

## Zwingli und das Rheinland – das Rheinland und Zwingli

VON ANDREAS MÜHLING

Auf die Frage, was den Protestantismus im Rheinland denn eigentlich auszeichne, gab der Rheinische Theologe Johann Peter Lange, von 1841–1854 Professor an der Zürcher Theologischen Fakultät<sup>1</sup> folgende Antwort: Die evangelischen Gemeinden des Rheinlandes haben seiner Überzeugung nach «ihren Glauben von Luther, ihr Bekenntnis von Calvin, ihre praktische Haltung von Zwingli, ihren Unionstrieb von Butzer, ihre belebenden Geistesfunken von einer französischen und niederländischen Mystik [...] Der geistliche Vater ihrer Kirchenverfassung war ein Pole, Johannes a Lasko. Ihre mächtigste Glaubenspädagogik war – das Kreuz, der römische Druck».<sup>2</sup>

Nun lässt sich über diese Aufzählung der Namen und ihre inhaltliche Zuordnung streiten, eines zumindest stellt Lange korrekt heraus: Das Rheinland der Frühen Neuzeit war ein politisch höchst ausdifferenziertes Gebiet, das nicht zuletzt wegen seiner territorialen Mannigfaltigkeit zugleich wirtschaftlich, sozialpolitisch und ideengeschichtlich durchlässig war. So lassen sich für das Rheinland bemerkenswerte Bevölkerungsbewegungen feststellen; eine Mobilität, die in Jülich-Berg ebenso wie in den Territorien an Mosel und Rhein die Schroffheiten einer konfessionell geprägten Gesellschaftspolitik abfederte, den Austausch von neuen intellektuellen Einsichten förderte und zugleich innerhalb der Bevölkerung soziale Verschiebungen mit sich brachte. Über das Rheinland führten nicht nur wichtige europäische Handelsrouten, bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurden hier auch neue Glau-

1 Vgl. Jochen *Gruch* (Bearb.), *Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart*, Bd. 3 (SVRKG 175), Bonn 2018, Nr. 7528.

2 Zitat, in: *Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte* 19, Essen 1925, 2.

bensüberzeugungen und Formen der Spiritualität aufgenommen, diskutiert und weitergegeben.

Daneben besass das Rheinland eine hohe Bedeutung als Nachschubweg und strategische Aufmarschbasis europäischer Mächte, nicht zum Vorteil des Rheinlandes. Der politische Ehrgeiz mancher rheinischer Territorialfürsten trug zudem dazu bei, dass der Blick der europäischen Mächte spätestens seit Mitte des 16. Jahrhunderts auf diese Region gerichtet war. Mit Ausbruch des 80-jährigen Krieges im Jahr 1568 kam es im Rheinland regelmässig, bereits einige Jahrzehnte vor Ausbruch des Dreissigjährigen Krieges, zu schweren militärischen Konflikten zwischen Reichstruppen, europäischen Mächten und ihren jeweiligen rheinischen Verbündeten.

Dass in diesen Kämpfen überdurchschnittliche viele Archivalien vermutlich unwiderruflich verloren gingen, ist naheliegend. Die Zerstörungen des 2. Weltkrieges, eine Zeugnissen der Vergangenheit gegenüber ausgeprägte Geringschätzung in Nachkriegszeit und Gegenwart, dann aber auch Unglücksfälle wie der Einsturz des Kölner Stadtarchivs kamen erschwerend hinzu. Und auch wenn geographisch und territorial sehr genau differenziert werden muss, so sind aufs Ganze gesehen die Lücken in der rheinischen Überlieferung doch sehr beachtlich. Und diese Lücken haben für unser Thema grosse Auswirkungen: Vieles von dem, was für kirchenpolitische Auseinandersetzungen und theologische Fragestellungen im 16. Jahrhundert, insbesondere in der ersten Hälfte, relevant sein könnte – beispielsweise Briefe, Predigten, Verhörprotokolle -, wurde teilweise nur lückenhaft in den Archiven überliefert.

So ist es eine grosse Herausforderung, die Behauptung Langes, dass die evangelische Kirche im Rheinland «ihre praktische Haltung» «von Zwingli» habe, was auch immer konkret nun damit gemeint sein soll, archivgestützt zu begründen. Und dies gilt nicht nur für diese spezielle Aussage Langes, dies betrifft das Thema «Zwingli und das Rheinland» insgesamt. So konstatierte der langjährige Herausgeber der Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte, Wilhelm Rotscheid<sup>3</sup>, bereits 1934 mit Blick auf unser Thema: «Da scheint es nicht verheißungsvoll zu sein, die Bearbeitung des Themas überhaupt in Angriff zu nehmen. [...] Es gilt dabei tastend und suchend vorzugehen; denn aus dem Vollen läßt sich nicht schöpfen. Setzt man mühsam Steinchen zu Steinchen, so wird's vielleicht doch langen zu einem Mosaikbildchen.»<sup>4</sup>

3 *Gruch*, Pfarrerrinnen und Pfarrer 3, 642.

4 Wilhelm Rotscheid, Zwinglis Beziehungen zum Rheinland, Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 28, 1934, 62 ff., hier 62.

Dieses Urteil aus dem Jahr 1934 gilt bis heute: Wir wissen von der tatsächlichen Wechselbeziehung Zwinglis und des sogenannten Zwinglianismus mit dem Rheinland archivgestützt noch immer nur wenig und können allenfalls Mutmassungen darüber anstellen. So sind diese kurzen Ausführungen als ein Impuls zu verstehen, sich doch einmal auf die mühevoll Suche zu begeben, sehr gezielt die noch vorhandenen Bestände in den verschiedenen kirchlichen und staatlichen Archiven durchzusehen und unter dieser Fragestellung genauer zu analysieren.

Ein kurzer Hinweis zur Begriffsklärung: Mit «Rheinland» wird mehrheitlich in der gegenwärtigen Forschung ein geographischer Raum beschrieben, der die preussische Rheinprovinz einschliesslich der Gebiete um Wetzlar und Birkenfeld umfasst – grob also ein Bereich, der von Emmerich an der niederländischen Grenze bis nach Saarbrücken und dem heutigen Bad Kreuznach reicht. Diese Zuordnung des Rheinlandes ist aufgrund der historischen Pluralität tatsächlich nicht sonderlich gelungen und ruft an Mosel, Saar und Nahe bis heute noch immer – vorsichtig formuliert – starke Irritationen hervor, hat sich allerdings als Begriff in der wissenschaftlichen Praxis durchgesetzt.

So haben wir es mit einer kirchenpolitisch vielfältigen Region zu tun, in der sich die Rezeption reformatorischer Gedanken sehr unterschiedlich vollzogen hatte<sup>5</sup>: Zunächst sind jene Territorien wie Jülich-Berg-Kleve-Mark, das Kurfürstentum Köln, das Kurfürstentum Trier oder auch die freie Reichsstadt Köln zu nennen, die beim alten Glauben verblieben, in denen allerdings vom alten Glauben abweichende religiöse Gruppierungen wie auch Einzelpersonen auftraten und teilweise dort von den territorialen Obrigkeiten auch geduldet wurden.

Insbesondere frühe «Winkelprediger», dann aber insbesondere «Sakramentierer», Täufer und calvinistisch geprägte Flüchtlingsgemeinden aus den Niederlanden sind insbesondere in Jülich-Berg oder auch der Reichsstadt Köln festzustellen. Hier kam es dann auch im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts zu Gemeindebildungen, die dann in der späteren konfessionell geprägten Forschung als «Gemeinden unter dem Kreuz» bezeichnet wurden. Diesen «Gemeindebildungen von unten» stehen im Rheinland kommunale Reformationsversuche entgegen, also reformiert geprägte Reformationsversuche in der Reichsstadt Aachen sowie der vermeintlichen Reichsstadt Trier unter dem späteren Heidelberger Theologen und Kirchenpolitiker Caspar Olevian. Schliesslich sind noch die obrigkeitlichen Reformationen insbesondere am Mittel-

5 Vgl. zum gesamten Themenfeld Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, hg. von Joachim Conrad et al., Düsseldorf 2007.

rhein und dem Süden des Rheinlandes zu nennen, bei denen sich eine altgläubige Obrigkeit dem evangelischen Glauben lutherischer, dann aber im späteren Verlauf teilweise auch reformierter, meist calvinistischer, Ausprägung zuwendete und diese konfessionelle Entscheidung in ihrem jeweiligen Territorium durchzusetzen versuchte: Die Grafschaft Wied oder die Herzogtümer Pfalz-Zweibrücken, Pfalz-Simmern oder auch die Vordere und Hintere Grafschaft Sponheim stehen für diese Entwicklung exemplarisch.

Diese unterschiedlichen Formen reformatorischen Vorgehens zeigen, dass es in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Rheinland bei mehrheitlich altgläubigen Obrigkeiten nur vereinzelt zur evangelischen Verkündigung kam, im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts hingegen die Hinwendung zur Reformation dann meist unter lutherischem, später dann auch calvinistischem Vorzeichen erfolgte. Dennoch geht es in diesem Vortrag darum, frühe Hinweise auf Zwinglis Zürcher Reformation im Rheinland zu finden, dann aber auch Spuren einer späteren Zwingli-Rezeption im Rheinland aufzuzeigen.

Zwingli selbst nahm vom Rheinland nur wenig Notiz – weder in seinen Werken noch in seinem Briefwechsel wurden kirchenpolitische wie auch theologische Fragestellungen, die das Rheinland betrafen, erörtert. Auch mit rheinischen Akteuren unterhielt er keine weiteren Kontakte; ganz im Gegensatz zu Heinrich Bullinger übrigens, der einige Jahre in Emmerich und Köln lebte und seine Beziehungen ins Rheinland nicht abbrechen liess. Doch lernte Zwingli zumindest den Süden des Rheinlandes näher kennen, als er nämlich im Jahr 1529 auf dem Weg nach Marburg über Hornbach, Zweibrücken, Lichtenberg, Meisenheim und Sankt Goar südliche rheinische Gefilde streifte.<sup>6</sup> Aus Meisenheim unterrichtete er in einem Schreiben vom 22.9.1529 Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich vom bisherigen Verlauf der Reise.<sup>7</sup> Auf der Rückreise nahm er, begleitet u. a. von Johannes Schwebel und Caspar Hedio, diese Route vermutlich ebenfalls. Rheinische Legendenbildung behauptete unverdrossen, dass Zwingli in Meisenheim dann auch gepredigt habe, wofür allerdings keinerlei Belege existieren.<sup>8</sup>

6 *Rotscheidt*, Zwingli 63 unter Verweis auf Hedios Reisebericht.

7 *Ibid.*

8 Albert *Rosenkranz*, Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1960, 11; Daniel *Hinkelmann*, Vor 450 Jahren: Der Schweizer Reformator Huldreich Zwingli hielt Nachtlager auf Burg Lichtenberg, in: MEKGR 28, 1979, 257 ff.

Doch wurde um 1530 von Zwinglis Zürcher Wirken und seinen Schriften im Rheinland überhaupt Kenntnis genommen? Allenfalls Spuren lassen sich hierfür finden, denn bereits zu seinen Lebzeiten traten die «Wassenberger Prädikanten» auf, benannt nach dem damaligen Jülicher Amt Wassenberg, nördlich von Heinsberg gelegen, direkt an der niederländischen Grenze.

Kirchliche Visitationsprotokolle bilden eine wichtige Quelle zu dieser auch als «Winkelprediger» bezeichneten Gruppe. 1533 wurde im Herzogtum Jülich eine kirchliche Visitation durchgeführt, die bereits in dieser frühen Phase einen bemerkenswerten Fortschritt der Reformation, getragen eben von den «Wassenberger Prädikanten», festhält. Diese Prädikanten galten in der älteren Forschung als zwar als Täufer, doch von eigentlichen Taufen ist in den Visitationsprotokollen nur wenig die Rede, von Wiedertaufen überhaupt nicht. Sie galten hierin vielmehr in zeitgenössischer Diktion als «Sakramentierer», da diese Gruppe das tradierte Abendmahlsverständnis scharf ablehnte.<sup>9</sup>

Tatsächlich zählten einige Vertreter dieser Gruppe wenig später in Münster zu den führenden Protagonisten des Täuferreiches, was das Urteil, sie seien bereits Ende der zwanziger Jahre «Wiedertäufer» gewesen, erklärt. Allerdings haben sie erst in Münster die Wiedertaufe empfangen.<sup>10</sup> Doch wir besitzen neben den Visitationsprotokollen einen überschaubaren Textkorpus des Wassenberger Prädikanten aus den Jahren 1528 bis 1533. Insbesondere sind zu nennen ein Brief Heinrich von Tongerns an Martin Bucer aus dem Jahr 1533 sowie von Johann Kloppriß an Adolf Clarenbach vom August 1528, eine ab 1531 handschriftlich verbreitete, erst 1558 in Wesel gedruckte Arbeit Hendrik Rols<sup>11</sup> – Die Slotel van dat Secreet des Nachmaels – sowie ein gemeinsames Abendmahlstraktat vom 7.2.1532.

In diesen Texten zeigt sich, dass die Sakramente als Zeichen und Bekenntnisakt verstanden werden. Heiliger Geist und Glauben des Empfängers sind dabei im Sakrament entscheidend – Positionen, die an Zwingli erinnern. Zu Beginn der dreissiger Jahre begegnen uns somit im nördlichen Rheinland lediglich «Sakramentierer», die «eine Zwingli nahe verwandte Abendmahlsauffassung in schroffem Gegensatz zur

9 Vgl. Johann Friedrich Gerhard *Goeters*, Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte (SVRKG 153), Bonn 2002, 64–90.

10 *Goeters*, Studien 74.

11 *Nederlandish Books. Books Published in the Low Countries and Dutch Books Printed Abroad before 1601*, Bd. 2, hg. von Andrew Pettegree und Macholm Walsby Leiden/Boston 2011, Nr. 26771.

katholischen Messe in Lehre und Praxis vertreten. Hinsichtlich der Taufe wird die Forderung der Erwachsenentaufe laut. Dieser versucht man in diesem Kreisen schon vereinzelt durch einen Taufaufschub zu entsprechen»<sup>12</sup>, wovon in den Visitationsprotokollen gelegentlich die Rede ist. «Das ist aber noch nicht Allgemeingut geworden. Von der Wiedertaufe aber findet sich in dieser Zeit noch keine Spur».<sup>13</sup>

Nebenbei bemerkt gilt dieses Urteil nicht für die Stadt und das Kurfürstentum Köln – spätestens für das Jahr 1533 lassen sich hier in Köln täuferische Aktivitäten belegen, erst 1534 dann in Aachen und in Jülich-Berg.<sup>14</sup> So begegnet uns die Formulierung «Wiedertäufer» in jülich-bergischen Edikten erstmals im Dezember 1534, als nämlich sehr deutlich zwischen «Sakamentierern» und «Wiedertäufern» differenziert wurde. Erstere sind auszuweisen, letztere hinzurichten.<sup>15</sup> Bis dahin erwähnten die herzoglichen Edikte Sakramentierer, Sakramentsverächter und Aufrehrerische, subsumierten diese auch unter dem Begriff «Zwingli'sche», galten aber eben nicht als Täufer.<sup>16</sup>

Ein kurzer Blick nach Köln. In dieser Freien Reichsstadt kam es bereits am 12.11.1520 zur öffentlichen Verbrennung lutherischer Schriften durch die Universität. Standen der Rat der Stadt und die Universität ganz auf Seiten der alten Kirche, wurden in Köln, damals ein bedeutendes wirtschaftliches, kirchliches und kulturelles Zentrum im Rheinland, bereits zu Beginn der zwanziger Jahre auch reformatorische Ideen diskutiert und rezipiert.<sup>17</sup> Der Kölner Student Heinrich Bullinger berichtet darüber in seinem Diarium.<sup>18</sup> Eine breite politische Öffentlichkeit sollten diese frühen evangelischen Einflüsse in Köln neben der Verbrennung der Schriften Luthers im Jahre 1520 aber insbesondere durch die Hinrichtungen von Peter Fliesteden und Adolf Clarenbach finden – Hinrichtungen, die neben dem Rat der Stadt insbesondere auch von Erzbischof Hermann von Wied eingefordert wurden.

Über Peter Fliestedens Biographie wissen wir nur sehr wenig, eigentlich nichts, ausser, dass er aus dem gleichnamigen Dorf Fliesteden stammte, damals eine kurkölnischen Unterherrschaft, zwischen Pulheim

12 *Goeters*, Studien 77.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.* 75.

16 *Ibid.* 76.

17 Vgl. Siegfried *Hermle*, Keine Chance für Luther. Vergebliche Reformationsimpulse in Köln bis 1530, in: MEKGR 68 (2019), 1–28, hier 2–11.

18 Heinrich Bullinger, *Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574*, hg. von Emil Egli, Basel 1904, 3–7.

und Bergheim gelegen. Vermutlich kam er im Verlauf des Jahres 1527 als Student in die Stadt Köln und geriet dort im Dezember 1527 in Haft, da er bei einer Eucharistiefeier im Kölner Dom durch eine antikatholische Demonstration öffentliches Aufsehen erregte. Er wendete sich demonstrativ im Gottesdienst vom Altar ab, zog im Dom nicht den Hut und bekundete seine Ablehnung des Messopfers sehr deutlich durch Ausspeien in der Kirche.<sup>19</sup> Fliesteden wurde darauf im Kölner Frankenturm inhaftiert und durch eine Ratskommission, die durch einige geistliche Beisitzer ergänzt wurde, verhört. In diesem Verhör verwarf Fliesteden «die kirchliche Beichtpflicht, die Ordensgelübde, den Priesterstand und vor allem die Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls».<sup>20</sup> Entweder gelangte Fliesteden durch eigene Lektüre biblischer Texte zu dieser radikalen Überzeugung, oder wir haben in ihm tatsächlich einen frühen Anhänger des Abendmahlsverständnis Zwinglis im Rheinland zu sehen. «Als unbußfertigen Gotteslästerer, worauf nach geltendem Recht die Todesstrafe stand, überstellt der Rat mit Beschlüssen vom 30. Dezember 1527 und 8. Januar 1528 Fliesteden den kurfürstlichen Hohen Gericht, dem der Blutbann zustand» und das nach kurzem Verhör das Urteil bestätigte.<sup>21</sup>

Genauer sind wir über Adolf Clarenbach unterrichtet. 1517 schloss der aus dem bergischen stammende Clarenbach sein Studium in Köln mit dem Magistertitel ab, war anschliessend in Münster, Kleve und Osnabrück als humanistisch geprägter Lateinlehrer tätig und trat ab 1527 in seiner bergischen Heimat durch die Verbreitung evangelischer Lehren hervor.<sup>22</sup> Befreundet mit Johann Klobriß, hielt sich Clarenbach im April 1528 in Köln auf, um seinen von dem geistlichen Hohen Gericht angeklagten Freund Klobriß während des Prozesses beizustehen. Dies war keine besonders gute Idee von ihm, denn in diesem Zusammenhang wurde auch Clarenbach verhaftet und inhaftiert. Es kam während seines Prozesses zu einem heftigen Kompetenzgerangel

19 Goeters, Studien 51; vgl. auch den Bericht über Gefangennahme, Verhör und Hinrichtung von Adolf Clarenbach und Peter von Fliesteden, in: Heiner Faulenbach (Bearb.), Das 16. Jahrhundert (Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte 1), Düsseldorf 1991, 77f.

20 Goeters, Studien 51.

21 Ibid. Zur Vorgeschichte gehört auch der Prozess und die Verurteilung Gerhard Westerburghs, seine Anrufung an das Reichskammergericht und danach die das Urteil faktisch aussetzende Haltung des Kölner Rates vgl. *ibid.* 47–50. Dieser Umstand nährte den Protestanten die Hoffnung, dass die Ausbreitung des Evangeliums nicht ausgeschlossen sei.

22 *Ibid.* 53f.; Hermle, Luther 24f.

zwischen Ratskommission, kurfürstlichem Hohem Gericht, universitären Gutachtern sowie dem Reichskammergericht, dem an dieser Stelle nicht nachgegangen werden kann.<sup>23</sup> Während Klobriß jedoch die Flucht aus Köln gelang, wurde Clarenbach zum Tode verurteilt und gemeinsam mit Fliesteden am 28.9.1529 vor den Mauern der Stadt (also auf kurfürstlichem Gebiet!) unter hoher Beteiligung der Öffentlichkeit hingerichtet.<sup>24</sup>

Wir besitzen glücklicherweise ein Dokument aus Clarenbachs Hand, in dem er seine Theologie näher entfaltet. Gerichtet wurde dieses Schreiben im Jahr 1527 an den Rat seiner Heimatstadt Lennep. Hierin führte er in 42 Punkten evangelische Grundüberzeugungen «unter den Themen von Gesetz und Evangelium, von Glaube, Hoffnung und Liebe unter steter Bezugnahme auf die Bibel» ausführlicher aus.<sup>25</sup> Deutlich wird in diesem Text, dass Clarenbach einen schier unüberbrückbaren Gegensatz zwischen evangelischem Glauben und der von dem Papst als Antichristen repräsentierten altgläubigen Ordnung erkennt. Clarenbach zeigt sich in seiner Eingabe als ein sich wesentlich auf die Bibel stützender Theologe, der klar zu den Kontroverspunkten wie Messe, Liturgie, Fastengebote, Gebet und Heiligenanrufung, Bilder, Fegefeuer, Priestertum, Papst und Beichte die altgläubige Position kritisiert und aus evangelischer Sicht Stellung hierzu bezieht. Sein Drängen auf eine rechte christliche Lehre und ein rechtes christliches Leben nimmt inhaltlich starke Anleihen an Zwingli. Clarenbachs Abendmahlsverständnis betont zudem die Einmaligkeit des Opfers Christi und unterstreicht den Gemeinschaft- wie Gedächtnischarakter dieses Sakramentes, dessen sakramentale tröstende Wirkung sich ausschliesslich nur den Gläubigen erschliessen könne.<sup>26</sup> Unter Verweis auf Johannes 6 betont Clarenbach die geistliche Präsenz Christi in den Elementen und die Notwendigkeit des Heiligen Geistes im Vollzug des Abendmahls<sup>27</sup> – dies alles erinnert stark an Zwingli, ohne dass dabei eine Beschäftigung Clarenbachs mit Schriften Zwinglis zu belegen ist.

Im Verhör wird Clarenbach lediglich auf Luther angesprochen, dessen Lektüre er zugibt, allerdings zugleich betont, dass er in den Schriften Luthers nichts Ketzerisches habe finden können. Das knappe Protokoll des Verhörs schliesst mit den letzten Thesen Clarenbachs: «22. Die

23 Vgl. auch die Artikel, die Clarenbach im Verhör vorgelegt wurden, in: *Faulenbach*, 16. Jahrhundert 78 f.; Rainer *Sommer*, Hermann von Wied, Erzbischof und Kurfürst von Köln, Teil 1 (SVRKG 142), Köln 2000, 177–190.

24 *Goeters*, Studien 60 ff.

25 *Ibid.* 54 f., der Text ist abgedruckt bei *Faulenbach*, 16. Jahrhundert 60–75.

26 *Ibid.* 64 f.

27 *Goeters*, Studien 71 f.

Messe sei kein Opfer, sondern ein Gedächtnis. Christus habe mit seinem Opfer vollendet alle Heiligen. Endlich 23. die Kirche auf Erden habe kein anderes Haupt als Christus allein.»<sup>28</sup>

Der Prozess und die anschliessende Hinrichtung von Fliesteden und Clarenbach markiert die erste grosse Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und alter Kirche am Rhein, zugleich signalisiert sie «die Dämpfung und Unterdrückung dieser Regungen».<sup>29</sup> Dennoch wurden insbesondere in der Stadt Köln weiterhin Kontakte mit Zürich unterhalten – Kontakte, die direkt auf Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger zurückgehen. Nach seiner Rückkehr in die Eidgenossenschaft stand Bullinger auch während seiner Amtszeit als Antistes immer noch mit ehemaligen Kölner Studenten, Freunden und Lehrern in schriftlichem Austausch und liess sich nicht nur über die kirchenpolitische Entwicklung im Rheinland informieren, sondern suchte auch auf die Ereignisse dort Einfluss zu nehmen.

Es handelt sich im Wesentlichen um zahlreiche Briefe des Dittrich Bitter aus Wipperfürth, dann um sechs Briefe von Bullingers ehemaligem Lehrer Johannes Caesarius sowie um zwei Briefe Bullingers an Hermann von Wied. Der Schwerpunkt dieser erhaltenen gebliebenen Briefe liegt in den Jahre 1532–1546, wobei davon auszugehen ist, dass ursprünglich auch in diesem Zeitraum weitere Briefe gewechselt wurden. So zählte Bitter, Lehrer an der Stiftsschule Sankt Ursula, «offenbar zu jenem Kreis von Kölner Gebildeten, die zwischen erasmischer Tradition und Reformation standen»<sup>30</sup>. Der letzte der insgesamt 18 erhalten gebliebenen Briefe Bitters stammt aus dem Jahr 1560. Nachweisbar standen Bitter und Bullinger bis 1561 miteinander in Kontakt, danach hören wir nichts mehr von ihm. Vermutlich starb Bitter wenig später.<sup>31</sup>

In einem Brief Bitters vom April 1532 informierte der Kölner seinen Studienfreund nicht nur über die gleichermassen unerwartete wie auch erfreuliche Aufgeschlossenheit des Erzbischofs Hermann von Wied gegenüber reformatorischen Strömungen sowie über Hermanns Konflikte mit dem Papst. Dieser Brief ist zugleich ein früher Beleg für Bullingers in späteren Jahren planmässig betriebene Strategie, seine Schriften einflussreichen Politikern zukommen zu lassen. «Es wird in Bälde, wie wir hoffen, auch bei uns – wenn Gottes Gnade es will, der Ruhm des Evangeliums blühen. Denn er bricht schon hervor, und in der Tat sind

28 Ibid. 79.

29 Ibid. 62.

30 HBBW 2, Nr. 88, Anm. 1.

31 Ibid.

viele im Volk und bei den Gelehrten insgeheim bei uns dem Evangelium schon zugeneigt.»<sup>32</sup> Und weiter lässt Bitter anklingen, dass er Bullingers Bitte entsprochen hatte, dem Erzbischof Bullingers Schrift *De prophetae officio* zukommen zu lassen<sup>33</sup>, um diesen mit der Zürcher Theologie vertraut zu machen.<sup>34</sup>

Am 27.5.1533 aktualisierte Bitter seine kirchenpolitischen Informationen über den Konflikt des Erzbischofs mit der römischen Kurie um das Pfründenbesetzungsrecht in dem Bistum: «Unser bisschoff achtet neit groß uff paebstliche verfloichung. Der pabst doit in bann, unser bisschoff absolviert wider.»<sup>35</sup> Und von Johannes Caesarius erfuhr Bullinger im März 1545, dass Erzbischof Hermann kirchenpolitisch standhaft bleibe.<sup>36</sup>

Bullingers Intervention im Erzbistum Köln erfolgte im Jahr 1541. Zur Zeit der Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg, bei denen intensiv auch über die Frage der Adiaphora, konkret über die Frage, ob die Messe zu diesen zu zählen habe, diskutiert wurde, wendete sich Bullinger an den Erzbischof und Kurfürsten: «Von den indifferenten und mittleren Dingen glauben wir freilich auch, dass ein Christenmensch sie immer und überall gebrauchen darf, freilich mit Verstand und Liebe, das heißt zur Ehre des Herrn und zur Erbauung der Kirche und der Nächsten; die päpstliche Messe aber, ob hoch oder niedrig, Götzenbilder und dergleichen, welches alles klar mit dem Wort Gottes und einem aufrichtigen Glauben im Widerspruch steht, zählen wir nicht unter die Mitteldinge [...] Welch vernünftiger Mann würde nicht sagen, dass Messe und Götzenbilder in den Kirchen ein Übel sei», und appelliert an Hermann von Wied unter Verweis auf Elia auf den Berg Karmel: «Wie lange wollt ihr auf beiden Seiten hinken? Das Opfer Christi am Kreuz und die täglichen Messopfer schliessen sich aus.»<sup>37</sup>

32 Übertragung nach Sommer, Hermann von Wied 1, 233.

33 HBBW 2, Nr. 88 mit Anm. 21 – ein Verfahren, das Bullingers üblicher kirchenpolitischer Vorgehensweise durchaus entspricht.

34 Bitter schreibt: «Et de oportunitate hero nostro tuam orationem de functione prophetica prelegendi tuo iussu curabitur» (HBBW 2, Nr. 88). Rainer Sommer identifiziert den «herus noster» nicht mit Hermann von Wied, sondern mit dem «Haupt eines humanistisch-reformationsfreundlichen Kreises in Köln»; «am ehesten trifft dies auf Johannes Caesarius zu, der als ehemaliger Lehrer Bullingers auch weiterhin in Kontakt zu seinem einstigen Schüler stand». (Sommer, Hermann von Wied 1, 233, mit Anm. 45).

35 HBBW 3, Nr. 227, mit Anm. 14.

36 Vgl. hierzu insg. Fritz Büsser, Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung, Bd. 2, Zürich 2005, 267 ff., hier 268; HBBW 15, Nr. 2113.

37 Büsser, Bullinger 2, 268 f.

Im August 1543, auf dem Höhepunkt des von Melanchthon und Bucer vor Ort in Bonn unterstützten Kölner Reformationsversuchs, gratulierte Bullinger dem Erzbischof zu seinem mutigen Werk.<sup>38</sup> Wir wissen nichts über mögliche Reaktionen Hermanns darauf, auch nicht zur Rezeption «zwinglischer Gedanken» im politischen Umfeld Hermann von Wieds. Sein Nachlass – darin persönliche wie amtliche Schreiben – ist heute weit verstreut und befindet sich in zahlreichen Archiven. Eine Untersuchung über mögliche Zürcher Spuren im Nachlass fehlt jedoch bislang, ebenso wie neuere Darstellungen über die theologischen Einflüsse auf die beiden wichtigsten Werke des Kölner Reformationsversuches, nämlich das Bonner Gesangbuch von 1544/1545 wie auch den Bonner Katechismus, das «Handbüchlein des evangelischen Bürgers» von 1544.

Dietrich Bitter wechselte nicht nur mit Bullinger Briefe, der Lehrer der Stiftsschule von Sankt Ursula stellte vermutlich auch einen Kontakt zwischen Heinrich Bullinger und der Äbtissin von Sankt Ursula, Justina zu Luphen-Stühlingen, her.<sup>39</sup> Es sind insgesamt sieben Briefe Justinas an Bullinger aus den Jahren 1555 bis 1564, davon fünf aus dem Zeitraum von 1560 bis 1564, erhalten. Es ist weniger der Inhalt, der die Briefe Justinas an Bullinger bedeutsam macht, als vielmehr die Tatsache, dass in für das Rheinland konfessionell entscheidenden Jahren die Kölner Äbtissin den Rat Bullingers suchte.

Das Sankt Ursula-Stift, unweit vom heutigen Kölner Hauptbahnhof gelegen, zählte im 16. Jahrhundert zu den wichtigen Stiften in Köln. Es verfügte nicht nur in der Stadt über einen ausgedehnten Immunitätsbezirk mit zahlreichen Gebäuden, sondern auch im gesamten Rheinland über einen grossen Immobilienbesitz und über zahlreiche Pfründe<sup>40</sup>, war also finanziell bestens ausgestattet. Durch enge institutionelle Bindung an die Universität erhielt zudem die Unterrichtstätigkeit am Stift eine hohe Bedeutung; das Stift unterhielt eine florierende Lateinschule, an der junge Adlige und Bürgersöhne in den alten Sprachen und den «freien Künsten» unterrichtet wurden. Dennoch stand das Stift um 1560 vor grossen personellen Problemen, da zwar der Schulbetrieb erfolgreich geführt werden konnte, im Stift selbst aber neben der Äbtis-

38 HBBW 13, Nr. 1778.

39 Vgl. hierzu insg. Andreas *Mühling*, Justina und Heinrich – ein Blick in die europäische Kirchenpolitik Bullingers, in: *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, hg. von Alfred Schindler und Hans Stickelberger (ZBRG 18), Bern 2001, 221–227.

40 *Mühling*, Justina 223.

sin nur noch eine alte Stiftsdame lebte. Dies weckte Begehrlichkeiten der Jesuiten, die bereits 1544 in Köln ihre erste Niederlassung auf deutschen Boden gründeten. Der Jesuit Leonard Kessel bemühte sich intensiv darum, mit Zustimmung der Äbtissin das Stift Sankt Ursula zum Zentrum ihres Wirkens nicht nur in Köln, sondern im ganzen Reich zu machen. Justina zeigte sich in der Öffentlichkeit als Förderin der Jesuiten, sie gilt bis heute als kirchenpolitische Anhängerin des Reformkatholizismus: «Zunächst gab Justina auch zu aller Hoffnung Anlass: Sie gestattete ihnen bereits 1550, ein dem Ursulastift gehörendes Haus zu beziehen. Wenig später, zu Beginn des Jahres 1551, erlaubte Justina ihnen, in St. Ursula die Messe zu zelebrieren. Demonstrativ nahm die Äbtissin mit einigen Kanonissinnen an Messen teil, welche die Jesuiten in St. Ursula feierten.»<sup>41</sup>

Die Gründe kennen wir nicht, doch kam es in den folgenden Jahren zu einer kritischen Neuorientierung ihrer theologischen Position. Geschickt hielt sie ihre jesuitenfreundliche Fassade aufrecht, doch bekräftigte sie 1555 in einem Brief an Bullinger den Wunsch, zu ihm nach Zürich zu kommen, um dort bei Bullinger und den anderen Predigern das «wahre Evangelium» und den rechten Gottesdienst kennenzulernen. Der Plan zerschlug sich, doch der gedankliche Austausch zwischen den beiden bestand weiterhin fort: «Von diesem Zeitpunkt an wuchs Heinrich Bullinger in die Rolle eines theologischen und kirchenpolitischen Ratgebers der Kölner Äbtissin hinein.»<sup>42</sup> Spätestens 1560 hatte sie sich endgültig vom Katholizismus abgewandt, wie sie Bullinger gegenüber bekräftigte, und machte Kessel gegenüber den Vorschlag, ihr Amt niederzulegen und das Stift den Jesuiten zu überlassen.

Dies rief Bullinger auf den Plan, denn bereits ein Jahr später waren die Verhandlungen gescheitert. Nach Rücksprache mit Bullinger zog die Äbtissin ihr Angebot zurück und begründete diese Entscheidung mit dem Argument, dass das Stift nur für Grafentöchter bestimmt sei und niemals Männern übergeben werden dürfe. Damit war, und dies entsprach sicher der Absicht Bullingers, der Plan Kessels, das Stift zum Zentrum gegenreformatorischen Wirkens im Reich zu machen, gescheitert. «Nur mit Mühe erlangten die Jesuiten von der Äbtissin zwar die Erlaubnis, in St. Ursula zu predigen und die Messe zu lesen, dies jedoch nicht in der Öffentlichkeit.»<sup>43</sup> Die Bemühungen der «kryptoreformier-

41 Ibid. 225 f.

42 Ibid. 226.

43 Ibid. 227.

ten» Äbtissin Zürcher Prägung und ihres Beraters Heinrich Bullingers waren also aus Zürcher Sicht nicht gänzlich vergebens.

Stichwort: «Kryptoreformiert» Zürcher Prägung. Es wäre ausserordentlich verdienstvoll, auch im Umfeld von Herzog Wilhelm von Jülich-Berg nach «zwinglischen» Einflüssen zu forschen. Beschrieb bislang die Forschung den kirchenpolitischen Kurs in Jülich-Berg als einen «Dritten Weg», der durch einen milden Reformkatholizismus erasmischer Prägung charakterisiert ist, zeigen neuere Untersuchungen kirchenpolitische und theologische Einflüsse Philipp Melanchthons deutlich auf.<sup>44</sup> Herzog Wilhelms engster Beraterkreis bestand bis Ende der sechziger Jahre aus anerkannten, kirchenpolitisch wie theologisch reformfreudigen Wissenschaftlern und Politikern, die sich auch publizistisch einen Namen gemacht hatten. Doch mit Konrad von Herresbach als Ausnahme wurde bislang über diese einflussreichen Politiker archivgestützt nicht gearbeitet.<sup>45</sup>

In diesem Düsseldorfer Kontext befindet sich auch der zumindest namentlich bekannte Rektor des 1545 gegründeten Düsseldorfer Gymnasium Illustre, Johannes Monheim. Er wurde von der Forschung bislang weitgehend übersehen, obwohl unter seiner Leitung diese Bildungseinrichtung eine hohe Reputation besass.<sup>46</sup> Mit rund 1800 Studenten – Monheim notierte im Jahr 1550 zufrieden, dass die Zahl der Studenten an seiner Lehranstalt die der meisten Universitäten übersteige – zählte dieses Gymnasium zu den wichtigen Unterrichtsstätten im Rheinland.<sup>47</sup> Der ehemalige Erasmusschüler Monheim legte 1560 die dritte Auflage seines Düsseldorfer Katechismus vor, in dieser Auflage ein stark von evangelischer Theologie geprägtes Lehrbuch.<sup>48</sup> Für Gottfried Locher liegen die Übereinstimmungen dieses Katechismus mit Zwingli «auf der Hand» und notiert: «Monheims Katechismus, meist

44 Vgl. Susanne Becker, *Zwischen Duldung und Dialog. Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg als Kirchenpolitiker* (SVRKG 184), Bonn 2014.

45 Vgl. Martin Szameitat, *Konrad Herresbach – Ein niederrheinischer Humanist zwischen Politik und Gelehrsamkeit* (SVRKG 177), Bonn 2010.

46 Vgl. Adalbert Natorp, *Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Düsseldorf, Düsseldorf 1881*, 23–26.

47 Helmut Ackermann, *Johannes Monheim. Eine Einführung*, in: Johannes Monheim, *Katechismus. Faksimile-Ausg.* (Verein für Rheinische Kirchengeschichte: Faksimile-Edition des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte; Nr. 1), Düsseldorf 1987, 423–450.

48 Johannes Monheim, *Katechismus. Faksimile-Ausg.* (Verein für Rheinische Kirchengeschichte: Faksimile-Edition des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte; Nr. 1), Düsseldorf 1987, 12–421.

als «calvinisch» beeinflusst gemeldet, wäre zu prüfen»,<sup>49</sup> und in der Einleitung zum Nachdruck des Katechismus aus dem Jahr 1987 verbindet Heinrich Ackermann die Hoffnung, dass diese Faksimile-Ausgabe «eine genaue theologische Untersuchung» anregen soll.<sup>50</sup> Diese steht bis heute aus.

Auch wäre an dieser Stelle der Leibarzt des Herzogs Wolfgang, der insbesondere unter Medizinhistorikern bekannte Johannes Weyer, besonders hervorzuheben.<sup>51</sup> An Weyers hohem politischen Einfluss in Jülich-Berg kann kein Zweifel herrschen. Dies insbesondere, da er als Schüler Agrippas von Nettesheim nicht nur erste Schriften gegen die Hexenverfolgung verfasste, sondern auch, weil er durch seinen direkten Zugang zum Herzog politische Einflussmöglichkeiten besass. Weyer selbst bezeichnete sich nach seiner Zeit in Jülich-Berg in späteren Jahren, er hatte dann in Tecklenburg die Funktion eines Leibarztes der reformierten Gräfin Anna von Tecklenburg inne, als «reformiert». Doch ob Weyer sich theologisch eher Richtung Zürich oder Genf orientierte, diese Entscheidung muss einer sorgfältigen Analyse von Weyers bemerkenswert theologisch argumentierenden Schriften und seines Nachlasses überlassen werden.

Für Caspar Olevian stellte sich diese Frage nicht. Während seiner Trierer und Heidelberger Zeit war er ein Anhänger und Bewunderer Calvins, im Urteil der Forschung der wichtigste deutschsprachige Calvinschüler.<sup>52</sup> Dennoch zog es ihn während seines theologischen Zweitstudiums 1558 auch nach Zürich, weil er davon überzeugt war, bei Bullinger am besten Homiletik hören zu können. Die Bedeutung der Predigt als aktualisierte Konkretion des göttlichen Wortes, eine Überzeugung, an der Olevian zeitlebens festhielt, erlernte er in Zürich bei Bullinger. Ob gegebenenfalls seine in Berleburg und Herborn entfaltete Bundestheologie auf Zwingli, seine spätere irenische Argumentation im Abendmahlsstreit auf Bullinger zurückzuführen ist, bleibt weiteren Untersuchungen vorbehalten.<sup>53</sup>

49 Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen/Zürich 1979, 638, mit Anm. 142.

50 Ackermann, *Monheim* 440.

51 Zu Weyer vgl. insg. Andreas Mühlbing, *Der Kampf um die Hexen – Johannes Weyer in theologischer Perspektive*, in: MEKGR 56 (2007), 17–28.

52 Zu Olevian vgl. insg. Andreas Mühlbing, *Caspar Olevian*, Zug 2009.

53 Vgl. hierzu insg. *Neue Impulse in der Olevianforschung*, hg. von Andreas Mühlbing (SVRKG. Kleine Reihe 11), Bonn 2019.

Über Jan Gerritsz Verstegehe, genannt Anastasius Veluanus, kann ich mich ebenfalls kurz fassen<sup>54</sup>: Über den Niederländer, der spätestens ab 1555 im damals kurpfälzischen Steeg bei Bacharach Pfarrer, ab 1561 dann Superintendent von Bacharach und Steeg war, wurde bereits auf dieser Tagung gesprochen. Auch hier sind die kirchlichen Archivalien aus dieser Zeit verloren gegangen. Kirchenpolitisch kampfgeprägt<sup>55</sup>, veröffentlichte Veluanus bei Froschauer in Zürich unter dem Pseudonym «Adamus Christianus» im März 1557 eine kurze Schrift mit dem Titel: «Vom Nachtmal Christi».<sup>56</sup> Sie spiegelt Veluanus' eigene unsichere Position im konfessionellen Streit zwischen Altgläubigen, Lutheranern und Reformierten unter Kurfürst Ottheinrich wieder.

Gerichtet an die Stände Augsburger Konfession, sucht er diese davon zu überzeugen, dass Zwinglis Abendmahlslehre in Gottes Wort gegründet ist, «daß aber zugleich ihr Unterschied zu der Luthers nicht so grundsätzlich ist, daß sie trennend wirken müsse. [...] Lutheraner und Zwinglianer seien gleichgesinnt wider vieler Irrtümer der Päpstlichen, der Wiedertäufer und Franckisten»<sup>57</sup>. So zieht er die Folgerung: «Derhalben solten sy an beiden seyten (umb desz streyts willen vom leyb) nicht underlassen, mit einanderen Nachtmal zu halten, sonder einanderen lieb haben umb desz gemeinen Christi willen, einanderen beherbergen, in stetten und dörfferen wonen lassen, und Gott mit einanderen bitten, umb sälige einigkeit in der streytigen leer vom leyb Christi.»<sup>58</sup> Doch die Wirklichkeit sah 1557 völlig anders aus, wie Veluanus erfahren musste. Evangelische Christen fallen übereinander her und bezeichnen sich als Schwärmer, Rottengeister und Sakramentsschänder: «Disz hab ich oftmal selbs mit traurigkeit anhören müssen.»<sup>59</sup>

Der mit Veluanus verwandte Gardirius Geldrus beschwor Bullinger, die Anonymität von Veluanus keinesfalls aufzugeben. «Ich bitte Dich», so schrieb er an Bullinger am 10.4.1558, «und, wenn sich das ziemt, ich beschwöre dich in des Anastasius Namen und in meinem eigenen, daß du dich sorgfältig hüttest, daß niemandem der wahre Name des Christianus offenbart werde, sondern daß er in rechter Rücksichtnahme auf das Gebiet, in dem er sich aufhält, klug verheimlicht wird, bis einmal

54 Helmut Zschoch, Art. Verstegehe, Jan Gerritsz, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2008), 1066.

55 Walter Hollweg, Johannes Anastasius Veluanus, in: MEKGR 16 (1967), 200–237; Erwin Müllhaupt, Rheinische Kirchengeschichte, Düsseldorf 1970.

56 Hollweg, Veluanus 227.

57 Ibid.

58 Ibid.

59 Ibid. 228.

andere Zeiten kommen»<sup>60</sup>. Die Zeiten sollten sich wenig später ändern, im Rahmen der Neuausrichtung der Pfälzer Kirche wurden ab 1560 geeignete Personen wie Olevian oder Veluanus in kirchenpolitisch verantwortliche Positionen berufen.

Eine weitere kirchenpolitisch einflussreiche Person, über die allerdings bislang nicht geforscht wurde, ist der reformierte Theologe Johannes Badius.<sup>61</sup> In Heidelberg ausgebildet, war Badius von 1578–1590 Pfarrer der heimlichen niederländischen und der deutschen reformierten Gemeinde in Köln, ab 1590 bis zu seinem Tod 1597 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Aachen. Kirchenpolitisch sehr umtriebig, war Badius regelmässig Assessor, bzw. Präses der Jülicher Synode und 1581 auch niederrheinischer Vertreter auf der Middelburger Synode. Soweit wir es erkennen können, argumentierte Badius im Abendmahlsstreit mit der Formulierung «Alloiosis», «was auf intensive Zwingli-Lektüre schließen lässt, da Bullinger und Calvin den Terminus längst hatten fallen lassen»<sup>62</sup>.

Ich komme zum Schluss – Spuren einer Zwinglirezeption im Rheinland sind zu erkennen, waren jedoch bislang nicht Gegenstand einer umfassenden historischen Analyse. Einige Gründe wurden bereits genannt: Lücken in der Überlieferung, der zunehmende Einfluss des Calvinismus und eine politische wie kirchliche Abwehr zwinglischer Einflüsse durch katholische und lutherische Obrigkeiten sind hier zu nennen. Zudem wurden innerhalb der Rheinischen Kirchengeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte andere inhaltliche Schwerpunkte gesetzt: Von Themen des Kirchenkampfes über territorialgeschichtliche Einzeluntersuchungen des 16.–20. Jahrhunderts bis hin zu Fragen der Frömmigkeit, Sozial- und Geistesgeschichte wurde intensiv geforscht.<sup>63</sup>

Doch auch Zwingli, auch die Zürcher Theologie und Kirchenpolitik strahlte weiterhin ins Rheinland hinein: So ist auch zu vermuten, dass der Ende 1582 zum evangelischen Glauben übergetretene Kölner Kurfürst Gebhard Truchsess, dessen Konversion den Kölner Krieg und damit eine ernste europäische Krise hervorrufen sollte, durchaus Kenntnisse über die Zürcher Theologie besass – nebenbei bemerkt stellt dieses Thema ebenfalls ein dringendes Forschungsdesiderat dar. Denn die

60 Ibid.

61 Jochen *Gruch* (Bearb.), *Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart*, Bd. 1 (SVRKG 175), Bonn 2018, Nr. 373.

62 *Locher*, *Zwinglische Reformation* 638.

63 Die «Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte» sowie das «Jahrbuch für Rheinische Kirchengeschichte» geben über die Forschungsschwerpunkte einen zuverlässigen Überblick.

erste öffentliche evangelische Predigt vor dem Kurfürsten hielt am 20.1.1583 der Hofprediger des lutherischen Kurfürsten Ludwig VI., Johannes Schechsius. Und Schechsius nahm Bezug auf die Zürcher Theologie und beschrieb die Zürcher Theologen in dunkelsten Farben: Sehr deutlich wiederholte er in seiner Predigt vor dem Kurfürsten die deutliche Warnung vor all jenen, «die in der Lehr der H. Sakramenten unrichtig» lehren, jene theologischen Schreckensgestalten also, die Christus in den «erdichteten Zwinglischen oder Bullingerischen Himmel» setzen wollten.<sup>64</sup>

Über die Reaktion des Kurfürsten ist nichts bekannt. Auch wenn, wie in diesem Fall, als Negativfolie: Zwingli und Bullinger wurden nach ihrem Tod weiterhin im Rheinland rezipiert, wie dieses Beispiel zeigt. Doch es bleibt ein weites, bislang weitgehend unerforschtes Feld. Weitere Forschungsprojekte hierzu sind notwendig und erwünscht.