

Calvin und Calvinismus: Europäische Perspektiven

Dingel, Irene (Ed.); Selderhuis, Herman J. (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dingel, I., & Selderhuis, H. J. (Hrsg.). (2011). *Calvin und Calvinismus: Europäische Perspektiven* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 84). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101069>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Calvin und Calvinismus

Europäische Perspektiven

Herausgegeben von
Irene Dingel und Herman J. Selderhuis

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 84

Vandenhoeck & Ruprecht

Calvin und Calvinismus

Europäische Perspektiven

Herausgegeben von
Irene Dingel und Herman J. Selderhuis

Unter Mitarbeit von
Thomas Hahn-Bruckart

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 43 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Die Beiträge sind als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101069 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen,
besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwendung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten
Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche, Redaktion: Vanessa Brabsche und Thomas Hahn-Bruckart

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056

ISBN 978-3-666-10106-9

Inhalt

Vorwort	IX
Karl Kardinal Lehmann Grußwort	XI
I. WIRKUNGEN CALVINS IN WEST- UND OSTEUROPA	
Herman J. Selderhuis Calvinus non otiosus. Der unbewegte Bewegter und seine Kinder	3
Eike Wolgast Calvinismus und Reformiertentum im Heiligen Römischen Reich	23
Heiner Lück Calvinismus und Reformiertes Bekenntnis als Existenzgrundlagen für den Staat? Betrachtungen zur frühneuzeitlichen Verfassungsgeschichte Anhalts	47
Amy Nelson Burnett Basel, Beza, and the Development of Calvinist Orthodoxy in the Swiss Confederation	67
Emidio Campi John Calvin and Peter Martyr Vermigli. A reassessment of their relationship	85
Raymond A. Mentzer The Appeal of Calvinism in France	103
Mirjam van Veen Trost und Unterrichtung. Niederländische Calvin-Übersetzungen bis 1618	115

Ulrich A. Wien Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert	127
Kęstutis Daugirdas Rezeption der Theologie Calvins im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen	155
Matthias Schnettger Römische Perspektiven auf den Calvinismus und die Calvinisten an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Pauls V. und Gregors XV.	171
 II. VERTREIBUNG – EXIL – NEUAUFBAU	
Matthieu Arnold Johannes Calvin 1538–1541. Ein fruchtbares Exil in Straßburg	201
Barbara Pitkin Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar (1559)	215
Max Engammare »Dass ich im Hause des Herrn bleiben könne, mein Leben lang«. Das Exil in den Predigten Calvins	229
Wolf-Friedrich Schäufele Theologen im Exil. Konfessionelle Zwangsmigration und die calvinistische Universitätstheologie in Europa	243
Judith Becker Reformierter »Gemeindeaufbau« in Westeuropa. Zur Verbreitung calvinischer Ekklesiologie	263
Irene Dingel Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main	281
Christoph Strohm »Calvinistische« Juristen. Kulturwirkungen des reformierten Protestantismus?	297

III. SPIRITUALITÄT UND MEDIEN. CALVINISMUS ALS GEISTIGE KRAFT

Elsie McKee Calvin's Day of Prayer. Its Origin, Nature, and Significance	315
Peter Opitz Das Martyrium als Element der Spiritualität Calvins	333
Athina Lexutt Dass der freie Wille nichts sei. Beispiele reformierter Interpretation eines zentralen lutherischen Topos	347
Volker Leppin Die <i>Vindiciae contra tyrannos</i> . Calvinistische Relecture mittelalterlicher Politiktheorie	367
Olivier Millet Die modernen Editionen der <i>Institution de la Religion Chrétienne</i> von 1541. Historiographische und kulturgeschichtliche Betrachtungen: eine deutsch-französische Geschichte	379
Mark Greengrass/Thomas S. Freeman Scribal Communication and Scribal Publication in early Calvinism. The Evidence of the <i>Letters of the Martyrs</i>	391
Stefan Ehrenpreis Bildungsprogramme und Bildungspraxis der Reformierten	417
Matthias Müller Bildzerstörung als Bildüberschreibung. Die Revision einer These: Zu den narrativen und theologischen Eingriffen in die Altarretabel der Marburger Elisabethkirche im calvinistischen Bildersturm von 1618/19	431
Ruth Slenczka Predigerbild und Herrschaftsanspruch. Städtische Konfessionskultur im calvinistischen Emden	463
Abkürzungsverzeichnis	507
Autorenverzeichnis	509
Orts- und Personenregister	513

Vorwort

Am 10. Juli 2009 jährte sich zum 500. Mal der Geburtstag des Genfer Reformators Johannes Calvin – Anlass für eine internationale und interdisziplinäre Konferenz, die das Institut für Europäische Geschichte in Kooperation mit dem Institut für Reformationsgeschichte der Theologischen Universität Apeldoorn (NL) vom 25. Juni bis 28. Juni 2009 in Mainz veranstaltete. Das Thema der Tagung *Calvin und Calvinismus – Europäische Perspektiven* zielte darauf, Wirken und Wirkungen Calvins in einem breiten, interdisziplinären Horizont neu zu sichten und dabei dem europäischen Charakter der calvinischen Reformation besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Unter drei thematischen Schwerpunkten kamen die Person Calvins und seine europäische Ausstrahlung sowie der Calvinismus als gestaltende Kraft des neuzeitlichen Europa in den Blick. In der Gliederung unseres Bandes spiegelt sich dieser Zugang, der so angelegt ist, dass sowohl die politischen, als auch die theologisch-ekklesiologischen Dimensionen und die kulturellen und gesellschaftlichen Wirkungen Calvins und des Calvinismus miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Ansatzpunkt der Beiträge ist zunächst ein räumlich-geographischer, der *Wirkungen Calvins in West- und Osteuropa* (Teil I) thematisiert. Dies trägt der Beobachtung Rechnung, dass der Einfluss des Genfer Reformators in diesen beiden geographischen Großräumen zweifellos am nachhaltigsten war, z.B. durch die Übersetzung und Verbreitung von Schriften, durch das Wirken von Schülern und Anhängern oder durch politische, juristische und kirchliche Strukturbildungen. Aber auch Reaktionen von römischer, d.h. päpstlicher Seite werden angesprochen. Waren es oft konfessionelle Spannungen und Gegensätze, die zu Vertreibung und Exil calvinistischer Protestanten führten, so war die damit verbundene Migration zugleich ausschlaggebend für die europaweite Ausstrahlung der Theologie Calvins und der von ihr im Wechselspiel mit Politik, Gesellschaft und Wissenschaft, etwa der Jurisprudenz, angestoßenen Kulturwirkungen. Dies ist die unter der Überschrift *Vertreibung – Exil – Neuaufbau* (Teil II) verfolgte Leitperspektive. Hier kommt nicht nur Calvins eigene Exilserfahrung zur Sprache, sondern auch deren Reflexe in Theologie, Predigt und Seelsorge. Zugleich werden Leben und Gemeindeorganisation, sowie konfessionelle Selbstbehauptungs- und Abgrenzungstendenzen in Exilsgemeinden ausgeleuchtet. Sie waren Schauplätze vielfältiger Kommunikationsbeziehungen und kulturelle Knotenpunkte des europäischen Calvinismus. Dieser Perspektive tritt der Fokus auf *Spiritualität und Medien* zur Seite, dessen Beiträge darauf ausgerichtet sind, den *Calvinismus als geistige Kraft* zu charakterisieren (Teil III). Reli-

giöse Kommunikation, Martyrium, theologisch-ethische Fragen und Bildungsprogramme sowie der typisch calvinistische Umgang mit Bildern werden hier exemplarisch analysiert.

Wenn dennoch manche Perspektiven nicht erschöpfend ausgeleuchtet werden konnten und man den ein oder anderen vom Calvinismus geprägten geographischen Raum, kulturellen Bereich oder theologischen Punkt vermissen sollte, so mag dieser Band als Impuls für weitere Forschungen und Anstoß für ergänzende Darstellungen gewertet werden. Dies jedenfalls wünschen sich die Veranstalter der Tagung und Herausgeber dieses Bandes.

Zum Gelingen der Konferenz und damit nicht zuletzt auch dieser Dokumentation haben Viele – sowohl Kollegen und Mitarbeiter, als auch Institutionen – beigetragen. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat durch eine großzügige Finanzierung die Veranstaltung in einem beachtlichen internationalen Rahmen ermöglicht. Das Bistum Mainz hat die Räumlichkeiten seines Tagungszentrums »Erbacher Hof« mit dem »Haus am Dom« zur Verfügung gestellt. Dem Direktor der Akademie und des Tagungszentrums Erbacher Hof, Professor Dr. Peter Reifenberg, Mainz, gebührt für seine Kooperationsbereitschaft großer Dank. Dr. Judith Becker, Institut für Europäische Geschichte, hat sich unermüdlich und gewissenhaft für alles Organisatorische eingesetzt und so die wichtigen Rahmenbedingungen für das Gelingen der Tagung geschaffen. Eine knappe Erwähnung wie diese kann ihren Einsatz nur bruchstückhaft aufwiegen. Für die wissenschaftliche Planung und Verantwortung der Konferenz war Professor Dr. Herman J. Selderhuis, Universität Apeldoorn, ein wichtiger Gesprächs- und Kooperationspartner. Um die Fertigstellung des nun vorliegenden Tagungsbandes haben sich Dr. Thomas Hahn-Bruckart und, bei der Registererstellung, Christine Rausch, beide am Institut für Europäische Geschichte, verdient gemacht. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Mainz, im Januar 2011

Irene Dingel

Karl Kardinal Lehmann

Grußwort

Es tut uns in Deutschland gut, wenn wir bei der starken Konzentration auf die Person und das Werk Martin Luthers die anderen großen Reformatoren nicht aus dem Blickfeld verlieren. Wir brauchen dafür freilich auch das internationale Gespräch und den Austausch mit jenen Theologen, die in den anderen europäischen Ländern die Calvin-Forschung vielleicht entschiedener betreiben. Dafür können uns Gedenktage helfen, wie wir z.B. bald auch das 450. Todesjahr von Philipp Melanchthon begehen werden (19. April 2010).

Dies gilt auch für die Teilnahme katholischer Theologen an der Calvin-Forschung. Gewiss gibt es hier bis in die Gegenwart gewichtige Beiträge (ich nenne nur Alexandre Ganoczy, Helmut Feld, Stefan Scheld, Eva-Maria Faber, Heribert Schützeichel, Raimund Lülldorf, Heribert Smolinsky u.a.). In jüngster Zeit ist es eher stiller geworden. Wir tun uns ohnehin mit den Reformatoren der zweiten Generation etwas schwerer. Die besondere kirchliche Struktur in Deutschland hat zwar an einigen Universitäten (z.B. Göttingen, Münster, Erlangen) die Schaffung von Lehrstühlen für reformierte Theologie notwendig gemacht, aber durch die große Zahl der lutherischen Kirchen, der mächtigen Unionskirchen des 19. Jahrhunderts und durch die verhältnismäßig kleine Zahl der reformierten Kirchen erscheint die Beschäftigung mit dem Werk Johannes Calvins bei aller Anerkennung des bisher Geleisteten eher etwas geschwächt. Dies gilt bis hinein in das theologische Gespräch in der Ökumene, wo wir bei uns Mühe haben, Calvins Werk und seine Theologie gebührend zu berücksichtigen. Ich hoffe, dass dieses Internationale Kolloquium hier neue Anstöße geben wird.

Ich glaube, dass auch aus einem anderen Grunde für uns eine intensivere Zuwendung zu Calvin ökumenisch notwendig ist. Gerade bei den historischen Ereignissen und den theologischen Texten sowie Dokumenten im Kontext der zweiten Generation der Reformatoren sehen wir heute deutlicher, dass wir uns nicht mit der Kenntnis der späteren Situation eines schon weitgehend etablierten Kirchenwesens begnügen dürfen, sondern die Situation historisch und theologisch vor der stärkeren Konfessionalisierung gewichtiger einschätzen müssen, wie es ja vielfach in der heutigen Forschung schon geschieht. In der späteren Phase ist manches verdeckt, das nicht nur historisch, sondern auch theologisch-systematisch und für das ökumenische Gespräch bedeutungsvoll ist.

Ich will dies an zwei Beispielen etwas erläutern. Die entfaltete Lehre von der Kirche enthält gewiss Themen, die dem ersten Anschein nach Calvins Werk und Erbe stärker von der katholischen Kirche trennen. Ich denke z. B. an die kräftige Betonung der Synoden und einer Vielzahl von Diensten und Ämtern. Blickt man aber schärfer hin, dann sieht man, dass nicht nur Themen wie das dreifache Amt Jesu Christi und die dadurch geprägte dreifache Struktur des Amtes selbst, die Bedeutung der Kollegialität u. a. eine größere Nähe signalisieren, sondern auch das Amt als solches zwar anders ist, aber doch eine kräftige Struktur hat. Bei den Kennzeichen (*notae*) der Kirche gibt es nicht nur die Predigt des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente, wie in der *Confessio Augustana* (CA 7), sondern auch die Kirchenzucht (*disciplina*) und die Zeremonien. Auch bin ich fest überzeugt, dass die Lehre von der Kirche in ihrer vollen Entfaltung bei Calvin viele Bezugspunkte zu einer erneuerten Ekklesiologie im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils hat. Ein fruchtbarer Austausch ergibt sich auch für das Verhältnis von Geist und Kirche, aber auch für das Verständnis der *ecclesia ministrans*.

In der Rechtfertigungslehre – und dies ist das zweite Beispiel – herrschen weniger bestimmte Zuspitzungen besonders von Martin Luther selbst vor, die z. T. auch heute exegetisch überprüft werden müssen, sondern vielmehr bergen der intensivere Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung sowie das Verständnis der »Werke« ein ökumenisches Verständigungspotenzial, das wir wohl noch nicht ausreichend ausgeschöpft haben. Ich will damit natürlich keinen künstlichen Graben zwischen Luther und Calvin an dieser Stelle schaffen. Ich will nur einen klärenden Satz Calvins zitieren: »Wir [werden] nicht ohne die Werke, aber dennoch auch nicht durch die Werke gerechtfertigt« (Inst. 3, 16.1).

Ich habe in diesem Zusammenhang die bekannte Antwort Calvins an Kardinal Jakob Sadoletto (1539) gelesen¹. Ich brauche die Umstände der Entstehung dieser Schrift hier nicht nachzuzeichnen². Aber es ist schon erstaunlich, dass wir im ökumenischen Gespräch nicht stärker auf diesen Text und solche Zeugnisse zurückkommen, ja wir sollten ihn z. B. gemeinsam kommentieren, wie wir dies bei Bekenntnisschriften wie der *Confessio Augustana* 1980 getan haben und im Rahmen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen dies auch im Blick auf das Jahr 2017 planen. Es gibt ja Stimmen, die dieses Antwortschreiben Calvins nicht nur als eine »brillante Verteidigung« der reformatorischen Position, sondern geradezu als die »beste Schrift Calvins« einschätzen, wie dies in jüngster Zeit wieder Wilhelm H. Neuser, der Altmeister der Calvin-Forschung in unse-

1 Vgl. nun die wieder aufgelegte deutsche Übersetzung von Günter Gloede aus dem Jahr 1954: Günter GLOEDE, Johannes Calvin. Musste Reformation sein?, Göttingen 2009.

2 Vgl. dazu Herman J. SELDERHUIS, Johannes Calvin, Gütersloh 2009, S. 122f.

rem Land, getan hat³, indem er das Urteil vieler Forscher zusammenfasste. Hier gibt es viele tiefere Gemeinsamkeiten, auch von der Alten Kirche her, die später verdeckt wurden oder unkenntlich geworden sind. Ein solcher historisch gut begründeter Kommentar, der die strittige Sache weiterbedenkt, wäre auch eine gute Vorbereitung für die Erinnerung an die reformatorischen Aufbrüche, die wir 2017 planen, die ja nicht allein durch Luther bestimmt sind und bleiben, wenigstens aus heutiger Sicht. Hier ist noch einiges nachzuholen.

Ich hoffe, dass von diesem Internationalen Kolloquium zu Calvin und zum Calvinismus, gerade im Lichte europäischer Perspektiven, nicht nur aufschlussreiche historische Erhellungen, sondern auch viele fruchtbare Anstöße und weiterführende Anreize für das ökumenische Gespräch heute ausgehen und wünsche dazu Gottes reichen Segen mit vielen guten Gesprächen.

Mainz, im Juni 2009

Karl Kardinal Lehmann
Bischof von Mainz

3 Wilhelm H. NEUSER, *Johann Calvin – Leben und Werk in seiner Frühzeit, 1509–1541*, Göttingen 2009, S. 331.

I. WIRKUNGEN CALVINS IN WEST- UND OSTEUROPA

Herman J. Selderhuis

Calvinus non otiosus

Der unbewegte Beweger und seine Kinder

Die überwältigende und auch unerwartet große Beachtung, die der 500. Geburtstag Calvins mittlerweile erfährt, passt eigentlich nicht zu jemandem, der selbst lieber im Hintergrund blieb. So ist es bezeichnend für Calvin, dass er an einem anonymen Ort begraben werden wollte, aus Furcht vor postumer Verehrung. Hierbei übersah er übrigens, dass in seinem Fall neben der Verehrung sicher auch die Schändung seines Grabes eine Gefahr darstellte. Um sicher zu gehen, wollte er auch keinen Grabstein. Am Sonntag, den 28. Mai 1564 um 14.00 Uhr wurde er, seinem Wunsch entsprechend, in einem einfachen Holzsarg in Plainpalais¹ begraben und nach wie vor ist der genaue Ort seines Grabes nicht mit Sicherheit nachzuweisen.

Calvin wollte also keine Beachtung seiner Person. Aus demselben Grunde redete er auch nur wenig über sich selbst: »Ich rede nicht gern über mich selbst«². Und wenn er es doch tat, geschah es immer aus der Beziehung zu Gott heraus:

Wer ich bin, wissen sie, in jedem Falle müssten sie es wissen. Ich bin ein Mann, dem das Recht unseres himmlischen Herrn so zu Herzen geht, dass ich mich durch niemanden von einer gewissenhaften Anwendung dieses Rechts abbringen lasse³.

1. Biographien

Die Frage, welche das zuletzt genannte Zitat hervorruft, ist, ob wir wirklich wissen, wer er ist. Die Anzahl an Biographien über ihn ist tatsächlich sehr gering. Bezüglich der Person Calvins gibt es nämlich verhältnismäßig wenig Quellenforschung und ein Biograph hat in vielen Fällen einfach vom anderen abgeschrieben. In einem kürzlich erschienenem Buch hat Irena Backus er-

1 CO 21, Sp. 105–106.

2 »De me non libenter loquor«, in: CO 5, Sp. 389.

3 CO 12, Sp. 338.

neut darauf hingewiesen, wie einige frühe Lebensläufe jahrhundertlang das Bild von Calvin bestimmten, ohne dass untersucht worden wäre, ob diese Beschreibungen auch den Tatsachen entsprechen⁴.

Tatsächlich entstanden jene zwei bestimmenden Calvinvorstellungen, die überwiegend positive und die vor allem negative, bereits kurz nach Calvins Tod und haben sich im Laufe der Jahrhunderte kaum mehr verändert. Die Biographie, die Calvins Nachfolger in Genf, Theodorus Beza, noch in Calvins Todesjahr (1564) publizierte, beschreibt Calvin als den großen Reformator und Glaubenshelden. Mit etwas Mühe finden sich bei Beza aber auch einige negative Randbemerkungen zu Calvins Charakter. Die dritte Auflage dieses Werks wurde 1575 Anlass zur Publikation für Hieronymus Bolsecs *La Vie de Calvin* (1577), worin er dessen »Leben, Sitten, teuflische Listen und seinen leiblichen Tod, womit er diese Welt unter Gotteslästerung, Fluchen, Ärgernis, Verwünschungen und in äußerster Verzweiflung verlassen hat« beschrieb⁵. Bolsec sagte, er wolle mit seinem Werk auf die Irrtümer der calvinistischen Sekte hinweisen, um so viele zur Katholischen Kirche zurückführen zu können. Die Methode, die er dabei anwendet, zielt darauf ab, Calvin als Ketzer darzustellen. Das ist auch der Grund dafür, warum er dem Sterben Calvins so große Aufmerksamkeit schenkt, das wegen seiner Schrecken kennzeichnend für das Totenbett eines Ketzers gewesen sei. Doch auch in seinem Leben habe sich Calvin bereits als Ketzer erwiesen. So beschuldigt Bolsec Calvin unter anderem, ein übermäßiger Esser und Trinker, Ehebrecher, Hurenbock, Homosexueller, Geizhals und Revolutionär gewesen zu sein, der überdies an Ehrgeiz, Hochmut, Halsstarrigkeit, Rachsucht und einer Sucht nach Neugestaltung gelitten habe. Dazu fügen sich noch eine Anzahl theologischer Abweichungen. Bolsecs Werk erfuhr im 16. Jahrhundert große Verbreitung und wurde ins Lateinische, Deutsche, Niederländische und Polnische übersetzt. Noch im 19. Jahrhundert erschienen französische Ausgaben. Dieses Bild vom unbarmherzigen Calvin, der Mann ohne Herz, der schonungslose Ketzerjäger, der seine Feinde hetzte, aber auch seinen Anhängern einen Lebensstil auferlegte, dem jede Freude fehlte, hatte jahrhundertlang die Oberhand.

Nichtsdestoweniger ist sein Name weltweit bekannt geworden und der Calvinismus – auch wenn sich Calvin gegen diese Bezeichnung wehrte – zu einer Bewegung geworden, die nicht nur zur Entstehung der modernen Welt beigetragen hat, sondern die bis auf den heutigen Tag auf allen Kontinenten kirchlich und gesellschaftlich eine bedeutende Rolle spielt. Calvins 500. Ge-

4 Irena BACKUS, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Aldershot 2008.

5 Hierosme Hermes BOLSEC, *Histoire de la vie, mœurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin...*, Paris 1577, S. 140.

burtstag wird von Freund und Feind aufgegriffen, um ihm mit Büchern, Ausstellungen, Tonträgern, Konzerten, Aufführungen und Vorträgen jeglicher Couleur große Aufmerksamkeit zu schenken. Dies alles führt zu einer Frage, die über die Person Calvins hinausgeht. Es ist die Frage wie es sein kann, dass Calvins Theologie, die doch so kritisiert wurde und noch immer wird, so einflussreich werden konnte.

2. Genf als Magnet

Gott und Calvin haben dieselbe Arbeitsweise. Beide arbeiten sechs Tage pro Woche, mit dem Unterschied, dass Calvin täglich ein paar Stunden Schlaf braucht⁶. Laut Calvin ist Gott *non otiosus*. Er tut nie nichts und er kann auch nicht nichts tun. Gott ist fortwährend tätig. Erschaffend, erwählend, sorgend und – insbesondere seit Pfingsten – werbend.

Calvin tut es ebenso. So könnte er auch nicht leben mit dem Gedanken an einen *Deus otiosus*. Ein Gott, der ruhig, sich um die Welt nicht kümmernd, im Himmel sitzt, würde ihm das Leben unerträglich machen im *Europa afflicta* seiner Tage und in seinem eigenen Leben. Calvin sehnt sich nach Halt und findet Ruhe in einem ruhelosen Gott.

Auch Calvin ist immer beschäftigt. Obwohl die berühmte These Max Webers an sich nicht mit Calvins Theologie übereinstimmt, hätte Calvin selbst, als ein *Calvinus non otiosus*, ein Standardbeispiel dieser These sein können. Immer in Bewegung und doch unbewegt scheinend und physisch im Grunde auch ohne Bewegung, denn Genf verließ er eigentlich nicht, und wenn doch, war das die große Ausnahme. Dass Calvin innerlich unbewegt war, ist ebenso wenig wahr wie ein solches Bild vom Gott der Bibel und insbesondere ein Bild vom harten und herzlosen Gott des Alten Testaments. Dass er seine Kanzel und seinen Schreibtisch in Genf nicht verließ und gleichzeitig in ganz Europa geradezu omnipräsent war, findet auch Übereinstimmungen in Gottes Werk und Wesen, so wie die Bibel darüber spricht, oder in jedem Falle, so wie Calvin darüber dachte.

Physisch verließ Calvin kaum seinen Aufenthaltsort. Calvin ging nach 1541 nur ab und zu von Genf fort. Im Juli 1543 kehrte er noch einmal nach Straßburg zurück. Im Mai 1545 ging er auf eine kleine Tournee nach Bern, Basel, Konstanz und Straßburg, um für Unterstützung für die verfolgten Waldenser zu werben. Im September 1546 besuchte er Neuenburg, im Januar 1547 Zürich, wo er 1548 erneut zu Beratungen mit Bullinger zusammentraf, die im *Consensus Tigurinus* resultierten. Des Weiteren gab es noch einige

6 Herman J. SELDERHUIS, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel, Gütersloh 2009, S. 193f.

andere, kleine Besuche zu eidgenössischen Städten und 1556 eine Reise nach Frankfurt, doch durchschnittlich kam es nicht häufiger als einmal im Jahr vor, dass Calvin sich auf den Weg machte.

So beschränkte sich sein Arbeitsfeld im Grunde auf die paar Quadrat-kilometer, über die sich Genf erstreckte. Calvin musste sich auch nicht bewegen, denn die Menschen kamen zu ihm und sein Gedankengut gelangte wie von selbst zu den Menschen. Die Menschen, die kamen, waren vor allem Flüchtlinge, besonders aus Frankreich, aber auch aus anderen Ländern, die Zuflucht in Genf suchten. Als Calvin 1536 in die Stadt kam, hatte Genf etwa 10.000 Einwohner. Vier Jahre später war diese Zahl bereits um 20% auf 12.000 gestiegen und 1560 zählte Genf ungefähr 21.000 Einwohner. Diese Bevölkerungszunahme ist vor allem den Flüchtlingen, die wegen ihrer protestantischen Überzeugung die Heimat verlassen mussten und wegen Calvin nach Genf kamen, zu verdanken. So entstanden neben den französischen Flüchtlingen auch anderssprachige Gemeinschaften mit Gottesdiensten in ihrer je eigenen Sprache, wie z.B. Gruppen von Engländern (*Marian exiles*), Spaniern und Italienern. Und dann waren da noch die Studenten und andere Besucher z.B. aus den Niederlanden, Deutschland und Orten wie Kreta, Tunis oder Malta.

Anfangs wurden diese Gruppen *nolens volens* akzeptiert, doch wurden vor allem die französischen Flüchtlinge von vielen doch als eine potenzielle Gefahr angesehen. Das änderte sich allerdings, als Calvin 1555 Aufwind bekam. Die Verhältnisse im Stadtrat waren nach den Wahlen so geraten, dass eine Mehrheit für Calvin war. Das war schon eine Veränderung der Umstände, doch die Gruppe, die zunächst für Revolution, Reformation und für ein selbstständiges Genf gesorgt hatte, hatte sich dann Calvin und seinem Programm kräftig widersetzt, hatte durch interne Uneinigkeit und elitäres Gehabe nun auch dafür gesorgt, dass sie als Gruppe auseinanderfiel und von der Bildfläche verschwand. Die Zahl der Flüchtlinge, die das Bürgerrecht erhielten, wuchs 1555 um 127 und 1556 um 144, und dies waren fast ausnahmslos Leute, die hinter Calvin und dessen Bekenntnis standen und die angesichts ihrer Qualitäten bald bedeutende Posten auf kirchlichem, politischem und gesellschaftlichem Gebiet besetzen sollten. Genf wurde zum Vorreiter eines Phänomens, das eigentlich erst im 19. und 20. Jahrhundert aufkam: Städte, die eine soziale und politische Transformation erfuhren, indem Immigranten das Gesicht einer Stadt zu bestimmen begannen und ihr Bekenntnis an die Stelle des einheimischen trat. Das geschah in Genf, ohne dass eine Art französisches Ghetto entstand, sondern eine ganz und gar internationale und international orientierte Stadt. Dies hängt mit Calvins Ansicht zusammen, dass die Welt ihr Aussehen verändert habe. Seine Theologie der Fremdlichkeit, mit dem Himmel als unserem einzigen Vaterland, bietet wenig Verbundenheit mit einem irdischen Vaterland und erhöht so die Mobilität und

den Pioniergeist der Menschen. Doch auch seine politische Einsicht, dass die Alte Welt untergegangen war, dass Europa geteilt war und dass diese Teilung nicht eine zwischen Ost und West, Nord und Süd, sondern zwischen römisch und reformatorisch sei, hat hierzu beigetragen. Nicht Nationalitäten, geschweige denn Regionalitäten oder Lokalitäten sind von Bedeutung, sondern der gemeinsam gewählte Kurs von Menschen, die in einer Stadt zusammen gekommen sind, um hier zu leben. Diese Stadt darf multikulturell sein, wenn sie nur unireligiös ist.

Guillaume Farel war der Ansicht, dass Gott die Menschen von überall aus Europa in dieses »asylum« gebracht habe⁷. Das ist ein schöner Gedanke, doch kamen die Menschen auch über den calvinischen Weg. Übrigens richtete Farel damit den Blick auf das ehrwürdige Genf, während Calvins Blick gerade nach außen gerichtet war. Verbessere die Welt, fang bei Genf an: Das war Calvins Plan. Menschen könnten Genf dann zwar loben, jedoch fand Calvin Genf zum einen gar nicht so lobenswert und zum anderen wollte er gerade von Genf aus den Rest der Welt erreichen. Kurzum: Genf war wie ein Magnet, doch Calvin wollte daraus lieber eine Angriffsbasis machen.

3. Genf als Basis

Calvin sandte seine Soldaten in alle Welt, blieb aber selbst daheim und verließ als Feldherr kaum noch seinen Kommandostand. Die 1559 gegründete Akademie spielte darin eine essenzielle Rolle⁸. Dieses Institut hatte eine enorme Anziehungskraft auf ausländische Studenten, die, außer aus den genannten Ländern, aus den Niederlanden, Schottland, Polen, Kalabrien und Venetien kamen. Dies waren auch Menschen, die aus Genf zurückkehrend in ihrer Heimat durchweg bedeutende Stellungen in Kirche und Politik einnehmen sollten und das in Genf Gehörte oft nachdrücklich in die Praxis umsetzten. Das Herzstück der Predigerarmee, die von Genf aus in die Welt zog, bildeten jene, die nach Frankreich gingen. Unterrichtet wurden Sie an der von Calvin als »pädagogische Hochschule« bezeichneten Akademie, an der Menschen trainiert wurden, »die bald über ganz Frankreich verstreut sein werden«⁹. In den Jahren 1555 bis 1562 wurden – neben einem nach London, einem nach Antwerpen, einem nach Turin und zweien nach Brasilien – zehn Prediger nach Piemont und 56 nach Frankreich geschickt. Calvin konnte den Bedarf an Predigern gar nicht decken.

7 CO 15, Sp. 153.

8 Karin MAAG, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560–1620*, Aldershot 1995.

9 CO 19, Sp. 170.

Von allen Seiten möchte man Prediger von uns haben und man ist dabei genau so eifrig, wie man bei den Papisten nach Pfründen strebt. Die Leute, die sie holen wollen, belagern meine Eingangstür, und als ob sie, sowie es bei Hofe üblich ist, sich flehentlich an mich wenden müssten, wetteifern sie auf fromme Weise untereinander und auf solche Art, als hätten sie Christi Reich schon in Besitz. Gern würden wir ihre Wünsche befriedigen, aber wir sind komplett ausverkauft. Schon lange wurde selbst aus den Werkstätten der letzte Mann geholt, der auch nur ein bisschen literarisch und theologisch geschult war¹⁰.

So sandte Calvin Kämpfer in die Welt; mit Christus im Banner und dem Wort als Waffe. Waren es auch keine Kopien von Calvin, so stellten sie doch den Typ Prediger dar, für den die Kanzel ein Schlachtschiff war, von dem aus die Alliierten Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Befreiungsaktion starteten, aber auch auf alles scharf schossen, was feindlich war oder so klang. Es mussten Pfarrer sein, die sich nicht fürchteten Freund und Feind die Wahrheit vorzuhalten, so wie Propheten das taten und so wie Calvin es selbst auch tat. Das war auch die Aufgabenbeschreibung, wie Calvin sie gab. Sie mussten:

Durch Gottes Wort alles freimütig wagen, und alle Kraft, allen Ruhm, Weisheit und Hochmut der Welt zwingen, vor der Majestät des Wortes zu weichen und ihm gehorsam zu sein; unterstützt von der Kraft des Wortes über alle, vom Höchsten bis Niedrigsten, gebieten; das Haus Christi bauen, das des Satans stürzen; die Schafe hüten, die Wölfe vernichten; die Gelehrigen anleiten; die Widerspenstigen und Hartnäckigen bestrafen, tadeln und zurechtweisen; binden und entbinden; und endlich, wenn nötig, blitzen und donnern: Aber alles durch das Wort Gottes¹¹.

Dieser Typ Prediger wurde ebenso ein internationales Phänomen, wie seine Funktion als zentrale Person des Konsistoriums und als derjenige, der außerhalb der Kirche Teil einer Dreiheit wurde, in der der Kaufmann und der Regent die beiden anderen Partner bildeten und der in den Niederlanden nicht von ungefähr »dominee« (von Dominus) anstelle von Pastor oder Prediger heißen sollte. Dennoch war von einer zielgerichteten Missionierungskampagne, in der Calvins Ideen verbreitet werden sollten, keine Rede. Es ging viel mehr um eine Migration von Gedankengut, das zwar von Calvin ausging, aber an seinen Namen nicht gebunden war. Dies hängt mit der Tatsache zusammen, dass gerade, wenn es um calvinisches Gedankengut geht, Migration und Transformation unauflöslich miteinander verbunden sind.

¹⁰ CO 18, Sp. 467.

¹¹ Inst. 4, 8.9.

4. Das Wort als Saat

Kennzeichnend für Calvins Theologie ist seine Konzentration auf das Wort und auf die Verkündigung und Kenntnis davon. Seine Predigten sind ihrem Charakter nach nicht belehrend, haben aber doch einen doktrinären Ansatz, wobei Doktrin als eine auf das Leben gerichtete Lehre verstanden werden muss. Die Konzentration auf die Predigt verstärkte sich noch durch das fast völlige Fehlen des Visuellen im calvinischen und calvinistischen Gottesdienst. Man konnte nicht anders, als zu hören und zu lesen. Hierbei ist von großer Bedeutung, dass Calvins Biographie, anders als bei Luther, nicht dazu führte, dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Sünder und dem gnädigen Gott eine große Rolle in seinen Predigten spielte. Für Calvin war die Frage nicht: Wie finde ich Frieden mit Gott, sondern wie wirkt Gott in dieser Welt und wie kann ich ihm dienen. Das bedeutet, dass der Hörer bzw. der Leser von Calvins Predigten sich weniger mit sich selbst, sondern mehr mit dem Leben in dieser Welt beschäftigt. Ich will hier keinen Gegensatz zu Luther kreieren. Im Gegenteil. Nachdem Luther die Tür zum Himmel geöffnet hat, öffnet Calvin die Tür zur Welt. Darum ist es keine Weltflucht, sondern es ist viel mehr als das, denn es ist viel aktiver als innerweltliche Askese. Es ist eine Diesseitigkeit, in der die *meditatio futurae Vitae* Gestalt bekommen soll.

Die Predigten sind ein anderes, essenzielles Kommunikationsmittel zur Wirkungsentfaltung und Verbreitung der Gedanken Calvins. Calvin predigt jeden Sonntag zweimal und alle zwei Wochen täglich. Im Durchschnitt sind das etwa fünf Predigten pro Woche und das von 1541 bis 1564. Ab 1549 wurden Calvins Predigten von Denis Raguenier gewissenhaft notiert. Die Notizen wurden später mithilfe einiger Mitarbeiter zu schriftlichen Predigten ausgearbeitet. Als Verwalter der sogenannten »Bourse française«, einem diakonischen Fond zur Unterstützung armer Flüchtlinge aus Frankreich, sorgten die Diakone dann für die Veröffentlichung der Predigten und deren Verbreitung unter den französischsprachigen Glaubensgenossen. Den erzielten Gewinn verwendeten sie für die Armenfürsorge.

Laut eigener Zählung hat Raguenier bis zu seinem Tod 1560 oder 1561 nicht weniger als 2.042 Predigten zu Papier gebracht. Seine Nachfolger haben noch einmal 262 Predigten festgehalten, sodass insgesamt gut 2.300 Predigten aufgeschrieben wurden. Ein Teil dieser Manuskripte wurde »durch eine kriminelle Dummheit der Bibliothekare«¹² als Altpapier verkauft. In jedem Fall ist klar, dass nicht nur die gehörten, sondern vor allem auch die gedruckten Predigten Calvins Botschaft weit über Genf hinaus verbreiteten.

12 Bernard COTTRET, Calvin – Eine Biographie, Stuttgart 2005, S. 292.

Calvin setzte also eine Bewegung in Gang, indem er schlicht daheim blieb, um zu schreiben. Im Grunde führte er einen literarischen Krieg gegen Rom und andere Irrlehrer und für alles, was seiner Meinung nach biblisch war. Seine Feder war die effektivste Waffe in diesem Streit, und so ist es nicht weiter erstaunlich, dass sich um ihn ein ganzes Bataillon an Verlegern versammelte, das dafür sorgte, dass in den Jahren von 1551 bis 1564 etwa 500 Buchtitel auf den Markt kamen, von denen allein schon 160 Ausgaben von Calvin waren, und hiervon gingen die meisten Exemplare Richtung Frankreich. Calvin wusste, wie Unternehmer für die Finanzierung und Händler für den Transport und den Schmuggel der Bücher nach Frankreich und andere Orte zu gewinnen waren. Wie ein General verwaltete er diese Publikationsmaschinerie inklusive des Netzwerks, über das seine Worte die Menschen erreichten. Es handelte sich hierbei um Bestseller wie die *Institutio* und den Katechismus, aber auch um Kalender, auf denen früher die Heiligtage genannt wurden, nun aber biblische und kirchenhistorische Ereignisse. Der Renner blieb das Psalmbuch mit 19 Auflagen aus Genf, sieben Auflagen aus Paris und drei Auflagen aus Lyon. Bis 1562 wurden allein in Genf 27.400 Stück gedruckt. Calvin kannte die Kraft der Musik und setzte sie positiv ein, denn er begriff, dass die gesungene Zeile eines Psalms tiefer in Herz und Verstand einging als eine gelesene Passage aus der *Institutio*, und so verband er in den Psalmbüchern Musik und Wort.

Es sind diese Psalmen, die als Bibel- und als Liederbuch einen großen Beitrag zum Selbstbewusstsein der Anhänger Calvins geleistet haben. Calvin legte die Psalmen so aus, dass seine Hörschaft, die zum größten Teil aus Flüchtlingen bestehend, sich augenblicklich in Israel, als dem Volk Gottes, wiedererkennen konnte, das aus dem französischsprachigen Ägypten fortgezogen und nun auf einer Pilgerfahrt ins Gelobte Land war. Die Identifikation mit dem ziehenden, kämpfenden und leidenden Gottesvolk verstärkte sich durch das ausschließliche Singen der Psalmen und bestätigte sich im Los, das die Hugenotten und Geusen traf. Es überrascht so auch nicht, dass die Psalmen sowohl von den Calvinisten auf dem Scheiterhaufen als auch von den Geusen während ihrer Befreiungsaktionen gegen die spanischen Unterdrücker, die als Philister gesehen wurden, gesungen wurden¹³. Die Anziehungskraft der calvinistischen Bewegung als Folge dieses Umgangs mit den Psalmen, wurde darum auch von katholischer Seite bemerkt. Man konstatierte, dass die Freude beim Singen der Psalmen die Herzen erweichte und emp-

13 Jan R. LUTH, *Calvijn en de muziek*, in: Karla APPERLOO-BOERSMA/Herman J. SELDERHUIS, *Calvijn en de Nederlanden*, Apeldoorn 2009, S. 182–193.

fänglich für die reformierte Lehre machte. So wurde ein katholisches Psalm-buch geschaffen, um diesem Einfluss zu begegnen¹⁴.

Auch Calvins Briefe waren Waffen. Ihm war klar, dass sie gewissermaßen auch öffentliche Dokumente waren, die nicht nur vom Adressaten gelesen wurden.

Calvin war ein leidenschaftlicher Briefeschreiber¹⁵. In Anbetracht der von Calvin geschriebenen Briefe in der Zeit von 1530 bis 1564 hat er schätzungsweise während der ersten zehn Jahre zwei und während des restlichen Zeitraums sechs Briefe pro Woche verfasst, insgesamt also gut 8.500. Etwa dieselbe Anzahl an Briefen soll er empfangen haben¹⁶. Von Calvins Schriftverkehr ist nur ein Teil erhalten geblieben: etwa 3.400 Dokumente. Die meisten davon auf Latein, der Rest auf Französisch. Diese Briefe bieten einzigartiges Material. Sie zeigen, wie Calvin als Reformator vorging, und wie er nach der Durchsetzung der Bewegung des reformierten Protestantismus in Europa strebte. Strategisch denkend wie ein General, mit der Argumentationsgewalt eines Advokaten und wortgewaltig wie ein Prophet, richtete er sich an jene, die in Kirche und Staat Schlüsselpositionen innehatten. Weiter als seine Briefe reichen aber seine Publikationen. Um 1600 waren bereits 90 Werke von Calvin in England veröffentlicht, darunter 15 Editionen seiner *Institutio*, dem Werk, das zur Standardlektüre der Theologiestudenten in Oxford und Cambridge gehörte. Auch seine Kommentare fanden reißenden Absatz¹⁷. Insgesamt verfasste Calvin Kommentare zu allen Büchern des Neuen Testaments; außer zu den letzten zwei Johannesbriefen und dem rätselhaften Buch der Offenbarung. Nachdem er seine Kommentare zum Neuen Testament abgeschlossen hatte, begann er mit den Büchern des Alten Testaments; zuerst 1549 in Form von Vorlesungen über Jesaja. Nach 1557 waren alle Werke von Calvin der Exegese des Alten Testaments gewidmet. Er veröffentlichte Kommentare zu Pentateuch, Jesaja, Psalmen und Josua. Seine Anhänger publizierten auch seine Vorlesungen (*praelectiones*) zu den restlichen prophetischen Büchern des Alten Testaments.

Calvin wurde als einer der besten Exegeten seiner Zeit angesehen¹⁸. Neben dem inhaltlichen Aspekt machte seine durch Artes- und Jurastudium ausge-

14 Artus DESIRÉ, *Hymnes en François*, Paris 1561; Zie PETTEGREE, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, S. 61.

15 Cornelis AUGUSTIJN/Christoph BURGER/Frans P. VAN STAM, Calvin in the light of the early letters, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Calvinus praeceptor ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research*, Genève 2004, S. 139–157; Cornelis AUGUSTIJN/Frans P. VAN STAM (Hg.), *Ioannis Calvini epistolae*, Bd. 1, Genève 2005, S. 11–31.

16 Vgl. COR VI/1, Sp. 27.

17 Donald K. MCKIM (Hg.), *Calvin and the Bible*, Oxford 2006.

18 Vgl. David C. STEINMETZ, John Calvin as an Interpreter of the Bible, in: ebd., S. 282–291, hier: S. 291.

baute Gabe, komplexe theologische Materie verständlich zu formulieren, das Lesen seiner Werke zu einer angenehmen Beschäftigung – sowohl auf Französisch als auch auf Latein.

Die Frage ist aber, warum Calvins Werk so intensiv übersetzt und verbreitet wurde. Die Frage also nach der Motivation von Übersetzern, Verlegern und vor allem Käufern. Der Transfer von Gedankengut unterstellt eine gewisse Attraktivität, oder zumindest ein bestimmtes Interesse des Empfängers. Doch was machte Calvin so attraktiv und von Bedeutung? Diese Frage stellt sich auch aufgrund einer weiteren Besonderheit, nämlich dass Leser und Verwender seiner Schriften vom Inhalt auf je eigene Weise Gebrauch machten.

5. Der Vater und seine Kinder

Als Calvin verspottet wurde, weil er keine Kinder hatte und schließlich das Kind, das er bekam, früh starb, reagierte er darauf, indem er sagte, er hätte zehntausende von Kindern in der ganzen christlichen Kirche¹⁹.

Wenn es hier um Calvins geistliche Kinder geht, kann die Frage gestellt werden, ob nicht auch hier gilt, dass vieles vom Vater an den Kindern wiedererkannt werden kann, sie aber dennoch eigene Wege einschlagen. Kurzum, »genetisch« besteht eine klare Verbindung zwischen Calvin und dem Calvinismus, aber ist dies auch inhaltlich der Fall?

Die Verbreitung des Calvinismus im 16. Jahrhundert, ist – bezogen auf Zeitraum und Umfang – beachtlich zu nennen. So gab es 1554 etwa eine halbe Million Reformierte. 1600 waren es bereits zehn Millionen. Benedict nennt dies in seinem Übersichtswerk »nothing short of remarkable«²⁰, eine Bemerkung, die impliziert, dass eine solche Ausbreitung eigentlich nicht zu erwarten war, und das ist in gewisser Hinsicht korrekt. Die Verfolgung von Reformierten in Frankreich, Italien und Spanien, sowie der politische und auch militärische Druck, dem Reformierte im Deutschen Reich ausgesetzt waren, waren bedeutende Faktoren, die eine Verbreitung eigentlich unmöglich hätten machen sollen. Daneben waren die direkten Kontakte zwischen Calvin und den calvinistischen Gebieten oft sehr begrenzt. So hatte Calvin keinen unmittelbaren Kontakt mit den Niederlanden. Seine Frau stammte aus den südlichen Niederlanden, er schrieb ein Werk gegen Coornhert, und in Genf studierten niederländische Studenten; das ist aber auch alles, was an

19 CO 7, Sp. 576.

20 Philip BENEDICT, *Christ's Churches purely reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven/London 2002, S. 281.

Kontakt da war. Mit Deutschland war es nicht viel anders, und es war sogar so, dass die Reformierten in der Pfalz nicht als Calvinisten bezeichnet werden wollten. »Was haben wir mit einem Franzosen zu tun!«, rief Tossanus aus. Die *Institutio* wurde dort sogar als Lehrbuch durch die *Loci Communes* von Petrus Martyr Vermigli ersetzt. Für andere Länder gilt das gleiche, mit Ausnahme von Frankreich, aber auch dort blieb man Calvin nicht in allen Dingen treu.

Auch bei späteren theologischen Entwicklungen ist die unmittelbare Verbindung zu Calvin nicht evident und bisweilen fehlt sie ganz. Ein Paradebeispiel dafür ist der Heidelberger Katechismus. Nicht ein einziger von Calvins Katechismen hat es zum Standardlehrbuch für die reformierte Jugend gebracht, wohl aber das Werk, das hauptsächlich von einem Melanchthon-Schüler stammt, nämlich Ursinus, und welches auch deutlich Wittenberger Spuren zeigt. Es wären noch mehr Beispiele zu nennen, aber es bleibt bei dem Schluss, dass die Berufung auf Calvin recht begrenzt ist und die Auflagen seiner Werke, auch in Übersetzung, mit der Zeit mehr und mehr abnehmen. Bedeutet dies, dass die Wirkung von Calvin zwar breit und intensiv war, aber zugleich auch kurzlebig, und dass seine Kinder und deren Nachkommen vom väterlichen Wege abgekommen sind?

Nun sind zur Beantwortung dieser Frage vorab zwei andere Fragen zu stellen.

Zum einen: Entspricht es der Theologie Calvins, dass seine Kinder bei seinen Ansichten bleiben müssten?

Zum anderen: Wie kann es sein, dass Calvins Theologie auch in anderer Form bis heute weltweit, sowohl innerhalb als auch außerhalb des kirchlichen bzw. theologischen Bereichs, so einflussreich und bestimmend geworden ist? Diese Frage ist nicht nur mit dem Inhalt, sondern auch mit der Form seines Denkens zu beantworten. Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Ausführungen, und die beschäftigen sich mit der Theologie Calvins.

6. Theologie als Auslegung

Was die erste Frage angeht, nämlich ob es der Theologie Calvins entspricht, dass seine Kinder bei seinen Ansichten bleiben müssten, so liegt die Antwort zum Teil in der Beantwortung der Frage, ob Calvin überhaupt eine eigene Theologie hatte. Liegt seine theologische Kraft nicht in seiner späten Geburt? Er war ein Mann der zweiten Generation. Das heißt, dass er die Schriften der ersten Reformatoren kannte – soweit diese auf Latein oder Französisch verfasst oder in diese Sprachen übersetzt wurden, denn Calvin war der deutschen Sprache nicht mächtig – und er die Diskussionen zu einigen wesentlichen theologischen Themen und ihren Auswirkungen überblicken und

nutzen konnte. Zu denken ist dabei etwa an den Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli, die Polemik zwischen Luther und Erasmus in Bezug auf den freien Willen und die Diskussion mit den Täufern über die Taufe, den Bund, den Wert des Alten Testaments und das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Calvin kann die Früchte dieser Diskussionen in sein Werk einfließen lassen und dabei vielen Wegen ausweichen, die sich als Sackgasse erwiesen haben. Ein anderes Kennzeichen Calvins, das sich gerade in der *Institutio* wiederfindet, ist, dass Calvin keine theologische Ausbildung absolviert hat. Dies erspart ihm den ganzen inhaltlichen und formalen Ballast, den sich der Durchschnittstheologe im Rahmen der Vertiefung in scholastische Handbücher aufbürden musste. Verstärkt wurde dieser Aspekt noch dadurch, dass Calvin als Humanist vor allem danach strebte, an den Quellen anzusetzen und die Dinge dabei so verständlich wie möglich wiederzugeben. Zu diesen Quellen gehören Reformatoren wie Luther, Bucer, Zwingli und Oecolampad, die Kirchenväter – von denen Augustinus am meisten in Erscheinung tritt – und die frühere Kirchengeschichte einschließlich der Konzile. Die wesentlichste Quelle allerdings bildete die Bibel. In den verschiedenen Ausgaben der *Institutio* ist die Frucht der exegetischen Beschäftigung Calvins mit der Heiligen Schrift immer stärker zu erkennen. Man könnte sagen, die *Institutio* wächst mit Calvins wachsenden Bibelkenntnissen.

7. *Doctrina*

Ein anderer Teil zur Erklärung des anhaltenden theologischen Einflusses Calvins liegt außerdem in seinem bereits erwähnten *Doctrina*-Begriff, in welchem Lehre und Leben auf solche Weise miteinander verbunden werden, dass seine Theologie zu einer *Theologia practica* im ursprünglichen Wortsinne wird, sodass sich diese auch außerhalb der Akademie durchsetzen konnte. Der praktisch-kirchliche Charakter der calvinischen Lehre hat dafür gesorgt, dass sie über die Jahrhunderte in der Kirche bewahrt werden konnte, auch in Zeiten, als die Beschäftigung mit Calvin selbst an den Universitäten nicht mehr gebräuchlich war.

Der Begriff *Doctrina* kommt bei Calvin beinahe auf jeder Seite seines Werkes vor. Schon bei der Suche nach dem Begriff *Doctrina* weist allein die Gesamtheit seiner Werke im *Corpus Reformatorum* mehr als 9500 Seiten auf, auf denen Calvin den Begriff erwähnt. Die häufige Verwendung dieses Begriffs rechtfertigt aber in keiner Weise den Schluss, dass Calvin deshalb doktrinär sei²¹. Calvin kann mit *Doctrina* sowohl die Predigt, die Bekenntnis-

21 Diesen Fehler macht zum Beispiel Bouwsma wenn er sagt, dass die Art und Weise wie Calvin die Begriffe »Evangelium« und »doctrina« benutzt, dazu geführt hätte, dass er unter Glauben,

schrift, die Bildung, den Glaubensinhalt und auch dessen Bekenntnis meinen. Daneben fällt auf, dass Calvin auch die Seelsorge mit *Doctrina* verbindet. Im Rahmen des Pastorats dient das Vermitteln von und das Weisen auf die *Doctrina*, als Inhalt des Evangeliums, den Gläubigen zum Trost. *Doctrina* ist damit also nicht für den Verstand bestimmt, sondern mit Nachdruck für das Herz²². Das ist auch der Zweck der *Doctrina*, wenn es um die Predigt geht. Bei Calvin sind *Doctrina* und *Praedicatio* fast synonym²³. *Doctrina* muss verkündigt werden, denn nur so ist sie heilsam. Dieser Verkündigung geht die Unterweisung der zukünftigen Prediger voran. Mit diesem Ziel hat Calvin an der *Institutio* gearbeitet, die er in der ersten Edition 1536 bekannt macht als eine *Summa*, in der alles stehe, was ein Mensch als »Lehrer der Seligkeit« nötig habe²⁴. Der unterweisende Charakter des Begriffs *Doctrina*, so wie es in der ersten Ausgabe der *Institutio* bereits deutlich wird, hat mit Calvins Haltung zur Schrift als einer Schule zu tun, in der den Menschen die Kenntnis von Gott gelehrt wird²⁵. Neben der Schrift spricht Calvin auch von der Kirche als einer Schule, und in beiden Fällen geht es nicht um eine Institution zur Erweiterung intellektuellem Wissens, sondern um eine Einrichtung, in der Menschen geformt werden²⁶. *Doctrina* lehrt einen Menschen, wie er oder sie Gott zu dienen hat und wo ein Mensch Ruhe für sein Gewissen finden kann. Dieses Verständnis von *Doctrina* geht auf die humanistisch-rhetorische Tradition des *docere* zurück, wobei nicht auf die noetische Kenntnis, sondern auf die Formung, die Bildung und die Pädagogik des Menschen gezielt wird. Die Lehre ist ein Spiegel, in dem wir das Abbild Gottes wahrnehmen, und wenn wir in den Spiegel sehen, werden wir nach dem Bilde Gottes geformt²⁷. Dadurch, dass der *Doctrina* diese Bedeutung gegeben wird, wird der Begriff in der Tat gleichbedeutend mit christlicher Weisheit (*Sapientia Christiana*)²⁸, und mit der Bezeichnung der *Doctrina* in dieser

»less as trust in God's promises than as intellectual assent to a body of propositions« verstehe (William BOUWSMA, John Calvin – A Sixteenth-Century Portrait, New York 1989, S. 99).

- 22 Victor D'ASSONVILLE, Der Begriff »doctrina« bei Johannes Calvin, Münster 2001, S. 126–128.
- 23 Reinhold HEDTKE, Erziehung durch die Kirche bei Calvin. Der Unterweisungs- und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theologischen Grundlagen, Heidelberg 1969, S. 42.
- 24 »Christianae Religionis Institutio totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cogniti necessarium complectens, omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum«, in: CO I, Sp. 5.
- 25 »Est enim Scriptura schola Spiritus sancti, in qua ut nihil praetermissum est scitu et necessarium et utile, sic nihil docetur nisi quod scire conducatur« (Inst. 3, 21.3 nach OS 4).
- 26 Auch in den reformierten Bekenntnisschriften wird die Kirche nachdrücklich als Lehrerin und Erzieherin beschrieben: Benno GASSMANN, Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg 1968, S. 266–268.
- 27 CO 55, Sp. 395.
- 28 CO 52, Sp. 12.

Weise wird der praktische Fokus des Begriffs bei Calvin unterstrichen. *Doctrina* und *applicatio* gehören bei Calvin untrennbar zusammen.

8. Transformation und Migration

Calvin spricht selbst schon von der *applicatio* der Lehre, doch im Grunde gilt das ebenso für die *applicatio* seiner eigenen Lehre. Das ist im Grunde auch die Antwort auf die zweite Frage, nämlich wie Calvins Theologie auch in anderer Form bis heute weltweit sowohl innerhalb als auch außerhalb von Kirche und Theologie derart einflussreich und bestimmend werden konnte. Es ist schon lange und vielfältig darauf hingewiesen worden, dass Calvin und Calvinismus nicht gleichzusetzen seien. Die These des »Calvin against the calvinists«, als würde Calvins Lehre, insbesondere die Erwählungslehre, in der postcalvinischen Tradition entstellt, mit den Dordrechter Cannones als traurigem Höhepunkt, wurde seit einigen Jahren entschieden und mit guten Argumenten in das Reich der Fabeln verwiesen. Dennoch bleiben gewisse Unterschiede. Die Erklärung für die Tatsache, dass Calvins Denken sich nicht nur in Varianten calvinischer Modelle verbreiten konnte, sondern auch im lutherischen Pietismus, im Methodismus, im Anglikanismus, im Baptismus und im Puritanismus übernommen wurde, hat damit zu tun, dass Calvins Theologie Elemente enthält, die sie in der Frühen Neuzeit zu einer interessanten und attraktiven Variante machten, eine Theologie, die sich außerdem einfach transformieren lässt und darum für die Migration so geeignet ist. Ich kann hier nur zwei Beispiele nennen.

Zunächst der enorme Einfluss, den Calvin in England hatte. Die Anzahl an Calvinausgaben, die in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts erschienen, also in der Phase der Organisierung der Anglikanischen Kirche unter Elisabeth I., übertraf bei Weitem die anderer Theologen²⁹. Im 16. Jahrhundert erschienen in den Niederlanden 19 Übersetzungen der Bücher Calvins, in Deutschland 32 und in England 91. Bemerkenswert und typisch für Calvins Theologie ist, dass er Zustimmung fand sowohl bei Befürwortern als auch bei Gegnern des *Elizabethan Settlement*. Diese Bücherproduktion illustriert den theologischen Einfluss Calvins auf den Anglikanismus, ohne dass die Anglikanische Kirche in ihrer Liturgie unmittelbar als calvinistisch erkennbar wäre. Das bringt mich zu meinem zweiten Beispiel. 1553 wurde Calvin von der französischen Kirche in Wesel um Rat gebeten. Sie fragte ihn, was sie tun solle, da sie jetzt vom Stadtrat gezwungen werde, sich lutherischen, aber ihr doch »katholisch« erscheinenden Gebräuchen anzupassen. Calvin riet, man könne sich ruhig anpassen. »Ihr könnt doch eine Kirche nicht un-

29 Andrew PETTEGREE, *The French Book and the European Book World*, Leiden 2007, S. 283–290.

tergehen lassen, weil ihr euch nicht an ein paar liturgische Sitten anpassen wollt³⁰? In liturgischen Dingen war Calvin flexibel und anpassungsfähig und diese Haltung ist seinem Denken inhärent.

Calvins Theologie fordert nämlich keine Konformität, sondern gibt der Variation Raum, wie die folgenden Themen demonstrieren.

9. Rechtfertigung und Heiligung

Angeregt durch die Kritik von sowohl Rom als auch den Täufern legt Calvin großen Nachdruck auf die Tatsache, dass es keine *Iustificatio* ohne *sancificatio* gibt. Er geht darin so weit, dass er in der *Institutio* die Heiligung noch vor der Rechtfertigung behandelt. Übereinstimmend mit Calvins Überzeugung, dass ein Mensch auf Erden ist, um Gott und dem Nächsten zu dienen, hält Calvin ein Plädoyer sowohl für ein aktives Bekenntnis zur Bekämpfung der Sünden, als auch zugunsten eines geheiligten Lebens. Die Mittel der Predigt mit der Botschaft von Gesetz und Evangelium und daran anschließend dem Gesetz als Dankbarkeit, dem Pastorat in Form von Hausbesuchen, gründlicher Katechese und der Aufsicht des Kirchenrates durch die Bußzucht sind hinreichend bekannt. Das gilt weniger für die Tatsache, dass diese Kombination von Rechtfertigung und Heiligung, wobei Calvin im Grunde auf den Grundlagen Luthers, Melanchthons und Erasmus' aufbaute, eine starke Anziehungskraft hatte in einem Europa, in dem viele – darunter viele Obrigkeiten – nach Wegen für eine ethische Reform und Wiederherstellung von Werten und Normen suchten. Die Bußzucht wurde dabei als ein praktisches Mittel angesehen, die europäische Moral zu heben; vor allem mit dem säkularen Ziel, den gesellschaftlichen Frieden zu bewahren, der wiederum für politische und wirtschaftliche Stabilität sorgen konnte. Aber auch für den Einzelnen war diese Verbindung interessant. Schon die modern erscheinende Art, wie Calvin Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis miteinander verbindet, wie etwa die eröffnenden Worte der *Institutio* hiervon Zeugnis geben, war zu seiner Zeit neu und attraktiv. Diese Beziehung intensiviert sich noch durch die Theologie des Bundes, bei dem Gott und der Mensch zwar nicht als gleichwertige Partner, wohl aber als selbstständige Parteien miteinander in einem innerlichen Vertragsverhältnis verbunden sind, resultierend in gegenseitigen Rechten und Pflichten. Auf diese Weise wird die vom Humanismus und der Renaissance geforderte Beachtung des Wertes des individuellen Menschen honoriert, ohne dass dies auf Kosten des göttlichen Primats ginge. Im Rahmen dieses Bundes macht die Verbindung

30 CO 15, Sp. 78–81.

von Rechtfertigung und Heiligung diese Theologie noch mehr zu einer *Theologia practica*.

10. Kirchenstruktur

Die Kirchenstruktur zeichnet sich durch eine aktive Mitwirkung des Kirchengliedes aus, wobei dieses nicht nur Hörer des Wortes oder Empfänger des Sakraments ist, sondern aktiv wird in der kirchlichen Arbeit und der Weitergabe des Heils. Calvins Ämterlehre, in der das dreifache Amt Christi als Prophet, Priester und König in den Ämtern des Predigers, Ältesten und Diakon wiederzuerkennen ist, impliziert die Einbeziehung des nicht theologisch geschulten Gemeindegliedes und somit eine Stärkung des Laienelements. Dieses, für das presbyteriale Kirchenmodell kennzeichnende Gleichheitsprinzip gilt nicht nur für den individuellen Gläubigen, sondern auch für die gemeinsame Organisation der Kirchen im Synodalverband. Dazu gehört dann auch die Überzeugung, dass das Gemeindeglied sich auch in Politik und Wissenschaft als solches offenbart, dass man sich also bewusster gegenüber Lutheranern oder Katholiken als Reformierter profiliert. Kombiniert mit Calvins Begriff der *vocatio*³¹, nämlich der Berufung, sich immer und überall als Jünger Christi zu offenbaren, ist es dieser Ansatz, der sowohl für eine breite geographische als auch für eine gesellschaftlich-kulturelle Verbreitung von Calvins Denken gesorgt hat.

Wesentlich ist außerdem der Gedanke einer »Freikirche«, also einer Kirche, die ihr Kirchenrecht und ihre Organisation selbst bestimmt und so von der Obrigkeit unabhängig ist. Das macht die Kirche mobil und so konnte eine nach calvinischen Ideen organisierte Kirche einfach verlegt werden von z. B. Antwerpen nach Frankfurt und von Groningen nach Kapstadt, New York oder Seoul. Eine Kirche also als Teil einer Theologie, die ohne Schwierigkeiten in eine andere Kultur einzufügen ist und dann als transkulturell beschrieben werden kann.

11. Verhältnis von Kirche und Staat

Calvins Akzent auf der persönlichen, mit anderen Worten individuellen Frömmigkeit und Lebensheiligung, verbunden mit einem Kirchenverständnis, nach dem sich die Kirche von der Obrigkeit losgelöst hat, sich unabhängig von politischen und gesellschaftlichen Umständen organisieren und

31 Josef BOHATEC, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau 1937 (ND Aalen 1968), S. 636, 640, 644.

wenn nötig geographisch verlagern kann, sorgte dafür, dass Calvin einen Impuls zur politischen Erneuerung mit Dezentralisation und demokratisierenden Tendenzen als auffallenden Merkmalen gab.

Eine andere, hiermit zusammenhängende Frage ist die nach dem Recht zum Aufstand gegen die Obrigkeit. Calvin war dagegen, dass das Volk einen Aufstand anzettelte. An Eduard Seymour, den Herzog von Somerset, schrieb er, dass Menschen, die nach dem Bilde Christi erneuert seien, keinen Aufstand führen, sondern in ihrem Verhalten zeigen sollten, dass das Christentum kein Chaos verursache. Wenn man ruhig und bescheiden lebe, zeige man, dass man keine liederliche und hemmungslose Person sei, man mache die Spötter mundtot und man werde von Gott für diesen Gehorsam belohnt³². Calvin warnte auch Antoine de Corfy, den Prinzen von St. Porcie, sich zu mäßigen, »denn das Christentum offenbart sich nicht nur darin, dass wir Waffen tragen und unser Leben und unseren Besitz im Kampf für die evangelische Sache einsetzen, sondern auch darin, dass wir uns ihm gehorsam unterwerfen, der uns so teuer erkaufte hat, dass er von uns im Leben und im Tode gepriesen werden soll³³«. Der wahre Kampf sei also nicht der Kampf mit dem Schwert gegen andere, sondern der Kampf gegen die Sünde im eigenen Herzen und gegen den Satan, der stets versuche, die Menschen von Gott zu trennen.

Für Calvin hatten nur im äußersten Notfall die Magistraten – in diesem Falle der Hochadel Frankreichs – das Recht zum Aufstand. Als die Bourbonen, Louis de Condé und Gaspard de Coligny, die Reformation mit Waffengewalt verteidigten, konnte Calvin dieses Handeln als durch Gott gegebene Tapferkeit, die die Durchsetzung des Reiches Christi zum Ziel habe, wertschätzen. Als dann die Hugenottenkriege ausbrachen, unterstützte Calvin diese und setzte sich aktiv ein, indem er Geld für das Heer der Hugenotten sammelte. Calvin sanktionierte somit in Wort und Tat das Recht zum Aufstand, und so wurde er ungewollt zum Vater einer Theorie, von der der niedere Adel im Laufe der Zeit mehrfach Gebrauch machte. Das bekannteste Beispiel dafür ist wohl Wilhelm von Oranien, der nicht zuletzt vom Luthertum zum reformierten Bekenntnis überging, weil er mit Luthers Obrigkeitsverständnis gegen die spanischen Besatzer die Faust nicht erheben konnte, mit Calvin aber die Möglichkeit sah, die Niederlande zu einer freien und wohlhabenden Republik zu machen.

Im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Relevanz kann außerdem noch der Impuls genannt werden, den Calvins Theologie auf wirtschaftlichem Gebiet gab. Dabei ist selbstverständlich auch an seine Ansichten zur

32 CO 13, Sp. 65–77.

33 CO 19, Sp. 11.

Zinserhebung zu denken, die als die erste, biblisch begründete Billigung für das Verdienen von Geld mit Geld gelten kann.

12. Wissenschaftsverständnis

Calvins Sicht der Schöpfung gab der Entwicklung der Naturwissenschaften einen bedeutenden Impuls, der auch eine Erklärung darstellt für den hohen Prozentsatz an Calvinisten unter den Mitgliedern der *Académie Française* im 17. Jahrhundert³⁴. Laut Calvin sind Naturwissenschaften Gaben Gottes, die er geschaffen hat zum Nutzen der Menschheit³⁵. Die eigentliche Quelle der Naturwissenschaften ist der Heilige Geist³⁶. Wer sich also damit beschäftigt, würdigt Gott, gehorcht der Berufung Gottes, und richtet sich auf Gottes Schöpfung aus. Somit ist Biologie auch Theologie.

Bei Calvin gibt es diesbezüglich eine engere Beziehung zwischen dem Geistlichen und dem Natürlichen als bei Luther und Rom. Auch Calvins Überzeugung, dass die Sünde eine verheerende Wirkung auf Natur und Denken habe, ändert im Grunde nichts daran, denn Gott würde es nicht so weit kommen lassen, dass diese seine Gaben unbrauchbar würden. Es wird behauptet, dass Calvins Theologie rationalistisch und er im Grunde der Vater der Aufklärung sei. Dies ist freilich eine unhaltbare Behauptung, dennoch kann der kognitive Einschlag seines Denkens zur Attraktivität und Verbreitung beigetragen haben in einer Periode, in der die Naturwissenschaften bedeutende Entwicklungen durchmachten.

So sind es neben allen anderen Faktoren vor allem die theologischen Merkmale, welche die immense und lang anhaltende Verbreitung des calvinischen Denkens und des Calvinismus erklären, die aber gleichzeitig deutlich machen, warum andere Konzepte nicht verdrängt wurden. Bestimmte Elemente der calvinischen Konzepte von Kirche und Gesellschaft funktionieren durchaus in einer Kirche, noch recht gut in einem kleinen Stadtstaat von der Größe Genfs, nicht aber in einem Staat und mit Sicherheit nicht in einem modernen Staat. Aber auch damals schon erkannte man den Nutzen und die Anwendbarkeit zentraler Ideen in Calvins Theologie, die in ihrer Form angepasst werden konnten, ohne ihrem Inhalt zu schaden. Gerade darum wäre es besser, nicht von calvinistischer, sondern von reformierter Theologie zu sprechen.

34 Reijer HOOYKAAS, *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh/London 1972, S. 98–101.

35 CO 34, Sp. 304; CO 31, Sp. 94.

36 CO 34, Sp. 577.

13. Zum Schluss

Calvin vereint in sich viele europäische Eigenschaften: französisches Flair, deutsche Gründlichkeit, niederländischen Geschäftssinn, englische Pünktlichkeit, italienisches Temperament und eine skandinavische Nüchternheit. Wie passend dazu ist die Exegese Calvins von Gal 3, 38, wo die Schrift sagt: »Und es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Jesus Christus«. Calvin aktualisierte schon damals und tut es noch heute, denn er fügte hinzu: »Und es gibt nicht mehr Deutsche und Franzosen«³⁷. Ob er bewusst die Niederländer nicht erwähnt hat, weiß ich nicht.

Calvin machte sich Sorgen um Europa und spricht von »Europa afflicta«. Geistlich, kirchlich und politisch ist Europa in Not; damals und – wie ich meine – auch heute. Calvin hatte nicht Genf und auch nicht nur Frankreich vor Augen, sondern Europa. Deshalb kann man schon sagen, dass Calvins Kinder Europäer sind, obwohl es für ihn wichtiger ist, Bürger des Himmels zu sein. Denn wenn es um Migration, Transformation und Transnationalität geht, übertrifft der Himmel alles.

37 CO 36, Sp. 226C.

Eike Wolgast

Calvinismus und Reformiertentum im Heiligen Römischen Reich

1. Einführung

Das deutsche Reformiertentum hat das Luthertum mit dem Augsburger Bekenntnis zur Voraussetzung. In dieser Entstehungsprämisse liegt ein wichtiger Unterschied, der die Entwicklung im Reich von den calvinistischen Kirchen und Gemeinden in der Schweiz, in Frankreich und in den Niederlanden abhebt. Die reformierten Fürsten und Magistrate mit ihren Theologen und Juristen begriffen ihren Konfessionsstand gemeinhin nicht – wie in Westeuropa – als Bruch mit dem bisherigen Kirchenwesen, sondern als Weiterentwicklung der lutherischen Tradition im Sinne einer Höherqualifizierung von Lehre und Kirchenorganisation. Vom westeuropäischen Calvinismus unterschied sich das deutsche Reformiertentum theologisch durch das weitgehende Fehlen der Prädestinationslehre (vor allem im Heidelberger Katechismus), organisatorisch durch das landesherrliche Kirchenregiment, allerdings mit teilweise beträchtlichen synodal-presbyterialen Elementen¹. Die deutschen Reformierten bezeichneten sich selbst nicht als Calvinisten – »Calvinistae«, »Calviner« war vor allem eine polemische Fremdbezeichnung, deren sich die konkurrierenden Großkonfessionen bedienten, um die eigene Glaubensgemeinschaft deutlich von der reformierten Konfession abzugrenzen.

Calvinismus bzw. Reformiertentum blieb im Heiligen Römischen Reich eine deutliche Minderheitskonfession – um 1600 lassen sich von etwa 16 Millionen Einwohnern des Reiches ca. 1 Million dem Reformiertentum zurechnen (davon 300.000 bis 400.000 allein in der Kurpfalz und weitere 200.000

1 Allgemein zum deutschen Reformiertentum vgl. Henry J. COHN, *The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559–1622*, in: Menna PRESTWICH (Hg.), *International Calvinism 1541–1715*, Oxford 1985, S. 135–165; Heinz SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«*, Gütersloh 1986; Meinrad SCHAAB (Hg.), *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart 1993; Johannes MERZ, *Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen Historiographie*, in: ZBLG 57 (1994), S. 45–68; Werner TROSSBACH, *Volkskultur und Gewissensnot. Zum Bilderstreit in der »zweiten Reformation«*, in: ZHF 23 (1996), S. 473–500; Philip BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven/London 2002; Eike WOLGAST, *Reformierte Territorien und Dynastien im Alten Reich*, in: Ansgar REISS/Sabine WITT (Hg.), *Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes a Lasco-Bibliothek Emden*, Dresden 2009, S. 204–212. Vgl. auch E. F. Karl MÜLLER (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903 (ND Zürich 1987).

in Hessen-Kassel)². Das Reformiertentum wurde im Reich repräsentiert durch reichsständische Territorien und Städte, aber auch durch Einzelpersonen, Einzelfamilien, Einzelgemeinden, städtische Minderheiten und Flüchtlingsgemeinden. Ihre zahlenmäßige Unterlegenheit gegenüber Katholiken und Lutheranern glichen die Reformierten durch besondere politische Aktivität aus. Einen ersten Höhepunkt erreichten diese Aktivitäten 1591/92, als sich nach der Pfalz mit Sachsen ein zweites Kurfürstentum dem Calvinismus zuwandte. Schon 1586, nach dem Regierungsantritt Christians I., hatte der Pfälzer Kuradministrator Johann Casimir unter den Punkten, die er mit seinem Freund verhandeln wollte, notiert: »Union en la religion« und Verbot aller Schmähschriften. »Dadurch geben mir den Bapisten zu erkennen, das wir einander fur glieder in Christo erkennen«³, was bisher kaum je geschehen war. 1591 gelang es der Pfalz, mit Sachsen, dem sich Brandenburg und andere lutherische Reichsstände anschlossen, die Torgauer Union zu vereinbaren. Damit hatten die evangelischen Stände – mit dem Kern der beiden reformierten Kurfürstentümer – erstmals seit dem Schmalkaldischen Bund 1531 ein scheinbar schlagkräftiges Instrument zur Wahrung und Durchsetzung ihrer Interessen geschaffen. Nach dem Tod Christians I. im Oktober 1591, dem der Tod Johann Casimirs im Januar 1592 folgte, löste sich die Union jedoch wieder auf. Welche Hoffnungen damit für die reformierte Partei versanken, beschrieb Abraham Scultetus, der frühere Heidelberger Theologe und damalige Pfarrer in Emden im Rückblick 1624: »Quid nos igitur? Aureum saeculum imaginabamur. Stultissime«! Innerhalb eines Jahres seien der sächsische Kurfürst, der Pfälzer Administrator und der hessische Landgraf gestorben; kurz darauf habe der französische König durch seine Konversion die wahre Religion verraten⁴.

2. Die reformierten Fürsten, Territorien und Städte⁵

Zum ersten reformierten Territorium des Reiches wurde die Kurpfalz, in der das deutsche Reformiertentum als Bestandteil des internationalen Cal-

2 Zahlenangaben nach BENEDICT, Churches, S. 224f. und 589f., Anm. 38.

3 Friedrich von BEZOLD (Hg.), Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir mit verwandten Schriftstücken, Bd. 2, München 1884, S. 355f.

4 Vgl. Gustav Adolf BENRATH (Hg.), Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566–1624), Karlsruhe 1966, S. 30.

5 Im Folgenden kann es nur darum gehen, einen kompakten Überblick zu geben; ausgeklammert bleibt die Entwicklung in den habsburgischen Gebieten sowie in Schlesien. Auch die Literaturangaben erheben keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Vgl. allgemein Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, 7 Bde., Münster 1989–1997; BENEDICT, Churches, S. 202–229.

vinismus mit eigener Dogmatik, Zeremonialordnung und Kirchenverfassung begründet wurde⁶. Von der Fläche und der Geschlossenheit des Territoriums her weit weniger eindrucksvoll als Sachsen und Brandenburg, war die Pfalz nach der Reichsverfassung der vornehmste weltliche Kurstand, Richter des Kaisers und mit Sachsen Reichsvikar während des Interregnums. In der Pfalz war erst von Kurfürst Ottheinrich (1556–1559) definitiv die Reformation eingeführt worden – der Zustand der ungeordneten Vorreformation hatte fast vier Jahrzehnte gedauert, außer im Nebenland Oberpfalz, in dem sich das Luthertum schon seit den dreißiger Jahren etabliert hatte. In der unteren Pfalz fehlte dagegen bei Beginn der reformierten Reformation ein längerer lutherischer Vorlauf. Friedrich III. (1559–1576) führte nach intensivem Bibelstudium und unter dem Eindruck des Heidelberger Abendmahlsstreits ab 1560 in seinem Land eine zweite Reformation durch – 1563 wurden die Kirchenordnung und der Heidelberger Katechismus publiziert. Die Pfalz blieb während der Regierungszeit Friedrichs III. der einzige evangelische Reichsstand mit vom Luthertum abweichendem Bekenntnis. Ihre konfessionelle Sonderstellung wurde allerdings – nach der Phase einer Relutheranisierung unter Ludwig VI. (1576–1583), die der Kuradministrator Johann Casimir beendete – um die Jahrhundertwende noch zweimal gefährdet: 1592, als nach dem Tod Johann Casimirs der lutherische Pfalzgraf Reichard von Simmern die Vormundschaft für Friedrich IV. beanspruchte, und 1610, als dem lutherischen Pfalzgrafen von Neuburg Philipp Ludwig die Vormundschaft für den vierzehnjährigen Friedrich V. zukam. 1592 erklärte sich Friedrich IV. für volljährig und wehrte damit die Vormundschaftsansprüche ab; 1610 wurde entgegen der Erbfolge und der Goldenen Bulle der reformierte Pfalzgraf Johann II. von Zweibrücken mit Vormundschaft und Regentschaft betraut. Die Kurpfalz konnte daher weiterhin Rückhalt für alle reformierten und übertrittsbereiten Fürsten und zugleich die Anführerin der antihabsburgischen Partei im Reich bleiben.

Gegen Ende der siebziger Jahre – und damit gerade während der lutherischen Zwischenphase in der Pfalz – wandten sich mehrere kleinere Reichsstände dem Reformiertentum zu, vor allem 1578 Nassau-Dillenburg⁷ und

6 Zur Kurpfalz vgl. Volker PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970; SCHINDLING/ZIEGLER, *Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz*, in: Dies., *Territorien*, Bd. 5, S. 8–49; Eike WOLGAST, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter*, Heidelberg 1998; die kirchenordnenden Texte in: EKO 14 (Nachtrag in EKO 19/2, S. 675–973).

7 Zu Nassau-Dillenburg und den anderen reformierten Grafschaften vgl. Georg SCHMIDT, *Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden*, Marburg 1989; ders., *Die zweite Reformation in den Reichsgraftchaften. Konfessionswechsel aus Glaubensüberzeugung und aus politischem Kal-*

Pfalz-Zweibrücken⁸. Andere Grafen in den Gebieten zwischen der Pfalz und den Niederlanden (Wetterau, Westerwald, Niederrhein) folgten im nächsten Jahrzehnt (darunter Bentheim-Tecklenburg⁹, Sayn-Wittgenstein, Solms-Braunfels, Hanau-Münzenberg). Die Grafschaft Wied hatte schon 1564 den Heidelberger Katechismus übernommen und 1575 eine synodal verfasste Kirche organisiert. Die Führungsfigur der calvinistischen Grafen war Johann VI. von Nassau-Dillenburg (1560–1606), der ältere Bruder Wilhelms von Oranien, der zusammen mit Konrad von Solms-Braunfels (1581–1592) und Ludwig I. von Sayn-Wittgenstein (1560–1605) das Westerwälder »Triumvirat«¹⁰ bildete. Einen genuinen Machtfaktor stellten die Grafschaften zwar nicht dar, die Grafen waren aber für die größeren reformierten Länder zur Besetzung von Hof- und Verwaltungsämtern wichtig.

Folgten die Grafschaften offensichtlich dem konfessionellen Vorbild der Pfalz, verliefen andere Entwicklungen im Reich eigenständig. Das traf vor allem auf die Grafschaft Ostfriesland zu¹¹. Dank der traditionell starken Autonomie der Einzelgemeinden konnte in Emden frühzeitig eine evangelische Theologie, die konfessionell nicht festgelegt war, Fuß fassen. 1543 wurde Johannes a Lasco von der Regentin Anna zum Superintendenten bestellt, 1544 ein Kirchenrat und ein Coetus der Prediger eingerichtet. Bei Einführung des Interims wich a Lasco nach London aus, kehrte aber 1553 zurück. 1554 erschien der unter seiner Mitwirkung erarbeitete Emdener Katechismus, der auf der Theologie Melancthons und Bucers basierte. In der Folgezeit verstärkten sich die reformierten Tendenzen, 1567 gab sich Emden eine Kirchenordnung. Spätestens mit der Berufung von Menso Alting, der aus der Heidelberger Theologenschule kam, vollzog sich in den siebziger Jahren in Emden endgültig der Übergang zum Reformiertentum. Der kirchliche Zwiespalt zwischen dem lutherischen Grafen Edzard II. (1540/61–1599) und seinem reformierten Bruder Johann (1540/61–1591) erleichterte die kirchliche Eigenentwicklung in Emden. Als Edzard II. nach Übernahme der Alleinregierung versuchte, das Luthertum in der Grafschaft durchzusetzen, scheiterte er und musste in der Konsequenz auf sein *ius reformandi* und das lan-

kül?, in: SCHAAB, Territorialstaat, S. 97–136. Zu Nassau-Dillenburg vgl. auch Paul MÜNCH, Nassau, Ottonische Linien, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 4, S. 235–252.

8 Zu Pfalz-Zweibrücken vgl. Paul WARMBRUNN, Pfalz-Zweibrücken, Zweibrückische Nebenlinien, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 6, S. 170–197; EKO 18, S. 21–444.

9 Zu Bentheim-Tecklenburg vgl. Thomas ROHM/Anton SCHINDLING, Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Rügen, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 3, S. 182–198.

10 SCHMIDT, Grafenverein, S. 45.

11 Zu Ostfriesland und Emden vgl. Menno SMID, Ostfriesland, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 3, S. 162–181; Heinz SCHILLING, Die »Emder Revolution« als europäisches Ereignis, in: Hajo van LENGEN (Hg.), Die »Emder Revolution« von 1595, Aurich 1995, S. 113–136; Christoph STROHM (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000; REISS/WITT, Calvinismus, S. 264–268. Vgl. EKO 7/2,1, S. 307–724.

desherrliche Kirchenregiment zugunsten der kirchlichen Selbständigkeit der Gemeinden verzichten. Ostfriesland wurde bikonfessionell: Landesweit waren die zwei Arten von »exercitio, meinung und verstand Augustanae Confessionis«¹² zugelassen, so dass in der Folgezeit in Ostfriesland reformierte Gemeinden, v. a. Emden mit den umliegenden Orten im Westen des Territoriums, unter einem lutherischen Landesherrn bestanden. Die Gleichberechtigung von Reformierten und Lutheranern wurde 1611 im Osterhuser Akkord bestätigt, als Garantiemacht traten die Generalstaaten auf.

Die Reichsstadt Bremen weigerte sich 1577, die Konkordienformel zu unterschreiben und damit ihren traditionellen Philippismus aufzugeben¹³. Bedrängt durch den lutherischen Erzbischof, durch Dänemark und die Hanse, suchte die Stadt Anschluss an die niederländischen Reformierten. Die theologische Entwicklung fand 1595 ihren Abschluss im Consensus Bremensis, dessen Grundlage das Bekenntnis der Dillenburger Synode von 1578 bildete. 1600 wurde der Heidelberger Katechismus eingeführt.

Für das Fürstentum Anhalt¹⁴ ist hier nur festzuhalten, dass sich in der Regierungszeit von Johann Georg (1586–1603/18) allmählich der Übergang vom Luthertum zum Calvinismus vollzog. Das sogenannte Reformationswerk (Abschaffung der Bilder und Altäre, Brotbrechen, Verbot der lateinischen Gesänge, Änderung der Zehn Gebote) wurde 1595/96 eingeführt, 1596 feierte Johann Georg erstmals öffentlich das Abendmahl nach reformiertem Ritus. Als gemeinsame Lehr- und Ordnungsgrundlage dienten seit der Landesteilung 1603 die Schriften Fürst Georgs III. von Anhalt, die *Confessio Augustana Variata*, der Heidelberger Katechismus und die Pfälzer Kirchenordnung von 1563.

Wichtiger als Anhalt wurde für den politischen Calvinismus des Reiches die Landgrafschaft Hessen¹⁵. Schon auf Wilhelm IV. von Niederhessen (Hes-

12 Ebd., S. 422.

13 Zu Bremen vgl. Hans-Georg ASCHOFF, Bremen, Erzstift und Stadt, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 3, S. 44–57; Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996, S. 352–412; Jürgen MOLTSMANN, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen, Bremen 1958.

14 Vgl. den Beitrag von Heiner LÜCK, Calvinismus und Reformiertes Bekenntnis als Existenzgrundlagen für den Staat? Betrachtungen zur frühneuzeitlichen Verfassungsgeschichte Anhalts, in diesem Band. Vgl. Franz SCHRADER, Anhalt, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 2, S. 88–101; EKO 2, S. 530–541; Hermann WÄSCHKE, Geschichte Anhalts im Zeitalter der Reformation, Köthen 1913, S. 471–476; Georg SCHMIDT, Die Fürsten von Anhalt – reformierte Konfessionalisierung und überkonfessionelle Einheitsbestrebungen?, in: Evangelische Landeskirche Anhalt (Hg.), Reformation in Anhalt. Melanchthon – Fürst Georg III., Dessau 1997, S. 66–76.

15 Zu Hessen vgl. Gerhard MENK, Absolutistisches Wollen und verfremdete Wirklichkeit – der calvinistische Sonderweg Hessen-Kassels, in: SCHAAB, Territorialstaat, S. 164–238; ders. (Hg.), Landgraf Moritz der Gelehrte. Ein Kalvinist zwischen Politik und Wissenschaft, Marburg 2000; Manfred RUDERSDORF, Hessen, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 4, S. 254–288.

sen-Kassel) (1567–1592) hatten die deutschen Reformierten große Hoffnungen gesetzt; allerdings nahm der Landgraf, um die kirchliche Einheit mit den anderen Landesteilen (Marburg, Darmstadt, Rheinfels) nicht zu gefährden, keine auffälligen Veränderungen im Gottesdienstablauf vor. Sein Sohn Moritz (1592–1627) hatte dagegen seine Neigung zum Reformiertentum so deutlich sichtbar werden lassen, dass es 1604 bei der Teilung von Oberhessen (Marburg) zum offenen Streit mit dem lutherischen Landgrafen Georg von Hessen-Darmstadt kam, der das ganze Erbe beanspruchte, weil es nach dem Testament des letzten Marburger Regenten lutherisch bleiben sollte. Nach der dennoch erfolgten Teilung führte Moritz in seinem Herrschaftsgebiet 1605 die sogenannten Verbesserungspunkte ein: Aufnahme des Bilderverbots in die Zehn Gebote, *fractio panis*, Abschaffung der Bilder, Verbot der abstrakten Dispute über die Person Christi (gegen die Ubiquitätslehre). In den nächsten Jahren engagierte sich der Landgraf wie kein anderer reformierter Fürst persönlich in Aufklärungs- und Überzeugungsarbeit unter seinen Untertanen und bei Überprüfung der Pfarrer, die den Rückhalt des lutherischen Widerstands bildeten. Seine politischen Pläne auf Wiederherstellung der alten Landgrafschaft scheiterten allerdings so eklatant, dass Moritz 1627 abdankte.

Die Grafschaft Lippe war das letzte Territorium des Reiches, das sich dem Reformiertentum anschloss¹⁶. Der im Geist des Philippismus erzogene Graf Simon II. (1579–1613) wandte sich Anfang der neunziger Jahre dem reformierten Bekenntnis zu. Da er vorsichtig taktierte und nur mit Einzelregelungen vorging, dauerte der Prozess der konfessionellen Umorientierung seines Landes verhältnismäßig lange, wobei Simon II. vom Adel gegen die widerstrebenden Städte und Ortschaften unterstützt wurde. Die erste öffentliche Abendmahlsfeier des Hofes nach reformiertem Ritus fand 1605 statt, der Heidelberger Katechismus wurde erst 1618 eingeführt. Die größte Stadt des Territoriums, Lemgo, widersetzte sich der Veränderung allerdings erfolgreich und verteidigte ihren bisherigen lutherischen Bekenntnisstand.

In der Reichsstadt Colmar war erst 1575 die Reformation offiziell eingeführt worden¹⁷. Da sie vom Philippismus geprägt war, lehnte die Stadt die Unterschrift unter die Konkordienformel ab und wandte sich allmählich dem Reformiertentum zu – ab 1600 wurden die Kirchen- und Schulstellen systematisch mit Reformierten besetzt; zu ihnen zählte auch Ambrosius Socinus, der in Basel und Heidelberg studiert hatte und nach 21-jährigem Pfarrdienst 1599 die Markgrafschaft Baden-Durlach verlassen musste, weil er sich be-

16 Zu Lippe vgl. Heinz SCHILLING, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981; Ernst BÖHME, Lippe, Schaumburg, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Territorien, Bd. 6, S. 152–168.

17 Zu Colmar vgl. Kaspar von GREYERZ, The late city reformation in Germany. The case of Colmar 1522–1628, Wiesbaden 1980, S. 124–154.

harrlich weigerte, die Konkordienformel zu unterschreiben. Der Calvinismus in Colmar wurde jedoch 1628 durch die Gegenreformation vernichtet, die Wiederherstellung des evangelischen Kirchenwesens nach der schwedischen Eroberung 1632 erfolgte dann im Zeichen des Luthertums.

Die Flüchtlingskirchen und Fremdgemeinden auf dem Boden des Heiligen Römischen Reiches waren schon von ihrer Herkunft her reformiert geprägt¹⁸. Sie definierten sich, wie es im Protokoll der Emdener Synode von 1571 hieß, als »Ecclesia[e] Belgica[e], quae sub cruce sunt et per Germaniam et Phrisiam dispersae«¹⁹. Ihre Zentren lagen am Niederrhein, insbesondere in dem konfessionell gemischtem Herzogtum Jülich-Kleve-Berg und in Ostfriesland. Auch in verschiedenen Reichsstädten, so in Frankfurt am Main, gab es für kürzere oder längere Zeit Flüchtlingsgemeinden, die ihre eigenen Strukturen und theologischen Vorstellungen bewahrten oder entwickelten. Die Emdener Synode von 1571, die von 29 Vertretern der niederländischen Exilgemeinden sowie aus den Niederlanden selbst beschickt wurde, erklärte den Genfer Katechismus (für die französischsprachigen Kirchen) und den Heidelberger Katechismus (für die deutschsprachigen Kirchen) zur Bekenntnisgrundlage und orientierte sich für die Organisation am Kirchenaufbau der französischen Protestanten. In Aachen und Köln gab es zeitweise einheimische reformierte Minderheiten.

Einzelpersonlichkeiten, die vom Luthertum zum Calvinismus übergangen, stammten vor allem aus der Gruppe der Juristen und Geistlichen; als Prototyp für reformierte Adelsfamilien in einem lutherischen Territorium sind die Burggrafen zu Dohna im Herzogtum Preußen und die von Knesebeck in der Mark Brandenburg zu nennen²⁰.

Wie die Situation des deutschen Calvinismus am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges international wahrgenommen wurde, lassen die Einladungen zur Dordrechter Synode 1618 erkennen. Aus dem Reich wurden zur Teilnahme aufgefordert – und damit als bekenntnisidentisch anerkannt – die Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg, der Landgraf von Hessen, die Grafen der Wetterau (Nassau-Dillenburg), die Kirchen von Ostfriesland (Emden) und von Bremen. Keine Einladung erhielten Pfalz-Zweibrücken, Anhalt und Lippe²¹.

18 Vgl. Stefan EHRENPREIS, Hofcalvinismus und Flüchtlingskirchen. Zwei Modelle reformierter Kirchenorganisation und Politik, in: REISS/WITT, Calvinismus, S. 213–218; Heinz SCHINDLING, Peregrini und Schiffchen Gottes. Flüchtlingserfahrung und Exulantentheologie des frühneuzeitlichen Calvinismus, in: Ebd., S. 160–168.

19 Vgl. J. F. Gerhard GOETERS (Hg.), Die Akten der Synode der Niederländischen Kirchen in Emden vom 4.–13. Oktober 1571, Neukirchen-Vluyn 1971, S. 14.

20 Vgl. Hans-Jürgen BÖMELBURG, Reformierte Eliten im Preußenland: Religion, Politik und Loyalitäten in der Familie Dohna (1560–1660), in: ARG 95 (2004), S. 210–239.

21 Nach der Vermutung von BENEDICT, Churches, S. 226, wurde Anhalt nicht eingeladen, da sich die dortigen Theologen gegen die Prädestinationslehre ausgesprochen hatten.

Die Durchsetzung der reformierten Konfession hing von der Entscheidung und von den Exekutionsmöglichkeiten des Territorialherrn ab sowie von der Macht der Landstände und dem Widerstandswillen der Untertanen. In der Kurpfalz gab es keine Landstände, so dass hier die Entscheidung des regierenden Fürsten den Konfessionsstand des Territoriums bestimmen konnte. Dass Kursachsen die Theologie und Kirchenorganisation des deutschen Reformiertentums nicht übernahm, ist auf die nur kurze Regierungszeit Christians I. (1586–1592) und die darauf folgende massive lutherische Reaktion zurückzuführen²². Anderenfalls hätte die trotz der Verfolgung durch Kurfürst August noch vorhandene philippistische Tradition eine reformierte Konfessionalisierung in Kursachsen erleichtern können, zumal es der Kanzler Nikolaus Krell, ein engagierter Calvinist, an Entscheidung nicht fehlen ließ; demgegenüber blieb der Protest der Landstände wirkungslos. 1588 erging ein Kondemnationsverbot, 1590 wurde der Exorzismus bei der Taufe abgeschafft; die Verpflichtung auf die Konkordienformel als Bedingung für die Übernahme eines öffentlichen Amtes entfiel. Die Zahl der sächsischen Pfarrer, die den Gehorsam gegen die kirchlichen Veränderungen (v. a. beim Exorzismusverbot) verweigerten, war überraschend klein – in der Regierungszeit Christians I. verloren von etwa 1.400 Pfarrern nur 50 ihr Amt. Zu einer Verwurzelung des reformierten Bekenntnisses kam es dennoch nicht, es blieb wegen der Kürze der Zeit im Wesentlichen eine »Beamten- und Gebildetenreligion«²³, die nach 1592 rasch und vollständig verschwand.

Ohne jede Bedeutung für das politische Gewicht der reformierten Partei im Reich waren die Übertritte von vier Kleinfürsten. Markgraf Ernst Friedrich (1577–1604), der ein Drittel von Baden-Durlach geerbt hatte, machte seinen Bekenntniswechsel 1599 mit der Veröffentlichung des umfangreichen Staffortschen Buches öffentlich²⁴. Trotz der Unterstützung durch den Heidelberger Hofprediger Abraham Scultetus konnte der Markgraf den Widerstand in seinem Land, insbesondere in der größten Stadt, Pforzheim, nicht überwinden. Er starb, bevor er Pforzheim gewaltsam zur Annahme des reformierten Kirchenwesens zwingen konnte.

Der Regent des Teilherzogtums Mecklenburg-Güstrow, Johann Albrecht II. (1611–1636), verfügte, da schon seine Vorfahren den Landständen

22 Zu Sachsen vgl. Thomas KLEIN, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591*, Köln/Graz 1962; ders., *Politische oder kirchlich-religiöse Reform? Die Regierung Christians I. 1586–1591*, in: *Dresdner Hefte. Beiträge zur Kulturgeschichte* 29 (1991), S. 5–13; Siegfried HOYER, *Stände und calvinistische Landespolitik unter Christian I. (1587–1591) in Kursachsen*, in: SCHAAB, *Territorialstaat*, S. 137–148.

23 KLEIN, *Politische Reform*, S. 11.

24 Vgl. Udo WENNEMUTH (Hg.), *Reformierte Spuren in Baden*, Karlsruhe 2001; Miriam WALDMANN, *Struktur und Aufbau der Argumentation im Abendmahlsartikel des Staffortschen Buches von 1599*, in: *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte* 2 (2008), S. 19–46.

eine Garantie des lutherischen Bekenntnisstandes gegeben hatten, von vornherein über keine Möglichkeiten, das landesfürstliche *ius reformandi* durchzusetzen, als er sich 1618 anlässlich der Heirat mit der Tochter des Landgrafen Moritz dem Calvinismus zuwandte²⁵. Das reformierte Bekenntnis blieb auf den Hof beschränkt; die testamentarische Verfügung, durch die Johann Albrecht II. die reformierte Erziehung des Thronfolgers festlegte, wurde von seinem Bruder im Einvernehmen mit den Landständen umgestoßen.

Graf Joachim von Ortenburg (1559–1600) hatte 1573 gegen bayerische Ansprüche die Reichsunmittelbarkeit seines Kleinstterritoriums (südlich von Passau) in einem Reichskammergerichtsprozess gerettet²⁶. 1563 führte er – offenbar mit Rückendeckung durch die Kurpfalz – die Reformation ein, zehn Jahre später entfernte er Bilder und Altäre aus den Kirchen. Zwischen 1583 und 1592 war Graf Joachim als Statthalter des Kuradministrators Johann Casimir in der Oberpfalz tätig und bemühte sich dort weisungsgemäß, die reformierte Konfession zu verankern; 1588 ließ er Johann Casimir wissen, dass er jetzt auch in seinem eigenen Territorium daran gehe, die Kirche »in Lehr und ceremonien [...] mit abthnung alles dessen, was noch aberglaubisch bißer uberig geblieben, zu reformieren und zu bestellen«²⁷. Er berief seit 1587 reformierte Geistliche und Lehrer, ließ einen Katechismus, der eine Mischform aus Luthers und dem Heidelberger Katechismus darstellte, sowie eine Kirchenordnung ausarbeiten. Der Graf scheiterte jedoch am Widerstand seiner Untertanen, die trotz Strafandrohung zum Gottesdienst nach Neuburg ausliefen und die gräflichen Geistlichen boykottierten. Joachim resignierte und stellte ab 1597 wieder lutherische Pfarrer an, behielt aber selbst einen reformierten Hofprediger. Das Grafenhaus blieb reformiert, das Land lutherisch.

Im Norden des Heiligen Römischen Reiches bemühte sich Herzog Johann Adolf (1586/90–1616) von Schleswig-Holstein-Gottorf, das reformierte Bekenntnis in seinem Land einzuführen²⁸. Er war am Hof des Landgrafen Wilhelm IV. in Kassel erzogen worden, sein Kanzler Nikolaus Junge hatte in

25 Vgl. Helge BEI DER WIEDEN, Herzog Johann Albrechts II. zu Mecklenburg-Güstrow Hinwendung zum Calvinismus, in: Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte. Mecklenburgica Sacra 9 (2006), S. 34–56.

26 Zu Ortenburg vgl. Theodor KOLDE, Ein kryptocalvinistischer Katechismus für die Grafschaft Ortenburg aus dem Jahre 1598, in: BBKG 11 (1904), S. 241–268; Leonhard THEOBALD, Joachim von Ortenburg und die Durchführung der Reformation in seiner Grafschaft, o.O. 1927; Wilfried HARTLEB, Das evangelisch-lutherische Schulwesen in der Reichsgrafschaft Ortenburg von der Einführung der Reformation im Jahre 1563 bis zur Übernahme der Grafschaft durch Bayern im Jahre 1805, Passau 1987, S. 91–104. Vgl. auch EKO 13, S. 521–536.

27 HARTLEB, Schulwesen, S. 92.

28 Vgl. Ernst FEDDERSEN, Der Kryptocalvinismus am Gottorfer Hofe unter Herzog Johann Adolf, in: SVSHKG.B 8 (1927), S. 344–391; Jendris ALWAST, Das landesherrliche Kirchenregiment zu Gottorf (1544–1721), in: Hans JENSEN/Andreas MICHELSEN (Hg.), Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 4, Neumünster 1984, S. 28–33.

Heidelberg studiert. 1605 suchte Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg zusammen mit dem eifrigen Propagator des Calvinismus in Nord- und Nordwestdeutschland, Johann von Münster, den Gottorfer Hof auf und bestärkte den Herzog darin, reformierte Veränderungen im Kirchenwesen vorzunehmen (Messgewänder, Bilder). Zwischen 1606 und 1608 wurde der Priester eid, den seit 1574 alle Geistlichen zu schwören hatten und der eine ausdrückliche Verwerfung des Calvinismus enthielt, durch einen neuen Text ersetzt: Predigt nach dem reinen Wort Gottes ohne Anlehnung an irgendeine menschliche Autorität sowie Kirchenzeremonien entsprechend dem Wort Gottes. 1609 erging ein Kondemnationsverbot (1614 wiederholt), 1610 wurde der streng lutherische Generalpropst und Hofprediger Jacob Fabricius durch einen reformierten Geistlichen aus Hessen ersetzt. Ob und wann der Herzog sein Bekenntnis durch eine reformierte Abendmahlsfeier öffentlich gemacht hat, ist unbekannt; auf Zwang und Personalaustausch verzichtete er jedenfalls, so dass das Reformiertentum im Wesentlichen auf den Hof und die Regierungselite beschränkt blieb. Mit dem frühen Tod Johann Adolfs brach die reformierte Reformation zusammen. Ob eine längere Regierungszeit des Herzogs das Territorium dem Calvinismus geöffnet hätte, steht dahin; offenen Widerstand gab es – anders als etwa in Pforzheim und Lemgo – nicht. Nach dem Tod Johann Albrechts erfolgte sofort eine lutherische Reaktion.

Dagegen hatte der Übertritt des brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund (1608–1619), der 1613 durch eine reformierte Abendmahlsfeier der fürstlichen Familie demonstriert wurde, für die Zukunft des deutschen Reformiertentums entscheidende Bedeutung, auch wenn der Kurfürst anders als Christian I. von Sachsen nicht versuchte, das *Cuius regio*-Prinzip für sein neues Bekenntnis zu nutzen, zumal es im Land an einer philippistischen Tradition fehlte²⁹. Er begnügte sich mit einem Kondemnationsverbot und hoffte auf die Durchsetzungskraft seines persönlichen Beispiels. Ein Religionsgespräch im Oktober 1614 in Berlin blieb ergebnislos; der Versuch, das freie Verfügungsrecht über die Pfarreien unter landesherrlichem Patronat zu bewahren, scheiterte, nicht zuletzt, da der Kurfürst finanziell vom Wohlwollen der Landstände abhing. 1614 ließ er eine *Confessio Sigismundi* publizieren. Auch Scultetus, der dem Kurfürsten auf dessen Bitte hin 1614 zur Hilfe kam, riet zu vorsichtigem Handeln. Verankerungspunkte des brandenburgi-

29 Zu Brandenburg vgl. Otto HINTZE, Calvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in: Ders., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 3, Göttingen 1967, S. 255–312; Rudolf von THADDEN, Die Fortsetzung des »Reformationswerks« in Brandenburg-Preußen, in: SCHILLING, *Reformierte Konfessionalisierung*, S. 233–250; RUDERSDORF/SCHINDLING, *Kurbrandenburg* in: SCHINDLING/ZIEGLER, *Territorien*, Bd. 2, S. 34–66; Peter Michael HAHN, Calvinismus und Staatsbildung. Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert, in: SCHAAB, *Territorialstaat*, S. 239–269; Bodo NISCHAN, *Princes, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg*, Philadelphia 1994.

schen Calvinismus wurden daher das Hofpredigeramt am Berliner Dom und »Neben-Hofprediger« an anderen Orten des Landes, in denen die Dynastie Residenzen unterhielt, sowie die Universität Frankfurt/Oder und einzelne Adels- und Beamtenfamilien, die dem Konfessionswechsel des Landesherrn folgten. Über diesen verhältnismäßig kleinen Kreis ist das Reformiertentum in der Mark Brandenburg und in Preußen auch in der Folgezeit trotz des Zustroms der Hugenotten gegen Ende des 17. Jahrhunderts nicht hinausge-
langt – im Gegensatz zu den preußischen Besitzungen in Nordwestdeutschland: Kleve, Mark und Ravensberg sowie später Ostfriesland. Die Versuche des Großen Kurfürsten, seine Glaubensgenossen in den Kernlanden zu privilegieren, blieben ohne durchgreifenden Erfolg. 1656 untersagte eine Verordnung, die lutherischen Pfarramtskandidaten auf die Konkordienformel zu verpflichten; 1662 wurde den brandenburgischen Studenten der Besuch der Universität Wittenberg untersagt. 1664 erging ein neues Kondemnationsverbot, zu dessen Einhaltung sich jeder Geistliche schriftlich verpflichten musste. Renitente Pfarrer mussten ihr Amt aufgeben, darunter war bekanntlich Paul Gerhardt (1657)³⁰.

3. Gründe des Bekenntniswechsels

Alle Fürsten des Heiligen Römischen Reiches, die zum Reformiertentum übergingen, gehörten der zweiten oder dritten Generation von Reformationsfürsten an und waren zuvor lutherisch gewesen. Lediglich Friedrich III. von der Pfalz, 1515 geboren, zählte noch zur ersten Generation, die im alten Glauben aufgewachsen war. Unter dem Einfluss seiner Ehefrau Maria von Ansbach-Kulmbach war er lutherisch geworden, um bald nach der Regierungsübernahme dem deutschen Reformiertentum in der Kurpfalz eine politische Heimat zu geben. Während das Luthertum im Augsburger Religionsfrieden als gleichberechtigt neben der altkirchlichen Konfession anerkannt worden war, bedeutete ein Bekenntnis zur reformierten Theologie sowie zu reformierter Gottesdienst- und Kirchenordnung stets einen risikobehafteten Schritt in die reichsrechtliche Illegalität. Um dieses Risiko eingehen zu können, bedurfte es stets einer Gewissensentscheidung; Opportunitätserwägungen konnten dagegen höchstens kontingent den Ausschlag geben, denn die Vorteile des Bruches mit der alten Kirchenorganisation, der Gewinn des *ius episcopale* und die Verfügung über das Kirchengut, waren schon den Luthe-

30 Dennoch zählt BENEDICT, Churches, S. 424, am Ende des 17. Jahrhunderts Brandenburg mit seiner »small, but increasingly visible and vigorous minority« von Reformierten neben den evangelischen Teilen der Schweiz, den Britischen Inseln und den Niederlanden zu den »political and intellectual bastions of the faith«.

ranern zugute gekommen. Fürstliche Selbstzeugnisse existieren kaum, wiederum mit der Ausnahme Friedrichs III., der seit 1561 immer wieder betonte, er sei durch eigenes Schriftstudium zu seinem Glaubensverständnis gekommen. Auf dem Augsburger Reichstag von 1566 formulierte der Kurfürst die Grundlage seiner Religionsüberzeugung³¹: Er beziehe sich nicht »auf einichen menschen, er sey gleich Zwinglius, Calvinus, Lutherus, Brentius oder der papst selbst«, sondern allein auf Gottes Wort, die Symbole des alten Glaubens, die vier ökumenischen Konzilien, auf die *Confessio Augustana* und deren Apologie³². In diesem Zusammenhang verteidigte er diejenigen, »die man calvinisch nennt«³³, gegen den Vorwurf der Heterodoxie; auch ihre Bekenntnisse, die ja von Heidelberg aus verbreitet wurden, beruhten auf Gottes Wort, den vier Hauptsymbola sowie den Konzilien, auf die auch die *Confessio Augustana* gegründet sei.

Die Attraktivität des Reformiertentums bestand offenkundig in dessen rationaler Modernität. Erst in dieser Konfession wurden nach Meinung ihrer Anhänger die notwendigen theologisch-dogmatischen und liturgisch-zereemonialen Konsequenzen aus der Predigt des Wortes Gottes gezogen und die Relikte des alten Kirchenwesens, die das Luthertum noch bewahrt hatte, beseitigt. Das reformatorische Erbe wurde durchaus anerkannt, aber als nicht ausreichend für eine evangelische Kirche, die diesen Namen verdiente, angesehen. Der *emendatio doctrinae* hatte die *emendatio vitae* zu folgen³⁴. Christoph Pezel (1539–1604), der, als Philippist 1576 aus Wittenberg vertrieben, die reformierte Reformation in Nassau-Dillenburg und in Bremen inhaltlich und organisatorisch maßgeblich bestimmte und auch die kirchliche Entwicklung in Lippe beeinflusste³⁵, formulierte im Bekenntnis der Dillenburger Synode 1578 das Ziel des Reformiertentums: »Aber es ist leichtlich zu erachten, das man im Anfang der Reformirten Religion nicht alles zugleich und auff ein mahl hatt bestellen oder einführen können«, und zwar aus Rücksicht auf die Schwachen. Diese Rücksichtnahme dürfe aber nicht beliebig lange andauern. Daher »hat man je fug und Ursach genugsam, das man auch in dem übrigen Cristliche Emendation endlich vor die Handt neme und nicht das angefangene Werck in der Helfft ersitzen laß«³⁶.

31 Vgl. Maximilian LANZINNER/Dietmar HEIL (Hg.), DRTA Reichsversammlungen 1556–1662: Der Reichstag zu Augsburg 1566, Tlbd. 2, München 2002, S. 1319–1321, 1349–1357.

32 Ebd., S. 1350.

33 Ebd., S. 1353.

34 Vgl. Paul MÜNCH, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel), Stuttgart 1978; ders., Volkskultur und Calvinismus. Zu Theorie und Praxis der »reformatio vitae« während der »Zweiten Reformation«, in: SCHILLING, Reformierte Konfessionalisierung, S. 291–307.

35 Vgl. MOLTSMANN, Pezel.

36 MÜLLER, Bekenntnisschriften, S. 737f.

Auf dieser Überzeugung, die Reformation zu ihrem eigentlichen Ziel zu führen, beruhte das Selbstbewusstsein der reformierten Obrigkeiten sowie ihrer Theologen und Juristen, über das gegenüber den Lutheranern höherwertige theologische Konzept zu verfügen. Auch der reformierte Impetus, aktiv für das Reich Gottes zu arbeiten, gehört in diesen Zusammenhang.

Das religiös-kirchliche Ungenügen am deutschen Luthertum verband sich bei den Reformierten mit politischen Erwägungen angesichts der sich im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts verdüsternden Weltlage und der sich steigenden Verfolgungen ihrer Glaubensgenossen in Westeuropa – der Schock der Bartholomäusnacht ist in diesem Kontext in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen. Die deutschen Reformierten standen sehr viel stärker als die Lutheraner unter dem Eindruck der erstarkenden nachtridentinischen Gegenreformation, die zur spanisch-papistischen Weltverschwörung gegen das Wort Gottes und seine Bekenner überhöht wurde. In der Politik der Kurpfalz herrschte ohnehin bereits seit Ottheinrich eine deutliche antihabsburgische Tendenz – sie ging bis auf die Erfahrungen mit Maximilian I. während des Landshuter Erbfolgekrieges³⁷ und die Zeit danach zurück und verstärkte sich durch den Konfessionszwiespalt beträchtlich. Eine zweite Grundtendenz der kurpfälzischen Politik war die Sorge um die Behauptung der Kurwürde gegen Bayern; diese Rivalität hatte mit der Konkurrenz der Konfessionen ebenfalls eine neue Dimension erhalten. Die Grafen am Niederrhein suchten mit ihrer Konfessionsentscheidung auch Rückhalt gegen den spanischen Militäreinsatz in den Grenzgebieten zu den Niederlanden. Für die reformiert werdenden Territorien im mittleren Deutschland waren derartige Bedrohungsgefühle vielleicht weniger stark, aber doch durchaus vorhanden.

Die universale Bedrohung verlangte – so die Überzeugung der kurpfälzischen Politiker seit Ottheinrich und Friedrich III. – Aktivität und Solidarität. Daran ließen es nach ihrem Urteil die lutherischen Reichsstände unter Führung Kursachsens weithin fehlen, nicht zuletzt weil sie an dem Prinzip »Bekennnis vor Bündnis« festhielten und die Türkengefahr ihnen bedrohlicher erschien als die Gefahr von Seiten der habsburgisch-katholischen Koalition.

4. Die Einführung des Calvinismus als Obrigkeitsreformation

Der Wechsel zum Reformiertentum vollzog sich in allen deutschen Territorien – anders als in den beiden norddeutschen Städten – als obrigkeitliche Reformation ohne eine vorhergehende reformierte Gemeindereformati-

37 Die Akten zur Beilegung des Landshuter Erbfolgekrieges vgl. jetzt in Dietmar HEIL (Hg.), DRTA. MR, Bd. 8, München 2008, S. 532–779, 1314–1349.

on. Die Letztentscheidung lag stets beim Landesherrn, ausschlaggebend war das *princely fiat*³⁸. Darin liegt ein wichtiger Unterschied der Entwicklung in Deutschland gegenüber der reformierten Gemeindebildung in Frankreich und in den Niederlanden, aber auch schon in der Eidgenossenschaft. Die organisierte reformierte Reformation musste zumeist einer widerstrebenden, an den lutherischen Traditionen festhaltenden Bevölkerung aufgezwungen werden. Unter diesem Aspekt lässt sich das Vorgehen des deutschen Staatscalvinismus mit der katholischen Gegenreformation vergleichen, auch wenn bei dieser – etwa im Hochstift Würzburg oder in der Reichsabtei Fulda – sehr viel stärker mit offener Gewalt vorgegangen wurde. Die Calvinisierung traf auf eine theologisch-kirchlich seit Generationen anders sozialisierte Bevölkerung, den Untertanen wurde etwas entzogen, an das sie gewöhnt waren; allerdings wurde ihnen nicht – wie in der Rekatholisierung – Altes, das sie hinter sich gelassen hatten, erneut aufgezwungen. Calvinismus und gegenreformatorischer Katholizismus waren aber darin gleich, dass sie sichtbare zeremoniale Änderungen vornahmen und deren Respektierung notfalls mit Zwang durchsetzten.

Zum Kennzeichen des Reformiertentums wurde für die Zeitgenossen die *fractio panis*, das Brotbrechen beim Abendmahl³⁹. Ein anonymer *Ausführlicher Bericht, was die Reformierten Kirchen in Deutschland glauben oder nicht glauben*, der 1607 in Heidelberg erschien⁴⁰, nannte dreizehn Zeremonialbestandteile, in denen die Reformierten von den Lutheranern abwichen: *fractio panis*; schlichter Tisch statt des Altars; Selbstkommunion der Laien; Verzicht auf die Privatbeichte; Krankenkommunion, die nur mit der Familie des Kranken vorgenommen werden sollte, um den Charakter des Abendmahls als Gemeindeakt aufrechtzuerhalten; Ablehnung der Nottaufe durch Frauen, auch überhaupt Unnotwendigkeit der Nottaufe, da die Seligkeit nicht an den Taufakt gebunden ist; Abschaffung der Bilder; Abschaffung der lateinischen Kirchengesänge; Abschaffung der Messgewänder und »Chorkittel«; Ablehnung der Orgel wegen der apostolischen Einfachheit des Gottesdienstes, aber in vielen reformierten Kirchen durchaus noch vorhanden; Ab-

38 BENEDICT, Churches, S. 203.

39 Vgl. Bodo NISCHAN, »Fractio Panis«: A Reformed Communion Practice in Late Reformation Germany, in: ChH 53 (1984), S. 17–29. COHN, Territorial Princes, S. 143, vergleicht das Brotbrechen als Zeichen der deutschen Calvinisten mit dem Kelch als Zeichen der Hussiten. Die erste Verteidigungsschrift schrieb der Heidelberger Mediziner und Laientheologe Thomas Erastus 1563: »Das Büchlein vom Brotbrechen«.

40 Vgl. Elmar MITTLER u. a. (Hg.), Bibliotheca Palatina. Katalog zur Ausstellung [...] Heiliggeistkirche Heidelberg. Textband, Heidelberg 1986, S. 165f.; Ausführlicher Bericht Was die Reformierte Kirchen in Deutschland glauben oder nicht glauben: Item Was sie für Ceremonien gebrauchen oder nicht gebrauchen; Sampt beygefüigten Ursachen warumb sie eins oder das ander thun oder lassen: Guthertzigen leuten zur nachrichtung an tag gegeben, Heidelberg: Voegelin 1607.

schaffung der Kniebeugung; Abschaffung des Abnehmens der Kopfbedeckung bei der Nennung des Namens Jesu, abgelehnt wegen Aberglaubens im Papsttum und der Inkonsequenz bei anderen Bezeichnungen des Gottesohnes; Behandlung der Adiaphora und der christlichen Freiheit, gegen den Vorwurf der Lutheraner, Brotbrechen und Bilderentfernung seien Adiaphora, während die Reformierten sie als notwendig ansahen.

Alle diese Unterschiede mussten der Bevölkerung vermittelt werden. In das Sozialleben griffen Kirchenzuchtmaßnahmen und kirchenordnende Regelungen ein – so verminderte die Pfälzer Kirchenordnung von 1563 die Zahl der Feiertage auf fünf, während die Ordnung Ottheinrichs von 1556 noch dreizehn Feiertage vorgeschrieben hatte⁴¹. In reformierten Territorien lutherischer Tradition bedurfte es meist erst eines Generationswechsels, um die neuen Ordnungen in der Bevölkerung zu verwurzeln.

Zur Einführung der reformierten Konfession gab Johann von Münster praktische Hinweise in seiner 1608 publizierte Schrift: *Warhaffter Bericht, Daß es, wie ettliche schreyen und schreiben, das die in und außhalb Europae hin und her offent- und heimlich versamlete reformirte Kirchen von der Augßburgischen Confession Lehr abgewichen seyn, gantz und gahr nicht war sey [...] Mit ablehnung ettlicher unverdienter Nachreden und ohnvorgreifliche Vorschläge: Durch welche Mittele die reine Lehr am besten einzuführen und zuerhalten sey*⁴². Johann von Münster gab zehn »Mittel« an, die zur Einführung der reformierten Lehre nützlich seien. 1. Voraussetzung für alles war das Gebet, das einst die Mauern von Jericho zum Einsturz brachte und das jetzt gegen die Mauern »der gewlichen und abschwelichen Bergischen Statt Ubiquitet« gewendet werden muss. 2. Aller Verdacht, als solle heimlich eine neue Lehre eingeführt werden, muss durch aufrichtiges und öffentliches Handeln ausgeräumt werden. 3. Gegen zwei Ärgernisse ist vorzugehen: Ärgernis in Lehre, Zeremonien oder Leben der Obrigkeit sowie ihrer kirchlichen und weltlichen Diener muss vermieden werden (*scandalum datum*); bisherige Irrtümer müssen öffentlich und privat geheilt und durch »sanftmütige unterweisung« behoben werden (*scandalum acceptum*). 4./5. Um Verdächtigungen und Irrtümern zuvorzukommen, ist eine Visitation erforderlich. Sie soll durch eine Kommission aus Theologen und *Politici* erfol-

41 Vgl. EKO 14, S. 163, 397.

42 Johann von MÜNSTER, Des »Erbgesessenen zu Vortlage«, Bremen: Johann von Wesel, 1608. Die 111 Seiten umfassende, bei Johann von Wesel in Bremen gedruckte Schrift behandelte in den ersten sechs »Hauptstücken« Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten und verteidigte die reformierte Konfession gegen Vorwürfe der Lutheraner. Der 7. »Hauptpunkt« erörterte die Frage, »Durch welche mittele die reine Reformirte Lehr mit destoweiniger verdacht und ärgernuß einzuführen sey« (ebd., S. 97–110). Seine Schrift widmete von Münster Johann Adolf von Schleswig-Holstein-Gottorf, Simon d. Ä. von Lippe sowie den Brüdern Johann und Georg von Nassau-Dillenburg. Benutzt wurde ein Exemplar der HAB (Yk 79 Helmst. 80[2]) (Mikrofiche).

gen, und zwar kirchspielweise und *ad partem*. Eine allgemeine Zusammenkunft der Prediger führt nach aller Erfahrung zu keinem Erfolg; *ad partem* kann dagegen jeder Pfarrer und jeder Zuhörer durch »sanftmütige gelehrte Männer« unterwiesen werden, und zwar nicht nur in Kirche oder Rathaus, sondern auch im eigenen Haus. 6. Unerfahrene Pfarrer und Zuhörer sind zu belehren, dass keine neuen Lehren oder Zeremonien eingeführt werden, sondern nur solche, die in Gottes Wort, der *Confessio Augustana* und *scriptis didacticis Lutheri* gegründet sind. Auch die zwei streitigen Zeremonien »Brotbrechen und es in die Handt zunemen«, also die Selbstkommunion der Laien, lassen sich in Luthers Schriften nachweisen, ebenso die Gnadewahl. 7. Nach geschehener Unterweisung müssen »alle abgöttische und kätzerische [...] Instrumenta als Altar, Götzen, Liechter und Sacramentsheußlein [...] gantz und zumahl abgeschaffet und [...] ein rein Brodt und brechung desselben eingeführt« werden. Münster rät dringend, dies »auff einmahl« vorzunehmen, da ein solches Vorgehen weniger Ärgeris erzeuge, »als wenn man alle Jahr in den Ceremonien veränderung machet«. 8. Die »Namen der widerwertigen« wie Lutheraner und Ubiquitisten sollen von der Kanzel nicht geschmäht werden; man lasse »causam cum causa streiten und die personen faren«. 9. Wenn sich nach der von der Obrigkeit gesetzten Frist Pfarrer als unbelehrbar erweisen, sollen sie beurlaubt und durch andere ersetzt werden. 10. Diese Pfarrer sollen die bisherigen nicht nur in der Lehre, sondern nach Möglichkeit auch im Lebenswandel übertreffen, denn die beste Apologie ist es, »mit der sache und leben selbst die widersacher überwinden und überzeugen«. Abschließend ruft Johann von Münster Christus an, die frommen Obrigkeiten in ihrem Vorhaben, das Volk zu bekehren und die »grewel der Abgötterey abzuthun«, zu bestärken.

Wie bei den konkurrierenden Konfessionen fühlten sich die reformierten Landesfürsten und Stadtmagistrate zu ihrem obrigkeitlichen Vorgehen in Glaubens- und Kirchenfragen legitimiert durch ihr Selbstverständnis als *custos utriusque tabulae* und die daraus abgeleitete Verantwortung für das Seelenheil der Untertanen. Getragen wurde das obrigkeitliche Handeln von einer bürgerlichen Theologen- und Juristenelite, die sich humanistischen Traditionen und dem Erbe Melanchthons verpflichtet wusste. Vielfach bestand diese Gruppe aus Landfremden, deren Loyalität daher vor allem dem Fürsten galt und weniger dem Territorium⁴³. Untereinander war diese Gelehrten- und Beamtenschicht häufig durch die Erfahrung der Verfolgung um des Glaubens willen in gegenseitiger Solidarität verbunden. Dies galt für westeuropäische Flüchtlinge wie für sächsische Philippisten, die unter Kur-

43 Vgl. dazu Dieter MERTENS, Hofkultur in Heidelberg und Stuttgart um 1600, in: Notker HAMMERSTEIN/Getrit WALTHER (Hg.), Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche, Göttingen 2000, S. 69f.

fürst August und nach dem Tod Christians I. vertrieben wurden, ebenso wie für Pfälzer Reformierte während der Relutheranisierungsphase unter Ludwig VI. und für Geistliche, die in Gebieten des Konkordienluthertums ihre Unterschrift unter die Konkordienformel verweigerten und das Land verlassen mussten.

5. Faktoren der Gefährdung und der Unterstützung

Die Einführung des reformierten Bekenntnisses auf obrigkeitlichem Wege führte nicht selten zu innenpolitischen Konfrontationen mit Ständen, Geistlichkeit und Bevölkerung. Vielfach beharrten die Landstände auf dem traditionellen lutherischen Kirchenwesen, zu dessen Hüter sie sich machten, zumal wenn ihnen früher der lutherische Bekenntnisstand garantiert worden war – damals als Sicherheit gegen eine Konversion des Landesherrn zum Katholizismus, jetzt aber auch als Hindernis für den Calvinismus. So kritisierte der kursächsische Landtag im Herbst 1588 das Vordringen zwinglianisch-calvinistischer Lehren und verlangte, dass die Theologieprofessoren von Wittenberg und Leipzig, die Präzeptoren der Fürstenschulen und die Geistlichkeit weiterhin auf die Konkordienformel verpflichtet werden sollten. Auch in Anhalt protestierte die Ritterschaft 1597 gegen den Wegfall des Exorzismus, die Abschaffung der Bilder und das Brotbrechen⁴⁴. Angesichts der starken Stellung seiner Stände verzichtete Johann Sigismund von Brandenburg auf die Anwendung des *ius reformandi*. Der Widerstand von großen Teilen der Pfarrrerschaft zeigte sich in Gehorsamsverweigerung gegenüber den neuen Zeremonialordnungen und in Emigration oder Ausweisung, so in Pfalz-Zweibrücken und in Anhalt. Verschiedentlich kam es auch zu offenen Unruhen oder zu Gehorsamsverweigerungen in der Bevölkerung, so in der Oberpfalz und in Ortenburg.

Von außen wurde das deutsche Reformiertentum mit zwei Gegnerschaften konfrontiert: Katholiken und Lutheraner. Ausgangspunkt für diese Doppelbedrohung war der Augsburger Religionsfrieden von 1555, der neben den »Ständen, der alten Religion anhängig«, nur die »der Augsburgischen Confession verwandten Stände« anerkannte, »alle anderen, so obgemeldeten beiden Religionen nicht anhängig«, aber ausschloss. Konnten die Reformierten auf die Seite dieser »anderen« gedrängt werden, verloren sie den reichsrechtlichen Schutz. In diese Situation drohte 1566 die Pfalz zu geraten, als Maximilian II. die Deutungshoheit über die Zugehörigkeit zum Augsburger Bekenntnis beanspruchte, um die Bikonfessionalität des Reiches sicherzu-

44 Vgl. Siegfried HOYER, Die sächsischen Stände unter Christian I., in: Dresdner Hefte. Beiträge zur Kulturgeschichte 29 (1992), S. 14–21, hier: S. 18; WÄSCHKE, Geschichte, S. 474f.

stellen⁴⁵. Die *Confessio Augustana* wurde damit in der innerprotestantischen Diskussion und im Außenverhältnis zur Papstkirche zum Kriterium evangelischer Rechtgläubigkeit. Auf den Tagen von Frankfurt 1558 und Naumburg 1561 war allerdings vergeblich versucht worden, dieses Kriterium exakt zu definieren und damit unzweifelhaft anwendbar zu machen⁴⁶ – *Invariata* und *Variata* blieben nebeneinander in Geltung. 1566 bestätigte die Mehrzahl der lutherischen Stände den Pfälzern die Rechtgläubigkeit. Gleichwohl war diese Bestätigung nicht von Dauer, denn in den siebziger Jahren sprach August von Sachsen Friedrich III. das Recht ab, sich auf die *Confessio Augustana* zu berufen, und bezeichnete ihn als »der Calvenisten abgott czu Heydelberck«⁴⁷. Damit blieb das Damoklesschwert des Ausschlusses aus dem Religionsfrieden über den reformierten Reichsständen schweben, und die Gefahr, dass die Lutheraner ihrem Einvernehmen mit den Katholiken die Reformierten opferten⁴⁸, bestand bis 1648 fort. Um so wichtiger war es daher für die reformierten Fürsten und Städte, wenigstens verbal an der theologischen Konformität mit der *Confessio Augustana*, wenn auch der *Confessio Augustana Variata*, festzuhalten.

Die reichsrechtliche Gefährdung verdichtete sich durch die Konkordienpolitik in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre, denn die Konkordienformel fixierte die dogmatische Basis auf die *Confessio Augustana Invariata* sowie auf Luthers Schmalkaldische Artikel und seine Katechismen⁴⁹. Der Ausweg einer Berufung auf die offene *Confessio Augustana*-Formel von 1555 war künftig durch eine klare Definition, was unter *Confessio Augustana* zu verstehen war, abgeschnitten und damit eine weitere Dissimulationstaktik unmöglich gemacht. Das Konkordienbuch wurde nach dem Willen seiner Verfasser und Unterzeichner zum Scheidewasser evangelischer Rechtgläubigkeit.

Zwar verweigerten auch eindeutig lutherische Reichsstände die Unterschrift unter das Konkordienwerk, aber bei einigen philippistisch gepräg-

45 Vgl. Andreas EDEL, *Der Kaiser und Kurpfalz. Eine Studie zu den Grundelementen politischen Handelns bei Maximilian II. (1564–1576)*, Göttingen 1997, S. 161–249.

46 Vgl. Josef LEEB (Hg.), *DRTA Reichsversammlungen 1556–1662: Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559*, Bd. 1, Göttingen 1999, S. 524–531; Irene DINGEL, *Eine Etappe Kurpfälzer Konfessionsgeschichte. Die Vorrede zu Konkordienformel/Konkordienbuch und Kurfürst Ludwig VI.*, in: *BPfKG* 69 (2002), S. 27–48, hier: S. 36–39. Friedrich III. von der Pfalz berief sich in der innerevangelischen Debatte 1566 sowohl auf den Frankfurter Rezess als auch auf den Naumburger Fürstentag; vgl. *DRTA* 1566, S. 1277, 1283f., 1334.

47 Vgl. Eike WOLGAST, *Die kurpfälzischen Beziehungen zu Kursachsen*, in: Helmar JUNGHANS (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 13–31, hier: S. 20.

48 In Analogie zur reichsrechtlichen Verurteilung der Täufer durch die sich herausbildenden Großkonfessionen 1529, als die evangelische Gruppe durch ihre Verwerfung dieser neuesten Reformationsrichtung ihre Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen wollte.

49 Vgl. DINGEL, *Concordia*.

ten Fürsten und Städten veranlasste die Konkordienformel eine neue konfessionelle Orientierung, so in Pfalz-Zweibrücken, Nassau-Dillenburg sowie in Bremen und Colmar. Zugespitzt ließe sich formulieren: Die Übernahme des Heidelberger Katechismus wurde zur Letztalternative zur Unterschrift unter das Konkordienbuch⁵⁰. Allerdings führte ein Versuch, den Johann Casimir von Pfalz-Lautern betrieb, der Konkordienformel ein gemeinsames Bekenntnis der reformierten Kirchen Europas entgegenzusetzen, nicht zum Erfolg – trotz erster Ansätze auf dem Frankfurter Konvent im September 1577⁵¹. Stattdessen setzten die Theologen und Politiker der reformierten Reichsstände ihre Bemühungen fort, die Unterschiede zwischen beiden evangelischen Konfessionen zu minimieren, um dadurch Solidarität gegenüber den äußeren Gefahren zu stiften und selbst im Schutz des Religionsfriedens zu bleiben. Diesem Ziel widmete David Pareus 1614 sein umfangreiches *Irenicum sive De Unione et synodo Evangelicorum concilianda Liber Votivus Paci Ecclesiae et desiderii pacificorum dicatus*⁵². Schon 1607 erschien in Heidelberg anonym ein *Ausführlicher Bericht, Was die Reformierte[n] Kirchen inn Deutschland gläuben oder nit gläuben: Item, Was sie für Ceremonien gebrauchen oder nicht gebrauchen: Sampt beygefügtten Ursachen, Warumb sie eins oder das andere thuen oder lassen. Guthertzigen leuten zur nachrichtung an tag gegeben*⁵³. Verfasser war vermutlich der Heidelberger Hofprediger und Kirchenrat Bartholomäus Pitiscus (1561–1613). In der umfangreichen Schrift wurde die reformierte Lehre systematisiert und dabei durch Zitate und Quellennachweise die Übereinstimmung mit Luther hervorgehoben. Bei den Lehrdifferenzen erkannte der Verfasser Fundamentalunterschiede nur beim Abendmahlsverständnis und bei der Ubiquitätslehre; sie waren aber für ihn nicht heilsnotwendig. Damit stand der Text in der Tradition Pfälzer Theologie und Konfessionspolitik, denn schon Friedrich III. hatte 1566 erklärt, dass der Abendmahlsstreit »daz fundament unserer seelen seeligkait nit betrifft«⁵⁴. Dasselbe galt für die Zeremonialunterschiede, bei denen die reformierte Auffassung von Pitiscus biblisch begründet und mit Lutherziten untermauert wurde. Pitiscus erklärte, dass die Zeremonien

50 1608 wurde Fabian von Dohna von seinen preußischen Adelsgenossen beschuldigt, er sei »von Jugend auf der Calvinischen oder Heidelberger Confession ergeben«; vgl. BÖMELBURG, Reformierte Eliten, S. 221.

51 Vgl. DINGEL, Concordia, S. 115–129.

52 Vgl. Eike WOLGAST, Geistiges Profil und politische Ziele des Heidelberger Späthumanismus, in: Christoph STROHM u. a. (Hg.), Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert, Tübingen 2006, S. 1–25, hier: S. 13f.

53 Benutzt wurde die Ausgabe Heidelberg 1614 (UBH Q 5882); vgl. MITTLER, Bibliotheca Palatina, S. 165f.

54 DRTA 1566, S. 1285.

der Reformierten »der christlichen Freiheit nicht zuwider« seien, und mahn- te zur Geduld miteinander.

Um gegenüber den lutherischen Reichsständen den Vorwurf zu entkräften, das Reformiertentum sei eine isolierte Pfälzer Glaubensabweichung, stellte Friedrich III. 1566 auf dem Augsburger Reichstag einen Legitimationskatalog auf: »Soviel gewaltige konigreich und lande, als Franckreich, Engellandt, Schotlandt, Schweitz, Italia, Niderlandt und andere lennder (sind) dieser lehr [vom Abendmahl] anhenngig«⁵⁵. In der Ordnung des Leerer Coetus von 1583 wurden im Legitimationskatalog zusätzlich auch alle reformierten Grafschaften und Städte aufgezählt⁵⁶.

Der Legitimationskatalog macht auf ein Hauptkennzeichen der reformierten Konfession im Reich aufmerksam: die Internationalität des Bekenntnisses. Die calvinistische Internationale wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einem einflussreichen Faktor der Politik – das bedeutete für das deutsche Reformiertentum zweierlei:

1. Pflicht zur Solidarität mit den Verfolgten. Vor allem Friedrich III. von der Pfalz hat die evangelischen Reichsstände immer wieder aufgefordert, aktive Solidarität mit den Glaubensbrüdern in Westeuropa zu üben. Mehrfach hat die Pfalz sich militärisch in Frankreich und in den Niederlanden engagiert, ohne dabei auf ihre ökonomischen Möglichkeiten hinreichend Rücksicht zu nehmen.
2. Hoffnung auf Unterstützung im Konfliktfall. Die Erwartung richtete sich in diesem Zusammenhang vor allem auf Heinrich IV. von Frankreich, Elisabeth I. und Jakob I. von England sowie die Generalstaaten. Mit ihrer Politik internationaler Verbindungen fand die Pfalz allerdings bei den evangelischen Reichsständen mehr Ablehnung als Zustimmung, und die Erwartung internationaler Solidarität erfüllte sich 1619 in dem Augenblick nicht, als sie am dringendsten benötigt wurde⁵⁷.

Zur Internationalität gehörten auch die Konnubialbeziehungen. Friedrich IV. von der Pfalz heiratete die Tochter Wilhelms von Oranien, Friedrich V. die Tochter Jakobs I. von England. Andere reformierte Fürsten suchten die verwandtschaftliche Verbindung zur Kurpfalz und dadurch indirekt zu West-

55 Vgl. ebd., S. 1286. Schon 1562 hatte Friedrich III. in diesem Sinne argumentiert; vgl. August KLUCKHOHN (Hg.), Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken, Bd. 1, Braunschweig 1868, S. 252 (an Johann Friedrich d.M. von Sachsen-Weimar).

56 Vgl. EKO 7/2,1, S. 448 (»ecclesiae illae quas reformatas vocant«).

57 Vgl. Friedrich BEIDERBECK, Zwischen Religionskrieg, Reichskrise und europäischem Hegemonialkampf. Heinrich IV. und die protestantischen Reichsstände, Berlin 2005; Magnus RÜDE, England und Kurpfalz im werdenden Mächteuropa (1608–1632). Konfession – Dynastie – kulturelle Ausdrucksformen, Stuttgart 2007.

europa. Eine Tochter Friedrichs III. heiratete Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg, Johann Georg von Anhalt war mit einer Tochter Johann Casimirs verheiratet. Der brandenburgische Kurprinz Georg Wilhelm ehelichte eine Schwester Friedrichs V.; ein Bruder Friedrichs V., Ludwig Philipp von Pfalz-Simmern, heiratete eine Schwester des brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund.

Als besondere Leistung des deutschen Reformiertentums ist der Ausbau des Bildungswesens wenigstens zu erwähnen⁵⁸. 1618 waren von 26 Universitäten des Reiches vier dem reformierten Bekenntnis verpflichtet (Heidelberg, Herborn, Marburg, Frankfurt/Oder), an ihnen wurde etwa 1/8 aller Immatrikulationen vorgenommen⁵⁹. Eine Reihe von *Gymnasia illustria* entstand, so in Steinfurt, Hornbach, Bremen, Danzig, Hanau und Zerbst. Allerdings sah der Alltag weniger positiv aus. So ergab sich 1593 bei einer Visitation in Heidelberg, dass kaum ein Drittel der Examinierten in der Lage war, die fünf Hauptstücke aus dem Kinderkatechismus vollständig herzusagen; »mehr als zu viele« kannten weder den Text des Vaterunser noch den des Glaubensbekenntnisses fehlerfrei⁶⁰. Anderwärts wird es kaum besser gewesen sein.

6. Ausblick: Das 17. und 18. Jahrhundert

Eine Stuserhebung am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges ergibt folgendes Bild: Im Heiligen Römischen Reich bestanden etwa ein Dutzend reformierter Territorialkirchen sehr unterschiedlicher Größe und Organisationsform, dazu mehrere städtische Kirchen (Emden, Bremen, Colmar) sowie zwei reformierte Kirchen in konfessionell gemischten Territorien (Jülich und Ostfriesland)⁶¹. Die unbestrittene reformierte Führungsmacht und zugleich das Haupt der aktivistischen evangelischen Religionspartei im Reich war die Kurpfalz, ihr wichtigster Politiker seit der Jahrhundertwende wurde Christian I. von Anhalt-Bernburg. Nach dem Scheitern der Torgauer Union 1591/92 unternahmen die Pfälzer Politiker immer wieder Vorstöße, um einen Zusammenschluss der evangelischen Stände zu erreichen. Gegner blieben Habsburg und die gegenreformatorische Gruppe der Reichsstände; ih-

58 Zusammenfassend vgl. Gerhard MENK, Das Hochschul- und Schulwesen des reformierten und puritanischen Protestantismus, in: REISS/WITT, Calvinismus, S. 30–36. Vgl. auch STROHM, Späthumanismus.

59 Vgl. BENEDICT, Churches, S. 225; Notker HAMMERSTEIN, Bildung und Wissenschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, München 2003; Heinz SCHILLING/Stefan EHRENPREIS (Hg.), Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichender Perspektive. Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft, Berlin 2007.

60 Vgl. Gustav Adolf BENRATH, Das kirchliche Leben Heidelbergs in den Jahren 1593 bis 1595, in: HDJb 10 (1966), S. 49–82, hier: S. 58.

61 Vgl. die Bilanz bei BENEDICT, Churches, S. 224f.

nen wurde unterstellt, die reine Lehre ausrotten und eine *potestas absoluta* im Reich aufrichten zu wollen. Die Union von Auhausen, abgeschlossen im Mai 1608, umfasste Mitglieder beider evangelischer Konfessionen; in Artikel 5 der Unionsakte war ausdrücklich festgelegt, dass »disem vertreulichen verain« nicht hinderlich sein sollte, »das in etlichen religionspuncten ungleicher verstand sein möchte«⁶². Damit war das Ziel erreicht, das schon Friedrich III. verfolgt hatte: »Pax politica et concordia« unter den evangelischen Reichständen trotz verschiedener konfessioneller Ausrichtung.

Die Union zerbrach über dem böhmischen Abenteuer Friedrichs V.; im Dreißigjährigen Krieg waren die beiden wichtigsten reformierten Reichstände (Pfalz und Hessen-Kassel) in ihrer konfessionellen Sonderexistenz massiv bedroht. Dennoch gelang es, nicht zuletzt durch die Beharrlichkeit der Landgrafenwitwe Amalie Elisabeth, einer geborenen Gräfin von Hanau-Münzenberg, im Westfälischen Frieden – gegen den Widerstand von Katholiken und Lutheranern – dem reformierten Bekenntnis die reichsrechtliche Anerkennung zu sichern⁶³. Artikel VII § 1 des *Instrumentum Pacis Osnabrugense* sicherte alle Rechte, die den Ständen der alten Religion und den *Confessio Augustana*-Verwandten zukamen, dissimulierend auch denen zu, »qui inter illos reformati vocantur«. Bezog sich »inter illos« auf die beiden anderen Konkurrenzkonfessionen, war damit das deutsche Reformiertentum als dritte Konfession anerkannt; bezog sich »inter illos« nur auf die *Confessio Augustana*-Stände, war es lediglich eine Variante der Lutheraner. In jedem Fall erreichten die Reformierten Rechtsgleichheit und die Sicherung des Vorkriegsstatus – lediglich die Oberpfalz, die allerdings nur zu einem geringeren Teil reformiert gewesen war, blieb verloren, da Bayern auf ihrem Besitz beharrte. Die Normaljahrsregelung von 1648 hob das *ius reformandi* und das *Cuius regio*-Prinzip generell auf. Da Lutheraner und Reformierte im Westfälischen Frieden auch für den Fall eines innerevangelischen Bekenntniswechsels auf die Anwendung des *Cuius regio*-Prinzips verzichteten, veränderte sich die Zahl der reformierten Territorien im Reich seit 1648 nicht mehr.

Gleichwohl kam es wie in Frankreich auch in Deutschland gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu Bestandseinbrüchen, als die Pfälzer Kurlinie 1685 ausstarb und die katholischen Pfalz-Neuburger ihre Nachfolge antraten. Offiziell blieb zwar der Konfessionsstand gemäß der Garantie von 1648 unangetastet, dennoch bemühten sich die katholischen Kurfürsten das ganze 18. Jahrhundert hindurch, in einer latenten Gegenreformation ihre Konfession in der Pfalz zu privilegieren. Bei Konflikten mit ihrem Landesherrn wurden

62 Zitiert nach WOLGAST, *Konfession*, S. 95.

63 Vgl. Fritz DICKMANN, *Der Westfälische Frieden*, Münster ⁷1998, S. 367–373; Martin HECKEL, *Reichsrecht und »Zweite Reformation«: Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung*, in: SCHILLING, *Reformierte Konfessionalisierung*, S. 11–44, hier: S. 38–40.

die Pfälzer Reformierten zumeist von Brandenburg-Preußen unterstützt, und sei es durch Repressalien gegen Katholiken im preußischen Staatsgebiet als Vergeltungsmaßnahme⁶⁴. Der territoriale und politische Machtzuwachs führte Brandenburg, rangmäßig das unterste der drei alten weltlichen Kurfürstentümer, im 18. Jahrhundert in eine Führungs- und Schutzposition für die Evangelischen im Reich, insbesondere seit mit der Konversion Augusts des Starken 1697 die konfessionelle Bedeutung Sachsens abnahm, auch wenn es offiziell das Direktorium des *Corpus Evangelicorum* behielt.

Die evangelischen Unionen in Preußen, Pfalz-Bayern, Baden, Anhalt und Nassau zwischen 1817 und 1821 ließen die Zahl der reformierten Territorien und Dynastien weiter schrumpfen⁶⁵. 1866, am Ende des Deutschen Bundes, der das Alte Reich in gewandelter Form fortgesetzt hatte, bezeichneten sich nur noch Kurhessen, Lippe, Schaumburg-Lippe (bei lutherischer Bevölkerung) und Hessen-Homburg (1866 erloschen) als reformiert, ferner verschiedene Zweige der mediatisierten Grafschaften (bzw. späteren Fürstentümer) Bentheim, Solms und Wied⁶⁶.

64 Vgl. Markus A. MAESEL, Der Kurpfälzische Reformierte Kirchenrat im 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der zentralen Konflikte in der zweiten Jahrhunderthälfte, Heidelberg 1997.

65 Vgl. Wilhelm HÜFFMEIER, Das reformierte Erbe in den kirchlichen Unionen des 19. Jahrhunderts, in: REISS/WITT, Calvinismus, S. 219–224.

66 Zum heutigen Stand vgl. Gerhard NORDHOLT, Art. Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland, in: TRE 10 (1982), S. 642–645.

Heiner Lück

Calvinismus und Reformiertes Bekenntnis als Existenzgrundlagen für den Staat?

Betrachtungen zur frühneuzeitlichen Verfassungsgeschichte Anhalts

Vorbemerkung

Bei einem internationalen Kolloquium über *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven* sollte ein Blick auf das kleine Fürstentum Anhalt in Mitteldeutschland nicht fehlen. Das heute ca. 120 km südlich von Berlin gelegene Gebiet war um 1800 etwa 2.400 Quadratkilometer groß¹ und zählte ca. 118.000 Einwohner.

In den letzten 20 Jahren, die auch etwas mit der Entfaltung von Landes- und Kirchengeschichte im Osten Deutschlands nach der politischen Wende zu tun haben, ist dazu erfreulich Essentielles geschrieben worden. So sind wir dank der wichtigen Untersuchungen von Volker Press über Christian I. von Anhalt-Bernburg (reg. 1586–1630) als Reichsstatthalter der Oberpfalz und Haupt der evangelischen Bewegungspartei² sowie weiterer Arbeiten³ recht gut unterrichtet. Das Teilfürstentum Anhalt-Köthen wurde mit Blick auf die Etablierung des Reformierten Bekenntnisses⁴ in Studien von Ulla Jablonowski⁵ und Günther Hoppe⁶ tiefgründig behandelt. Hinzu kommt die Mo-

-
- 1 Zum Vergleich: Das Territorium des heutigen Saarlands umfasst ca. 2.570 km².
 - 2 Volker PRESS, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg, Statthalter der Oberpfalz, Haupt der evangelischen Bewegungspartei vor dem Dreißigjährigen Krieg (1568–1630). Bearb. von Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING, in: Konrad ACKERMANN/Alois SCHMID (Hg.), Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift für Wilhelm Volkert zum 75. Geburtstag, München 2003, S. 193–216.
 - 3 Ernst-Joachim WESTERBURG, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg und der politische Calvinismus. Zur Vorgeschichte des Dreißigjährigen Krieges, Thalhofen 2003; Hartmut ROSS, Die Beziehungen Christians I. von Anhalt-Bernburg zu den Hohenzollern. Versuch einer ersten Zusammenfassung, in: Friedrich BECK/Klaus NEITMANN (Hg.), Brandenburgische Landesgeschichte und Archivwissenschaft. Festschrift für Lieselott Enders zum 70. Geburtstag, Weimar 1997, S. 127–137; ders., Für ein anderes Europa. Fürst Christian von Anhalt-Bernburg, Oranienbaum 2003.
 - 4 Vgl. auch Hans Helmut ESSER, Art. Reformierte Kirchen, in: TRE 28 (1997), S. 404–419.
 - 5 Ulla JABLONOWSKI, Der Einfluß des Calvinismus auf den inneren Aufbau der anhaltischen Fürstentümer Anfang des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Anhalt-Köthen, in: Meinrad SCHAAB (Hg.), Territorialstaat und Calvinismus, Stuttgart 1993, S. 149–163.
 - 6 Günther HOPPE, Zur anhaltischen Behördengeschichte im frühen 17. Jahrhundert und zum »persönlichen Regiment« des Fürsten Ludwig von Anhalt-Köthen in der Frühzeit seiner Regierung

nographie von Michael Rohrschneider zu Johann Georg II. (reg. 1660–1693) als Reichsfürst und Ehemann der Oranierin Henriette Catharina⁷. Detailreiche Studien liegen seit kurzem auch zu Georg III. (reg. 1530–1553) und zur Identitätsbildung Anhalts im Vorfeld des Übergangs zum Reformiertentum vor⁸. Auf die jüngst erschienene Studie von Irene Dingel⁹ sei hier besonders verwiesen. Das für die personelle Ausstattung des Territorialstaates Anhalt so wichtige Gymnasium Illustre in Zerbst ist Gegenstand der verdienstvollen Arbeit von Joachim Castan¹⁰. Die Edition der Dokumente der mit Anhalt-Köthen verbundenen »Fruchtbringenden Gesellschaft«, der ersten deutschen Akademie, durch die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig schreitet gut voran¹¹. Vor wenigen Jahren ist endlich das Standardwerk zur Dessau-Wörlitzer Aufklärung von Erhard Hirsch erschienen¹². Die literaturgesättigte Überblicksdarstellung der Dynastie- und Herrschaftsgeschichte Anhalts von Jan Brademann und Michael Hecht¹³ stellt einen sicheren Kompass durch die Jahrhunderte dar und liefert mit hohen methodischen

(bis zur sogenannten Cabinetsordnung von 1612), in: MVAL 4 (1995), S. 113–142.

- 7 Michael ROHRSCHEIDER, Johann Georg II. von Anhalt-Dessau (1627–1693). Eine politische Biographie, Berlin 1998.
- 8 Vgl. nur Achim DETMERS/Ulla JABLONOWSKI (Hg.), 500 Jahre Georg III. Fürst und Christ in Anhalt. Beiträge des Wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich des 500. Geburtstages von Fürst Georg III. von Anhalt, Köthen 2008. Zum 16. Jahrhundert vgl. auch Werner FREITAG, Das Konzept der Konfessionalisierung und seine Anwendungsfelder. Das Fürstentum Anhalt im 16. Jahrhundert, in: Christof RÖMER (Hg.), Evangelische Landeskirchen der Harzterritorien in der frühen Neuzeit, Wernigerode u. a. 2003, S. 11–24; ders., Konfliktfelder und Konfliktparteien im Prozess der lutherischen und reformierten Konfessionalisierung – das Fürstentum Anhalt und die Hochstifte Halberstadt und Magdeburg im 16. Jahrhundert, in: ARG 92 (2001), S. 166–194.
- 9 Irene DINGEL, Die Ausprägung einer regionalen konfessionellen Identität im Fürstentum Anhalt: Einflüsse und Wirkungen, in: Dies./Günther WARTENBERG (Hg.), Kirche und Regionalbewusstsein in der Frühen Neuzeit. Konfessionell bestimmte Identifikationsprozesse in den Territorien, Leipzig 2009, S. 113–127.
- 10 Joachim CASTAN, Hochschulwesen und reformierte Konfessionalisierung. Das Gymnasium Illustre des Fürstentums Anhalt in Zerbst, 1582–1652, Halle/Saale 1999.
- 11 Klaus CONERMANN (Hg.), Fürst Ludwig von Anhalt-Köthen. Werke. Die ersten Gesellschaftsbücher der Fruchtbringenden Gesellschaft (1622, 1624 und 1628), Tübingen 1992; ders./Dieter MERZBACHER (Hg.), Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650, 1. Bd.: 1617–1626, Tübingen 1992; ders./Andreas HERZ/Dieter MERZBACHER (Hg.), Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650, 2. Bd.: 1627–1629, Tübingen 1998; ders./Gabriele BALL/Andreas HERZ (Hg.), Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650, 3. Bd.: 1630–1636, Tübingen 2003; ders./Gabriele BALL/Andreas HERZ (Hg.), Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650, 4. Bd.: 1637–1638, Tübingen 2006.
- 12 Erhard HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung im Zeitalter der Aufklärung. Personen – Strukturen – Wirkungen, Tübingen 2003.
- 13 Jan BRADEMANN/Michael HECHT, Anhalt vom Mittelalter bis 1919. Eine integrative Dynastie- und Herrschaftsgeschichte, in: BDLG 141/142 (2005/2006), S. 531–575.

Ansprüchen ein solides Fundament für weitere spezielle Untersuchungen. Schon die hier nur kursorisch genannte Literatur zeigt an, dass die entscheidenden Weichenstellungen für den konfessionellen Sonderweg Anhalts im 16. und frühen 17. Jahrhundert erfolgten. Nach den Wirkungen dieser Entwicklungen im Verlauf der weiteren Konsolidierung und Fortexistenz des Staates Anhalt ist im bisherigen Schrifttum kaum gefragt worden. Das verwundert aus verfassungsgeschichtlicher Sicht etwas, war es angesichts der politischen Entwicklungen in der frühen Neuzeit sowie im 20. Jahrhundert keinesfalls selbstverständlich, dass »Anhalt« als Gebietsbezeichnung im Text des Grundgesetzes der Bundesrepublik als Zusatz zu »Sachsen« (gemeint ist die ehemalige preußische Provinz Sachsen)¹⁴, also als Teil des Bundeslandnamens »Sachsen-Anhalt«, 1990 aufscheinen würde. Lippe und Braunschweig etwa haben das nicht geschafft; sogar die Franken blieben auf der Strecke. Am ehesten könnte man den zweiten Teil des Landesnamens »Rheinland-Pfalz« ähnlich hinterfragen. Warum also gerade Anhalt? Und was hat das mit dem Calvinismus und dem Reformiertentum zu tun? Die Hypothese, Anhalt verdanke seine eigenstaatliche Existenz bis in das 20. Jahrhundert und als verfassungsrelevante Verwaltungseinheit darüber hinaus seiner konfessionellen Entwicklung, ist gewiss sehr gewagt. Ein Nachdenken darüber ist keinesfalls müßig, handelt es sich doch um eine einzigartige Kulturlandschaft, die sich unter bestimmten historischen Bedingungen, gewiss auch kirchlich-konfessionellen, herausgebildet hat¹⁵. Die Wahl der heutigen staatsrechtlichen Situation Anhalts ist freilich nicht unproblematisch, doch stellt auch Rudolf Joppen in seinem Artikel *Anhalt* für die Theologische Realenzyklopädie die Zustände des 20. Jahrhunderts an den Anfang seiner Ausführungen¹⁶.

In den folgenden drei Abschnitten dieses Beitrages sollen einige Überlegungen vorgetragen werden, die zur weiteren Diskussion über »Calvinismus und Territorialstaat«¹⁷ anregen könnten. Ferner können sie möglicherweise als Bausteine für eine moderne Verfassungsgeschichte Anhalts dienen. In einem ersten Abschnitt sollen kursorisch einige Etappen der Verfassungsgeschichte Anhalts, soweit sie für unsere Betrachtungen von Bedeutung sind, vorgestellt werden. In einem zweiten Abschnitt ist auf die Einführung des Reformierten Bekenntnisses in Anhalt und die verantwortlichen Hauptak-

14 Vgl. auch Heiner LÜCK, Zur Geschichte des Bundeslandes Sachsen-Anhalt, in: Michael KILIAN (Hg.), Verfassungshandbuch Sachsen-Anhalt, Baden-Baden 2004, S. 64–92.

15 Anhalt stellt im Selbstverständnis des heutigen Bundeslandes Sachsen-Anhalts eine kultur- und verfassungshistorisch wichtige Konstante dar. Vor diesem Hintergrund fasste der Landtag von Sachsen-Anhalt am 13. 11. 2009 einen Beschluss, Anhalt 2012 anlässlich seines 800-jährigen Jubiläums entsprechend zu würdigen.

16 Rudolf JOPPEN, Art. Anhalt, in: TRE 2 (1978), S. 734–743, hier: S. 734.

17 So der programmatische Titel der Münchner Dissertation von Volker PRESS, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, Stuttgart 1970.

teure einzugehen. In einem dritten Abschnitt soll versucht werden, mutmaßliche Nachwirkungen des konfessionellen Sonderweges Anhalts bis in die Gegenwart auszumachen.

1. Anhalt in der deutschen Verfassungsgeschichte

Als Stammvater des Fürstentums Anhalt gilt der Askanier Albrecht der Bär (†1170)¹⁸. Seinem Sohn Bernhard (†1212) fiel 1180 im Gefolge des Prozesses gegen Heinrich den Löwen (†1195) der südöstliche Teil des alten Herzogtums Sachsen, an den die Kurwürde gebunden war, zu. Ein relativ geschlossenes Territorium der Askanier ist jedoch erst im 13. Jahrhundert greifbar. Nach dem Tode des Fürsten Heinrich im Jahre 1252 erfolgten mehrere Teilungen. Die Existenz diverser Linien des anhaltischen Fürstenhauses mit entsprechenden Gebietszuteilungen ist seit der Mitte des 13. Jahrhunderts ein hervorstechendes Merkmal anhaltischer Verfassungsgeschichte bis in die Neuzeit. Erst 1570 gelang unter Fürst Joachim Ernst (reg. 1561–1586) die Wiedervereinigung aller anhaltischen Linien. Nach seinem Tode konnten seine Söhne zwar vorübergehend eine gemeinsame Regierung gewährleisten, doch folgte schon 1603 eine erneute Landesteilung, diesmal in nunmehr fünf Linien: Anhalt-Dessau, Anhalt-Bernburg, Anhalt-Köthen, Anhalt-Zerbst und Anhalt-Plötzkau.

Für die Einführung der Reformation in Anhalt zwischen 1521 und 1534 steht Fürst Georg III. (reg. 1530–1553)¹⁹, welcher als treuer Anhänger Martin Luthers (1483–1546) die Augsburgische Konfession von 1530 zur Grundlage seines Handelns machte, und zwar in enger persönlicher Verbindung zu Philipp Melanchthon (1497–1560)²⁰. Im Bewusstsein Anhalts erscheint Georg »als im regionalen Kontext gleichberechtigte Leitfigur neben [...] Luther und Melanchthon«²¹.

Nach Luthers Tod wurde Anhalt, gekennzeichnet durch eine spürbare Toleranz in Glaubensfragen, zum Zufluchtsort für viele Melanchthonanhänger, die sogenannten Philippisten, die insbesondere aus Kursachsen, speziell aus

18 Das Folgende nach Heiner LÜCK, Zur Verfassungsgeschichte Anhalts, in: ZNR 31 (2009), S. 177–189.

19 Vgl. dazu Peter GABRIEL, Fürst Georg III. von Anhalt als evangelischer Bischof von Merseburg und Thüringen: 1544–1548/50. Ein Modell evangelischer Episkope in der Reformationszeit, Frankfurt/Main u. a. 1997; ders., Evangelischer Bischof von Merseburg: Fürst Georg III. von Anhalt, in: Werner FREITAG (Hg.), Mitteldeutsche Lebensbilder. Menschen im Zeitalter der Reformation, Köln u. a. 2004, S. 119–141.

20 Vgl. dazu im einzelnen Heinz SCHEIBLE, Melanchthons Verhältnis zu Georg von Anhalt, in: DETMERS/JABLONOWSKI, 500 Jahre Georg III., S. 81–107.

21 DINGEL, Ausprägung, S. 126.

dem nahen Wittenberg²², vertrieben wurden. Einen kirchenverfassungspolitischen Schritt in eine zukunftssträchtige Richtung vollzog Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg, indem er 1592 zum Calvinismus übertrat und 1603 den Calvinismus zum offiziellen Bekenntnis seines Fürstentums machte²³. Ein halbes Jahrhundert später (1659) fand die Eheschließung des Fürsten Johann Georg II. von Anhalt-Dessau mit Henriette Catharina von Nassau-Oranien (1637–1708) statt, welche enge Kulturbeziehungen zwischen Anhalt und den Niederlanden einerseits²⁴ sowie Anhalt und Kurbrandenburg andererseits²⁵ mit sich brachte. Durch die Heirat mit der Oranierin wurde Anhalt-Dessau in ein dynastisch-konfessionelles Beziehungsnetz einbezogen, das schon zwischen dem Haus Nassau-Oranien und den brandenburgischen Hohenzollern bestand. Das kleine Anhalt-Dessau profitierte enorm von niederländischen Einflüssen in Kultur und Wirtschaft. All dieses schlug sich auch in einem bestimmten Staats- und Verfassungsdenken nieder, das im Anschluss an Gerhard Oestreich²⁶ dringend der Aufhellung durch die Forschung bedarf²⁷.

Die anhaltischen Fürstentümer waren typische Kleinst-Territorialstaaten mit einem oder mehreren regierenden Fürsten an der Spitze²⁸. Als Höhepunkte in der allgemeinen Verfassungsentwicklung können die Einführung des Absolutismus unter Fürst Leopold I. von Anhalt-Dessau, dem »Alten Dessauer« (reg. 1693–1747), die bewusste Errichtung eines aufgeklärten Staatswesens durch Fürst Leopold III. Friedrich Franz von Anhalt-Dessau (1758–1817) und die Verfassungskämpfe 1848 ausgemacht werden. 1807 wa-

22 Vgl. dazu auch Ulrike LUDWIG, Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580), Münster 2009.

23 Vgl. Georg SCHMIDT, Die Fürsten von Anhalt. Reformierte Konfessionalisierung und überkonfessionelle Einheitsbestrebungen?, in: Werner FREITAG/Michael HECHT (Hg.), Die Fürsten von Anhalt. Herrschaftssymbolik, dynastische Vernunft und politische Konzepte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Halle/Saale 2003, S. 173–186; JABLONOWSKI, Einfluß, S. 149–163; CASTAN, Hochschulwesen, S. 27–53; Hartmut ROSS, Aspekte der Geschichte der »Zweiten Reformation« in Anhalt-Bernburg zu Beginn der Herrschaft Fürst Christians I., in: MVAL 6 (1997), S. 136–151.

24 Vgl. dazu Michael ROHRSCHEIDER, Die Oranier und Anhalt. Verflechtungen und Beziehungen, in: Horst LADEMACHER (Hg.), Onder den Oranje boom. Textband. Dynastie in der Republik. Das Haus Oranien-Nassau als Vermittler niederländischer Kultur in deutschen Territorien im 17. und 18. Jahrhundert, München 1999, S. 225–235.

25 Vgl. dazu Gerhard OESTREICH, Die Niederlande und Brandenburg-Preußen, Bonn 1970 (Neudruck in geringfügig geänderter Fassung in: LADEMACHER, Onder den Oranje boom, S. 187–202, 448–449).

26 Ebd.

27 Zu Johann Georg II. vgl. auch ROHRSCHEIDER, Johann Georg II.; ders., Möglichkeiten und Grenzen politischer Selbstbehauptung mindermächtiger Reichsstände im 17. Jahrhundert: Das politische Wirken Johann Georgs II. von Anhalt-Dessau, in: FREITAG/HECHT, Die Fürsten von Anhalt, S. 187–201.

28 Vgl. dazu auch den gelungenen wie gut fundierten Überblick von BRADEMANN/HECHT, Anhalt vom Mittelalter bis 1919.

ren die anhaltischen Staaten in den Rang von Herzogtümern erhoben worden, welche 1863 in einem geeinten anhaltischen Herzogtum aufgingen²⁹. 1918/19 entstand der Freistaat Anhalt und gab sich am 18. Juli 1919 eine zeitgemäße Verfassung³⁰. Mit der Etablierung des sogenannten Führerprinzips im Jahre 1933 durch die Einsetzung eines »Reichsstatthalters in Braunschweig und Anhalt« mit Sitz in Dessau endete die Eigenstaatlichkeit und damit die Verfassungsgeschichte Anhalts, wenn man nicht in der Existenz von Regierungsbezirken in der Zeit von 1945 bis 1952, der Kreise Dessau, Zerbst, Köthen und Bernburg von 1952 bis 1990, sowie wiederum eines Regierungsbezirks Dessau 1990 bis 2003 eine gewisse Fortsetzung anhaltischer Staatlichkeit, wenn auch nur als Verwaltungsgebilde, sehen will. Die Landesbezeichnung bestand freilich von 1933 bis 1945 weiter bis zur Vereinnahmung durch die sowjetische Militärverwaltungsbehörde für die Provinz Sachsen am 9. Juli 1945. Der entscheidende Rechtsakt war die Unterstellung des ehemaligen Freistaatsgebiets Anhalt unter die örtliche Zuständigkeit der Sowjetischen Militäradministration in Deutschland für die Provinz Sachsen.

2. Calvinismus und Reformiertes Bekenntnis in Anhalt (16. und 17. Jahrhundert)

2.1 Tendenzen und Übergang zum Reformierten Bekenntnis

Nach Einführung der Reformation in Anhalt wurden die meisten anhaltischen Pfarrer zunächst im nahen Wittenberg ausgebildet, welches von der philippistischen Tradition geprägt war³¹. Im Jahre 1574 setzte der sächsische Kurfürst August (reg. 1553–1586) bekanntlich zum offenen Vorgehen gegen alle des Calvinismus verdächtigen Theologen und Beamten an. Eine zweite Welle der Verfolgung in Kursachsen folgte nach dem Tod des calvinistisch orientierten Kurfürsten Christian I. (reg. 1586–1591)³². Das mit Kursachsen be-

29 Zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte Anhalts im 19. und frühen 20. Jahrhundert vgl. auch Michael KOTULLA, *Deutsches Verfassungsrecht 1806–1918. Eine Dokumentensammlung nebst Einführungen*, Bd. 1: Gesamtdeutschland, Anhaltische Staaten und Baden, Berlin/Heidelberg 2006, S. 317–368; Thomas KLEIN (Hg.), *Anhalt*, in: Ders. (Hg.), *Grundriß der deutschen Verwaltungsgeschichte 1815–1945*, Reihe B, Bd. 16: Mitteldeutschland (Kleine Länder), Marburg/Lahn 1981, S. 93–182.

30 Abgedr. in: *Gesetzblatt für Anhalt*, Jg. 1919, Nr. 10, S. 79–90.

31 Vgl. dazu jetzt auch LUDWIG, *Philippismus. Zu den Berührungspunkten Calvins mit Wittenberg* vgl. Herman J. SELDERHUIS, *Calvin und Wittenberg*, in: Ders. (Hg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, S. 57–63.

32 Zum Prozess gegen seinen Kanzler Nikolaus Krell vgl. die umfassende Untersuchung von Hartmut KRELL, *Das Verfahren gegen den 1601 hingerichteten kursächsischen Kanzler Nikolaus Krell*, Frankfurt/Main 2006.

nachbarte Anhalt nahm viele Vertriebene auf. Darunter befand sich als einer der populärsten sogenannten Kryptocalvinisten Caspar Peucer (1525–1602), der Schwiegersohn Melanchthons sowie Professor der Mathematik und Medizin in Wittenberg, der nach 12-jähriger Kerkerhaft in Kursachsen freikam und 1602 in Dessau starb³³. Weitere verfolgte und entlassene Persönlichkeiten waren Johann Brendel (1578–1619), der Superintendent in Dessau wurde, die Geistlichen Dionysius Dragendorf, Zacharias Polus und Konrad Reinhardt, die nacheinander als Superintendenten von Bernburg fungierten, Gregor Bersmann, vormals Professor in Leipzig, dann erster Rektor des Zerbster Gymnasium Illustre, Bartholomäus Schönborn und Albert Voit aus Wittenberg, ebenfalls Professoren am genannten Gymnasium³⁴. Andere Verfolgte fanden in der Rheinpfalz, der Oberpfalz oder Bremen Aufnahme, darunter die Witwe des berühmten, aus Antwerpen stammenden Wittenberger Juristen Matthäus Wesenbeck (1531–1586)³⁵. Somit kann Anhalt als stark frequentierte Zufluchtsstätte für religiös Verfolgte im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts angesehen werden. Diese Personen und ihre Familien sollten den Kern einer calvinistisch orientierten Elite in Anhalt bilden.

Die sich entwickelnde anhaltische Landeskirche entfernte sich schrittweise vom orthodoxen Luthertum, welches seinerseits durch die Konkordienformel (1578) eine Einigkeit herbeiführen wollte. Fürst Joachim Ernst unterschrieb sie nicht, auch nicht das Konkordienbuch (1580). Seine Theologen hatten ihm zu dieser Enthaltung geraten. Die Ordinationen der Pfarrer wurden 1578 nach Zerbst verlegt. Einen gewissen Höhepunkt dieser Verselbständigung stellt die Gründung des schon erwähnten Gymnasiums Illustre 1581/82 in Zerbst dar, welches fortan die Ausbildung bzw. Rekrutierung des eigenen geistlichen und staatlichen Personals ermöglichte (wie wenige Jahre später 1584 Herborn und Bremen, 1591 Burgsteinfurt)³⁶. Dieses Gymnasium hatte die Grundzüge einer kleinen Landesuniversität³⁷. Formell war es jedoch keine Universität, wenn man das Promotionsrecht als Kernstück jeder Universität zum Unterscheidungskriterium macht. Als Alternative universitärer

33 Vgl. zu ihm: Zwischen Katheder, Thron und Kerker. Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer 1525–1602. Ausstellung 25. September bis 31. Dezember 2002. Stadtmuseum Bautzen, Ausst.-Kat., Bautzen 2002, hier insbes. der Beitrag von Joachim CASTAN, Caspar Peucer in Anhalt, S. 155–161; ders., Caspar Peucers letzte Lebensperiode in Anhalt – eine Wiederentdeckung, in: Hans-Peter HASSE/Günther WARTENBERG (Hg.), Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter, Leipzig 2004, S. 283–297.

34 Zu den genannten vgl. JABLONOWSKI, Einfluß, S. 149f.

35 Über Wesenbeck vgl. auch Heiner LÜCK, Matthäus Wesenbeck (1531–1586). Professor der Jurisprudenz in Wittenberg, in: FREITAG, Mitteldeutsche Lebensbilder, S. 235–251.

36 Vgl. dazu Gerhard MENK, Das Hochschul- und Schulwesen des reformierten und puritanischen Protestantismus, in: Ansgar REISS/Sabine WITT (Hg.), Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, Dresden 2009, S. 30–36; ESSER, Reformierte Kirchen, S. 409.

37 JABLONOWSKI, Einfluß, S. 151.

geistlicher Bildung schied Wittenberg jedenfalls vorübergehend aus, während Heidelberg bevorzugt wurde. Zum Zerbster Gymnasium Illustre kam auch eine eigene Druckerei, welche für die Ausbildung einer konfessionellen Identität nicht zu unterschätzen ist³⁸.

2.2 Landesordnung von 1572

Als unmittelbare Wirkung dieser Entwicklung auf die territorialstaatlichen Strukturen lässt sich die starke Stellung der Superintendenten, die aus dem bewussten Verzicht auf ein Konsistorium³⁹ folgte, konstatieren⁴⁰. Diese Position der Superintendenten lässt deutlich die 1572 erlassene Polizei- und Landesordnung⁴¹, welche diesen Zustand normativ festschrieb und wohl in das zeittypisch forcierte Staatsbildungsprogramm einzuordnen ist⁴², erkennen. Um einige der regelungsbedürftigen Probleme aus der Perspektive des Landesherrn zu erfassen, lohnt sich ein Blick in den Text des Regelwerks.

In der Präambel verweist Joachim Ernst darauf, dass er kraft göttlichen Willens nunmehr allein für die Regierung des ganzen Fürstentums zuständig sei. Durch Reichsabschiede sei er wie andere Fürsten dazu angehalten, »christliche gute policei und ordnung in seinen landen und gepieten« herzustellen und zu erhalten. Unter anderem gehe es auch um die Beförderung der Ehre Gottes und »fortpflanzung warhafter religion und zu erhaltunge [...] guter sitten«⁴³. In der Ordnung nehmen die Regelungen zu verschiedenen (materiellen) Rechtsbereichen, zum Verfahren und zur Gerichtsbarkeit einen relativ breiten Raum ein.

Am Anfang steht das Gebot, sonntags in die Kirche zu gehen. Damit korrespondiert das Verbot, während dieser Zeit Gelage, Zechen, Spiele und »dergleichen« abzuhalten. Bei Übertretungen drohen empfindliche Geldstra-

38 DINGEL, Ausprägung, S. 115.

39 Zur Entstehung der Konsistorien in Sachsen vgl. Heiner LÜCK, Justus Jonas als Jurist und Mitbegründer des Wittenberger Konsistoriums, in: Irene DINGEL (Hg.), Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation, Leipzig 2009, S. 145–162; Ralf FRASSEK, Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit. Der Aufbau neuer Rechtsstrukturen im sächsischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte des Wittenberger Konsistoriums, Tübingen 2005.

40 So auch JABLONOWSKI, Einfluß, S. 152.

41 Primärdrucke Wittenberg 1572 und Köthen 1666; ND 1725, 1743, 1777, 1853; ferner als Friedrich Georg August LOBETHAN (Hg.), Die Fürstlich Anhaltisch erneuerte und verbesserte Landes- und Proceß-Ordnung, nebst der Gesinde-Ordnung, Köthen 1804, mit erläuternden Anmerkungen versehen. Auszug abgedruckt in: EKO I/2, S. 570–574. Vgl. auch HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 116.

42 SCHMIDT, Fürsten von Anhalt, S. 175.

43 Zitiert wird nach EKO.

fen⁴⁴, Gefängnis⁴⁵ und Prangerstrafe⁴⁶. Die Superintendenten und Prediger sollen die weltlichen Amtsträger daran erinnern. Leichtfertigkeit gegenüber dem »heiligen ministerii« ist »nach scherfe der rechte und mit ungnaden zu strafen«.

Die weltlichen Gewalten (Ritter, Räte, Städte) sollen auf die Pfarrer und Kirchendiener Acht geben, damit diese ein vorbildliches Leben führen. Jedes Jahr soll eine Visitation durchgeführt werden, die u. a. zu sichern habe, dass »gleichförmige ceremonien in allen unser lande kirchen sollen gehalten werden«.

Diese Vorschriften entsprechen den üblichen Reglementierungen der Zeit. Etwas spezifischer wird die geistliche Gerichtsbarkeit⁴⁷ ausgestaltet. Die Kompetenz, in geistlichen Sachen (»ehe und andern gewissen-sachen«) Recht zu sprechen, wird den Superintendenten zugewiesen. Das ist deshalb bemerkenswert, weil das von den Wittenberger Reformatoren hervorgebrachte Kollegialorgan »Konsistorium« als Ersatz für die weggefallene Gerichtsbarkeit der Bischöfe nicht eingerichtet wurde. Die Ordnung selbst berichtet davon, dass die Aufrichtung eines Konsistoriums dem Wunsch der Stände entspreche und der Fürst dem auch offen gegenüber stehe, doch ist es offenbar nicht zur Gründung einer solchen Behörde gekommen.

Die Superintendenten werden angehalten, Rechtsstreitigkeiten zwischen Parteien gütlich beizulegen. Sollte das nicht gelingen, ist der weitere Prozess einfach zu halten und »weitleuffigkeit« (nicht zuletzt wegen der Kosten) zu meiden. Ist der Streit auch mit Vermittlung der Superintendenten nicht zu befrieden, soll die in Rede stehende Rechtsfrage, auf die sich die Parteien einigen sollten, durch Aktenversendung⁴⁸ an ein »consistorium oder scheppenstuel« geschickt und entschieden werden⁴⁹. Beispiele belegen, dass dafür das Konsistorium in Wittenberg und der Schöffenstuhl in Leipzig bemüht wurden⁵⁰. Erst wenn die Einigung auf die Rechtsfrage nicht erfolgen kann, wird den Parteien erlaubt, »mit setzen« (d. h. mit Schriftsätzen) gegeneinander zu prozessieren. Die Ordnung gibt für die Handhabung des Prozesses durch den jeweiligen Superintendenten ein Formular vor. Das Verfahren folgt den damals üblichen Regeln. Es wurde bis zur Entscheidungsreife verhandelt, d. h. alle Stellungnahmen und Beweise der Parteien eingefordert. Die Beweise

44 Vgl. dazu Eva SCHUMANN, Geldstrafe, in: HReG² 3 (2009), Sp. 18–23.

45 Vgl. dazu Rolf LIEBERWIRTH, Gefängnis, in: HReG² 3 (2008), Sp. 1987–1990.

46 Vgl. dazu Ruth SCHMIDT-WIEGAND, Pranger, in: HReG 3 (1984), Sp. 1877–1884.

47 Lotte KÉRY, Geistliche Gerichtsbarkeit, in: HReG² 1 (2008), Sp. 1–8.

48 Peter OESTMANN, Aktenversendung, in: HReG² 1 (2008), Sp. 128–132.

49 Vgl. dazu auch Heiner LÜCK, Die Spruchfähigkeit der Wittenberger Juristenfakultät. Organisation – Verfahren – Ausstrahlung, Köln u. a. 1998, S. 17–44.

50 EKO 1/2, S. 523.

waren in »sechsischer Frist«⁵¹ beizubringen. Sodann wurden die Akten »zum Verspruch« an einen Schöffenstuhl oder ein Konsistorium verschickt.

Was in der Sache von den Superintendenten rechtlich erkannt und verkündet wurde, sollten die Vertreter der weltlichen Gewalten (Amtleute, Ritter, Richter, Vögte, Räte der Städte) vollstrecken. Hier liegt eine deutliche Parallele zum Wittenberger Konsistorium vor⁵².

Nach den Vorschriften über die Gerichtsbarkeit und das Verfahren in kirchlichen Sachen folgt ein langer Abschnitt über »Ehesachen«. Mit diesen Normen will die Ordnung den sittenkonformen und zeitgemäßen Umgang mit Verlöbnis, Eheschließung, ehelosem Zusammenleben und Geschlechtsverkehr sichern. Für Verstöße werden Sanktionen angedroht.

Entsprechend den typischen Problemfeldern des sich etablierenden evangelischen Eherechts⁵³ werden etwa die folgenden Materien geregelt:

Heimliche Ehen (Winkelehen) – das sind solche ohne Einwilligung der Eltern – sind nicht erlaubt. Bei den Sanktionen wird zwischen willkürlicher und begründeter Verweigerung der Zustimmung durch die Eltern differenziert. Fremde Personen, die im Fürstentum heiraten wollen, haben sich durch die Vorlage eines Papiers auszuweisen bzw. Bürgschaften beizubringen.

Personen, die mehrere Verlöbnisse eingegangen sind, sollen des Landes verwiesen werden⁵⁴, wobei hier der schuldige Teil anders (nachteiliger) behandelt wird als der unschuldige Teil.

Die Ordnung verweist auf Männer und Frauen, die sich vor der Eheschließung bereits verbunden haben, so dass die Kindtaufe schon vor der Hochzeit oder kurz danach vollzogen werden müsse. Das sei sittenwidrig. Für diese Personen werden 30 Taler Strafe angedroht. Die Gerichtshalter in den Orten seien dafür verantwortlich. Falls die Zahlungspflichtigen das Geld nicht aufbringen können, droht zeitliche Landesverweisung für ein halbes Jahr. Haben sich ledige Personen vor der Hochzeit bereits miteinander geschlechtlich verbunden und bekannt gegeben, dass sie heiraten wollten, riskierten sie ein Jahr Landesverweisung. Beim Fehlen der Heiratsabsicht sollte der Mann 20 Taler, die Frau 10 Taler zahlen. Bei Zahlungsunvermögen seien sie mit Gefängnis zu strafen. Auch die gemeinsame Lebensführung (»Haushaltung«) mit ledigen Frauen ist verboten.

51 6 Wochen und 3 Tage; vgl. Peter OESTMANN, Fristenberechnung, in: HReG² 1 (2008), Sp. 1854–1855, hier: Sp. 1855.

52 Vgl. Heiner LÜCK, Die kursächsische Gerichtsverfassung 1423–1550, Köln u. a. 1997, S. 142–149.

53 Vgl. dazu auch ders., Zur Grundlegung des evangelischen Eherechts in Wittenberg, in: Martin TREU (Hg.), Katharina von Bora. Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages, Wittenberg 1999, S. 161–177.

54 Vgl. dazu Heinz HOLZHAUER, Landesverweisung (Verbannung), in: HReG 2 (1978), Sp. 1436–1448.

Die Ordnung betont, dass der Ehestand unauflöslich sei. Deshalb werde derjenige Ehegatte bestraft, der seinen angetrauten Ehegatten verlässt. Der schuldige Teil habe von seinen im Fürstentum liegenden Gütern nichts zu fordern, während der unschuldige Teil diese bis ans Lebensende nutzen könne. Wer seinen Ehegatten verlassen hat, soll durch öffentliches Mandat zur Rückkehr aufgefordert werden. Während der Abwesenheit soll der verlassene Ehegatte sich nicht verloben oder gar mit jemandem den Beischlaf vollziehen, es sei denn, dass durch Nachricht und Urkunden gesicherte Gewissheit über den Tod des abwesenden Ehegatten bestehe. Frauen, die sich nicht daran halten, sind des Landes zu verweisen.

Ein kurzes Kapitel ist den Rügegerichten gewidmet. Hier wird angeordnet, dass auf den Rügegerichten⁵⁵ alle Rechtsverletzungen anzuzeigen seien. Dort, wo bisher keine Rügegerichte stattfinden, sollen solche eingerichtet werden.

Schließlich wird geregelt, dass alle Amtleute, Superintendenten und Pfarrer jährlich Kirchenrechnung legen sollen. Gegebenenfalls sind die Kirchen und Pfarrhäuser zu reparieren. Für den Fall, dass sich im gemeinen Kirchenkasten weiteres Geld befindet, wird eine Verteilung an die Armen anheim gestellt⁵⁶.

2.3 Konsolidierung des Reformierten Bekenntnisses in Anhalt an der Wende zum 17. Jahrhundert

Die Ordnung von 1572 wurde wenige Jahre vor der Verfolgung der sogenannten Kryptocalvinisten in Kursachsen ab 1574 erlassen. Eine gewisse Konzentration solcher vertriebener philippistischen Persönlichkeiten gab es in Zerbst. Die Stadt wies trotz ihrer Kleinheit ein durch wirtschaftlichen Wohlstand verursachtes Selbstbewusstsein der Bürgerschaft auf. Auf die Reihe der ersten, philippistisch geprägten Superintendenten Theodor Fabricius (1501–1570)⁵⁷, Abraham Ulrich und Wolfgang Amling (1542–1606) sei verwiesen. Der letztere, Amling, 1578 als Superintendent nach Zerbst berufen, war der »führende Geistliche«, welcher den Übergang zum Reformiertentum mit Nachdruck vorantrieb⁵⁸. Obwohl Fürst Joachim Ernst in seinen letzten Lebensjahren wieder die Annäherung an das orthodoxe Luthertum suchte,

55 Vgl. dazu Wolfgang SELLETT, Rügegericht, Rügeverfahren, in: HReG 4 (1990), Sp. 1201–1205.

56 Vgl. dazu auch Heiner LÜCK, Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit. Anfänge eines neuzeitlichen Sozialrechts?, in: Stefan OEHMIG (Hg.), Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit, Leipzig 2007, S. 197–212.

57 Über ihn vgl. Matthias MEINHARDT, Von Anholt nach Anhalt. Karriere und kirchenpolitisches Wirken des Theodor Fabricius (1501–1570), in: FREITAG, Mitteldeutsche Lebensbilder, S. 145–175.

58 JABLONOWSKI, Einfluß, S. 152.

war der Boden für die Einführung des Reformierten Bekenntnisses in Anhalt gut vorbereitet. Befördert wurde dieser bereits in Gang gekommene Prozess durch die zielgerichtete calvinistische Politik des sächsischen Kurfürsten Christian I. in unmittelbarer Nachbarschaft Anhalts. Schon 1589 verzichtete man in Anhalt bei der Taufe auf den Exorzismus, was den Widerstand der Stände hervorrief⁵⁹. Die endgültige Hinwendung zum Reformierten Bekenntnis in Anhalt wurde mit zwei Eheschließungen anhaltischer Fürsten untermauert. Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg ehelichte 1595 Anna von Bentheim. Ihr Vater war der Gründer des Gymnasium Illustre zu Burgsteinfurt, was eine unverkennbare Parallele zur anhaltischen Gründung in Zerbst darstellte. Fast gleichzeitig heiratete Fürst Johann Georg I. Dorothea von Pfalz-Simmern, Tochter des Pfalzgrafen Johann Casimir⁶⁰. Am 10. Oktober 1596 nahmen Johann Georg und sein Bruder Augustus in der Schlosskirche (Großen Kirche) zu Dessau das Abendmahl⁶¹ nach reformiertem Ritus ein⁶². Etwa gleichzeitig, jedenfalls 1596, kam es in Bernburg zum Bildersturm. Die Jahre 1595/1596 dürfen insofern als eine Zäsur auf dem Weg Anhalts zum Reformierten Bekenntnis gelten⁶³. Auf Reichsebene agierte, einsatzfreudig und begabt, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg. Sein Wirken darf gewiss als Höhepunkt der Liaison von Calvinismus und Anhalt angesehen werden. Als Statthalter der Oberpfalz und Haupt der evangelischen Bewegungspartei vor dem Dreißigjährigen Krieg knüpfte er im Rahmen seiner politischen und militärischen Tätigkeit im Reich zahlreiche internationale Beziehungen, die vielleicht nicht nur zur Achtung seiner eigenen Person (»ein Mann von einem ungewöhnlichen, einem europäischen Horizont«⁶⁴), sondern auch zu einer positiven Sicht auf das kleine Heimatterritorium des Fürsten an der Mittelelbe beitrugen. Dazu gehört das als vertrauensvoll beschriebene Verhältnis zu König Heinrich IV. von Frankreich (reg. 1589–1610). Von Amberg aus zog er die Fäden zu den westeuropäischen Calvinisten, was dem im späten 16. Jahrhundert in Mitteldeutschland fast völlig isolierten Anhalt letztlich gewiss zugute kommen sollte.

Freilich waren es neben den religiösen immer auch politische Beweggründe, welche die Anhalter Fürsten den Weg zum Reformierten Bekenntnis beschreiten ließen. Im mitteldeutschen Raum, oder gar im Maßstab des Al-

59 Vgl. dazu auch Wolfgang BREUL, Johann Arndt und die konfessionelle Entwicklung Anhalts, in: Hans OTTE/Hans SCHNEIDER (Hg.), Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die »Vier Bücher vom wahren Christentum«, Göttingen 2007, S. 45–67.

60 JABLONOWSKI, Einfluß, S. 153.

61 Zur calvinistischen Lehre vom Abendmahl vgl. Wim JANSE, Sakramente, übersetzt v. Ulrike SAWICKI, in: SELDERHUIS, Calvin Handbuch, S. 345–349; John D. WITVLIET/Nathan BIERMA, Liturgie, übersetzt v. Anke KREUZER, in: Ebd., S. 409–412.

62 Vgl. auch HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 129, insbes. S. 129, Anm. 315.

63 So auch JABLONOWSKI, Einfluß, S. 153.

64 PRESS, Fürst Christian I., S. 196.

ten Reiches, waren sie als Fürsten politisch eher bedeutungslos. Die Abwendung von Kursachsen, die Hinwendung zur Kurpfalz, zu den Niederlanden und schließlich zu Brandenburg brachten eine Art Isolierung von den territorialen Nachbarn (Kursachsen, säkularisiertes Erzstift Magdeburg). Stattdessen orientierte man sich an den wirtschaftlich und politisch erfolgreichen calvinistischen Staaten Westeuropas. Georg Schmidt hat die Lage Anhalts an der Schwelle zum 17. Jahrhundert völlig zutreffend eingeschätzt, indem er schreibt: »Mit dem reformierten Alleingang verband sich für die anhaltischen Fürsten im lutherischen, von Kursachsen dominierten obersächsischen Reichskreis eine gewisse familiär-gesellige Vereinzelung und eine politische Isolation, die längerfristig gefährlich werden konnte«⁶⁵.

1597 bis 1599 wurde in Anhalt ein Agendenentwurf (der den Lutherischen und Heidelberger Katechismus kombinierte) geschaffen, welcher allerdings nicht zur Einführung kam⁶⁶. Dafür zuständig war eine Kommission unter Leitung von Curt von Börstel, einem entschlossenen, dem Calvinismus zugewandten Beamten (»Mann von militanter reformierter Gesinnung«⁶⁷). Die Etablierung dieses Werkes wurde von Adel und Städtebürgern verhindert. Das hoch verschuldete Fürstentum geriet in eine schwere Krise, begleitet von einem diffusen Zustand in der Landesverwaltung. Die Situation wird in einem Gutachten von hohen Beamten (Curt von Börstel, Christoph von Lehndorf, Peter von Sebottendorf) aus dem Jahre 1605 greifbar. Dort heißt es, dass der dritte Teil der Untertanen *in religione* übel erbaut sei, d.h. die Konfessionsentscheidungen ablehnte⁶⁸ und durch die geplanten Veränderungen nur noch mehr Unruhe entstehen könnte, die Nachbarn nicht weiter gereizt werden dürften. Deshalb sei es erforderlich, die Kirchen- und Schulsachen in Ordnung zu bringen, am besten durch einen *Modus Catechisandi* nach dem Vorbild von Kurpfalz, Sachsen-Weimar und Nassau. Des Weiteren sollte eine Polizeiordnung erlassen und die »Administration der Justitien« verbessert werden. Die Cameralsachen sollten gewissenhafter beobachtet werden. Die Städte sollten mit Handwerkern besetzt werden, um das Land ökonomisch voran zu bringen. Kurzum, der Staat sollte vervollständigt und zur Verbesserung der monierten Missstände eingesetzt werden.

Ein Jahr nach diesem Gutachten (1606) folgte eine weitere, schon 1603 verabredete Landesteilung. Die verschiedenen Linien des Hauses Anhalt versuchten nun mehr oder weniger erfolgreich, die kritische Situation durch Stabilisierung und Konsolidierung ihrer kleinen Staatswesen zu nutzen, allen voran Fürst Ludwig von Anhalt-Köthen (1603–1665), Mitbegründer und

65 SCHMIDT, Fürsten von Anhalt, S. 174.

66 DINGEL, Ausprägung, S. 125; JABLONOWSKI, Einfluß, S. 153.

67 JABLONOWSKI, Einfluß, S. 153f.

68 SCHMIDT, Fürsten von Anhalt, S. 178.

Förderer der »Fruchtbringenden Gesellschaft«. 1606 heiratete er Amoena Amalia von Bentheim, die jüngere Schwester der Ehefrau von Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg. Ludwig begann planmäßig, sein Staatswesen zu verbessern⁶⁹ und zwar *in ecclesiasticis, politicis et oeconomicis*. Alles wurde mit Rechtsnormen unterlegt. So erließ Ludwig 1606 ein ganzes Paket von Ordnungen: Hofordnung, Kirchenordnung, Polizei- und Untergerichtsordnung, Kanzlei- und Obergerichtsordnung⁷⁰. Die Gesetzgebung des Fürsten macht deutlich, dass jedenfalls in Anhalt-Köthen die neue Konfession als Instrument, zumindest aber als Legitimationsgrund, der Staatsbildung bzw. -konsolidierung eingesetzt wurde. Die Hofordnung enthält Parallelen zu Kassel und Amberg⁷¹. Das lässt sich nicht nur an der Intensivierung landesherrlicher Gesetzgebung ablesen, sondern auch an der Feststellung und Versteinung der Landesgrenze sowie an der Anlage von Inventaren für Schlösser und Ämter. Im Jahre 1616 wurde ein reformierter Kirchenrat für Anhalt-Bernburg und Anhalt-Köthen eingerichtet. Auf spezifisch calvinistische Impulse soll diese Rechtssetzung jedoch nicht zurückgehen⁷².

Die Kirchenordnung zielte auf die einheitliche Handhabung der richtigen Lehre – *uniformitas orthodoxae doctrinae* – und die Einheitlichkeit der Zeremonien auf Grundlage des Heidelberger Katechismus und der Pfälzer Agenda. Obwohl die fünf regierenden Brüder 1605 vereinbart hatten, in Kirchenfragen gemeinsam zu agieren und eine allgemeine Kirchen- und Landesordnung zu erlassen, gestalteten sich die Dinge schwierig. Zu einer Kirchen- und Landesordnung kam es nicht. Kirchensachen wurden nur zwischen Köthen und Bernburg abgestimmt. Der Landesherr von Anhalt-Bernburg, Fürst Christian, residierte in Amberg in der Oberpfalz, ganz weit weg vom heimischen Geschehen, was ihm von seinen Bernburger Beamten wohl auch vereinzelt – wenigstens indirekt – vorgeworfen wurde (von Börstel schreibt bei Entdeckung der Pest in Neundorf⁷³, das seien die »fructus absentiae«). Andererseits entlastete freilich die Hofhaltung in Amberg das arme Land Anhalt-Bernburg.

69 Vgl. dazu auch HOPPE, Behördengeschichte, S. 113–142, sowie die ältere Studie von Hanns GRINGMUTH-DALLMER, Beiträge zur Behördengeschichte Anhalts, vornehmlich im 17. Jahrhundert, in: Archivar und Historiker. Festschrift für Heinrich Otto Meisner, Berlin 1956, S. 326–342.

70 JABLONOWSKI, Einfluß, S. 156; HOPPE, Behördengeschichte, S. 119.

71 JABLONOWSKI, Einfluß, S. 160.

72 So auch Johannes MERZ, Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen Historiographie, in: ZBLG 57 (1994), S. 45–68, hier: S. 57.

73 Ca. 10 km östlich von Bernburg.

2.4 Die Landespolizeiordnung vom 27. Januar 1607 und weitere Entwicklungen im 17. Jahrhundert

Dessen ungeachtet erließ Christian I. am 27. Januar 1607 eine Landespolizeiordnung, ausgefertigt von seinem Oberhauptmann Curt von Börstel⁷⁴. Im Gegensatz zur Landesordnung von 1572 trägt diese nun unverkennbar calvinistische Züge, was in den Vorschriften über den Gottesdienst und die Schulpflicht deutlich zum Ausdruck kommt. So wurde u. a. verordnet, dass

die Catechismus Lehre mit allem Fleiß in den Dorffkirchen undt Schulen, als der kleine Heidelbergische Catechismus Methodo Lutheri zusammen getragen, neben den zwanzig quaestionibus getrieben, und die fünff Hauptstück christlicher Lehre, neben den Morgen und Abendtgebet gesangsweise Abendts und Morgens in den Schulen gehalten werden⁷⁵.

Zur Kirchengestaltung wird verordnet:

Alle Ceremonien so von Gott nicht geboten noch gestiftet, sollen neben allen Götzenbildern in den Kirchen abgeschafft und allein die Ceremonien, welche Christus Jhesus, unser einiger Seligmacher bey den Hochwürdigen Sacramenten beegnet, geordnet und gebothen, gehalten, undt behalten werden⁷⁶.

Den Untertanen wurde bei Geld- und Gefängnisstrafe untersagt, auswärtige Predigten zu besuchen. Jeder Hauswirt und Hausgenosse war bei Strafe einer Geldzahlung, des Gefängnisses oder der Verweisung verpflichtet, seine Kinder zur Schule zu schicken.

Ansonsten weist die Ordnung in einigen Punkten Ähnlichkeit mit der Landesordnung von 1572 auf. Das betrifft das Gebot des Gottesdienstbesuches und das Verbot gleichzeitiger profaner Geselligkeiten. Wer den Gottesdienst versäumt, soll mit Geldbußen belegt werden. Ferner findet sich die schon von 1572 bekannte Bestimmung über die Erhaltung der Kirchengebäude.

Darüber hinaus werden verschiedene Aspekte der Kindtaufen, Verlöbnisse und Hochzeiten geregelt. Sie zielen darauf ab, die damit verbundenen Feierlichkeiten nicht ausufern zu lassen. Als allgemeine Sanktionen für Verstöße

74 Abgedruckt von Hermann SUHLE, Landesordnung des Fürsten Christian I. vom Jahre 1607, in: Mittheilungen des Vereins für Anhaltische Geschichte und Alterthumskunde 2 (1880), S. 527–538.

75 Ebd., S. 531.

76 Ebd.

werden Geldbußen, Pranger, Gefängnis und Landesverweisung, letztlich sogar Strafen an Leib und Leben⁷⁷, genannt.

Einen breiten Raum nehmen die Belange der dörflichen und städtischen Gemeinden ein. Es finden sich ausführliche Vorschriften über die Instand- und Sauberhaltung von Brunnen, die Bestellung des Hirten, die Instandhaltung der Wege und Stege, die Vorbeugung und Ausräumung von Nachbarschaftsstreitigkeiten, Feuerschau und Brandschutz, die Aufnahme von Fremden, das Pflanzen und Erhalten von Weiden, die dörflichen Rügegerichte, das Fischen in Gemeindegewässern, das gegenseitige Abwerben von Gesinde, die Abweisung von Bettlern, die zeitweilige Aufnahme von Soldaten (die sich als solche auszuweisen haben), Begräbnisse in Verbindung mit Erbangelegenheiten, Rechenschaftslegung der Gemeinden u. a.

Wenige Jahre später (1616) wurden die Heidelberger Agenda und der Große Katechismus in Anhalt-Köthen und Anhalt-Bernburg tatsächlich eingeführt. Aber nicht nur das. Der Pfälzer Einfluss vollzog sich auch über Personen. Als 1626 die Pest 56 Geistliche in Anhalt-Köthen hinwegraffte, traten ca. 45 Exulanten aus der Oberpfalz an ihre Stellen⁷⁸.

1644 trat die Linie Anhalt-Zerbst aus dynastischen Gründen zum orthodoxen Luthertum, einschließlich Konkordienformel, über. 1675 kam es zur Verabschiedung des sogenannten »Freiheitsprivilegiums«, in welchem die anhaltischen Fürsten, auch im Falle des Thronwechsels, das Reformierte Bekenntnis sicherten. Vier Jahre später (1679) trat jedoch eine gewisse Schwächung des Reformiertentums ein, indem mit dem »Religionsrezess« von Zerbst die Gleichberechtigung von Reformiertem Bekenntnis und Luthertum zugestanden wurde⁷⁹.

Es mag zutreffen, dass Anhalt die »Staatsbildungseffekte der Konfessionalisierung nur bedingt« nutzen konnte⁸⁰, doch kann dieses Spezifikum anhaltischer Verfassungsgeschichte nicht nur marginal gewichtet werden.

3. Nachwirkungen bis heute?

Die neuen geistigen Strömungen des 18. Jahrhunderts veränderten auch die religiöse Situation in Anhalt wesentlich. Aufklärung und Pietismus blieben nicht ohne Wirkung auf die historisch gewachsenen religiösen Grundlagen des Staates Anhalt. 1820 erfolgte in Bernburg die Bildung der Union zwischen Reformierten und Lutheranern, 1827 vollzog sich Analoges in

77 Ekkehard KAUFMANN, Leibesstrafe, in: HReG 2 (1978), Sp. 1777–1789; ders., Peinliche Strafe, in: HReG 3 (1984), Sp. 1574.

78 JOPPEN, Anhalt, S. 737.

79 Ebd., S. 737.

80 BRADEMANN/HECHT, Anhalt vom Mittelalter bis 1919, S. 559.

Dessau. Anhalt-Köthen hatte seit 1825 einen katholischen Herzog, weshalb der Anschluss an die Union zunächst nicht stattfand. Diese konfessionellen Divergenzen erledigten sich in dem Moment, als die verschiedenen anhaltischen Linien, zuletzt Anhalt-Bernburg 1863, ausstarben und Anhalt sich zu einem einheitlichen Staatsgebilde fügte. Es wurde 1865 einem Gesamtkonsistorium unterstellt. Damit war auch eine Gesamt-Landeskirche in Anhalt entstanden⁸¹.

Die oben nur grob skizzierten Ereignisse deuten schon an, dass mit der Einführung des Reformierten Bekenntnisses Verbesserungen bzw. Modernisierungen der Verfassung, der Verwaltung und des Rechts in Anhalt einhergingen. Die normierenden landesherrlichen Ordnungen belegen dies deutlich.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Existenz des Staates Anhalt war dessen Verflechtung mit mehreren europäischen Mächten bzw. deren Repräsentanten. Diese Verbindung beruhte zum einen auf politischen und konfessionellen Gemeinsamkeiten und zum anderen auf dynastisch kalkulierten Eheschließungen. Die wichtigste war gewiss die Eheschließung Johann Georgs II. mit der Oranierin Henriette Catharina 1659⁸², der frühere Heiraten Christians I. von Anhalt-Bernburg und Johann Georgs I. in calvinistisch orientierte Geschlechter vorausgegangen waren. Das kleine Anhalt wurde so Teil eines durch das Reformierte Bekenntnis verknüpften europäischen Staatensystems⁸³. Hier dürfte ein entscheidender Grund für die Fortexistenz des Kleinstaates, eingezwängt zwischen den Kurfürstentümern Brandenburg und Sachsen bzw. späteren Königreichen/Freistaaten Preußen und Sachsen, bis in die Moderne hinein liegen.

Für die Herausbildung eines neuzeitlichen bzw. modernen Identitätsbewusstseins in und für Anhalt spielte das aufgeklärte Anhalt-Dessau unter der Regierung von Fürst Franz eine prägende Rolle. Ein repräsentatives Segment seiner Geisteswelt ist in Gestalt der berühmten Wörlitzer Anlagen als Teil eines großflächigen »Gartenreiches« (seit 2000 Weltkulturerbe) allgegenwärtig. Darin kommen bis heute ein bestimmtes Staatsverständnis und damit Ausformungen anhaltischer Verfassungszustände zum Ausdruck. Insofern stellt sich die Frage, ob der von Anhalt im 16. und 17. Jahrhundert eingeschlagene konfessionelle Sonderweg im Jahrhundert der Aufklärung nachwirkte und so einen gewissen Anteil an der neuzeitlichen Staatlichkeit Anhalts hatte.

81 JOPPEN, Anhalt, S. 737.

82 Katharina BECHLER, Heirats-, Kirchen- und Machtpolitik. Dynastische Familiengeflechte im Zeitalter der Konfessionalisierung, in: REISS/WITT, Calvinismus, S. 122–128, hier: S. 127.

83 Katharina BECHLER, Schloss Oranienbaum. Architektur und Kunstpolitik der Oranierinnen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Halle/Saale 2002, S. 23.

Die epochalen geistig-kulturellen Bewegungen des 18. Jahrhunderts brachten viel Neues hervor, auch in Anhalt; am Überzeugendsten in Gestalt der berühmt gewordenen und tatsächlich gelebten Toleranz in Anhalt-Dessau sowie in den ebendort unternommenen vorbildlichen Bemühungen um einen Wohlfahrtsstaat, in dem alle Untertanen, gleich welcher Religion sie angehörten, ihr Auskommen haben sollten⁸⁴. Die vom Fürsten als obersten Bischof groß geschriebene und praktisch gelebte Toleranz führte dazu, dass teilweise dieselben Kirchen für Gottesdienste unterschiedlicher Bekenntnisse genutzt wurden (allerdings sollen die relutherisierten Anhalt-Zerbster die Stühle, auf denen ihre sechs Kilometer entfernt wohnenden reformierten Dessauer Verwandten saßen, abgefegt haben; und noch um 1811 sollen die Prediger in Anhalt-Zerbst jährlich vor Eheschließungen mit Dessauer Reformierten gewarnt haben)⁸⁵. Auch die Erneuerung der Großen Kirche in Dessau entsprechend den calvinistischen Idealen und Vorgaben zum Kirchenbau⁸⁶ (1779–1785) nach Plänen des Fürsten⁸⁷ kann als ein Indiz für die verfassungsmäßige Relevanz des Reformierten Bekenntnisses unter Fürst Franz gewertet werden. Somit liegen zumindest einige Anhaltspunkte für das Nachwirken calvinistischer Elemente im aufgeklärten Staat Anhalt-Dessau vor.

Natürlich kann diese Kontinuitätslinie, falls es überhaupt eine ist, nicht vom melanchthonfreundlichen Anhalt im mittleren 16. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert gezogen werden. Und dennoch wird man den Eindruck nicht los, dass auch die Dessau-Wörlitzer Aufklärung, zumindest teilweise und sicher auch überformt, auf der reformierten Tradition Anhalts aufrucht. Dieser Zusammenhang wäre greifbar, wenn sich der führende fürstliche Repräsentant der Dessau-Wörlitzer Aufklärung mit dem Reformierten Bekenntnis seiner Vorfahren in Verbindung bringen ließe. Aber gerade das ist problematisch. Die Auffassung des Fürsten Franz über (seine) Religion ist nämlich nach wie vor »ein bis heute offenes Thema«⁸⁸. Feststeht, dass sich unter den Lehrern des Fürsten Intellektuelle hugenottischer Abstammung befanden⁸⁹, so dass eine in der Erziehung des Fürsten erzeugte Affinität zum Calvinismus nicht überraschend wäre.

84 Grundlegend dazu HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 129–172.

85 Friedrich REIL, Leopold Friedrich Franz, Herzog und Fürst von Anhalt-Deßau, ältestregierender Fürst in Anhalt, nach Seinem Wirken und Wesen. Mit Hinblick auf merkwürdige Erscheinungen Seiner Zeit geschildert, Dessau 1845 (ND Wörlitz 1995), S. 184f., 199. Vgl. auch HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 138f.

86 Vgl. dazu WITVLIET/BIERMA, Liturgie, in: SELDERHUIS, Calvin Handbuch, S. 402–404.

87 Vgl. auch HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 139.

88 Holger ZAUNSTÖCK, Das Leben des Fürsten. Konturen eines Forschungsfeldes, in: Ders. (Hg.), Das Leben des Fürsten. Studien zur Biografie von Leopold III. Friedrich Franz von Anhalt-Dessau (1740–1817), Halle/Saale 2008, S. 11–28, hier: S. 13.

89 HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 47.

Einige Hinweise zur Religionsauffassung des Fürsten Franz, die sein Biograph Georg Friedrich Reil (1772–1849)⁹⁰ wiedergibt, sind trotz aller Subjektivität und Authentizitätszweifel dennoch recht aufschlussreich⁹¹. So notierte Reil als angeblich wörtliches Zitat seines Fürsten, dass dieser »in der streng reformierten Lehre unterrichtet worden« war⁹². Aus ähnlichen Äußerungen resümiert Reil dann, dass »der Herzog ganz in der Form der reformierten Kirche stand [...]«⁹³. Besonders bemerkenswert ist der Inhalt eines Gesprächs zwischen Franz und dem General Lemarois in der Kirche zu Wörlitz, das Reil auszugsweise festhielt⁹⁴. Darin soll Franz geäußert haben: »Wir hängen der Lehre Kalvin's an«. Der General soll dabei dem Herzog ins Wort gefallen sein und bemerkt haben »Die Calvinisten [...] sind Revolutionäre«. Franz entgegnete: »Sie waren aber auch die Unterdrückten, mein General. [...] Und doch General [...] ist die Freiheit das Kleinod aller Franzosen [...]«. Daraufhin soll der General dem Herzog gesagt haben: »Sie sind gewiß [...] der einzige Fürst, der auf dem Thron die Freiheit liebt«.

Zukünftige Forschungen müssen erhellen, ob das so zutreffend ist. Untersuchungen dazu lohnen sich in jedem Fall, auch wenn diese angesichts der erheblichen Verluste anhaltischer Archiv- und Bibliotheksbestände⁹⁵ schwierig sein werden.

Schluss

Eine Eigenheit modernster Couleur kann man sicher in der Fortexistenz der Evangelischen Landeskirche Anhalts sehen. Ihre Mitgliederzahl beträgt heute nicht mehr als 49.000. Sie ist damit die kleinste evangelische Landeskirche Deutschlands. Das ist gewiss nicht spektakulär. Zumindest bemerkenswert ist aber, dass die Fusion der ehemaligen Evangelisch-lutherischen Landeskirche Thüringens und der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen zur Evangelischen Kirche Mitteldeutschland 2008 ohne die Evangelische Landeskirche Anhalts stattfand. Wieder einmal hatte sich Anhalt, so scheint es jedenfalls, neben seinen großflächigen Nachbarn, behauptet.

90 Theologe, Studium in Halle, 1803 Diakon an der Großen Kirche in Dessau, 1809 Propst in Wörlitz, 1814 Mag. Halle, Prediger in Delitzsch (HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 589).

91 Die Verlässlichkeit der Angaben Reils wird allerdings sehr widersprüchlich beurteilt; vgl. HIRSCH, Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung, S. 43f., Anm. 12; vgl. auch ZAUNSTÖCK, Leben des Fürsten, S. 12–14.

92 REIL, Leopold Friedrich Franz, S. 164.

93 Ebd., S. 179.

94 Ebd., S. 238.

95 Vgl. dazu ZAUNSTÖCK, Leben des Fürsten, sowie die sehr verdienstvollen Rekonstruktions- und Wertungsversuche der Autoren des Tagungsbandes von Wilhelm HAEFS (Hg.), Bücherwelten im Gartenreich Dessau-Wörlitz, Hannover 2009.

Amy Nelson Burnett

Basel, Beza, and the Development of Calvinist Orthodoxy in the Swiss Confederation

Calvinism is a word with many different meanings. In its most precise and restricted sense, it refers to the theology developed by the Genevan reformer, while in its most common popular usage, it has become simply a synonym for the Reformed tradition as a whole. From its first appearance in the mid-sixteenth century, »Calvinist« had negative connotations. It was first used by Basel's humanist circle as a pejorative label for those who endorsed the execution of Michael Servetus and the persecution of heretics more generally. French Catholics used it polemically against the heresy spreading outward from Geneva, while German Lutherans used it to highlight the differences among their theological opponents and to discredit the theologians of both Zurich and Geneva because they did not agree with each other, let alone with Luther, in their understanding of the Lord's Supper¹.

This last use of the word »Calvinist« alerts us to the fact that in the middle of the sixteenth century, there was not yet a common theological identity linking Geneva with the Reformed city-republics of the Swiss Confederation. The churches of Geneva, Zurich, and Basel differed in their theological outlook, ecclesiastical structures, historical development, and political and diplomatic connections. The signing of the Consensus Tigurinus between Jean Calvin and Heinrich Bullinger in 1549 established the basis for a common confessional identity that would develop in Geneva and Zurich over the third quarter of the sixteenth century. Basel, however, went its own way, using the Wittenberg Concord rather than the Consensus Tigurinus as the basis for its own confessional identity². Basel would become vitally important for Geneva, however, for by the end of the 1580s it had replaced Zurich as the linchpin connecting Geneva to the other Reformed cities of the Swiss Confederation. Calvin's successor, Theodore Beza, played a key role in this development, as can be seen from his correspondence with the leaders of the churches in Zu-

1 Uwe PLATH, Zur Entstehungsgeschichte des Wortes »Calvinist«, in: ARG 66 (1975), pp. 213–223; Willy RICHARD, Untersuchungen zur Genesis der reformierten Kirchentерminologie der Westschweiz und Frankreichs mit besonderer Berücksichtigung der Namengebung, Bern 1959, pp. 37–40.

2 Amy Nelson BURNETT, Bucers letzter Jünger: Simon Sulzer und Basels konfessionelle Identität zwischen 1550 und 1570, in: BZGAK 107 (2007), pp. 137–172.

rich and Basel. This essay will trace the slow development of that common Calvinist identity, looking not so much at theological positions as at ecclesio-political considerations and arguing that those considerations played as much of a role as theological ones in strengthening ties between the churches of Geneva, Zurich, and Basel.

To understand the evolution of relations between the three cities, it is necessary first to recognize the barely submerged tensions that existed during the 1540s between, on the one side, Zurich and the churches of eastern Switzerland who looked to Heinrich Bullinger, and on the other side, those churches along the western edge of the Confederation that were influenced by Martin Bucer. Basel accepted the Wittenberg Concord in 1536, and its pastors held to a Buceran rather than a Zwinglian interpretation of the Lord's Supper, which would gradually create tensions with Zurich. In 1537 a Buceran faction gained ascendancy in Bern as well, and through most of the 1540s the dominant figure in the Bern church was Simon Sulzer, a former student and faithful disciple of Bucer³. Calvin's return to Geneva in 1541 added that city's church to the bloc of territories where Bucer's influence rivaled that of Bullinger. Calvin had accepted the Augsburg Confession as interpreted by the Wittenberg Concord while he was in Strasbourg, and his own eucharistic theology during the 1540s echoed key elements of Bucer's thought, from the claim that the substance of Christ's body and blood are given in the Supper and presented (*exhibetur*) with the bread and wine, to the belief that the elements were instruments through which Christ worked⁴.

The differing responses to Bucer's concord efforts in eastern and western Switzerland also had significant political ramifications. Bucer was chiefly concerned with the need for Protestant unity against the threat posed by emperor and pope. For Bullinger, however, the emperor was a less immediate danger than were the Catholic *Orte* who comprised the majority within the Swiss Confederation. If they were to stand up to the Catholic *Orte*, the Protestant cities could not afford to be divided over theology. To Bullinger's mind, however, this was precisely the result of Bucer's efforts to establish eucharistic concord. Those churches willing to accept the Wittenberg Concord were distanced from Zurich, which rejected the Concord. Bullinger thus

3 Id., *Basel and the Wittenberg Concord*, in: ARG 96 (2005), pp. 33–56; id., *The Myth of the Swiss Lutherans: Martin Bucer and the Eucharistic Controversy in Bern*, in: Zwing 32 (2005), pp. 45–70.

4 Bucer's mature eucharistic theology is summarized in his 1539 letter to Johann Comander, which Sulzer would later cite with approval, in: BDS 8, pp. 349–381. Davis discusses the important developments in Calvin's eucharistic theology between 1536 and 1541 but does not discuss Bucer's influence, Thomas J. DAVIS, *The Clearest Promises of God: The Development of Calvin's Eucharistic Teaching*, New York 1995, pp. 97–129.

saw the Strasbourg reformer as the source of political as well as theological dissension among the reformed churches of the Swiss Confederation⁵.

In view of Calvin's close connections with Bucer, it is not surprising that Bullinger regarded Calvin with some suspicion after the latter's return to Geneva. He never treated Calvin with the hostility he showed Bucer's supporters in Bern, but their relationship remained cool through the 1540s⁶. But the outbreak of the Schmalkaldic War changed the political and theological situation along the western edge of the Swiss Confederation. Bucer was exiled from Strasbourg and died in England two years later. In Bern, a new conflict over the Lord's Supper led to the expulsion of the leading Bucerans in the spring of 1548. Johannes Haller, the new head of Bern's church, was an ardent supporter of Bullinger and Zurich theology. Threatened by Savoy, the Genevans needed Bern's political support, which required a theological rapprochement with the now-dominant Zwinglians. This was the context in which Calvin opened the epistolary discussion with Bullinger that led, in the spring of 1549, to the signing of the *Consensus Tigurinus*⁷.

The *Consensus Tigurinus* emphasized the commonalities between Geneva and Zurich and renounced those terms and concepts most objectionable to the other side. It also endorsed a position that neither Bucer nor the Lutherans could accept: the local circumscription of Christ's human body in heaven⁸. The *Consensus* sparked off a new round of the eucharistic controversy, be-

-
- 5 Amy Nelson BURNETT, Heinrich Bullinger and the Problem of Eucharistic Concord, in: Emidio CAMPI/Peter OPITZ (ed.), *Heinrich Bullinger: life – thought – influence: Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), Zurich 2007*, pp. 233–250. Bruening errs in calling the Buceran party in Bern »Lutheran« and in calling Bucer's opponents simply »the Swiss« rather than identifying them more precisely with the Zurich church, but he correctly points to the political implications of the religious divisions in Bern during the later 1530s, Michael W. BRUENING, *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528–1559, Dordrecht 2005*, pp. 61–91.
 - 6 On Bullinger's early relations with Calvin, Wilhelm KOLFHAUS, *Der Verkehr Calvins mit Bullinger*, in: Josef BOHATEC (ed.), *Calvinstudien*, Leipzig 1909, pp. 27–125; Frans Pieter VAN STAM, *Das Verhältnis zwischen Bullinger und Calvin während Calvins erstem Aufenthalt in Genf*, in: Peter OPITZ (ed.), *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation*, Zürich 2003, pp. 25–40; Alasdair I. C. HERON, *Calvin and Bullinger 1536–1549*, in: Matthias FREUDENBERG (ed.), *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten. Vorträge der ersten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Wuppertal 1999, pp. 49–69; Alasdair I. C. HERON, »Wenn Luther uns mit unserem Bekenntnis annehmen will«. Luther und die Abendmahlsfrage in den Briefen Calvins bis 1546, in: Gudrun LITZ, et al. (ed.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie: Contributions to European Church History*, Leiden 2005, pp. 395–409.
 - 7 KOLFHAUS, *Verkehr*, pp. 44–74. Bruening also points to Calvin's hope that the Protestant cities would sign an alliance with France, and he discusses the outbreak of conflict in Bern's French-speaking territory over excommunication and the Eucharist, BRUENING, *Battleground*, pp. 182–204.
 - 8 Paul ROREM, *Calvin and Bullinger on the Lord's Supper*, Nottingham 1989; Paul SANDERS, *Heinrich Bullinger et le »zwinglianisme tardif« au lendemain du »Consensus Tigurinus«*, in: Heiko A. OBERMAN, et al. (ed.), *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80.*

ginning with Joachim Westphal's *Farrago Confusaneorum et inter se Dissidentium Opinionum De Coena Domini* published in 1552⁹. The controversy caused Calvin to use terminology closer to that of Bullinger and moved him farther away from the Buceran tendencies of his earlier writings on the Lord's Supper¹⁰.

The Consensus Tigurinus may have strengthened the ties between Geneva and Zurich, but it helped to distance the Genevan church from that of Basel¹¹. Theologically, the Consensus represented the victory of Bullinger over Bucer in defining the understanding of the Lord's Supper and so moved it away from the position adopted by Basel's pastors. Politically, it put an end to any remaining hopes of eucharistic concord with the German churches, a goal long supported by Basel, because of its article concerning the circumscription of Christ's body in heaven. On a personal level, Calvin's growing friendship with Bullinger could only distance him from Simon Sulzer, who became the leader of Basel's church in 1553, since Sulzer blamed Bullinger for his expulsion from Bern¹². As a consequence, Calvin had little incentive to maintain close ties with Basel. His correspondence with Sulzer, which had never been frequent, slowed to a trickle during the last decade of his life. Even if some of the letters are lost, there are still long gaps in their correspondence that Calvin excused by his illnesses and the press of business¹³. The one concern that linked the two men was the church of Montbéliard, where Sulzer

Geburtstag, Zürich 1992, pp. 307–323; Ulrich GÄBLER, *Das Zustandekommen des Consensus Tigurinus vom Jahre 1549*, in: ThLZ 104 (1979), pp. 321–332.

- 9 Joseph N. TYLEND, *The Calvin-Westphal Exchange: The Genesis of Calvin's Treatises against Westphal*, in: CTJ 9 (1974), pp. 182–209.
- 10 Wim JANSE, *Calvin's Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations*, in: Herman J. SELDERHUIS (ed.), *Calvinus sacramentorum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research*, Göttingen 2008, pp. 37–69.
- 11 Paul WERNLE, *Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius*, Basel 1909, p. 79, describes Sulzer as »Anwalt der butzerisch-lutherischen Richtung«; Uwe PLATH, *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1555*, Zürich 1974, pp. 26–27, speaks of Sulzer's »Lutheranizing tendencies«; for an analysis of Sulzer's Buceran leanings, see BURNETT, *Bucers letzter Jünger*, pp. 142–143.
- 12 Although Sulzer and Bullinger corresponded through the 1550s, there was no love lost between them, and Bullinger's attempts to intervene in the affairs of the Basel church contributed to the end of their correspondence in 1562; Amy Nelson BURNETT, *Simon Sulzer and the Consequences of the 1563 Strasbourg Consensus in Switzerland*, in: ARG 83 (1992), pp. 154–179; BURNETT, *Bucers letzter Jünger*, pp. 143–144.
- 13 There are no letters from Calvin to Sulzer between 7 Aug. 1554 and 12 May 1559, and only six from that date until Calvin's death. In his sole letter from 1559, Calvin says his eight-month silence was due to illness, CO 17, col. 513; he mentions business and sickness as excuses for silence again on 30 Sept. 1560, CO 18, col. 202 and 6 Dec. 1562, CO 19, col. 592–593. There are only three surviving letters from Sulzer to Calvin after 1556, all of which respond to earlier letters of Calvin: 22 May 1559, CO 17, col. 529–530; 11 Nov. 1560 (in which he also mentions Calvin's long silence), CO 18, col. 244–245; and 9 Feb. 1562, CO 19, col. 278–280. Calvin also mentions a letter from Sulzer now lost, 11 Dec. 1560, CO 18, col. 267.

was called on to mediate between the French-speaking pastors, who looked to Calvin, and their Lutheran overlord, the duke of Württemberg¹⁴.

Even more important for long-term relations between Geneva and Basel, Theodore Beza's initially favorable impression of Sulzer had dissipated by the early 1560s. Beza met Sulzer in the spring of 1557, when he and Farel stopped in Basel on their trip to win support in Switzerland and Germany for the persecuted Waldensians in France. The Basel pastors supported their petition before the Council, and Sulzer commended their mission to Johann Marbach in Strasbourg¹⁵. At that time Beza still hoped some kind of accommodation could be made with the Germans regarding the Lord's Supper, and the two Frenchmen presented an understanding of the sacrament that was accepted in Strasbourg and Heidelberg. In Göppingen they signed a version of that confession for Duke Christoph of Württemberg. This confession provoked a strong reaction from Zurich, whose theologians accused Beza of departing from the positions endorsed by the *Consensus Tigurinus*. The following year Zurich scuttled plans for a colloquy between the German and Swiss churches to discuss the sacrament¹⁶. Beza seems to have learned a lesson from these events. It was far more important for the Genevan church to maintain its ties with Zurich than to engage in fruitless efforts for concord with the German churches.

Beza's orientation towards Zurich would be strengthened in the early 1560s, in the wake of the conflict with Württemberg's theologians over the Brenzian formulation of ubiquity. As was clear to all observers, there was no room for agreement between the Reformed position that Christ's finite body was located in heaven and Brenz's argument for the ubiquity of that body¹⁷. When Sulzer expressed his regret that German theologians had not been invited to attend the colloquy of Poissy, Calvin responded that Brenz's view of ubiquity was worse than »all the filth of the papists«, and he would do everything in his power to oppose its spread to France, where it would

14 Cf. Pierre Marboeuf's report of Calvin's visit in 1560, CO 18, col. 108–113. Two years later the Montbéliard pastor Matthaeus Vatelus asked Calvin to ask Sulzer to use his influence with the Montbéliard bailiff in a quarrel with Tossanus, CO 19, col. 588–592; Calvin did so in a letter to Sulzer of 6 Dec. 1562, CO 19, col. 592–594. On the situation in Montbéliard during these years, Jill RAITT, *The Colloquy of Montbéliard: Religion and Politics in the Sixteenth Century*, New York 1993, pp. 19–26.

15 Beza and Farel to Bullinger, 29 Apr. 1557, BezaCorr 2, pp. 62–63; Basel to Strasbourg, CO 16, col. 462–463, Sulzer to Johann Marbach, J. FECHT (ed.), *Historiae Ecclesiasticae Seculi A.N.C. XVI. Plurimorum et Celeberrimorum ex illo aevo Theologorum epistolis ad Joannem, Erasmus et Phillippum Marbachios*, Durlach 1684, vol. II, p. 46.

16 Salvatore CORDA, Bullinger e la confessione eucaristica di Göppingen (1557), in: Ulrich GÄBLER/Erland HERKENRATH (ed.), *Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, Zürich 1975, pp. 109–122; BURNETT, *Heinrich Bullinger*, pp. 245–249.

17 Cf. Ambrosius Blarer to Calvin, 10 Apr. 1561, CO 18, col. 420.

only worsen the religious situation¹⁸. Beza too would become increasingly involved in the Christological debate, beginning with his response to Westphal, *de Coena Domini [...] Tractatio*, written in 1559¹⁹.

Beza's contribution to the eucharistic controversy was enough to draw him away from Basel during the early 1560s, but there was one other cause for alienation as well: his hostility towards Sebastian Castellio and the circle of humanists in Basel with whom Castellio was associated. Beza's conflict with Castellio began with the publication of his treatise *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, itself a response to Castellio's pseudonymously published work, *De haereticis, an sint persequendi*. Their disagreements quickly expanded to include the doctrine of predestination and Castellio's translations of the Bible into Latin and French. Beza demanded that Basel's pastors condemn Castellio as a heretic, and in his eyes their failure to do so was proof positive of their complicity in Castellio's crusade against Calvin²⁰.

It is hardly surprising, then, that relations between the churches of Basel and Geneva faded to virtually nothing when Beza succeeded Calvin as the head of the Company of Pastors in 1564²¹. Beza worked hard to deepen the connections between the churches of Geneva and Zurich, as his extensive correspondence with Bullinger demonstrates²². In sharp contrast, Beza's sparse knowledge of the Basel church was all second-hand, filtered through Bullinger. There is little in Beza's correspondence to indicate that Beza either knew or cared about the state of the Basel church.

In Basel itself Sulzer struggled through the 1560s to hold to the Buceran policy of avoiding clear doctrinal statements that would be rejected by either the Germans or the Swiss. As a consequence, the Basel church refused to sign the Second Helvetic Confession in 1566, a decision roundly condemned by the Zurich pastor Rudolf Gwalther, who had sought Basel's endorsement for a common statement of faith by the Swiss churches. Four years later, when disagreements concerning the Lord's Supper broke out among

18 Sulzer to Beza, 10 Aug. 1561, BezaCorr 3, pp. 130–131; Calvin to Sulzer, 23 Aug. 1561, CO 3, col. 190–191.

19 Alain DUFOUR, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genève 2006, pp. 69–70.

20 PLATH, *Calvin und Basel*, pp. 221–251; DUFOUR, *Bèze*, pp. 46–52; Hans R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Aldershot 2003, pp. 81–119, 136–140, 143–147, 183–186.

21 When Bullinger told Beza of a rumor that the latter had told Sulzer he planned to write against Erastus, 19 July 1570, BezaCorr 11, pp. 211–215, Beza responded that he had not written to Sulzer more than twice in the past three years, and only in order to commend or to ask for aid for someone, 27 Aug. 1570, BezaCorr 11, pp. 260–265.

22 Emidio CAMPI, *Beza und Bullinger im Lichte ihrer Korrespondenz*, in: Irena BACKUS (ed.), *Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève (Septembre 2005)*, Genève 2007, pp. 131–144.

university students and spread to the ministry, Sulzer resolved the conflict by requiring all of Basel's pastors to sign the Wittenberg Concord²³.

By the early 1570s, however, Sulzer's strategy of straddling the line between the two parties was becoming increasingly unrealistic. While the Lutherans were still struggling to reach agreement among themselves, the Reformed understanding of the Lord's Supper and its Christological presuppositions had been stated repeatedly throughout the decade of the 1560s, not only in the Second Helvetic Confession but in a series of other confessions and catechisms that emphasized commonalities and further obscured the original differences between Zurich and Geneva²⁴. The debate between Brenz and the Zurichers had placed Christology squarely in the center of the eucharistic controversy, and on this issue Basel's Buceran heritage placed it on the wrong side of the debate – despite the fact that on the issues of the *manducatio oralis* and *impii* it had sided with the Reformed²⁵. Bullinger told Beza that Sulzer was an opponent »who clings wholly to Brenz, Andreae and the Ubiquitarians«²⁶. Moreover, Sulzer's Lutheran sympathies had political consequences, as the Zurichers well recognized. In his own correspondence, Rudolf Gwalther regularly referred to Sulzer as Diotrephes, an allusion to 3 Jn 9 (»Diotrephes, who loves to be first, will have nothing to do with us«) that reflected his conviction that Sulzer had allied himself with the German Lutherans against the Swiss churches²⁷.

The growing confessional tensions can be seen in the career of Johann Jacob Grynaeus. Grynaeus received his earliest theological education in Buceran Basel, but in the early 1560s he was sent to Tübingen as a stipendiate of the Markgraf of Baden. There he was taught the Christology developed by Brenz against the Zurichers: the disputation held to mark Grynaeus' doctorate, over which Jacob Andreae presided, concerned »the majesty of the

23 Hans BERNER, *Basel und das Zweite Helvetische Bekenntnis*, in: *Zwing.* 15 (1979), pp. 8–39; BURNETT, *Bucers letzter Jünger*, pp. 163–169; Amy Nelson BURNETT, *Generational Conflict in the Late Reformation: The Basel Paroxysm*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 32 (2001), pp. 219–244.

24 Those differences continued to exist, as demonstrated by the debate over the use of the word »substance« in the confession of faith of La Rochelle from 1572; Synod of Nîmes to the Zurich pastors, *BezaCorr* 13, pp. 267–272; Pierre Ramus to Rudolf Gwalther, *BezaCorr* 13, pp. 276–277; Bullinger to Ramus, *BezaCorr* 13, pp. 278–279.

25 On the Christological controversy, Hans Christian BRANDY, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, Tübingen 1991, pp. 45–69.

26 See, for instance, Bullinger's references to Sulzer and Basel in his letters to Beza from 1570–1571, *BezaCorr* 11, pp. 249–253 (source of citation), 298–299; *BezaCorr* 12, pp. 27–32.

27 The name occurs frequently in the correspondence between Grynaeus and Gwalther discussed below. The earliest use I have found of it is in a letter of Gwalther to Bonifacius Vulcanius, 13 Feb. 1577; Herman DE VRIES DE HEKELINGEN (ed.), *Correspondance de Bonaventura Vulcanius pendant son séjour à Cologne, Genève et Bâle (1573–1577)*, The Hague 1928, pp. 417–421.

man Christ and the presence of his true and substantial body and blood²⁸. By the early 1570s, however, Grynaeus was questioning the Brenzian Christology he had been taught²⁹. Encouraged by his older brother-in-law Thomas Erastus, Grynaeus began corresponding with both Bullinger and Gwalther³⁰. He maintained that correspondence after becoming a theology professor in Basel in 1575, where he first came to Beza's attention.

Beza's initial attitude towards Grynaeus was unfavorable, to say the least, based as it was on Grynaeus' disputation defending ubiquity³¹. The two men met for the first time at the end of 1575, when Beza passed through Basel. There he was shown a copy of Cornelius Agrippa's *Arbatel sive de Magia naturali* recently published in the city. This prompted Beza to write to Grynaeus, asking him to suppress this blasphemous and Satanic work. In fact, Basel's pastors thought no better of the book than Beza did, and after Sulzer condemned the work in his sermons, Basel's Senate prohibited its sale³². The incident served to change Beza's impression of Grynaeus, however, and the Genevan interpreted their rapprochement as the result of divine intervention³³.

Grynaeus' correspondence with Beza and Gwalther established a new, three-way alliance between the churches of Basel, Geneva and Zurich³⁴. Elected to succeed Heinrich Bullinger as Zurich Antistes in 1575, Gwalther was the central figure in this alliance. In the nine years between 1575 and 1584, Gwalther sent over seventy letters to his counterpart in Geneva and received over one hundred in return³⁵. Over the same period, Gwalther wrote

28 Johann Jacob GRYNÆUS, *Disputatio de Maiestate hominis Christi: deque vera et substantiali corporis et sanguinis eius in Eucharistia praesentia*, Tübingen 1564.

29 See, for instance, his letter to Jacob Andreae, 18 Jan. 1573; UBB MsKiAr 34, fol. 77r.

30 The first extant letter of Grynaeus to Bullinger is from 8 July 1570 and concerns the dispute over excommunication in Heidelberg that involved Erastus, StAZ E II 377, fol. 2642; copy ZBZ Ms S 122, fol. 100. Bullinger also sent Grynaeus a copy of his »Ad Testamentum D. Ioannis Brentii [...] Responsio brevis«, Grynaeus to Bullinger, 12 Aug. 1571, ZBZ Ms S 124, fol. 135. Grynaeus mentioned his correspondence with Gwalther in a letter to Bullinger, 17 Aug. 1574, ZStA E II 348, fol. 480.

31 Beza to Bullinger, 8 June 1575, BezaCorr 16, pp. 110–114.

32 Beza to Grynaeus, 13 Dec. 1575, BezaCorr 16, pp. 261–264; Bonaventura Vulcanius to Beza, 1 Jan. 1576, BezaCorr 17, pp. 1–4.

33 Beza to Grynaeus, 15 Mar. 1576, BezaCorr 17, pp. 62–66.

34 Grynaeus strengthened his ties with these churches by initiating correspondence with Lambert Daneau, at that time teaching theology in Geneva, and with Ludwig Lavater and Johann Wilhelm Stucki in Zurich; Daneau to Grynaeus, 8 July 1576, Paul de FÉLICE, Lambert Daneau (de Beaugency-sur-Loire), pasteur et professeur en théologie, 1530–1595. Sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites, Geneva 1971, pp. 315–318; Grynaeus to Lavater, 29 May 1577, UBB Autogr Slg Geigy-Hgb 2255; 19 July 1577, Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Utrecht, MS 11.C.10, p. 63, no. 35.

35 Beza's published correspondence contains 55 letters from Gwalther through the end of 1584, and there are references to a further nineteen letters that are lost. There are 84 letters from Beza and references to an additional 21 lost letters.

at least fifty letters to Grynaeus and received at least thirty in return, but it is clear from the number of letters sent each year and from references in the letters themselves that a much larger proportion of that correspondence has been lost³⁶. In comparison, Grynaeus was a less important correspondent for Beza: up through 1584, there are 36 letters from Beza and only three extant letters from Grynaeus, although there are references in their correspondence to a further fourteen letters from the Basler³⁷. Beza commended students to Grynaeus, sent copies of his publications, and offered gentle criticism of the theses from two theology disputations over which Grynaeus presided, but their correspondence remained sporadic and more professional than personal³⁸. For news about the Basel church, Beza still relied chiefly on Gwalther. The Zurich Antistes reported on Grynaeus' efforts to nurture a stronger consensus among the Swiss churches, efforts that were all the more welcome because Gwalther regarded Sulzer, like his mentor Bucer, as a disturber of the Swiss churches³⁹.

Gwalther's central role in the three-way alliance between Zurich, Basel, and Geneva became most apparent in the year following the drafting of the Formula of Concord in Germany. Grynaeus led the opposition to Sulzer's efforts to impose the Formula on the clergy of Baden at a synod held in Octo-

36 There are 42 extant letters from Grynaeus to Gwalther and references to a further fifteen lost letters. There are thirty extant letters from Gwalther to Grynaeus, most of them written between 1576–1580. While twenty-five of Grynaeus' letters date from 1581–1583, there are only three Gwalther letters from this period, leading to the assumption that most of this side of the correspondence is lost. I am indebted to Kurt-Jacob Rüetschi, formerly of the Bullinger Briefwechsel edition, for providing information on the correspondence between the two men.

37 There is also at least one lost letter from Beza.

38 Beza to Grynaeus, 29 Aug. 1576, BezaCorr 17, pp. 141–147; 8 Apr. and 28 May, 1577, BezaCorr 18, pp. 75–79, 115–117; 25 Mar. 1579, BezaCorr 20, pp. 48–50. Beza mentioned Heidelberg, where Grynaeus had connections through Erastus, passed on tidbits of news from France, and discussed the possibility of printing his New Testament and an edition of Athanasius in Basel, 4 Nov. and 26 Nov. 1579, BezaCorr 20, pp. 20–41, 265–266; 17 May 1580, BezaCorr 21, pp. 123–125. Grynaeus also sent disputation theses to Daneau, 1 Mar. 1578, FÉLICE, Lambert Daneau, pp. 320–322.

39 Gwalther to Beza, 31 Aug. 1576, BezaCorr 17, pp. 141–147; Gwalther to Nicolaus Lanus in Bern, 5 Feb. 1576, Bern Burgerbibliothek, Ms A 30, p. 6: »Interim meliores diligenter admnendi sunt, ne sibi [sc. Sulzer's supporters in Bern] sub alia ex virtutum eius praetextu imponi sinant, sed potioem habeant doctrinae rationem, et caveant, ne ecclesiae nostrarum consensus per illum turbetur, quod illum quaerere ego non dubito: et vaeementer metuo illum ex suo praeceptore Bucero nostri odium concepissee. Is enim etsi alioque eruditione et studio eximius esset, nostras tamen ecclesias ita oderat, ut me olim cum ante annos 35 Ratisbonae in comitijs inter illustriss. Principis Landgrafii Hessorum anticos versarer, vix rectis oculis intueri posset et omnem nostras ecclesias cavillandi occasionem avidissime arriperet. Idem consensionem nostram cum Calvino indignissime tulit. Videtur ergo virus illud odij Sulzeri quoque instillavisse«. As the new leader of the Zurich church, Gwalther had tried unsuccessfully to prevent the election of Johann Fädmingner, a friend of Sulzer, as the successor to Johann Halter in Bern; Gwalther to Beza, 20 Nov. 1575, BezaCorr 16, pp. 246–252; see also BezaCorr 17, pp. 7–11, 42–46.

ber 1577. At the same time, reports reached Switzerland that a copy of the Augsburg Confession that included Basel's coat of arms on its title page had been printed in Saxony⁴⁰. In January Zurich sent a protest to Basel, warning the Senate not to allow its pastors to sign a foreign confession. Gwalther was satisfied with Basel's response, but he told Grynaeus that the Senate had dissembled about Sulzer's involvement in Baden, and he condemned Sulzer's actions as hindering the unity of the Swiss churches⁴¹.

This proved to be only the prelude to a larger conflict that broke out in Basel the following summer, when one of Grynaeus' students, the Silesian nobleman Johann von Kittlitz, published a confession on the Lord's Supper in Zurich, adding as an appendix Basel's official confession of 1534 with its original Zwinglian marginal glosses. Kittlitz was told to withdraw all copies of his confession if he wanted to remain in Basel⁴². At the same time the city's censors – Sulzer and his colleague Ulrich Koch – refused to allow Grynaeus to publish his own pamphlet on the Lord's Supper. The controversy prompted Sulzer to expand an earlier confession he had written concerning the sacrament, which was read before the Senate in early August. This confession was sent in manuscript form not only to Sulzer's supporters in Basel but to friends in Strasbourg, Baden, Bern, and Montbéliard. Finally, the city apologized in print for the publication of prohibited works on the Lord's Supper that disturbed efforts for concord. Over the course of the summer and fall, Grynaeus kept Gwalther informed of developments in Basel, and Gwalther provided him with as much moral and material support as he could, among other things urging Grynaeus to publish his confession on the Lord's Supper in Zurich⁴³.

40 Grynaeus described the synod and mentioned the edition of the Augsburg Confession to Gwalther, 24 Sept. 1577, StAZ E II 381, fols. 1413–1414; Gottlieb LINDER, *Simon Sulzer und sein Antheil an der Reformation im Land Baden, sowie an den Unionsbestrebungen*, Heidelberg 1890, pp. 103–108.

41 Gottlieb LINDER, *Lebensabriß von Simon Sulzer gewesenem Antistes zu Basel (1553–1585)*, in: ZLThK 30 (1869), pp. 666–689, esp. p. 684; Gwalther to Grynaeus, 4 Mar. 1578, UBB G II 5, fols. 612–615.

42 Two years later, Beza expressed his own reservations about Kittlitz' understanding of the Lord's Supper in two letters to Grynaeus, 29 Nov. 1580, BezaCorr 21, pp. 234–238, and 12 Jan. 1581, BezaCorr 22, pp. 14–17. The Basel Confession had been printed without the glosses since the late 1540s; Amy Nelson BURNETT, *Teaching the Reformation: Ministers and Their Message in Basel, 1529–1629*, New York 2006, pp. 49–50.

43 Frank HIERONYMUS, *Gewissen und Staatskirchentum. Basler Theologie und Zensur um 1578*, in: ARG 82 (1991), pp. 209–238. Sulzer's original confession was presented at a synod of the Basel clergy in 1571, BURNETT, *Bucers letzter Jünger*, pp. 169; for a comparison between the two confessions, BURNETT, *Teaching the Reformation*, pp. 133–134. In the letter sent with a copy of the confession to Leonhard Strübin, archdean of Basel's rural clergy, Sulzer said that he presented it to the Senate on 4 August, UBB MsKiAr 23a, fols. 237–269. He also sent copies to the Senator Bernhard Brand (UBB MsKiAr 218) and the sons of the recently deceased Senator Caspar Krug (UBB MsKiAr 217). Sulzer told Marbach that he preferred to distribute one

The incident proved to be a turning point of sorts for Basel's church. As far as Gwalther was concerned, Sulzer had proven that he was a hypocrite whose goal was to destroy the unity of the Swiss churches, and he deserved to be exposed so that he could no longer deceive the *simpliciores*. He did, however, see a silver lining to the cloud of controversy in Basel, for as told Beza, Grynaeus was now even more opposed to Sulzer than before. Moreover, although he acknowledged that few of Basel's pastors were willing to stand up against Sulzer, there were many »learned men« who supported Grynaeus⁴⁴.

Grynaeus was not quite so optimistic about his own situation, but by the early 1580s his position in Basel was gradually improving, and Gwalther could express his hopes to Beza that the dissension between Basel and Zurich could be eliminated. Ulrich Koch, the pastor of St. Leonhard and one of Sulzer's strongest supporters, died in 1579, and Grynaeus used his growing influence to bring about the election of his favored candidate the following year. By the beginning of the 1580s, Sulzer's increasingly poor health kept him from preaching and teaching for long periods of time, although Gwalther told Beza that even with one foot in the grave Sulzer could still cause great harm⁴⁵.

hundred manuscript copies rather than having the confession printed, 12 May 1579, FECHT, *Historiae Ecclesiasticae* pars IV, pp. 591–592, but Grynaeus apparently told Gwalther that the Senate did not allow the confession to be printed, Gwalther to Grynaeus, 31 Oct. 1578, UBB G II 5, fols. 636–639. In the same letter Gwalther said that he had received a copy of the confession from Christoph Aichinger, the pastor of Schopfheim in Baden. A year later he received another copy of the confession from the Biel Senator Samuel Wittenbach, who had in turn gotten it from Johann Fädmingler, the leader of Bern's church, Gwalther to Grynaeus, 7 Aug. 1579, UBB G II 5, fol. 623. There is a copy of the confession in the Bern Burgerbibliothek, Ms A 68, without dedicatory letter or date. On the copy sent to Montbéliard via Reichenwil, Nicolaus Cancerinus to Marbach and Pappus, 16 Jan. 1579, ZBZ Ms S 137, fol. 93. Grynaeus' book, *Bericht von dem heiligen Abentmal*, was first mentioned in the spring of 1578 and finally published by Froschauer in November at Gwalther's urging, Gwalther to Grynaeus, 4 May, 1578, UBB G II 5, fols. 652–653, and 16 Nov., G II 5, fols. 624–625.

44 Grynaeus to Gwalther, 4 Oct. 1579, ZBZ Ms S 138, fol. 12; Gwalther to Grynaeus, 31 Oct. 1579, UBB G II 5, fols. 636–639; to Beza, 19 Oct. 1579, BezaCorr 19, pp. 183–186, and 8 Apr. 1579, BezaCorr 20, pp. 68–74. One of those »learned men« was François Hotman, who had moved to Basel in the late summer of 1578; his appraisal of the situation in Basel to Gwalther, 8 Sept. 1578, François HOTMAN, *Francisci et Joannis Hotomanorum patris ac filii, et clarorum virorum ad eos Epistolae* [...], Amsterdam 1700, pp. 91–92.

45 Gwalther to Grynaeus, 2 Oct. 1580, UBB G II 5, fols. 634–635; to Beza, 23 Feb. 1581, BezaCorr 22, pp. 44–49. According to Grynaeus, Basel's citizens disliked Johann Jakob Gugger, one of the candidates, because he taught ubiquity and »Capernaite wisdom«, and so they elected his rival, Hans Ulrich Falkner, to the post; to Gwalther, 10 Sept. 1580, ZBZ Ms S 139, fol. 29. Sulzer's health began to fail at the end of 1579. In addition to kidney disease and skin ulcers, he suffered a stroke in 1581 that left him partially paralyzed and unable to speak clearly; Grynaeus to Gwalther, 7 Feb. 1580, ZBZ Ms S 138, fol. 65, Hotman to Gwalther, 27 Sept. 1580, ZSTA E II 358, pp. 79–80; Melchior Hurter to Johann Conrad Ulmer, 8 Mar. 1581, ZBZ Ms S 139, fol. 115.

As an indication of the changing circumstances in Basel, the city joined with Geneva and the churches of Zurich, Bern and Schaffhausen in a letter sent to Strasbourg in early 1581 on behalf of that city's French church, and in April it issued an edict forbidding its citizens either to sign the Formula of Concord or to encourage others to do so. Grynaeus feared that Sulzer would exclude him from the synod called for May of 1581, the first to be held in a decade, but in fact Sulzer was himself forced to leave the synod early because of poor health, and the discussion that followed gave Grynaeus and his allies the chance to further their own agenda⁴⁶.

If the Formula of Concord brought the divisions in Basel's church into the open, outside of Basel it had the opposite effect of strengthening the bonds between Zurich and Geneva still further. The chief topic of discussion between Beza and Gwalther throughout 1578 was the reaction to the Formula in Germany and how the Reformed churches should respond to it. Neither man was particularly enthusiastic about Pfalzgraf Johann Casimir's proposal for a colloquy of Reformed churches or the plan to publish a new confession in the name of all Reformed churches, and both expressed their reservations when they finally received that confession, written by Hieronymus Zanchi, at the end of 1578⁴⁷.

More important was the joint mobilization of the presses of Zurich and Geneva to produce books critical of the Formula of Concord. Over the course of 1578 and 1579, the Zurichers published two posthumous works of Benedict Thalmann against Lutheran Christology and reprinted Christoph Hardeshaim's anonymous *Consensus Orthodoxus*, and they forwarded to Geneva the manuscript of Hardeshaim's *Fundamenta Lutheranae doctrinae*, where it was published under a pseudonym in 1579. Geneva's printers also published a response by Beza to Jakob Andreae and Nicolaus Selnecker, a pamphlet written pseudonymously by François Hotman, and a collection of texts by Philipp Melancthon concerning Christ's two natures compiled

46 Gwalther described his efforts on behalf of the common action to Beza, who had initiated the plan, 24 Jan. 1581, BezaCorr 22, pp. 22–27. Sulzer was neither informed nor consulted about the common letter, Sulzer to Marbach, 5 Mar. 1581, FECHT, *Historiae Ecclesiasticae pars V*, pp. 640–641. The edict is described in LINDER, *Lebensabriß*, p. 687; on the synod, Grynaeus to Gwalther, 19 Apr. 1581, ZBZ Ms S 139, fol. 144, and 26 May 1581, Ms S 139, fol. 172.

47 The decision to publish such a confession was made at a colloquy of Reformed churches held in Frankfurt in the fall of 1577; Irene DINGEL, *Concordia controversa: die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996, pp. 115–129. The Swiss had declined to attend the colloquy; see Gwalther's objections to the proposed meeting, to Beza, 5 July 1577, BezaCorr 18, pp. 130–134, and to Grynaeus, 7 Aug. 1577, UBB G II 5, fols. 656–657. Even before the confession was written, Gwalther told Beza that he feared Zanchi would use phrasing that was too ambiguous, 26 Mar. 1578, BezaCorr 19, pp. 78–83; his fears proved justified, to Beza, 11 Jan. 1579, BezaCorr 20, pp. 1–9. Beza too had problems with Zanchi's confession, to Gwalther, 6 Dec. 1578, BezaCorr 19, pp. 190–192.

by Christoph Pezel⁴⁸. Last but certainly not least, Beza and his colleagues Jean-François Salvard and Lambert Daneau began work on a *Harmonia Confessionum* intended to demonstrate the consensus of the Reformed churches that was finally published in 1581. Gwalther strongly supported the project, sending a copy of the Basel Confession, to be identified as the confession of neighboring Mulhouse so that it would not provoke Sulzer further, and offering suggestions for what should be discussed in the preface⁴⁹.

Through the early 1580s, Grynaeus' correspondence with Beza also became more frequent. But the movement towards closer cooperation between the churches of Zurich, Basel, and Geneva was checked in 1584 by two events. In the spring of that year Grynaeus moved to Heidelberg after the death of Elector Ludwig VI allowed Johann Casimir, acting as regent for his young nephew, to reintroduce the Reformed confession in the Palatinate. A few months later, Gwalther suffered a stroke that left him incapacitated. Gwalther's son-in-law Ludwig Lavater assumed some of the responsibilities of leadership, but his position was not made permanent until the end of 1585, and he would die in August of 1586, a few months before Gwalther himself passed away. For almost two years, then, Beza was left with no reliable correspondents in either Basel or Zurich.

As it happened, the leadership vacuum in Zurich meant that Sulzer's death in the summer of 1585 was particularly fortuitous, for it enabled Grynaeus' return to Basel in the spring of 1586 not only as theology professor but also as the new leader of the city's church. Over the next two years Grynaeus became one of Beza's closest confidants, replacing Gwalther as the key figure linking Geneva to the Swiss churches. As Beza himself told Grynaeus, the latter's letters were all the more precious since many of his correspondents had died, and of those who remained, some lived so far away that he heard from them infrequently, while the confidentiality of others could not be trusted⁵⁰. Indeed, the frequency of Beza's correspondence with Grynaeus increased significantly over the rest of the 1580s, far surpassing that with

48 Beza to Gwalther, 28 Feb. 1578, Gwalther to Beza, 3 Feb. and 30 July, 1578, BezaCorr 19, pp. 22–26, 34–38, 133–139; Gwalther to Beza, 11 Jan., 25 Jan., and 14 Feb. 1579, and Beza to Gwalther, 7 Feb., 24 Feb., 10 Mar. 1579, BezaCorr 20, pp. 1–9, 14–19, 25–35, 37–40. On the works by Hotman and Hardesheim, DINGEL, *Concordia Controversa*, pp. 183–187, 213–245.

49 Beza broached the idea of publishing a harmony of confessions in a lost letter of June 1579 to which Gwalther responded positively, although he expressed his concern about including the Lutheran confessions in the collection, 29 June and 19 Nov. 1579, BezaCorr 20, pp. 144–151, 249–253; DINGEL, *Concordia Controversa*, pp. 136–141. Beza's significant role in the preparation of the »Harmonia« is evident from his correspondence with Gwalther. On Gwalther's contributions, 6 Mar. 1580, BezaCorr 21, pp. 53–59; 4 April 1581, BezaCorr 22, pp. 88–92; Beza to Gwalther, 26 April and 30 July 1581, BezaCorr 22, pp. 99–102, 135–138. The letter in which Gwalther reported his colleagues' reaction to the »Harmonia« has been lost.

50 7 June 1578, BezaCorr 28, p. 83.

Johann Rudolf Stumpf, chosen as Lavater's successor in Zurich in the fall of 1586⁵¹.

The close cooperation between Grynaeus and Beza was fostered by the threat of new theological disagreements that developed within the church of Bern. In August 1587, Claude Aubery, a professor of philosophy in Lausanne, published a book containing a discussion of the relationship between justification and sanctification that Beza condemned⁵². Three months later Samuel Huber, a pastor in Burgdorf, one of the cities subject to Bern, accused Abraham Musculus of signing Beza's statement on predestination delivered at the colloquy of Montbéliard the previous year, against the express command of Bern's Senate that its pastors not debate the issue⁵³. In Beza's eyes, both Aubery and Huber attacked the pure doctrine taught by Geneva and they therefore had to be silenced.

Already in mid-September Grynaeus had proposed to Musculus and to the Zurich theology professor Johann Wilhelm Stucki that the pastors of the Swiss churches should hold a colloquy to discuss their common concerns. In view of Basel's separation from Zurich and Bern under Sulzer, Grynaeus argued that such a colloquy, especially if held at the behest of each city's magistrates, would be a powerful testimony to the unity of the Swiss churches, and he recommended that Beza be invited to attend as well⁵⁴. At the end of the month Grynaeus suggested a colloquy to Beza, but he now proposed it more directly as a way to resolve the Aubery affair⁵⁵. Although the Zurich church expressed its reservations, Beza enthusiastically endorsed Grynaeus' proposal as the best way to deal with both Aubery and Huber⁵⁶.

51 There are thirteen letters from Grynaeus to Beza from 1586–1589 and references to a further thirteen letters that are lost; in that same period Beza wrote fifty-six letters to Grynaeus. In comparison, there are nineteen letters of Beza to the Zurichers Johann Rudolf Stumpf and Johann Wilhelm Stucki, and eight letters from Stumpf to Beza from the same period.

52 Beza's list of the fourteen errors contained in Aubery's book: Claude AUBERY, *De fide catholica apostolica [...] Orationes apodicticae VI*, Lausanne 1587, are listed in BezaCorr 28, pp. 260–265. On the conflict, Henri MEYLAN, Claude Aubery, *L'affaire des »Orationes«*, in: *Faculté de théologie Université de Lausanne* (ed.), *Recueil de travaux publiés à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de l'Université, Lausanne 1937*, pp. 9–88.

53 Henri VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne 1927–1933, vol. 2, pp. 130–134; Gottfried ADAM, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius*, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 50–58. Beza first mentioned Huber's accusation, without giving his name, in a letter to Stumpf, 21 Nov. 1587, BezaCorr 28, pp. 208–212.

54 13 Sept. 1587, UBB G I 69, fols. 113v–114v. Grynaeus' suggestion thus pre-dates his letter to Beza, cf. BezaCorr 28, p. 151 n. 11. The common concerns to be discussed included the support of theology students and the threats posed by both Anabaptists and Jesuits; Grynaeus did not mention Aubery.

55 27 Sept. 1587, BezaCorr 28, pp. 150–152.

56 Beza to Musculus, 30 Sept., and to Grynaeus, 30 Dec. 1587, BezaCorr 28, pp. 160–162, 213–215; Johann Rudolf Stumpf to Beza, 28 Feb. 1588, BezaCorr 29, pp. 23–33.

The colloquy was finally held in Bern in mid-April, 1588. In addition to Grynaeus, the Bern Senate invited Stucki from Zurich and Johann Jetzler from Schaffhausen; at almost the last minute they also invited Beza and his colleague Antoine de La Faye. The colloquy ended with a firm endorsement of Genevan theology. Aubery agreed to accept the common confession of the Swiss churches and to allow the suppression of his book. Huber was removed from his pastoral post, and three months later he was exiled from Bern⁵⁷.

There is one final episode from the end of the 1580s that demonstrates the new solidarity that existed between Geneva, Basel and Zurich. In November of 1589 Grynaeus received a copy of Thomas Erastus' *Explicatio gravissimae quaestionis utrum excommunicatio [...] mandato nitatur divino an excoGITATA sit ab hominibus*, which contained the latter's theses on excommunication, his lengthy response to Beza's criticism of those theses, and letters from Bullinger and Gwalther supporting Erastus' position against the Genevans. The work was published posthumously in London by Erastus' widow, who was Grynaeus' sister-in-law. Grynaeus immediately informed Beza about the work, expressing his displeasure at the book's publication and assuring him that it had appeared without his knowledge. Beza in turn told both Stumpf and Stucki in Zurich about the book, pointing out that he and Erastus had been reconciled years earlier and reminding them of the harmony that now existed between the churches of Geneva and Zurich⁵⁸.

Beza sought Grynaeus' advice concerning how to respond to the book, and he sent the Basler a copy of the preface he wrote for the publication of his response to Erastus' theses. When Stumpf finally received a copy of that response, he reassured Beza that, as its title promised, the work was indeed »truly pious and moderate« and could not harm the strong bond between Zurich and Geneva⁵⁹. As had happened at the colloquy of Bern with the discussion of predestination, the differences among the churches concerning church discipline were no longer seen as worth debating, especially since such a debate might disturb the unity that now existed between the churches of Geneva and Zurich. And as was also the case with the colloquy of Bern, Basel's church, in the person of Grynaeus, had taken the lead in acting to prevent any appearance of discord.

57 Huber moved to Tübingen and over the next few years engaged in a polemical war with the Swiss; ADAM, Streit, pp. 91–93.

58 Grynaeus to Beza, 4 Nov. and 24 Nov., 1589; Beza to Stumpf, 19 Nov. 1589; to Stucki, 22 Dec. 1589, BezaCorr 30, pp. 280–283, 297–305, 319–321.

59 Beza to Grynaeus, 11 Nov. 1589; Grynaeus to Beza, 24 Nov. 1589, BezaCorr 30, pp. 286–287, 301–305; Beza to Grynaeus, 3 Feb. 1590, BezaCorr 31, pp. 26–28; to Zurich pastors 9 Feb., 1590, Jean-François BERGIER, et al. (ed.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au Temps de Calvin*, Genève 1962, vol. 6, pp. 175–177; Stumpf to Beza, 2 June 1590, BezaCorr 31, pp. 136–137. The preface to Beza's book, »Tractatus pius et moderatus de vera Excommunicatione et christiano Presbyterio«, in: BezaCorr 31, pp. 40–63.

The distinguished historian of the Vaudois church, Henri Vuilleumier, called the Colloquy of Bern »the definitive triumph of Calvinist Orthodoxy« in the Swiss Reformed churches⁶⁰. This is certainly true for the doctrine of predestination, although as Vuilleumier acknowledged, the church of Bern remained more Zwinglian than Calvinist with regard to church government and discipline. For that reason, the triumph of Calvinism at the Bern colloquy was not so much theological as it was political, visibly demonstrating as it did the unity of the Swiss Reformed churches among themselves and with Geneva.

That unity had taken almost forty years to achieve, thanks to the efforts of Beza, Gwalther and Grynaeus. The Consensus Tigurinus laid the foundation by creating stronger ties between Geneva and Zurich, and in the years after Calvin's death Beza fostered those ties first with Bullinger and then with Gwalther. Basel held to its independent course into the 1570s, preferring to maintain its connections with the German churches rather than aligning itself with the churches of the Swiss Confederation, until the Formula of Concord caused a backlash against the Lutherans in the city. Grynaeus' intellectual stature and growing reputation made him an influential spokesman for the Reformed party in Basel, and Gwalther was quick to seize the opportunity to draw that city's church back into Zurich's orbit. Grynaeus' keen awareness of Basel's separation from the other Swiss churches made him particularly eager to demonstrate the unity of those churches with each other as well as with Geneva. As a result, he took the lead in supporting Beza against Aubery and Huber and in preventing any public disagreement over church discipline, thereby cementing the bonds of loyalty between Basel and Geneva.

This account of the relations between Geneva, Zurich and Basel makes clear the ecclesio-political nature of Calvinist Orthodoxy in Switzerland. At the Bern colloquy, the Swiss churches certainly moved closer to Calvinism, defined as a particular form of theology, by endorsing Beza's position on predestination, but the chief concern found in the correspondence of Beza, Gwalther, and Grynaeus was to establish and maintain a common front against those who rejected the Reformed churches. The theological and political threat posed by the Formula of Concord brought unity of purpose and closer cooperation between Geneva and Zurich. It also divided the church in Basel by making the political ramifications of confessional identity more obvious, and it initiated the process whereby that city finally acknowledged that to be Swiss was to be Reformed. By the end of the 1580s, those issues such as the Lord's Supper, the doctrine of predestination, and the exercise of church discipline that had caused tensions between the churches two generations earlier now provided an opportunity for those same churches to demon-

60 VUILLEUMIER, *Histoire*, vol. 2, p. 134.

strate their solidarity. This Calvinist Orthodoxy owed as much to Beza's personal ties to Bullinger, Gwalther, and Grynaeus as it did to Calvin's theology strictly speaking. It therefore underscores one of the most important meanings of the term Calvinism at the end of the sixteenth century as a commitment to common ecclesio-political priorities and goals in the defense of the Reformed faith.

Emidio Campi

John Calvin and Peter Martyr Vermigli

A reassessment of their relationship*

Seventy years ago in his *magnum opus*, *Eretici Italiani del Cinquecento*, which made his name familiar and respected among scholars of the sixteenth century, Delio Cantimori formulated the thesis that the Italian Reformation was saved from becoming a fossil of history by the intellectual activity of those Italian religious refugees who had continued to cross the Alps after 1542 to escape persecution¹. Cantimori, however, drew a sharp dividing line between orthodox and heretical emigration. The former group was composed in large part of figures who participated fully in the life of the Protestant churches, and who so visibly adapted their theology to the extent that they lost all originality. The heretical emigration, on the other hand, preserved intact and transmitted to the North many of the intellectual traditions of the Italian Renaissance culture, thus imparting the most distinctive and successful Italian contribution to European intellectual history. It is far from my purpose in this paper to test the validity of Cantimori's thesis. I simply note that since then, two generations of historians have been concentrating their attention on religious heterodoxy (Laelius and Faustus Socinus, Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, Matteo Gribaldi, Giorgio Siculo); their orthodox counterparts by contrast have scarcely been studied². Only recently has scholarship shown a growing interest in Pier Paolo Vergerio the Young³, Emanuele Tremellio⁴, Girolamo Zanchi⁵, and above all Pietro Martire Ver-

* This essay is a revised and enlarged version of a paper published under the title »Giovanni Calvino e Pier Martire Vermigli nel giudizio dei loro contemporanei, nel loro epistolario e nelle loro opere«, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2. 2010 (in print).

1 Delio CANTIMORI, *Gli eretici italiani del Cinquecento*, Florence 1939 (repr. *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Turin 1992).

2 Studies either directly or indirectly inspired by Cantimori already fill a small, multi-lingual library, as the impressive bibliographical survey by John Tedeschi demonstrates: John TEDESCHI, *The Italian Reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture: a bibliography of the secondary literature (ca. 1750–1997)*, Modena 2000.

3 Ugo ROZZO (ed.), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, Udine 2000; A. Robert PIERCE, *Pier Paolo Vergerio. The propagandist*, Rome 2003.

4 Kenneth AUSTIN, *From Judaism to Calvinism. The life and writings of Immanuel Tremellius (c. 1510–1580)*, Aldershot 2007.

5 Emanuele FIUME, *Decretum Dei, solatium ineffabile: il contributo di Girolamo Zanchi (1516–1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti*, in:

migli, who nowadays is definitely experiencing a veritable renaissance⁶. It is well worthwhile that at a conference dedicated to Calvin and Calvinism a brief mention should be made of the relationship between Calvin and the »orthodox« Italian Reformers, because – as we shall see – it will lead us to some unexpected, and perhaps surprising, conclusions. However, to sketch out even the broad lines of what could well become a lengthy monograph exceeds the necessary limits of this paper. Therefore I will refer exclusively to Peter Martyr Vermigli, probably the finest theologian among the Italian reformers. The very abundance of sources and the rare scholarly literature on this topic offer an exemplary case-study that also adds significantly to our reflection on the term Calvinism and its theological and historical usefulness⁷.

BSS 181 (1997), pp. 67–78; John FARTHING, Patristics, exegesis, and the Eucharist in the theology of Girolamo Zanchi, in: Carl R. TRUEMAN/R. Scott CLARK (ed.), Protestant scholasticism: essays in reassessment, Carlisle, UK 1999, pp. 79–95; Patrick J. O'BANION, Jerome Zanchi, the application of theology, and the rise of the English practical divinity tradition, in: *RenRef* 29 (2005), pp. 97–120; Luca BASCHERA/Christian MOSER (ed.), *Girolamo Zanchi, De religione Christiana fides*, Leiden 2007.

- 6 In addition to the older studies, see Emidio CAMPI (ed.), *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation*, Geneva 2002; Frank JAMES (ed.), *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*, Leiden/Boston 2004; Achille OLIVIERI (ed.), *Pietro Martire Vermigli (1499–1562). Umanista, Riformatore, Pastore*, Rome 2003; Torrance KIRBY, *The Zurich connection and Tudor political theology*, Leiden/Boston 2007; Frank A. JAMES, *The Bullinger/Vermigli axis. Collaborators in toleration and Reformation*, in: Emidio CAMPI/Peter OPITZ (ed.), *Heinrich Bullinger. Life, thought, influence*, Zurich, August 25–29, 2004. *International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, vol. 1, Zurich 2007, pp. 165–175; Joseph MACLELLAND, *Vermigli on penance. A third sacrament?*, in: *Zwingli* 34 (2007), pp. 29–36; Luca BASCHERA, *Peter Martyr Vermigli on free will. The Aristotelian heritage of Reformed theology*, in: *CTJ* 42 (2007), pp. 325–340; id., *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*, Zurich 2008; Jason ZUIDEMA, *Peter Martyr Vermigli (1499–1562) and the outward instruments of divine grace*, Göttingen 2008; Torrance KIRBY et al. (ed.), *A companion to Peter Martyr Vermigli*, Leiden/Boston 2009; Frank JAMES, *Valdés and Vermigli. Crossing the theological Rubicon*, in: Christian MOSER/Peter OPITZ (ed.), *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650. Festschrift für Emidio Campi*, Leiden/Boston 2009, pp. 117–133; Torrance KIRBY, *From Florence to Zurich via Strasbourg and Oxford. The international career of Peter Martyr Vermigli (1499–1562)*, in: *Ibid.*, pp. 135–145; Gary JENKINS, *Dinner with Raphael. The prolegomena of Peter Martyr Vermigli's Eucharistic intellections*, in: *Zwingli* 36 (2009), pp. 103–113.
- 7 Among the rare existing contributions it is useful to mention: Marvin A. ANDERSON, *Peter Martyr, Reformed theologian (1542–1562): his letters to Heinrich Bullinger and John Calvin*, in: *SCJ* 4 (1973), pp. 41–64; Peter A. LILLBACK, *The Early Reformed Covenant Paradigm: Vermigli in the Context of Bullinger, Luther and Calvin*, in: JAMES, *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*, pp. 70–96; Richard GAMBLE, *Sacramental Continuity among Reformed Refugees: Peter Martyr Vermigli and John Calvin*, in: *Ibid.*, pp. 97–112.

1. Calvin and Vermigli in their own context

Given the reality that both Calvin and Vermigli seldom spoke about themselves directly in their writings, it may be useful in a first step of this study to focus on the image of the two Reformers as seen through the eyes of contemporary biographies⁸. I have chosen *La Vie de Calvin* of 1564 by Théodore de Bèze⁹, and the *Oratio de vita et obitu [...] Petri Martyris Vermigli* of 1563 by Josias Simler¹⁰.

Beza's *Life of Calvin* is composed of three unequal parts. The first begins with a long presentation of Calvin as a valiant soldier of God against Satan and his terrestrial lieutenants (Pierre Caroli, Sebastian Castellion, Jérôme Bolsec, Michael Servetus, Joachim Westphal, and the Anti-Trinitarians). The second contains some summary biographical details. The third and largest section consists of an *apologia*, which aims to exonerate Calvin from the accusation of heresy and to exalt his moral character¹¹. In effect, says Beza,

-
- 8 For a detailed discussion of the historical and historiographical problems of biographies of the Reformers in the age of the Reformation see Irena BACKUS, *Life writing in Reformation Europe: lives of reformers by friends, disciples and foes*, Aldershot 2008.
- 9 The »Vie de Calvin« came out in three different editions. The first appeared a few weeks after the death of the Reformer, 19 August 1564, with the title: »Discors de M. Theodore de Besze, contenant en bref l'histoire de la vie e mort de Maistre Jean Calvin, avec la testament e derriere volonte' dudit Calvin e la catalogue des livres par luy composez«, s.l., 1564. The second, much enhanced by notes and supplements, was published the following year; the third saw the light of day after an interval of ten years, in 1575, together with a collection of the »Epistolae et responsiones« of Calvin. The three editions are contained, in: CO 21, col. 1–172. On these see Daniel MÉNAGER, Théodore de Bèze, biographe de Calvin, in: BHR 45 (1983), pp. 231–255; Alain DUFOUR, Théodore de Bèze. Poète et théologien, Genève 2006, pp. 104–107.
- 10 Josias SIMLER, *Oratio de vita et obitu clarissimi viri et praestantissimi theologi D. Petri Martyris Vermiglii divinarum literarum professoris in schola Tigurina*, Zurich: Christoph Froschauer 1563. For an English translation see Peter Martyr VERMIGLI, *Life, Letters and Sermons*, transl. and ed. by John Patrick DONNELLY (The Peter Martyr Library 5), Kirksville 1999; cfr. Fritz BÜSSER, Vermigli in Zürich, in: CAMPI, *Humanism, Republicanism, Reformation*, pp. 203–211.
- 11 The following passage in CO 21, col. 35–37 is a good example of Beza's prose: »Je ne respondray point a ceux qui l'appellent heretique et pire qu'heretique, duquel ils ont forge un nouveau nom de Calvinistes: car sa doctrine fournit de responses au contraire plus que suffisantes. [...] Aucuns l'ont charge d'ambition«. Others, Beza continues, »se sont desbordez iusques a le faire les uns un usurier les autres un banquier [...] Autres tout au contraire l'ont fait prodigue et ioueur, mais aussi apropos que ceux qui l'ont charge de paillardise [...] Il y en a eu d'autres qui l'ont appele irreconciliable, cruel, et mesmes sanguinaire, ce qu'aucuns ont voulu moderer en l'appellant seulement trop severe«. On the origin of the term »Calvinist« see Uwe PLATH, *Zur Entstehungsgeschichte des Wortes »Calvinist«*, in: ARG 66 (1975), pp. 213–223 and Christoph STROHM, *Methodology in Discussion of Calvin and Calvinism*, in: Herman J. SELDERHUIS (ed.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Geneva 2004, pp. 65–105, esp. pp. 66–70. Likewise efficacious is the description of the ceaseless struggle of an extremely lucid intelligence with a fragile body weakened by fevered work and under the constraints for long periods of time of being a semi-invalid, in: *Ibid.*: »nonobstant qu'il fut en douleurs continuelles, ayant souvent en sa bouche ces mots du Psaume 39: Tacui Domine quia fecisti, le me tay Seigneur, pource que c'est toy qui l'as

Calvin was neither heretical nor impious, but rather a noble and perfect model of Christian virtue, whose sole care was the defense of pure doctrine and the rebirth of true Christianity throughout all of Europe. In the eyes of an historian, *La Vie de Calvin* is as tendentious as it could possibly be. The massive exaltation of the Reformer's actions and, vice versa, the denigration of his adversaries, have the air of being not so much the result of the involuntary bedazzlement of Beza, who in truth was more of a poet than an historian, than his extreme attempt to garner public opinion's favour for a most controversial leader of a religious movement that was waging war without quarter at this time all across Europe. In fact we cannot consider it historically irrelevant that from the middle of the 1550s Calvin had become the subject of vicious attacks from Catholics, Lutherans, and heretics of all shades. *La Vie de Calvin* was destined both to rebut the anti-Calvin propaganda and to spread an image of Calvin wreathed in Biblical majesty throughout the international reformed movement. More than a biography or even a panegyric¹², therefore, the writing is a splendid piece of propaganda rooted in religious convictions. If on the one hand that limits *La Vie de Calvin's* historical importance, on the other hand, it leaves its value as a documentary source intact as far as the problem of »the circulation of ideas« is concerned. From this point of view, Beza's work, together with its Catholic counterpart *Histoire de la vie de Jean Calvin* (1577) by Jerome Bolsec¹³, offer a not insignificant insight into the psychological warfare of the times.

Let us now transfer our attention from Beza to Simler and skim through the pages of his funeral oration on Peter Martyr's life. In this text as well, there are no lack of hagiographical aspects aimed at gaining the reader's goodwill. For example, Simler seeks to pass off Vermigli as springing from a noble lineage rather than from a modest family of Florentine artisans, and Sim-

faict. [...] Une autre fois parlant à moy il s'escria et dit: Seigneur, tu me piles, mais il me suffit que c'est ta main«.

12 DUFOUR, Théodore de Bèze, p. 105.

13 Jerome BOLSEC, *Histoire de la vie, mœurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin jadis ministre de Geneve*, recueilly par M. Hierosme Hermes Bolsec. Docteur medecin à Lyon. Dedié au reverendissime Archevesque, Conte de l'Eglise de Lyon, et Primat de France, Lyon: Jean Patrasson devant Saint Antoine 1577. It is interesting that in the same year the libel of this arch-denigrator of Calvin was inserted in a miscellaneous work together with the lives of other contemporary »heretics«, including also Peter Martyr VERMIGLI, *Histoire des vies, meurs, actes, doctrine et mort de quatre principaux hérétiques de nostre temps, à scavoir Martin Luther, André Carlostad, Pierre Martyr, et Jean Calvin, jadis ministre de Genève*, recueillie par F. Noël Talepied, C. de Pontoise et M. Hierosme Hermes Bolsec, docteur médecin à Lyon; le tout faict pour advertir et divertir les catholiques de ne se laisser abuser par leurs doctrines mortifiées; dédié au Rf. Archevesque, conte de l'Eglise de Lyon et primat de France, Paris: Jean Pant 1577. On Bolsec and his so-called »Life of Calvin« see BACKUS, *Life writing*, pp. 154–168.

ler places Vermigli's year of birth in the *annus mirabilis* of the half millennium 1500 instead of the more prosaic 1499. Indeed the opposite of a reliable witness, this citizen of Zurich records the life of his Florentine master in the most sympathetic light imaginable, although he does not transfigure it into a model of Christian perfection or into an abstract figment. In Simler's narrative, there is a refined savour of the concrete – a solid connection with reality. Vermigli is described as »prestantissimus theologus«¹⁴ gifted with »singularis eruditio« and as an »incredibilis multarum rerum peritia«¹⁵, while on the other hand he is portrayed as a »vir optimus« in very many aspects of his character, in his family affections, in his discussions with his students and friends, and even in his polemics¹⁶. Furthermore Simler narrates with such vividness the personal details of the Florentine exile in connection with the great historical events of the sixteenth century that one can almost touch with one's own hands the burden they bore on the life of Vermigli: e.g. the introduction of the Roman Inquisition, the War of the Schmalkaldic League, the Interim of Augsburg, the accession of Edward VI to the English throne and the re-catholicizing of the country under Mary Tudor, the republican settlement in Bullinger's Zurich, the Wars of Religion in France and the Colloquy of Poissy. Although Simler also sometimes exaggerates the rhetoric, his biography of Vermigli, rapidly written in a mere twenty days, remains a notable work of detailed and accurate history. Not only was the *Oratio* considered excellent enough to be republished in the 17th and 18th centuries and indeed remained the only biography of Vermigli until the beginning of the 19th century, even present day research of Vermigli continues to rely largely on Simler. In order to underline the historical influence of the *Oratio* one could add that Simler's image of Vermigli, quite different from that of Calvin transmitted

14 SIMLER, *Oratio*, fol. 10v–11r: »Nam primum quod propter trium linguarum exactam peritiam felicissime praestare poterat, ipsa verba sacrarum literarum sensumque genuinum diligenter explicabat: deinde investigabat et retegebat rationes et argumenta, quae sub verbis alioquin simplicibus et contractis delitescunt: et simplicius dicta aliis locis confirmabat, obscura cum apertis conferebat, ostendebat quae nam adversarii viderentur verbis propositis, et rationem ea conciliandi demonstrabat, quid item patres sensissent singulari felicitate memoriae ordine exponebat: et acri iudicio quod pondus et robor singulorum interpretationes, examinabat: controversias vero incidentes ita dextre et dilucide explicabat, ut nemo alius«.

15 *Ibid.*, fol. 13v: »Quia vero Petrus Martyr doctorum virorum iudicio, ob singularem eruditionem et incredibilem multarum rerum peritiam, unus omnium ad hoc munus maxime idoneus videbatur, ab archiepiscopo Cantuariensi de voluntate regis vocatus est«.

16 *Ibid.*, fol. 1v: »Doleo scholae nomine quae eum doctorem amisit, cui par non est substitui: quemcunque enim patres Martyri nostro substitueritis, alterum Martyrern non habebitis: neque unus fuit vulgo Theologorum, et ex gregario doctorum numero, sed tanto fuit ingenio, tam excellenti doctrina, ea praeterea pietate, modestia morumque facilitate, ut non modo iis quibus cum vixit gratus, charus, reverendus fuerit, sed ab hostibus quoque et adversariis inter summos numeratus sit et admirationi illis fuerit«.

by Beza, has remained largely uncontested – or at least never condemned out of hand – even by Cesare Cantù in his famous *Gli Eretici d'Italia*¹⁷.

Unfortunately without being able to develop the matter further, I would point out that the »comparative« study of the biographies of Calvin and Vermigli should be widened to include the description of the two Reformers contained in Beza's *Icones*¹⁸. Moreover, those who take the time to re-read the numerous epitaphs printed on the occasion of the deaths of Vermigli (November 12, 1562) and Calvin (May 27, 1564), both of which certainly deserve to be studied linguistically and theologically, will see what a wealth of information they contain; and indeed one cannot but admire the force of their arguments along side the beauty of their literary style¹⁹.

2. Calvin and Vermigli in their correspondence

Until recent times the correspondence between Calvin and Vermigli has received scant attention²⁰. The collection of Calvin's letters is easily accessible, even if it is in the obsolete edition of the *Corpus Reformatorum*. Lacking a critical edition, Vermigli's epistolary is lamentably dispersed in various

17 Cesare CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, Turin 1867, pp. 69–80. The reliability of the Oratio is thoroughly discussed by Philip McNAIR, *Peter Martyr in Italy: an anatomy of apostasy*, Oxford 1967, pp. xiv–xviii and passim.

18 Théodore DE BÈZE, *Les vrais portraits des hommes illustres*, introd. by Alain DUFOUR, Genève 1986. This remains a desideratum despite the scholarly analyses of Catharine Randall COATS, *Reactivating textual traces: martyrs, memory, and the self in Theodore Beza's Icones (1581)*, in: W. Fred GRAHAM (ed.), *Later Calvinism. International perspectives*, Kirksville 1994, pp. 19–28, and Christophe CHAZALON, *Les »Icones« de Théodore de Bèze (1580) entre mémoire et propagande*, in: *BHR* 66 (2004), pp. 359–376.

19 As for Peter Martyr most of them, but by no means all, are included at the beginning of Martyr's »Loci communes«. To take just one example, see the epitaph in memory of Peter Martyr Vermigli composed by Rudolph Gwalther the Young that has recently been discovered in Zurich: »PETRUS MARTYR [VERMILIUS]. / Exilio ante alios celebrem te MARTYRA fecit / Ingrata in cives Italis ora suos. / Verum dum nocet haec, tibi maxima, maximaque orbi, / Non aliter poterat quae dare, dona dedit«. Quoted from: Kurt J. RÜETSCHI, *Rudolf Gwalthers d. J. Inschriften für die Wandporträts in der Froschau*, in: Christine CHRIST-VON WEDEL / Urs B. LEU (Hg.), *Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität*, Zurich 2007, pp. 343–365, esp. p. 347. See also Torrance KIRBY, *Vermilius absconditus?*, in: CAMP/ Humanism, Republicanism, Reformation, pp. 295–303.

20 A complete analysis of Vermigli's correspondence remains yet to be undertaken, even though several substantial contributions have already been made: Marvin W. ANDERSON, *Peter Martyr: A reformer in exile (1542–1562). A chronology of biblical writings in England and Europe*, Nieuwkoop 1975, pp. 7–486, and Anderson's already cited article, id., *Peter Martyr, Reformed theologian (1542–1562)*; N. Scott AMOS, *Strangers in a Strange Land: The English Correspondence of Martin Bucer and Peter Martyr Vermigli*, in: JAMES, *Peter Martyr Vermigli and the European Reformation*, pp. 26–46; Christian MOSER, *Peter Martyr Vermigli's correspondence: Theological Themes*, in: KIRBY/CAMP/ JAMES, *A companion to Peter Martyr Vermigli*, pp. 433–455.

works that are also not easily accessible. Securing orientation in the available documentary material means turning to the justly admired *Bibliography of the works of Peter Martyr Vermigli*²¹. Calvin's correspondence amounts to 4271 letters, while that of Vermigli consists of 329 over a period stretching from 1542 to 1562. This marked contrast is not by chance but is strongly conditioned by the biographical circumstances of the two Reformers and should also be compared with other contemporary collections of letters. To give an example, Zwingli has left a corpus of 1,293 letters, Luther exchanged 4,300 letters, Melancthon around 10,000, and Bullinger around 12,000, while from the orientalist Theodor Bibliander, Vermigli's colleague at Zurich and his antagonist in the dispute over predestination, there have come down to us just 220²².

An examination of Vermigli's papers immediately brings to view the privileged nature of his interchange with three groups of correspondents: first place goes to Bullinger and his colleagues at the *Schola Tigurina* with 63 letters (50 + 13), secondly Calvin and Beza with 55 letters (46 + 9), and in third place the various exponents of the English Reformation are gathered with 53 (Thomas Cranmer, Stephen Gardiner, John Hooper, Edmund Grindal, John Jewel, Edwin Sandys, Richard Cox, Thomas Sampson). Bucer is some distance behind with 21 and Jan Utenhove with 17 letters, and there are occasional writings to the Spaniard Francesco de Enzinas (Dryander), Philipp Melancthon, Johann Sleidan, Wolfgang Musculus, John à Lasco, Celio Secondo Curione and Pierre Viret.

Essentially two theological themes emerge in the correspondence with Calvin and Beza: the sacraments and predestination. The latter subject is not such a fruitful exchange of diverging opinions as was the case with Bullinger and Calvin²³. The epistolary dialogue between the French and the Italian refugees shows close doctrinal agreement on doctrine of predestination. Such occurs when on May 9th 1554 Vermigli informs Calvin of the more sharply defined differences opening up with the Lutheran Johannes Marbach at Strasbourg, and declares in clear and unmistakable terms not only to hold the dogma of predestination »extremely useful and necessary« but also that he

21 John Patrick DONNELLY/Robert M. KINGDON, *A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli*, with a register of Vermigli's correspondence by Marvin W. ANDERSON, Kirksville 1990, pp. 155–197.

22 For Bibliander's correspondence see Christian MOSER, *Ferngespräche: Theodor Biblianders Briefwechsel*, in: Christine CHRIST-V. WEDEL (ed.), *Theodor Bibliander (1505–1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, Zurich 2005, pp. 83–106, 156–159.

23 See Cornelis P. VENEMA, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination*, Grand Rapids 2002; Emidio CAMPI/Christian MOSER, *Loved and Feared: Calvin and the Swiss Confederation*, in: Martin E. HIRZEL/Martin SALLMANN (ed.), *John Calvin's impact on church and society, 1509–2009*, Grand Rapids 2009, pp. 14–34, esp. pp. 31–32.

will be unmovable in its defense both in private and in public²⁴, a declaration which was repeated the next year in a letter to Beza²⁵. In July 1557, Vermigli returned to the subject in a letter to Calvin written from Zurich²⁶, and in April 1558 he praised Calvin's *Treatise on Predestination*, pointing out that he had assumed the same position in his own about to be published *Commentary on Romans*²⁷. This, as we know, corresponds precisely with what the learned Florentine had declared. Calvin replied, thanking him for his support, and expressing his happiness on Vermigli's completion of this monumental work, also hoping that the latter's commentaries on Genesis and on the Minor Prophets will be printed as soon as possible²⁸. Of course, Reformation historians have long known that there was a nearly perfect agreement on all basic points between Calvin and Vermigli concerning the *decretum horribile*²⁹. What is never emphasized sufficiently, and is convincingly documented in the correspondence, is that there is no evidence of the influence of Calvin upon Vermigli. The two Reformers did not have the relationship of disciple

24 CO 15, col. 136–137, no. 1953; see *ibid.*, col. 137: »Nec te postremo latere velim me una cum reliquis bonis viris id vehementer dolere, quod adversus veritatem ac tuum nomen adeo inepta et falsa spargant de aeterna Dei electione atque de haereticis extremo supplicio non afficiendis. [...] Nos hic, quoties rogamur, quum publice tum privatim, partes et veri et tuas pro virili tue-mur, praesertim Zancus et ego«.

25 BezaCorr 1, pp. 153–155; see *ibid.*, p. 153: »Dogma praedestinationis ut in Ecclesia retineatur purum et vere simpliciterque doceatur, perutile ac necessarium esse intelligo, quod quia non videmus fi eri, ut nostrum uterque optat, inde magnum acerbumque dolorem capio. Zanchus et ego hic pro viribus a Deo concessis offi cio non defuimus, verum et docendo et disputando, quod verum est dilucide atque aperte defendimus«.

26 The letter dates from 1 Juli 1557 and strangely is not printed in the »Corpus Reformatorum«, but in Johann Heinrich HOTTINGER, *Historiae ecclesiasticae Novi Testamenti*, vol. 8, Zurich 1667, pp. 829–830. Vermigli thanks Calvin for sending him a small book (»libellum«) on predestination, indicates that he has read it with great joy (»magna cum voluntate legi«), and that he was in agreement with Calvin's teaching.

27 CO 17, col. 143–145, no. 2855. See Peter Martyr VERMIGLI, In epistolam S. Pauli apostoli ad Rom[anos]. D. Petri Martyris Vermilii Florentini, professoris divinarum literarum in schola Tigurina, commentarii doctissimi, cum tractatione perutili rerum & locorum, qui ad eam epistolam pertinent, Basel: Petrus Perna 1560, fols. 923–1008 (the very long locus »De praedestinatione«). This is Vermigli's definition of predestination, *ibid.*, fol. 940: »Dico igitur, praedestinationem esse sapientissimum propositum Dei, quo ante omnem aeternitatem decrevit constanter, eos, quos dilexit in Christo, vocare ad adoptionem filiorum, ad iustificationem ex fide, & tandem ad gloriam per opera bona, quò conformes fiant imagini filii Dei, utque in illis declaretur gloria, & misericordia creatoris. Haec definitio complectitur, ut opinor, omnia, quae ad naturam praedestinationis pertinent«.

28 CO 17, col. 143–145, no. 2855.

29 See Joachim STAEDTKE, *Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560*, in: *Zwing.* 9 (1953), pp. 536–546; John Patrick DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's doctrine of man and grace*, Leiden 1976, pp. 124–145; Frank A. JAMES, *Peter Martyr Vermigli and predestination. The Augustinian inheritance of an Italian reformer*, Oxford 1998; David NEELANDS, *Predestination and the Thirty – Nine articles*, in: KIRBY et al, *A companion to Peter Martyr Vermigli*, pp. 355–374.

and master, but were involved rather in a dialogue of equals, conducted with mutual respect, at times even affectionately³⁰.

More intense and articulate is the exchange of letters concerning the doctrine of the Eucharist in which Vermigli's independence of judgment and unquestioned authority on the subject are even better documented³¹. It is not by chance that in November 1554 Calvin sent Vermigli his *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis* against Joachim Westphal with the corrections requested by the Zurich theologians, asking Vermigli for his opinion³². The letter, in passing, contains the first in a series of appeals by the Genevan Reformer to Peter Martyr to move to Geneva³³. The importance Calvin gives to Vermigli's judgment reminds us immediately of the sheer amount of Scriptural and Patristic references that Vermigli brought to the Reformed understanding of the Lord's Supper³⁴. It is enough to say that Bullinger³⁵, the Archbishop of Canterbury Thomas Cranmer³⁶, and Calvin himself, all owed Vermigli much for a more fruitful way of dealing with the cruelest of the conflicts that tore Western Christianity apart. Moreover, Calvin did not conceal his own admiration concerning the depth of Vermigli's comprehension of the Scriptural and Patristic foundations of the Reformed understanding of the Lord's Supper. In his *Dilucida Explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis*, he declares without equivocation that nothing could be ad-

30 Although Vermigli's intellectual approach to the doctrine of predestination is still a debated question among scholars (for an overview see ZUIDEMA, Peter Martyr Vermigli, pp. 99–102), I agree with DONNELLY, Calvinism and Scholasticism, p. 129, that the similarities between Martyr's and Calvin's understanding of the »decretum horribile« »result less from any borrowings Martyr made from Calvin than from a parallel development of the heritage they both shared from Bucer as well as from Augustine and Paul«.

31 ANDERSON, Peter Martyr, Reformed theologian (1542–1562), pp. 41–64; GAMBLE, Sacramental Continuity, in: JAMES, Peter Martyr Vermigli and the European Reformations, pp. 96–112.

32 CO 15, col. 322–323, no. 2053 (27 November 1554). A full account of Calvin's controversy with Westphal is given by Joseph N. TYLEND, The Calvin-Westphal Exchange. The Genesis of Calvin's Treatises Against Westphal, in: CTJ 9 (1974), pp. 182–209.

33 CO 15, col. 386–389, no. 2089 (18 January 1555).

34 The most complete studies of this topic remain Joseph C. McLELLAND, The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, AD 1500–1562, Grand Rapids 1957; and Salvatore CORDA, Veritas sacramenti. A study in Vermigli's doctrine of the Lord's Supper, Zurich 1975. See also Donald FULLER, Sacrifice and sacrament: another Eucharistic contribution from Peter Martyr Vermigli, in: JAMES, Peter Martyr Vermigli and the European Reformations, pp. 215–237; Peter OPITZ, Eucharistic theology, in: KIRBY et al, A companion to Peter Martyr Vermigli, pp. 387–398.

35 See, e.g., Bullinger's letter to Vermigli, October 1549 and Vermigli's letters to Bullinger, 27 January and 25 April 1551, in: Epistolae Tigurinae de rebus potissimum ad Ecclesiae anglicanae reformationem pertinentibus conscriptae A.D. 1531–1558, Cambridge 1848, pp. 316 and 325.

36 See CORDA, Veritas sacramenti, p. 66; Diarmaid MACCULLOCH, Peter Martyr and Thomas Cranmer, in: CAMPI, Humanism, Republicanism, Reformation, pp. 172–201, esp. pp. 179–189.

ded to what Peter Martyr had already written³⁷. The extent of Vermigli's authority on the subject of the Eucharistic doctrine is once again most felicitously shown in his correspondence. In July 1557, this Florentine who was sharp of mind yet temperamentally meek felt obliged to intervene with unusual severity to deplore a youthful Beza's *faux pas*. The then-professor of Greek at Lausanne, finding himself with Guillaume Farel at Württemberg in order to plead the cause of the Waldensians and the French Huguenots, subscribed a little thoughtlessly to a *Confessio de Coena* heavily influenced by Lutheranism, and known as the Confession of Göppingen. The resulting *epistola irata* – the angry letter of Vermigli, on which one could write an amusing page of the history of Reformed theology – produced a singular inversion of roles, with the intransigent Calvin elevated to the unheard of role of mediator between the two contestants so as to stop it all from ending in an irreparable breach³⁸.

These are a few examples that illustrate how the use of epistolography can illuminate and enliven theological and doctrinal matters. Therefore, like a small stone that also serves in the reconstruction of the relations between Calvin and Vermigli, their correspondence seems worthy to be remembered and brought to the attention of future historians.

3. Calvin's and Vermigli's writings

The previous sections traced some biographical aspects and theological themes present in the correspondence. On closer analysis, can we learn more about the two reformers comparing their writings? One immediately thinks of Calvin's *Institutes* and Vermigli's *Loci communes* which, together with Bullinger's *Decades*, represent the most influential critical expositions of 16th-century Reformed theology. The fundamental difference consists more in the form of their presentation rather than in their theological content. Whilst the writing style of the *Institutes* belongs to the semantic field of the

37 CO 9, col. 457–524, esp. col. 490: »Porro quum toti mundo plus quam notum esse putarem, consensu veteris ecclesiae doctrinam nostram clare probari, causam hanc retexit Heshusius, et quosdam vetustos scriptores, ut confligant nobiscum, quasi erroris sui suffragatores advocat. Equidem hactenus hoc argumentum ex professo tractandum non suscepi: quia nolebam actum agere. Primus hoc Oecolampadius accurate ac dextre praestitit: ut evidenter monstraret commentum localis praesentiae veteri ecclesiae fuisse incognitum. Successit Bullingerus, qui eadem felicitate peregit has partes. Cumulum addidit Petrus Martyr, ut nihil prorsus desiderari queat«. On Heshusius, see D. C. STEINMETZ, Calvin and His Lutheran Critics, in: LuthQ 4 (1990), pp. 179–194.

38 Vermigli to Beza, 20 July 1557, in: BezaCORR 2, no. 100. See Emidio CAMPI, Beza und Bullinger im Lichte ihrer Korrespondenz, in: Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'Irena BACKUS, Genève 2007, pp. 131–144, esp. p. 139.

treatise, the literary character of the *Loci* is somewhat singular. The *Loci communes*, first printed in 1576 in London, 14 years after Vermigli's death, was compiled by the French Huguenot Robert Masson, who selected from the Florentine's works a series of *excerpta* and systematically ordered them according to the plan of Calvin's *Institutes*³⁹. From this perspective, Vermigli comes across as an author straitjacketed in *minutiae* and of forbidding casuistry, while the more humane and irenic aspects of his writing tend to be excluded. Notwithstanding these limitations, the *Loci communes* withstood the test of time and continued to be read, reprinted, and translated in the Reformed world of the sixteenth and seventeenth centuries to the same extent as the *Institutes* and the *Decades*, especially in France, Switzerland, the Low Countries, and among the Puritans of New England. They constituted invaluable tools for Reformed churches to resist the Catholicism of the Counter-Reformation, to overcome their own doctrinal weaknesses, and to refine their own ethico-theological arguments⁴⁰.

It is owing to this singular origin of the *Loci* that a comparison between the works of Calvin and Vermigli must also include their respective Bible commentaries. Here I choose, from among the many possibilities (e.g. their commentaries on Romans, 1 Corinthians), their commentaries on Genesis. We know that Calvin set to work on his commentary in the summer of 1550 and published it in 1554 in both Latin and French⁴¹, while Vermigli must have begun work on his around the summer of 1543, a little after his arrival in Strasbourg, and must have finished his commentary on chapter 42 in the summer of 1545⁴². Unlike Calvin, Peter Martyr was unable to publish his lectures, because he was obliged to flee the Alsatian city and seek refuge in England where he became engaged in other projects⁴³. His »hurried annotations«, as he defined the manuscript of his monumental commentary, were

39 See Joseph C. McLELLAND, A Literary History of the *Loci Communes*, in: Kirby, A companion to Peter Martyr Vermigli, pp. 479–494.

40 Christoph STROHM, Petrus Martyr Vermigli's *Loci Communes* und Calvin's *Institutio Christianae religionis*, in: Campi, Humanism, Republicanism, Reformation, pp. 77–104, esp. p. 104.

41 John CALVIN, In Primum Mosis Librum, qui Genesis vulgo dicitur, Commentarius (1554), in: CO 23, col. 5–622; id., Commentaire sur le premier livre de Moÿse dit Genèse, Genève: Jean Girard 1554. See Randall C. ZACHMAN, Calvin as commentator of Genesis, in: Donald K. McKim (ed.), Calvin and the Bible, Cambridge 2006, pp. 1–29.

42 It is difficult to determine exactly when Vermigli wrote his commentary. For a detailed discussion, see my contribution »The Genesis Commentary: Interpreting creation«, in: Kirby, A companion to Peter Martyr Vermigli, p. 211.

43 Vermigli to Bullinger, letter CCXXXIV dated at Oxford, 26 October 1551, in: Hastings Robinson (ed.), Original Letters Relative to the English Reformation, written during the reigns of King Henry VIII., King Edward VI., and Queen Mary. Chiefly from the archives of Zurich, Cambridge 1847, pp. 499. See also the other letter Martyr wrote to Bullinger on 8 March 1552, in: John. P. DONNELLY (ed.), Life, Letters, and Sermons. Peter Martyr Vermigli, Kirksville 1999, pp. 121–122.

published posthumously in 1569 by his faithful Zurich disciple Josias Simler⁴⁴. Therefore, even if the date of publication leads us to think differently, in reality Vermigli's *Commentary on Genesis* predates by at least eight years that of Calvin. What can we discover from a comparison of the two works?

Neither in one nor the other is there any longer a trace of the medieval hermeneutical framework known as the *Quadrige* or the fourfold sense of Scripture (*sensus literalis, allegoricus, tropologicus, analogicus*). Even if Vermigli and Calvin each accepted an allegorical reading of some passages of Scripture, their exegesis is essentially literal-historical, which is founded in both cases in an impressive command of Hebrew. Both used Sebastian Munster's *Hebraica Biblia Latina*⁴⁵ and the *Bomberg Bible* as reference works⁴⁶. Both made use of the lexicographical works of Johannes Reuchlin and Sante Pagnini for the translation, but also the *Targum Onkelos Chaldeus* and the *Targum Hierosolymitanum* to clarify particularly difficult passages in the Hebrew text⁴⁷. For both the *Septuagint* performed a relatively important role in textual criticism.

The difference between Calvin and Vermigli is not so much in their method as in the degree of understanding and command of ancient and medieval Hebrew literature, running from Philo to Flavius Josephus to Rashi (Solomon ben Isaac) (1040–1105), Ibn Ezra (1089–1164), Radak and David Kimchi (1160–1230). While Calvin made simple use of the sources indicated by the *Rabbinical Bible*, the mastery with which Vermigli passes from one to the other of these authors is incomparable⁴⁸. The recovery of rabbinic-

44 Peter Martyr VERMIGLI, «IN PRIMUM LIBRUM/MOSIS, QUI VULGO GE-/NESIS DICITUR COMMENTARI/ doctissimi D. Petri Martyris Vermilii Floren-/tini, professoris divinarum literarum in/Schola Tigurina, nunc primum/in lucem editi/Addita est initio operis vita eiusdem a Iosia Sim-/lero Tigurino descripta. /Praeterea accesserunt duo Indices locupletissimi Rerum/et verborum unus, alter locorum communium qui/in his Commentariis explicantur», Tiguri: Excudebat Christophorus/Froschoverus, M.D.LXIX (ZBZ, 5.77; III B 38,2). The text of Vermigli's commentary stops with chapter 42, 25. Posthumously published by Josias Simler in 1569, the commentary was completed and reissued in Zurich 1579 by Ludwig Lavater. IN PRIMUM LIBRUM/MOSIS, [...] descripta. / Accesserunt praeterea in hac editione, octo postrema ca-/pita huius libri, Ludovico Lavatere inter-/prete: Item duo indices [...] Froschoverus M.D.LXXIX (ZBZ, III B 42; Zwingli 329) and in Heidelberg: e typogr. Iohannis Lanceloti, impensis Andreae Cambierii, 1606 (BNF 31561688).

45 Sebastian MUNSTER, *Hebraica Biblia Latina* Planeque Nova, Basel: Michael Isingrim & Henricus Petrus 1534/35.

46 Daniel BOMBERG (ca. 1458–ca. 1553) of Venice published two Rabbinic Bibles (1517, 1524–1525) as also the Hebrew Concordance which rendered the medieval Jewish Commentators accessible to Christian readers.

47 See VERMIGLI, *In primum librum Mosis* 1569, fol. 30r, where the meaning of the term «gopher» is explained in Gen 6,14.

48 Carl SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1858, p. 58: there was, with the exception of Fagius, nobody «who knew the Medieval rabbis better at that time».

cal comments served him for the accurate exploration of problems of a philological, archaeological, architectural, topographical or ethnographical nature⁴⁹. There is therefore in Vermigli's *Commentary on Genesis* a critical understanding that is superior to that of most of the commentators of his time, including Zwingli, Oecolampadius, Luther, Calvin, and Musculus, as I have tried to demonstrate in a recent contribution⁵⁰.

Reformation historians in general tend to overvalue the knowledge of Hebrew and of rabbinical writings in the commentaries of Luther and Calvin and to undervalue, if not in fact ignore the same high degree of competence in Vermigli, often simply because they do not know his works. A more comprehensive approach to the Biblical hermeneutics of the reformers can be among the most valuable services that the instruments of comparative history can render to Reformation studies.

4. Theological similarities and differences

Following the preceding point, one needs to compare the theological themes that the two Reformers have in common. As one can deduce from what has been said concerning their correspondence, in a future study it will be necessary to give ample space to sacramental theology and the doctrine of predestination, but it will also be indispensable to pay attention to ecclesiology and political ethics. I shall leave aside this last theme, because it was already studied some years ago by Bob Kingdon and very recently Orazio Bravi and Torrance Kirby have also enriched our understanding on this matter⁵¹. I shall concentrate solely on ecclesiology.

Like most of the Reformers, Calvin and Vermigli had to deal with the Radical Reformation in all its breadth from the Anabaptists to the Liber-

49 See, for example, the interpretation of the word עֵיִקֶר, in: VERMIGLI, *In primum librum Mosis* 1569, fol. 4r, or the description of the rivers of the Paradise, in: VERMIGLI, *In primum librum Mosis* 1569, fol. 10v–11r.

50 Emidio CAMPI, »Genesis 1–3« and the Sixteenth Century Reformers, in: Konrad SCHMID/ Christoph RIEDWEG (ed.), *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History*, Tübingen 2008, pp. 251–271.

51 Robert M. KINGDON, *The Political Thought of Peter Martyr Vermigli*, Geneva 1980; id., *The function of Law in the Political Thought of Peter Martyr Vermigli*, in: Brian Albert GERRISH/ Robert BENEDETTO (ed.), *Reformatio perennis. Essays on Calvin and the Reformation in Honour of Ford Lewis Battles*, Pittsburgh 1981, pp. 159–172; Orazio BRAVI, *Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Petrus Martyr Vermigli*, in: CAMPI, *Humanism, Republicanism and Reformation*, pp. 119–142; Torrance KIRBY, *Peter Martyr Vermigli and Pope Boniface VIII: the Difference between Civil and Ecclesiastical Power*, in: JAMES, *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*, pp. 291–304; id., *The Zurich Connection and Tudor Political Theology*, Leiden 2007.

tines and the Anti-Trinitarians⁵². They were both severely critical of those who considered post-baptismal sin unforgivable and who excluded unworthy members of the community, since they thought that the task of the church was to conserve in its bosom only those members who were disposed voluntarily to embrace a disciplined existence. For some such a criticism may be surprising, especially coming from Calvin, who notoriously put emphasis on the importance of ecclesiastical discipline in the conduct of a well-ordered Christian life and linked this to the realization of a visible communion of saints. However, there is no paradox here, but rather a different understanding of what discipline means⁵³. In effect, the Anabaptists insisted on considering discipline to be an indispensable mark of the church, while Calvin judged that belief to be dangerously confused and established a much clearer differentiation between distinctive marks (*notae ecclesiae*) of the church, on the one hand, and discipline or church government, on the other. The distinctive marks, which should serve to distinguish true from false church, are the pure preaching of and listening to the Word of God and the lawful administration of the sacraments, while discipline belongs within the ambit of the organization of the true church. Discipline, Calvin averred, is nothing but »a kind of curb to restrain and tame those who war against the doctrine of Christ« (Inst. 4, 12.1). Its end is not in the exclusion of imperfect members of the communion of believers so as to be able to follow a perfect purity and holiness, but rather to incite sinners to repent and to restore communion within the body of Christ, although everyday experience shows what and how many difficulties get in the way of realizing that end⁵⁴. In summary, in the context

52 For Calvin see William BALKE, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Grand Rapids 1981. For Vermigli see John P. DONNELLY, *Christological Currents in Vermigli's Thought*, in: JAMES, Peter Martyr Vermigli and the European Reformations, pp. 177–196. For the Anabaptist understanding of discipline, see Andrea STRÜBIND, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, pp. 547–568; James M. STAYER, *Swiss-South German Anabaptism, 1526–1540*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (ed.), *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521–1700*, Leiden/Boston 2007, pp. 83–117.

53 See Inst. 4, 1.20 and 23 in which Calvin asserts that he is aiming at ethical perfection, and at the critical exclusion of a certain type of religious hypocrisy that can arise from such an ideal until it reaches the point of the separation from the Church, see *Briève instruction contre les Anabaptistes*, CO 7, col. 77. See Robert M. KINGDON, *Social control and political control in Calvin's Geneva*, in: Hans R. GUGGISBERG/Gottfried G. KRODEL (ed.), *Die Reformation in Deutschland und Europa = The Reformation in Germany and Europe. Proceedings of the Joint Conference of the Society for Reformation Research and the Verein für Reformationsgeschichte*, at the German Historical Institute in Washington, D.C., September 25.–30. 1990, Gütersloh 1993, pp. 521–532; id., *Calvinist discipline in the Old World and the New*, in: *Ibid.*, pp. 665–679; id., *Peter Martyr Vermigli on Church Discipline*, in: CAMPI, *Humanism, Republicanism, Reformation*, pp. 67–76.

54 See Benjamin Ch. MILNER, *Calvin's Doctrine of the Church*, Leiden 1970, p. 179; Akira DEMURA, *From Zwingli to Calvin. A Comparative Study of Zwingli's Elenchus and Calvin's Briève Instruction*, in: Alfred SCHINDLER/Hans STICKELBERGER (ed.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Bern 2001, pp. 87–99, esp. pp. 95–96; Herman J. SEL-

of resurgent Catholicism, which vaunted itself as the true church on the basis of its institutional unity, and of radical sectarianism, which suggested a model of separatist churches composed only of visible saints, Calvin took a middle path between the extreme ecclesiology of Rome and that of the Anabaptists⁵⁵. Calvin saw in the two *notae ecclesiae* the distinctive character of a church and in discipline an organizational instrument to use following a »judgment of charity«, according to which one presumes that members of the church are those who profess the Christian faith, behave appropriately, and take part in the sacraments (Inst. 4, 1.8).

What according to Vermigli might the true church be⁵⁶? His answer forswears the factiousness that might be expected considering his spiritual journey. It is true, he says, that »they err grossly those who hold only the Roman as a Church«; but in the Apostle's word in 1 Corinthians 1:2 is implicit a precious criterion to recognize which church fulfils that condition. A little later, an irenic affirmation emerges supported by his own ministry among believers from so many nationalities and confessions. Vermigli declares: »among the churches the one we should most embrace is the one that most greatly flourishes for its spirit, doctrine and holiness«⁵⁷. He sets forth, moreover, that »we say that the Church is the assembly of believers, the reborn, whom God

DERHUIS, Church on Stage: Calvin's Dynamic Ecclesiology, in: David FOXGROVER (ed.), Calvin and the Church. Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24–26 2001, Grand Rapids 2002, pp. 46–64; Günter HAAS, Calvin, the Church and Ethics, in: Ibid., pp. 72–91; Georg PLASGER, Kirche, in: Herman J. SELDERHUIS (ed.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, pp. 317–325; Matthias FREUDENBERG, Calvin und die Entwicklung des reformierten Verständnisses der Kirche, in: Matthias FREUDENBERG / J. Marius J. Lange VAN RAVENSWAAY (ed.), Calvin und seine Wirkungen. Vorträge der 7. Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Neukirchen-Vluyn 2009, pp. 59–79; Frederik A. V. HARMS, In God's Custody. The church, a history of divine protection. A study of John Calvin's ecclesiology based on his commentary on the Minor Prophets, Göttingen 2009, pp. 150–161; Emidio CAMPI, Calvin et l'unité dell'eglise, in: ETR 84 (2009), pp. 329–344.

55 See Calvin's explicit assertion in the Reply to Sadoleto, CO 5, col. 393 (OS 1, p. 465): »A duabus sectis oppugnamur: quae inter se plurimum videntur habere discriminis«.

56 A study of Vermigli's ecclesiology is long overdue. Preliminary attempts to investigate this central theme in Vermigli's theology are the essays by Luigi SANTINI, Appunti sull'ecclesiologia di P. M. Vermigli e la edificazione della Chiesa, in: BSSV 104 (1958), pp. 69–75; id., La tesi della fuga nella persecuzione nella teologia di P. M. Vermigli, in: BSSV 108 (1960), pp. 37–49; id., »Scisma« e »eresia« nel pensiero di P. M. Vermigli, in: BSSV 125 (1969), pp. 27–43, as well as Robert M. KINGDON, Peter Martyr Vermigli and the Marks of the True Church, in: Brian A. GERRISCH / Robert BENEDETTO (ed.), Continuity and Discontinuity in Church History. Essays presented to George Huntston Williams, Leiden 1979, pp. 198–214.

57 Peter Martyr VERMIGLI, In selectissimam D. Pauli priorem ad Corinthios epistolam, D. Petri Martyris Vermilii Florentini, ad Serenissimum Regem Angliae &c. Eduardum VI. Commentarii doctissimi, editio tertia, prioribus longe emendatior. Tiguri: Apud Christophorum Froschuerum, MDLXXIX, fol. 5r: »Errant vehementer, qui solam Romanam habent pro ecclesia. Non inficiamur inter ecclesias ordinem esse, verum non eum concedimus, qui pendeat ab opibus & dignitatibus huius mundi. Quare inter ecclesias illa potior est habenda, quae spiritu, doctrina & sanctitate magis floreat«.

gathers in Christ by means of the Gospel of the Holy Spirit, and who by means of the ministers directs them in the pureness of doctrine, in the lawful use of the sacraments, and of discipline«⁵⁸.

Alongside the Gospel and the sacrament, Vermigli numbers discipline among the distinctive signs of the church. One is not dealing here with an isolated text, as with Calvin's *Reply to Sadoletto*. Vermigli is utterly resolute on the question of discipline. One does not see an evolution in his thought on this; his conviction when he arrived in Strasbourg remained unchanged until his death. In fact, in 1561 a year before his death, in reply to a question posed to him by Polish Reformers on ways of building the Church, Vermigli was explicit in indicating three distinct signs: the pure preaching of the Gospel, the lawful administration of the sacraments, and the immediate introduction of discipline, which he calls »*Evangelii regula de correctione fraterna*«⁵⁹.

The action of the church naturally makes itself explicit in the first place through the pure preaching of the Word, which is the best instrument (*organum*), to free it from vanity and establish the »*veram religionem*«. The best cure for the church should be the formation of faithful preachers so that »*Evangelium exploditur et vera Ecclesiarum reformatio*«⁶⁰. God wishes to gather to himself men »with persuasion«, in other words by means of the preaching of his Word. This insistence on the primacy of the preaching of the Word does not exempt Vermigli from considering the use of discipline to its extreme consequences – excommunication⁶¹. In this field he undertook an enormous exegetical task of moral and of pastoral theology, one not to be neglected. The mastery that he had of the Old Testament and of the Patristic writings did not impede but rather reinforce his understanding of discipline in the light of the Gospels. With extreme solicitude, Martyr speaks of those who are »*a corpore Christi resecti*«, as he underlines that the end of excom-

58 VERMIGLI, In selectissimam D. Pauli priorem ad Corinthios epistolam, fol. 5: »*Vox Ecclesiae deducitur à Graeco verbo καλεῖν, quod est vocare. Nulli enim partes eius haberi possunt, qui Dei vocatione ad eam non accesserint. Et si definienda sit, esse dicemus coetum credentium, ac renatorum, quos Deus in Christo colligit per Verbum & Spiritum sanctum, atque per ministros regit puritate doctrinae, legitimo sacramentorum usu, & disciplina*«.

59 Vermigli's letter, Strasbourg, 14 February 1556, to »*Dominis Polonis Evangelium profitentibus, & Ecclesiarum ministris*«, in: Peter Martyr VERMIGLI, *Loci comunes [...]* ex variis ipsius authoris scriptis, in unum librum collecti & in quatuor Classes distribuiti, London: Thomas Vautrollerius 1583, fols. 1109–1114, esp. fol. 1112.

60 VERMIGLI, In primum librum Mosis, fol. 150v (on Gen 37,2): »*Cognoscis itaque ex hoc loco fraternam correctionem, rem esse odiosissimam mundo, hinc fit ut magis caro amplectatur Missas quam versa & Christianas conciones, quandoquidem Missa neminem mordet, concio verò sacra in hoc est ut plurimum peccata exagitet, qua eadem causa Evangelium exploditur & vera Ecclesiarum reformatio*«.

61 VERMIGLI, In selectissimam D. Pauli priorem ad Corinthios epistolam, fols. 66r–69v (Locus de excommunicatione).

munication is only salvation through penitence and the certain forgiveness of God⁶². Christians must not avoid the excommunicated, but on the contrary must have contact with them to help them to reflect, so that they might see themselves anew and be put on the right road – »in viam«⁶³. And the greater glory is when in conscience they can once again draw near to Holy Communion, the »sacrament of unity and concord«⁶⁴.

Here once again, one sees how there is a substantial theological commonality between what Calvin and Vermigli mean by discipline. However, there is some irony in the fact that this definition of the *notae* of the Church including discipline comes from Vermigli and not from Calvin. No one has been more influential than Calvin in actually creating a disciplined church. Vermigli had never been involved in actual church building, and the churches in which he had been active – Strasbourg, England, and Zurich – all restricted the exercise of discipline to secular government⁶⁵. And yet it should be made plain that it is Vermigli (together with Oecolampadius and Bucer), rather than Calvin, who offers the arguments for the inclusion of discipline among the *notae ecclesiae*, an ecclesiological stance which was to have considerable relevance to Reformed confessions of the 16th and 17th centuries, e.g the Catechism of Emden⁶⁶, the Scottish Confession (1560)⁶⁷, the Belgic Confession (1561)⁶⁸, and the Westminster Confession (1648), the latter of which reads: »Church Censures are necessary for the reclaiming and gaining of offending Brethren«⁶⁹.

62 Ibid., fol. 63v (on 1. Cor. 5,5): »Finis excommunicationis, ut hic docemur, salus existimanda est«.

63 Ibid., fol. 66v (Locus de excommunicatione): »Excommunicationem antecedit correctio fraterna. Christus quippe dixit: Si peccaverit in te frater tuus. Neque putandus est non peccare in nos, qui peccat in Deum, cum simus filii eius & membra Christi. Imo sancti sunt ita comparati, ut facile negligant quod in se committitur, & suas iniurias facile condonent, nisi quantum vident illas in Deum recidere. Quod si peccatum publicum fuerit & notum omnibus, opus ne correctione fraterna erit? Non sane, quo ad Ecclesiam deferatur & manifestetur. Caeterum ea opus erit ut exploretur animus peccatoris, num respiscere & redire in viam cogitet. Hoc proposito est adhortandus & admonendus qui publice peccat. Unde apparet, in omni peccato tam occulto quam publico opus esse fraterna correctione«.

64 Ibid., fol. 153v (on 1. Cor. 11,18): »Cum hoc sacramentum sit unitatis atque concordiae, Corinthii debuerunt admoneri, ut factiones & inimicitias deponerent«.

65 The Church of England, however, retained ecclesiastical courts which were regulated under the Royal Supremacy but were administered by bishops and archdeacons. The »ecclesiastical jurisdiction« was in some sense »secular« but it was nonetheless distinguished from »civil jurisdiction«. See KIRBY, *The Zurich connection and Tudor political theology*.

66 *Der Kleine Emdener Katechismus*, art. 51, in: Heiner FAULENBACH et. al. (ed.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, vol. 1/3, Neukirchen-Vluyn 2007, pp. 316,23–31.

67 *Confessio scotica*, art. 18, in: Andreas MÜHLING et. al. (ed.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, vol. 2/1, Neukirchen-Vluyn 2009, pp. 271–277, eps. pp. 273,6–277,3.

68 *Confessio belgica*, art. 29, in: Ibid., pp. 337,28–338,16.

69 Westminster Confession, art. 30, in: Ernst Friedrich Karl MÜLLER (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen*, Leipzig 1903, pp. 607,16–608,23.

5. Conclusion

The conclusion which one draws from this paper seems evident. For too long, Peter Martyr Vermigli has been considered a monk with a scholastic background, only superficially touched by Humanism⁷⁰, or a Calvinist theologian lacking originality⁷¹. It suffices to look at the judgment of his contemporaries, at his works, or at his correspondence, to at least gain awareness of the extent to which the historic significance of Vermigli to the definition of the Reformed tradition has been grossly undervalued. There is some irony in the fact that no lesser figure than Calvin, who was far from ignorant in theology, seems to have been a sincere theological admirer of Vermigli. In a letter of May 22nd 1558, declaring himself to be impatiently waiting to read one of Vermigli's writings, Calvin exclaimed: »Isn't there someone there [Zurich] who can rip from your hands what you are writing«⁷²? To be frank, is there anything better than to receive such a compliment from John Calvin?

70 CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, p. 39: »il Vermigli e lo Zanchi [...] conservano solo qualche traccia della cultura italiana dalla quale pure provenivano (lo Zanchi polemizza ancora nel 1564 contro il Pomponazzi): il che del resto è reso possibile dalla loro provenienza monastica, che indica, assieme al metodo dei loro scritti, cultura scolastica, solo superficialmente toccata dall'umanesimo e dal nuovo pensiero«.

71 Klaus STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermigli während seines ersten Aufenthalts in Strassburg 1542–1547: ein Reformkatholik unter den Vätern der reformierten Kirche*, Neukirchen 1971, p. 56: »Seine [i.e. Vermigli's] Theologie ist absichtlich unoriginelle Durchschnittstheologie, die vielleicht wegen ihres Mangels an auffälliger Originalität eine recht kunstvoll und gewiss bedacht komponierte Erfindung ist«.

72 CO 17, col. 175–176: »Cur non hic es, ut tibi de manibus vi extorqueantur quae nimis diu premis«?

Raymond A. Mentzer

The Appeal of Calvinism in France

The attraction of French men and women to the reform of Christianity initiated by their fellow countryman John Calvin was broad and diverse, rich and complex. The process unfolded on many levels and took a variety of paths. Calvin's theological views were, of course, at the heart of the matter. With the publication of the first edition of the *Institutes of the Christian Religion* in 1536, he attracted immediate and far-reaching attention as a brilliant theologian. Calvin soon rose to become the most prominent and influential religious leader in the French orbit, even though he lived in Geneva outside the kingdom. To be sure, the Reformation in France predated Calvin and unfolded in classic fashion. Initially, a small but influential group of humanists and reform-minded theologians campaigned for a reconsideration of Christian beliefs and practices. Some, Louis de Berquin for instance, were quite strident and paid the consequences. Berquin's abiding appreciation for the writings of Martin Luther, Philip Melancthon as well as additional early Protestants eventually led to his arrest and trial, condemnation and burning at the stake in April 1529. Others, perhaps the best example is Guillaume Briçonnet, the Bishop of Meaux, were more cautious and unquestionably benefited from powerful protectors such as the king's sister Marguerite d'Angoulême. Briçonnet pursued the active reform of his diocese. He undertook diocesan visitations, supported charity programs, encouraged preaching by properly trained priests and promoted study of the Bible in the vernacular. Yet he was also prudent and understood the practical limits of these activities when challenged by conservative opponents¹.

Gradually, this call for religious transformation voiced by members of an intellectual, social and political elite gave way to a more widespread, though by no means well-organized popular movement. Itinerant preachers along with dissatisfied monks and priests found a receptive audience among artisans and city dwellers, many of whom already espoused an imprecise yet real anticlericalism. At the same time, a flood of books and printed pamphlets made their way into the hands of people from professional and commercial backgrounds. This bourgeois group, composed of individuals who wro-

1 Robert KNECHT, Francis I, Cambridge 1982, pp. 143–144, 181–182, 202–203, 205; Michel VESSIÈRE, L'évêque Guillaume Briçonnet (1470–1534), Provens 1986.

te and read in French as opposed to a variety of regional languages spoken by the majority of illiterate rural and urban dwellers, readily appreciated Calvin's message as contained in the *Institutes* and elsewhere. In addition, French Protestants, beginning in the late 1540s, increasingly sought asylum at Geneva, where they drew inspiration and strength from Calvin's teachings. Many would return to their native France and undertake evangelization efforts². Members of the nobility and urban elite appear to have responded with special enthusiasm to Calvin's message. By the 1550s, with support and encouragement from Calvin and his associates at Geneva, they began to organize churches throughout France with astounding success. Philip Benedict and Nicolas Fornerod's reevaluation of Theodore Beza's claim, made in the *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France* first published at Geneva in 1580, that there were 2,150 Reformed churches in France in 1561/62 suggests that Beza's assertion may not have been a gross exaggeration³. In all of this, the importance of the urban bourgeoisie and artisan groups cannot be underestimated. A recent study of the Reformation at Nîmes in the southern Rhone corridor argues that the city's earliest followers of Calvin included professionals as well as artisans, above all persons in the cloth trades. The movement succeeded, however, because members of the city's most renowned families – judges, lawyers, merchants, members of the upper bourgeoisie, and rich artisans – became adherents, indeed advocates of the Reformed church and used their extensive political and social influence to establish it on firm foundations⁴.

Calvin's appeal clearly transcended gender, occupation, education and social position. Still, his message was exceptionally well-received among the literate urban bourgeoisie. They were the men and women who formed the backbone of the Reformed movement. In addition, the attraction of Calvinism in France had a particular civic context. Semi-autonomous middle sized towns predominated. In the southwest reaches of the kingdom, the legendary Protestant bastions were urban centers such as Castres, Montauban, Montpellier and Nîmes whose population hovered around 10,000 inhabitants and which were important centers of commercial activity as well as regional foci of the royal financial and judicial administration. Finally, they were seats of ecclesiastical administration, even though the bishops were largely absent. Much of the interest and enthusiasm for Calvinism in these French towns related to Reformed ecclesiastical polity. Calvin's lifework had been the reorga-

2 Robert M. KINGDON, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563*, Geneva 1956.

3 Philip BENEDICT/Nicolas FORNEROD, *Les 2150 »églises« réformées de France de 1561–1562*, in: *RH* 311/3 (2009), pp. 529–560.

4 Allan A. TULCHIN, *That Men Would Praise the Lord: The Triumph of Protestantism in Nîmes, 1530–1570*, Oxford 2010.

nization and transformation of the church in a relatively small, self-governing city-state, which in some ways resembled the southern French communities. In keeping with this perspective, let us turn to an examination of Calvin's polity and the municipal context for its elaboration and application in France.

When invited to return to Geneva in 1541, following a three-year residence at Strasbourg, Calvin demanded and received a free hand to reorganize the church. He turned characteristically to Scripture and there found what he believed to be the four biblically sanctioned ministries: pastor and doctor, elder and deacon. The Genevan *Ecclesiastical Ordinances*⁵, municipal legislation in whose composition Calvin played a crucial role, offer a succinct, clear statement of the character of these church offices and the responsibilities associated with them. In brief, the pastor announced the Word of God in regular sermons to the congregation; the doctors (or teachers) discovered the Word and typically operated within an educational structure such as the Academy of Geneva. Both were ordained members of the ministry, while the other two offices were occupied by lay persons. The elders supervised the morals of the community and the deacons administered assistance to the poor. I should like to fasten particular attention on the elders, laymen whose announced responsibility was, in the words of the *Ordinances* to »watch over the life of each person, to admonish in a friendly manner those [...] at fault [...] and [...] to administer fraternal discipline«⁶. The national *Discipline* of the French Reformed Churches, first composed in 1559 and continually updated thereafter, did not measurably alter this description.

[The elders are] to watch over the flock [...] to insure that the people assemble and that each of them attends worship, [they are] to give an account of scandals and faults, to hear and judge [them] together with the pastors, and, in general, work with the pastors in all similar matters concerning the order, maintenance and governance of the church⁷.

They did this and more. The elders along with the pastors and deacons of every local church in France gathered regularly in an institution known as the consistory. Calvin had established the first consistory at Geneva in 1541 upon his return from three years of exile at Strasbourg. As might have been

5 For the complete text: *Ordonnances ecclésiastiques*, in: Robert M. KINGDON/Jean-François BERGER (ed.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, vol. 1: 1546–1553, Geneva 1964, pp. 1–13; *Ecclesiastical Ordinances*, in: Philip Edgcumbe HUGHES (ed. and trans.), *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*, Grand Rapids, Mich. 1966, pp. 35–49.

6 HUGHES, *Ecclesiastical Ordinances*, p. 41.

7 Translated by Raymond Mentzer; original text: François MÉJAN, *Discipline de l'Église réformée de France annotée et précédée d'une introduction historique*, Paris 1947, p. 224.

expected, it served as the model for those in France⁸. Yet the French consistory had broader responsibilities than its Genevan counterpart. Whereas the consistory of Geneva generally limited its activities to the implementation of morals control, in France it also attended to the details of ecclesiastical administration and oversaw social welfare. In keeping with the latter responsibility, deacons, who were absent from the Genevan consistory, were a regular part of its membership in France, though their status and authority rarely matched that of the pastors and elders. The elders were the principal lay leaders within the local churches and, over time, their power and authority rivaled, and sometimes exceeded that of the pastors.

Selected in a system of cooption by which the incumbent elders chose their successors, French elders served an annual term. Eventually, many churches retained several elders for a second year in order to provide continuity for the consistorial proceedings. In terms of their social background, the elders came principally from the emerging bourgeois elite. Relatively few were nobles or royal officials or, for that matter, members of the agricultural world. The vast majority were lawyers, notaries, merchants, physicians and relatively prosperous artisans. A surprising number were municipal councilors, a situation that mimicked the Genevan church where all the elders were drawn from the membership of the various city councils⁹. In short, the elders represented the community's middling elite.

The best known aspect of the elders' responsibilities was their supervision of the religious devotion and moral comportment of the faithful. A detailed retelling of the elders' role as community watchdogs seems unnecessary. Still, a few salient features are vital to understand the practical attraction that Reformed Christianity held for these economically, politically and socially privileged members of the congregation. Every elder had charge over a specific neighborhood. The Church of Nîmes, for instance, divided the town into ten quarters and assigned an elder to each as well as a deacon for every two quarters. At the weekly meetings of the consistory, each elder reported on whatever misbehavior had occurred in his district. The consistory – pastors, elders and deacons – would discuss the cases and decide upon an appropriate course of action: to summon the suspected sinner, call witnesses to the misdeed, or appoint a commission (typically a pastor and elder, or two elders) to investigate the matter further. Clearly, the Reformed church accorded the elders extensive authority in its ongoing project for the reform of society. They insured that people attended weekly sermon service, participated in the quar-

8 Raymond A. MENTZER, *The Genevan Model and Gallican Originality in the French Reformed Tradition*, in: Mack HOLT (ed.), *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe: Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, Aldershot 2007, pp. 147–164.

9 Janine GARRISSON-ESTÈBE, *Protestants du Midi, 1559–1598*, Toulouse 1980, pp. 92–99.

terly celebrations of the Supper, and were able to recite their prayers properly. Regarding the latter, catechism instruction, especially for adults in the weeks preceding the Supper, frequently fell to the elders. Pastors may have established the guidelines, but the lay elders time and again had charge over actual instruction¹⁰.

In the realm of moral reform, the elders resolved innumerable marital difficulties. Couples had to honor betrothal vows, publish marital banns, observe the prohibited degrees of consanguinity, and obtain parental permission to wed¹¹. More generally, the Reformed elders worked to reconcile seemingly endless quarrels among neighbors. They devoted enormous energy to scolding and punishing those who engaged in verbal disputes and physical brawls. Both pastors and elders regarded discord among members of the community as a serious breach of Christian harmony and believed that they had a profound obligation to restore and maintain peace¹². They also supervised people's sexual behavior and severely curtailed heretofore unrestricted sociability. Men and women living together without benefit of marriage were told in no uncertain terms to regularize their relationships. Pregnant but unmarried women as well as their sexual partners were invariably summoned and severely punished. The slightest hint of sexual impropriety by women or men led inevitably to consistorial investigation and chastisement. Finally, the elders sought to put an end to less serious, more frivolous activities such as dancing, extravagant dress, and games of every sort. Each elder, moreover, visited every household in his quarter at least once during the year to assure the piety and good behavior of its members. On these and other occasions, if we understand correctly, he sometimes resolved matters informally, without recourse to formal hearing before the full consistory¹³. All of this was surely a heady and empowering experience. The fact that lay elders exerted considerable control over the disciplinary process meant that the laity was not only the object of discipline, but in most cases its agent, a role that dramatically underscores the revised relationship between clergy and laity in the Reformed rendering of Christianity. The extensive responsibilities assigned to Reformed lay elders, who in many ways dominated the consistory, stands in

10 Raymond A. MENTZER, *La construction de l'identité réformée aux 16^e et 17^e siècles: le rôle des consistoires*, Paris 2006, pp. 193–203.

11 On the Reformed regulation of marriage, see Pierre BELS, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685*, Paris 1968; MENTZER, *La construction de l'identité réformée*, pp. 71–97.

12 The issues are fully discussed in Raymond A. MENTZER, *Sociability and Culpability: Conventions of Mediation and Reconciliation within the Sixteenth-Century Huguenot Community*, in: Bertrand VAN RUYMBEKE/Randy J. SPARKS (ed.), *Memory and Identity: The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora*, Columbia, SC 2003, pp. 45–57.

13 This unofficial, extra-consistorial system that Judith Pollmann describes for Utrecht surely had parallels in the French Reformed world. Judith POLLMANN, *Off the Record: Problems in the Quantification of Calvinist Church Discipline*, in: *SCJ* 33 (2002), pp. 423–438.

sharp contrast to the late-medieval system in which clerical authority reigned supreme. Altogether, Calvin and his followers in France invested considerable and obvious power in the elders as primary agents for the reform of morals. Other aspects of the elders' duties were no less important.

The elders enjoyed a prominent role in the Reformed liturgy, especially the celebration of the Lord's Supper. To begin, the elders in keeping with their supervisory role assisted the pastor in screening the faithful for participation in the Eucharist. Only persons deemed qualified by virtue of correct belief and proper conduct could share in the celebration. Churches utilized the several weeks prior to the Supper as the occasion for contrition and reconciliation. Notorious sinners and excommunicates were invited to seek forgiveness. This was the appropriate moment for repentance and the restoration of communal harmony. In addition, pastors and elders offered general and obligatory adult catechism lessons in the period before the celebration. Attendance was a prerequisite for participation in the service. The assumption was that communicants ought to comprehend the essentials of the faith and be able to recite basic prayers such as the Lord's Prayer and Apostles Creed. The elders maintained lists of the catechized, who were in turn eligible to receive the sacrament. Most churches used a system of entry token called *méreaux* to control participation in the Lord's Supper. The elders typically distributed entry tokens at the conclusion of adult catechism to those among the faithful who were in good standing. The tokens were subsequently collected at the service. No one could partake without the requisite token¹⁴.

If the elders assiduously screened participants for the Lord's Supper, they also shouldered substantial responsibility in the planning and conduct of the service. Acting as representatives of the community, they allocated the essential tasks among themselves. As we have noted, one elder distributed the communion tokens to the members of the community qualified to receive. Another collected them on the day of the service, either at the door or the table. Perhaps the most honored assignment was to furnish the indispensable elements: the bread and the wine. Still others provided the linens. An elder supervised the faithful as they moved in order toward the table. One read during the service; others collected alms for the poor¹⁵. These duties were intimately connected to the Eucharistic service and, as such, were essential, esteemed and humbling.

14 Charles DELORMEAU, *Les méreaux de communion des Églises protestantes de France et du Refuge*, Le Mas Soubeyran 1983.

15 GARRISSON-ESTÈBE, *Protestants du Midi*, pp. 241–246; Yves GUÉNEAU, *Protestants du centre, 1598–1685 (Ancienne province synodale d'Orléanais-Berry)*. *Approches d'une minorité*, Thèse de doctorat, Tours 1982, pp. 306–307. For arrangements at Archiac in Saintonge, see *Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (Paris), Ms 18, fols. 1v, 4–7, 9v–10, 12, 13v–14, 15–18v, 20v, 22v, 24v, 25v–26v, 28, 28v, 31–31v, 33–33v, 35v, 38.

The elders were also directly involved in the distribution of the wine. An elder usually poured the wine from the large storage pitcher into the cup. Occasionally he or another elder handed the cup to the pastor who in turn presented it to the individual communicants. Yet the administration of the cup varied slightly within local French churches and came to involve the elders in remarkable and revealing ways. In theory, the pastor presented the cup to the communicants. Nonetheless, in many churches an elder administered the cup. The national *Discipline* insisted that the pastor presents the cup and then quickly added »in so far as possible«. The principal difficulty appears to have been the substantial number of people receiving. As a practical matter, large congregations enlisted the elders to distribute the cup, lest the service take too long¹⁶. Already in 1563, the National Synod meeting at Lyon accepted the view that when the minister places »the cup in the hand of an elder«, it becomes »the very hand of the minister«¹⁷. Some, though by no means all churches institutionalized the practice. By the early seventeenth century, that of Layrac in Gascony conducted a service in which »the minister distributes the bread for the Lord's Supper and the senior elder the cup«¹⁸. Elsewhere, the discussion was ongoing and the elder's place in the administration of the cup varied from one congregation to another. In some churches, an elder »passed [the cup] to the pastor« who, in turn, »gave the wine to the participants«. In other communities, an elder »distributed« or »gave« the communion cup. These two models – the one in which the elder »assisted« the pastor, the other in which the elder »administered« the wine directly to the people – persisted throughout the seventeenth century¹⁹. In either case, the esteemed position of the lay elder was explicit.

Altogether, the Reformed Churches of France substantially enhanced the participation of lay elders in the celebration of the sacrament. They furnished the bread and wine, supervised the congregation, and performed ancillary tasks such as reading from Scripture, distributing and collecting entry tokens, and taking up alms. Finally, the elders in some churches distributed the cup, which medieval communicants could not even receive. The elder's administration of the wine was a stunning reinforcement of the laity's place in the French Reformed churches. Not only did the laity receive the cup, they might even distribute it.

16 The number of people participating in the Lord's Supper became overwhelming by the seventeenth century. Most churches held the service on two consecutive Sundays, by and large to accommodate the numbers of faithful who wished to receive.

17 Jean AYMON, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, 2 vols, The Hague 1710, esp. vol. 1, p. 57; MÉJAN, *Discipline*, p. 277.

18 AD Gers, 23067, 19 juin 1587, 1^{er} avril 1588, 31 août 1591, 11 juin 1593, 25 mars 1594, 24 mars 1606.

19 Archives Communales, Sumène, GG 12. AD Gard, 5 E 295/5, fols. 1–5 and 27–28; I 6, le 9 avril 1659, 30 mai 1659. AD Ardèche, 65 J Non coté, fols. 3v–10.

The elders, deacons and other lay officials of the local church enjoyed additional important liturgical roles. The small rural community of Saint-Gervais in the Cévennes Mountains, for example, had no permanent pastor. A minister visited for the quarterly celebration of the Lord's Supper and the occasional sermon service. He was not present for the meetings of the consistory or the regular conduct of worship. Rather, three elders, a deacon, and a reader had charge over the daily administration of ecclesiastical affairs. Thus, the reader, a literate person and perhaps one of the few men in the village who knew French, conducted the prayer services in the absence of the itinerant pastor²⁰. The Church at Saint-Gervais was surely not the only one in rural France that was bereft of a permanent pastor and where laymen habitually conducted the prayer service.

If the elders supervised the faithful and were integral to certain aspects of the liturgy, another group of laymen, the deacons, performed an additional important role, one that was also both material and spiritual. Though the deacons' status and authority never matched that of the pastors and elders, they saw to the critical task of meeting the needs of those who were sickly and impoverished. As such, they and the church membership heeded the Scriptural injunctions to feed the hungry, clothe the naked, visit the sick and imprisoned, offer hospitality to strangers, and provide for orphans and widows. Less high-minded was a constant fear that the impoverished were dangerous and disruptive. The French Reformed churches allocated enormous energy and financial resources to assisting the indigent. Most maintained two separate funds: one for the pastor's salary, another for the poor. The deacons administered the latter, overseeing the collection and disbursement of funds. They worked to furnish vocational and educational training to impoverished boys, dowries to poor young women, clothing and household goods to the poverty stricken of all ages, food and sometimes cash or medication for the sick and ailing unemployed, support to the helpless and the imprisoned, assistance for transients and refugees, and even shelter for the homeless²¹. Again, while these initiatives fell under the auspices of the church in a medieval Christian world, their execution was placed in the hands of the lay members of the congregation by Calvin's followers in France.

Beyond the critical role played by lay members of the ministry – elders and deacons – in the promotion of proper Christian comportment, the conduct of the liturgy, and the administration of social welfare, other members of the Reformed civic elite exercised a powerful voice in the conduct of the church's affairs. Elders had always served along with pastors as delegates to the regional colloquy, as well as provincial and national synods. Each church

20 MENTZER, *La construction de l'identité réformée*, p. 51.

21 *Ibid.*, pp. 153–191.

sent its pastor and an elder or deacon to the quarterly meetings of the colloquy and semi-annual gatherings of the provincial synod. Each provincial synod sent, in turn, a delegation of one or two pastors and an equal number of elders to the meetings of the national synods²². In this sense, the influence of the elders and deacons over ecclesiastical administration was not limited to the local church and its consistory. Their voices were heard at the highest level and at all points in between.

If the present discussion has thus far emphasized the place and power of lay elders and deacons in the ecclesiastical affairs of Reformed communities, I would note that many other, admittedly leading laymen also participated in these matters. Here I would point to the role of a civic and ecclesiastical association generally known as the *corps d'Église*. It existed within a limited number of the Reformed churches, principally those in the larger urban churches of southern France. This body was not an officially recognized ecclesiastical institution as was, for instance, the consistory. It did not exist in every Reformed church and even where it was present, its composition and competence varied from one place to another. It was prominent at bigger towns, notably Castres and Montauban, and, as such, tells us a great deal regarding yet another element of Calvinism's appeal among the municipal elite.

The Reformed community for which we are best informed on the subject of the *corps d'Église* is Castres, where the term designated a gathering that was wholly distinct from the local consistory. Whereas the consistory directed the overall religious life of the church and attended to the details of daily management, the *corps d'Église* resolved sensitive administrative matters within the church and guided its delicate relationship with other churches, superior ecclesiastical bodies such as the colloquy, and, most conspicuously, outside political powers. The *corps* at Castres had much the flavor of a general assembly of the most distinguished men of the congregation. It had no fixed schedule for meeting, but assembled as the need arose. During the early decades of the seventeenth century, the town's royal judge, a layman, presided. Beginning in the 1650s, the honor went to a series of Protestant magistrates from the *chambre de l'Édit*, a special bi-partisan or bi-confessional chamber of the regional high court, the Parlement of Toulouse²³. The *corps'* other members included Castres' two Protestant municipal consuls²⁴, three

22 The work of Bernard Roussel on the French national synods is crucial. By way of introduction, see Bernard ROUSSEL / Solange DEYON, *Pour un nouvel Aymon. Les premiers Synodes nationaux des Eglises réformées en France (1559–1567)*, in: BSHPF 139 (1993), pp. 545–595.

23 Stéphane CAPOT, *Justice et religion en Languedoc au temps des l'Édit de Nantes: La chambre de l'Édit de Castres (1579–1679)*, Paris 1998.

24 Membership on Castres's governing consulate had been »mi-partie« since the early 1630s. There were two Catholic and two Protestant consuls. Camille RABAUD, *Protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais*, 2 vols., Paris 1873 and 1898, esp. vol. I, pp. 275–276.

Reformed pastors, and the church's elders, as well as a substantial number of other influential persons from the Protestant community. The latter were the male heads of the leading Protestant households.

The *corps d'Église* sometimes acted to settle problematic internal matters, such as acrimonious disputes over pastors' salaries or strident discussions regarding the hiring of a new pastor. When in the 1640s and 1650s ceaseless disputes over who sat where in the town's main temple profoundly disrupted communal harmony, the *corps* stepped in to restore order. The members of the *corps* occasionally handled the church's affairs with other Reformed churches as when in 1647 the Church of Montpellier requested the loan of the pastor Raymond Gaches for six months. The consistory of Castres resisted, but it took the power and influence of the *corps d'Église* to make the refusal stick. On other occasions, relations with the various churches were more amicable and less divisive, as when the *corps d'Église* at Castres decided that it would join other churches in organizing a delegation to remind the king of his promise to safeguard his Huguenot subjects²⁵.

The *corps*'s discussions also focused on potential political difficulties, matters which threatened to disrupt its uneasy relationship with the Catholic monarchical state. In the mid-1640s, for example, it guided the negotiations with royal officials in seeking permission to build a second *temple* at Castres. The same body worked out the details for the purchase of a building adjoining the temple and later the construction of a new bell tower. It was the *corps* that, in 1654, inquired about what appeared to be irregularities in the conduct of the municipal *collège*. The *corps* also regularly named those persons dispatched to protest the increasingly frequent violations of Huguenot privileges under the terms of the Edict of Nantes²⁶.

The church of Montauban similarly employed the expression *corps d'Église* to denote a general assembly of the local church. In June 1596, the members of the consistory were joined by the city consuls, several judges from the court of the seneschal, and numerous professionals, merchants and wealthy craftsmen to debate the ticklish issue of pastors' salaries. About a year later, this same *corps* offered an enduring and amicable response to the thorny questions surrounding Protestants who had leased Catholic ecclesiastical benefices and refused to give up their considerable investments. Finally, the *corps d'Église* of Montauban had an ongoing conversation regarding possible solutions to the town's critical shortage of pastors²⁷. All of these issues, whether at Castres or Montauban, were crucial to the long-term well-

25 AD Tarn, I 1, pp. 30–31, 322–323, 337–338, 340–341, 911, 913, 914, 926, 1232.

26 *Ibid.*, pp. 154–155, 183–184, 192–193, 262, 270–272, 503, 527, 1005, 1013–1015, 1220–1221; AD Tarn, I 2, fols. 99, 103, 146, 148, 149, 299–300, 410–411.

27 AD Tarn-et-Garonne, I 1, fols. 45–50v, 72–72v, 144, 160v–162, 172–172v, 248–249, 250v.

being of the church and their resolution required the collective efforts of the entire community.

Calvin's reform of church and society, a transformation elaborated within the context of the self-governing francophone municipality of Geneva, was warmly received, adapted and extended by civic authorities throughout southern France. That the Reformation found a favorable reception among the inhabitants of middle-sized towns in the southwestern reaches of the kingdom is hardly accidental. These cities had a long tradition of municipal privilege and self-governance. The attraction of Calvin's articulation of Christianity among the economic, political and social elites of these communities derived from its harmony with the traditional liberties and privileges which their towns enjoyed. Southern French cities had their own consular governments; unlike their counterparts north of the Loire, they were not dominated by feudal seigneurs. A bourgeois urban patriciate, directed political and judicial, economic and social affairs²⁸. On the other hand, the ecclesiastical domain prior to the Reformation remained under the control of increasingly non-resident bishops. The Reformed church presented these urban notables with an opportunity to complete their array of civic power.

The Reformed Churches of France also granted the members of the privileged laity access to functions that had been wholly restricted to the clergy in the late-medieval and Catholic world. The elders, selected principally from the bourgeoisie, had enormous influence over church affairs. Their supervision of the conduct of the faithful invested them with immense moral authority. The fact that they prepared and helped to conduct the four annual celebrations of the Lord's Supper only heightened their position and influence in the spiritual realm. These responsibilities represented an incalculable enhancement of the status of laymen within church affairs and, by extension, another of the principal attractions of Calvinism. Finally, some French Protestant towns possessed institutions such as the *corps d'Église*, which gathered the most important religious and civic members of the community to determine the most critical and delicate of church issues. In short, Reformed Protestantism conferred upon the leaders of the semi-autonomous town of southern France a central role in the conduct of their church. From this perspective, the genius of Calvin lay in his profound appreciation for the place of the laity in the Christian church. His achievement was not lost on people in France. Civic leaders embraced the ecclesiastical organization that Calvin

28 The strength of civic self-governance in southern France is amply illustrated by Jean RAMIÈRE DE FORTANIER, *Recueil de documents relatifs à l'histoire du droit municipal en France des origines à la Révolution. Chartes de franchises du Lauragais*, Paris 1939.

had instituted at Geneva, insuring and extending its replication. The members of the French urban elite readily appreciated the robust and vital role that Calvin accorded them, and in many instances they enthusiastically embraced it.

Mirjam van Veen

Trost und Unterrichtung

Niederländische Calvin-Übersetzungen bis 1618¹

1. Einleitung

Calvin tritt in den Niederlanden erst relativ spät in Erscheinung. Die religiöse Landschaft wird dort in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts von Täufern, »Sakramentierern« und Anhängern der Wittenberger Reformation in Erschütterung versetzt. Erst Mitte der vierziger Jahre hinterlässt der Genfer Einfluss erste Spuren. 1544 sorgt Valérand Poullain dafür, dass 200 Exemplare von Calvins *Petit Traicté* in den Südteil der »niedereren Lande« gelangen². 1554 kommt es als erste niederländische Übersetzung einer Calvinischen Schrift auf den Markt: *Van dat scuwen der afgoderie*³. Im gleichen Jahr erscheint auch Calvins *Excuse [...] tot mijn Heeren de nicodemiten*⁴. Danach wird es wieder sieben Jahre dauern, bis ein Calvin-Traktat in niederländischer Übersetzung veröffentlicht wird.

Die Geschichte der niederländischen Calvin-Übersetzungen sagt viel über die historische Entwicklung von Calvins Einfluss in den Niederlanden aus. Buchhändler und Buchdrucker strebten immer nach kommerziellem Gewinn. Wenn sie ein Buch auf den Markt brachten, erwarteten sie, Käufer finden zu können. Das Bücherangebot ist also ein Indiz für die Nachfrage nach

1 Seit drei Jahren geben August den Hollander und Mirjam van Veen an der Vrije Universiteit Amsterdam Seminare für Theologiestudenten über die niederländischen Übersetzungen der Werke Calvins. Dieser Artikel ist das erste Ergebnis der Untersuchungen, die die Studenten im Rahmen der Seminare durchgeführt haben.

2 CALVIN, *Petit Traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l'evangile quande il est entre les papistes*, Genève 1543; Karl BAUER, Valérand Poullain. Ein kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, Elberfeld 1927, S. 55.

3 CALVIN, *Van dat scuwen der afgoderie, valschen godsdienst, ende gheveynsteyht: een seer fijn ende christelijck onderwijs, door den eersamen Johannem Calvinum, noch een epistel, vander selver materie, by den auteur voornoot [...]*, buten Antwerpe (Theophilum Brugensen) [= Büberich, Johan Gailliart] 1554.

4 Ders., *Excuse van Johan Calvinus, tot mijn heeren die Nicodemiten, op den claegbrief, die zy uutgheven, van zijnder groote ruydicheyt: in zijn boeck, van het wijken der afgoderie, ende valschen godsdienst, noch een epistel ofte zendtbrief vanden dienaren der kercken tot Zurich, waer in zy, die onderwisinghe Calvinus [...], voor goet houden ende bevestigen, buten Ghent (Theophilum Brugensen) [= Büberich, Johan Gailliart] 1554.*

Büchern und deshalb auch für Calvins Einfluss. Neben diesen niederländischen Übersetzungen sind kaum Schriften Calvins in den Niederlanden publiziert worden. Die niederländischen Übersetzungen sind also repräsentativ für das Gesamtbild von Calvins Veröffentlichungen dort. Zwar brachte Richard Schilders im Jahr 1597 eine englische Übersetzung des Katechismus heraus, und es erschien 1591 in Leiden *Hinûk*, eine lateinische, griechische und hebräische Übersetzung des Katechismus, aber diese Veröffentlichungen sind Ausnahmen⁵.

Erst von den fünfziger Jahren an, also seit dem Erscheinen der ersten niederländischen Calvin-Übersetzungen, übt der Genfer Reformator Einfluss auf die religiöse Lage in den Niederlanden aus. Dieser Einfluss ist gering und geht bis 1618 vor allem von Calvins exegetischem Werk aus. Der Einfluss ist außerdem in eine breite evangelisch-reformierte Bewegung eingebettet. Die niederländischen Reformierten ziehen nicht nur Calvins Schriften zu Rate, sondern auch die Werke anderer Theologen wie Heinrich Bullinger und Martin Bucer. Der reformierte Übersetzer Johannes Dyrkinus zum Beispiel empfiehlt seinen Lesern sowohl Calvins Kommentare als auch Bullingers *Hausbuch*⁶. Der Übersetzer von Calvins Supplik macht klar, dass seines Erachtens Martin Luther und nicht Calvin der erste Rang zukomme, denn Luther und nicht Calvin habe die Reformation in Gang gesetzt⁷. Propagatoren des reformatorischen Einflusses aus der Schweiz sind in der ersten Phase der reformatorischen Bewegung die Gläubigen aus den südlichen Niederlanden. Dort zirkulieren die ersten Calvin-Schriften und von dort stammen viele Übersetzer seiner Werke.

In diesem Beitrag soll dargestellt werden, wann und wie Calvins Schriften Eingang in den niederländischen Buchmarkt finden. Wo erscheinen diese Bücher und weshalb werden sie auf den Markt gebracht? Ist es möglich, etwas über die Rezeption von Calvins Büchern in Erfahrung zu bringen? Es wird aufgezeigt, dass die reformierten Gläubigen in den Niederlanden nur einen bestimmten Teil von Calvins Werk aufgreifen und den Rest vernachlässigen. Aus dem Interesse der niederländischen Reformierten an einem speziellen Bereich von Calvins Schaffen lässt sich viel über deren spezifische Identität ableiten.

5 Paul Valkema BLOUW, *Typographia Batava 1541–1600. Repertorium van boeken gedrukt in Nederland tussen 1541 en 1600*, Nieuwkoop 1998, S. 2416, Nr. 924.

6 Heinrich BULLINGER, *Huysboeck. Viif decades. Dat is viiftich sermoonen van de voorneemste hooftstukken der Christelicker Religie, in drij deelen ghescheyden*, 1563, fol. A1v; CALVIN, *Wtlegginghe op alle de Sendbrieven Pauli des Apostels: ende oock op den Sendbrief tot den Hebreen*, Emden: Gillis vander Erven und Willem Gailliart, 1566, fol. *1v.

7 CALVIN, *Een supplicatie vande noodighe reformatie der christelicker kercke in het pausdom, overghegheven aen Keyser Karel de viifde, ende allen vorsten op den Rijcxdach tot Spier vergadert. Wt het Latijn in de Nederduytsche sprake ghetrouwelick overgheset, door Car. Agric, Leraer der Ghemeynten tot Rijnsburch*, Dordrecht: Jacob Canin, 1610, fol. a2r.

2. Frühe niederländische Übersetzungen

Im Jahr 1554 erscheinen die ersten beiden niederländischen Übersetzungen von Calvin-Veröffentlichungen: *Van dat scuwen der afgoderie* und *Excuse van Johan Calvinus, tot mijn Heeren die Nicodemiten*. Dabei handelt es sich um polemische Schriften gegen die so genannten Nikodemiten. Diese Ausgaben passen gut in die Phase, in der sich die religiöse Erneuerungsbewegung in den Niederlanden befindet. Sie sind kleinformatig und lassen sich leicht verstecken. Außerdem bleiben die Namen des Übersetzers und des Druckers ungenannt. Vermutlich steckt Willem Gailliart hinter der Veröffentlichung der beiden Übersetzungen, die wohl aus Buderich stammen. Willem Gailliart organisiert in diesen Jahren zahlreiche illegale Drucke allgemein protestantischer Prägung. So bringt er damals auch Bücher des Täuferältesten Menno Simons und des Spiritualisten Sebastian Franck auf den Markt⁸.

Die Veröffentlichung von Calvins Polemik gegen die Nikodemiten dürfte der jungen reformierten Bewegung geholfen haben, ihre Position in dem repressiven religiösen Klima jener Zeit zu bestimmen. Schließlich war die Frage, welche Haltung die religiösen Erneuerer unter der katholischen Obrigkeit einnehmen sollten, von essentieller Bedeutung. Sollten sie ganz mit der alten, vertrauten Kirche brechen oder war ein solcher radikaler Bruch nicht notwendig?

Die Übersetzungen von Calvins Schriften gegen die Nikodemiten erscheinen zu einer Zeit, in der die niederländische Reformationsbewegung festere Form annimmt und sich klarer von der katholischen Kirche abzugrenzen beginnt. In Antwerpen, Tournai und Valenciennes verlangen die reformierten Kirchenältesten von den Gläubigen, dass sie sich von der alten Kirche distanzieren sollen⁹.

Calvins Aufrufe, sich eindeutig zum Protestantismus zu bekennen, müssen Wirkung gezeigt haben. Der spiritualistisch eingestellte Dirck Volckertsz Coornhert hält Calvins Schriften für so einflussreich, dass es ihm nötig erscheint, sie schriftlich zu widerlegen. In dieser Widerlegung wirft er Calvin gefährlichen Leichtsinns vor. Mit seinen Aufrufen zu klarer Entscheidung und kompromisslosem Verhalten führe er seine Anhänger regelrecht auf den Scheiterhaufen¹⁰. Niederländische Sympathisanten weisen Calvin sogar auf

8 Andrew PETTEGREE, *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the development of Reformed Protestantism*, Oxford 1992, S. 90–93.

9 Mirjam G. K. VAN VEEN, *Een nieuwe tijd, een nieuwe kerk. De opkomst van het »calvinisme« in de Lage Landen*, Zoetermeer 2009, S. 69.

10 Dirck Volckertsz COORNHERT, *Verschooninghe van de roomsche afgoderye*, 1560. Coornherts Traktat wurde erst 1633 publiziert. Bis dahin ist es als Manuskript zirkuliert. Für eine moderne Edition siehe: Mirjam G. K. VAN VEEN, »Verschooninghe van de roomsche afgoderye«. De polemiek van Calvijn met Nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert, *'t Goy-Houten* 2001, S. 210–246.

Coornherts Schrift hin. Calvin aber reagiert mit seinem letzten frontalen Angriff gegen die so genannten Nikodemiten: *Response à un certain Holandois*¹¹. Von diesem 1562 erschienenen Text ist jedoch keine niederländische Übersetzung bekannt.

3. Erste niederländische Übersetzungen der *Institutio*

Von Emden aus wird die erste niederländische Übersetzung von Calvins *Institutio* in Umlauf gebracht. Gillis van der Erven druckt das Werk 1560. Johannes Dyrkinus ist der Übersetzer¹². Vollständig ist die Übersetzung nicht; aus Platzmangel fehlt Calvins Widmungsbrief an den französischen König¹³. Das schlicht ausgestattete Buch ist noch (relativ) kleinformatig: 4^o. Der Name des Druckers steht nicht auf dem Titelblatt, genauso wenig wie der Erscheinungsort. Johannes Dyrkinus muss unermüdliche Arbeitskraft investiert haben, denn ein Jahr, nachdem Calvin letzte Hand an seine lateinische Endfassung der *Institutio* gelegt hat, ist seine Übersetzung fertig.

Über die Benutzung dieser niederländischen Übersetzung wissen wir kaum etwas. In dem Jahr, in dem Dyrkinus' Übersetzung erscheint, war die *Institutio* höchstwahrscheinlich noch nicht allgemein bekannt. 1559 erklärt Aegidius Becius nämlich in einem Brief an Maarten Micron, was für ein Werk die *Institutio* ist. Wäre Calvins Buch in den Niederlanden damals schon in aller Munde gewesen, hätte sich diese Erklärung erübrigt¹⁴.

Wie die *Institutio* aufgenommen wurde, verraten die Quellen nicht. Jahre später bezweifelt ein anderer Calvin-Übersetzer, Joris de Raedt, dass Calvins Buch viele Leser gefunden habe. Das Buch werde zwar ausgestellt, aber nur selten gelesen. Sein Umfang wirke abschreckend¹⁵. Für Joris de Raedts Bezugnahme auf Calvins Leserzahlen könnte es allerdings einen versteckten Grund geben: Er hat selbst eine Zusammenfassung von Calvins *Institu-*

11 CALVIN, *Response à un certain Holandois*, Genève 2005 (COR VI/1).

12 Ders., *Institutie ofte Onderwijsinghe der christelicker religie, Van nieuw in vier boecken ghestelt [...]. Ende oock so seer vermeerderd dat men het by na mach achten een nieu werck ende boeck te zyne. Ghemaect door Jan Calvijn: ende ghetrouwelick uut den Latijne overgheset in Duytsch*, [Emden:] Gellius Ctematius, 1560.

13 *Institutie* (1560), S. iiii.

14 Aegidius Becius an Marten Micron, [Frankfurt/Main], 19. September 1559 (Johannes H. HESSELS [Hg.], *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum*, Bd. 38, T. 2, Cantabrigae 1887–1897, S. 117).

15 CALVIN, *Cort begriip der Institutie, of onderwijzingen der christelicker Religie, beschreven van Ioanne Calvino. Waer in, op de tegenwerpen der teghenpartien, corte, nochtans seer vaste, ende stercke, verantwoordinghen ghestelt worden. Door Guilielmum Laneum. Ende nu ghetrouwelick wt het Latijn, in onse sprake over ghestelt, ende in eenighe plaetsen een weynich wt den autheur sleve (den leser ten besten) wijder verclaert, door Ioris de Raed van Nieukercke, dienaer des Godlicken Woorts in Zuyd-beveland, Leiden: Jan Paedts Jacobsz und Jan Bouwensz, 1595, fol. 3r.*

tio übersetzt. Indem er nun suggeriert, Calvins *Institutio* sei zu umfanglich, um ganz gelesen zu werden, wertet er seine eigene Zusammenfassung umso mehr auf.

Im Jahr des Bildersturms (1566) gibt der Emdener Drucker Gillis van der Erven in Zusammenarbeit mit Willem Gailliart wiederum eine niederländische Calvin-Übersetzung heraus. Diesmal handelt es sich um eine Übersetzung von Calvins Kommentaren zu den Paulusbriefen. Auch an dieser Übersetzung hat Johannes Dyrkinus mitgewirkt. Aus seinem Vorwort an den Leser geht hervor, dass er das Projekt initiiert und einen Großteil der Kommentare selbst übersetzt hat. Als ihm die Arbeit über den Kopf wuchs, sei ihm Johannes Florianus zu Hilfe gekommen und habe ihm einen Teil der Übersetzungsarbeit abgenommen¹⁶.

Die Veröffentlichung der *Wtlegginghe Ioannis Calvini op alle de sendbrieven Pauli des Apostels* illustriert treffend, wie turbulent jenes Jahr für die reformierte Gemeinde ist. In der Periode, in der die Reformierten in die Öffentlichkeit treten und das Recht einfordern, ihren Gottesdienst abzuhalten, setzen die Emdener Buchdrucker erstmals bei einer Calvin-Veröffentlichung den Erscheinungsort und den Namen des Druckers auf das Titelblatt.

Dyrkinus hofft, diese Übersetzung der Kommentare Johannes Calvins werde den Gläubigen helfen, »ein rechthgläubiges Verstandnis [...] der heiligen Schriften«¹⁷ zu entwickeln. Wie er in seiner Vorrede darlegt, war das auch seine Zielsetzung, als er Calvins *Institutio* und Bullingers *Hausbuch* übersetzte. Für Dyrkinus ist das Studium der Calvinischen Werke kein Selbstzweck. Calvins Schriften dienen ihm als Hilfsmittel beim Bibelstudium. Andere Werke, zum Beispiel Bullingers Texte, eigneten sich ebenfalls dazu. Die Bibel müsse, so Dyrkinus, das Fundament der Einheit zwischen den Gläubigen sein.

4. Holland und Antwerpen

Nachdem in den fünfziger und sechziger Jahren die ersten niederländischsprachigen Schriften Calvins in Buderich und Emden erschienen waren, verlagert sich der Schwerpunkt in der Geschichte der Calvin-Übersetzungen nach Holland und Antwerpen.

Diese Verlagerung entspricht den Zeichen der Zeit. Die aufständischen Geusen haben Den Briel erobert, und damit fasst der Aufstand in Holland Fuß. In dieser Provinz können die Drucker nun, anders als bisher, Calvins Werke verlegen, ohne mit Repressionen rechnen zu müssen. Als bei den spa-

¹⁶ Ders., *Wtlegginghe op alle de Sendbrieven Pauli*, 1566, fol. *1v.

¹⁷ Ebd., fol. 2r.

nischen Truppen eine Meuterei ausbricht, gewinnen die Aufständischen auch im Süden an Einfluss. In Städten wie Gent und Antwerpen blüht kurzzeitig ein radikal reformierter Protestantismus auf. Die neuen Möglichkeiten haben jedoch keine große Zunahme der Calvin-Übersetzungen zur Folge. Erst 1578 erscheint die nächste Übersetzung von Calvins *Institutio*, die wiederum von Dyrkinus stammt. Es handelt sich dabei um eine Koproduktion der Drucker Peter Verhaghen und Jan Canin aus Dordrecht sowie Cornelis Jansz aus Delft¹⁸.

Drei Jahre später erscheint bei Jasper Troyen in Antwerpen erstmals eine niederländische Übersetzung der Predigten. Antwerpen befindet sich 1581 (für kurze Zeit) in der Hand der Aufständischen, sodass man nun auch in der Scheldestadt Bücher von Calvin veröffentlichen kann. Troyens Band enthält mehrere Predigten Calvins über Jesaja¹⁹.

Ein Jahr später (1582) bringen die Antwerpener Verleger Niclaes Soolmans und Jasper Troyen Calvins Kommentar zur Evangelienharmonie und zur Apostelgeschichte auf den Markt. Dabei arbeiten sie mit dem Leidener Drucker Andries Verschout zusammen. Die Übersetzer sind Gerardus Gallinaceus und Johannes Florianus²⁰. Die Übersetzung ist mit einem Sachregis-

18 Ders., *Institutie ofte onderwijsinghe inde Christelycke Religie*, in vier boecken begrepen: wt de Latijnsche ende Francoysche sprake ghetrouwelijck verduytschet. Met den Sendtbrief desselven Calvini aen den Coninck van Vranckrijcke. Daer is oock achter aen gevoecht een schoone tafel Augustini Marlorati, inhoudende de voornaemste poincten der Heyliger Schriftuere, de welke noyt te voren daerby en is gheweest, Dordrecht: Peter Verhaghen und Cornelis Jansz, 1578.

19 Ders., *Predicatieen Johannis Calvini over den lofsanck des coninckx Ezechie die hy dede na dat hy cranck, ende vande handt Godts was gheslaghen gheweest, ghelijck dien is beschreven byden prophete Esaïas aen het achtentertichste capittel, nu eerst ghetrouwelijck uuter Fransoycher talen in Nederduytsche overghesedt door Th. O.*, Antwerpen: Jasper Troyen, 1581. Wer der Übersetzer Th. O. gewesen ist, ist bisher unbekannt. Gilmont nennt Tymannus Oosterzee als möglichen Übersetzer. Rodolphe PETER/Jean-François GILMONT, *Bibliotheca Calviniana*. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle, Genève 2000, T. 3, Nr. 81/6.

20 CALVIN, *Harmonia*, Dat is een tsamenstemminghe gemaect uut de drie evangelisten, namelijk, Mattheo, Marco ende Luca. Overgheset uut den Latijnsche, by Gerardum Gallinaceum, in zijn leven Dienaer des woordts Godts, ende onlanx met grooter neersticheyt oversien. Hier by zijn gevoecht de handelingen der Apostelen, van nieus overgesettet by Iohannem Florianum, Dienaer des Goddelicken woorts, Antwerpen: Niclaes Soolmans, 1582; CALVIN, *Harmonia*, Dat is een tsamenstemminghe gemaect uut de drie evangelisten, namelijk, Mattheo, Marco ende Luca. Overgheset uut den Latijnsche, by Gerardum Gallinaceum, in zijn leven Dienaer des woordts Godts, ende onlanx met grooter neersticheyt oversien. Hier by zijn gevoecht de handelingen der Apostelen, van nieus overgesettet by Iohannem Florianum, Dienaer des Goddelicken woorts, Leiden: Andries Verschout, 1582. Der Übersetzer Gerard Gallinaceus war schon 1574 verstorben. Es könnte sein, dass die Dordrechter Synode (1578) sich um die Herausgabe von Gallinaceus' Übersetzung gekümmert hat, wie Gilmont vermutet. *Bibliotheca Calviniana*, T. 3, N. 82/2. Dies überzeugt jedoch nicht ganz: die Akten der Synode reden zwar von einer Übersetzung, Gallinaceus wird aber nicht erwähnt. Deshalb ist es denkbar, dass die Synode nicht Gallinaceus' Übersetzung, wohl aber eine andere beaufsichtigt hat. Außerdem ist nicht klar, was genau diese Initiative mit Calvin's »Harmonia« 1582 zu tun haben soll. Nationale Sy-

ter versehen, das unter anderem Verweise auf dogmatische Loci wie Bann, Erwählung und Verwerfung enthält. Das aber ist eine Abweichung von Calvins Werk. Denn Calvin unterscheidet streng zwischen seinen Kommentaren und seiner *Institutio*. Erläuterungen der Lehre reserviert er für die *Institutio*, damit er seine Bibelkommentare nicht mit dogmatischen Darlegungen überfrachten muss²¹. Mit der Aufnahme eines Registers in die niederländische Übersetzung kreieren die Herausgeber eine für Calvin untypische Darstellungsform, denn das Register erweckt den Eindruck, als ob sich die Schrift in einer Grauzone zwischen Kommentar und Erläuterung der einzelnen dogmatischen Begriffe befinde.

1582 ist ein für die Geschichte der niederländischen Calvin-Übersetzungen bemerkenswertes Jahr. Denn in diesem Jahr erscheinen (nochmals) der Kommentar zu den Paulusbriefen und der Kommentar zu den Petrus-, Jakobus-, Johannes- und Judasbriefen. Für die Herausgabe der Paulusbriefe wurde wiederum die Übersetzung von Dyrkinus und Florianus benutzt. Jacobus Regius war Übersetzer der anderen Briefe. Diese Hochkonjunktur für Calvin-Schriften ist vor allem den Leidener Druckern Jan Paedts Jacobszoon und Jan Bouwenszoon zu verdanken. Sie arbeiten bei der Ausgabe beider Werke mit dem Amsterdamer Verleger Cornelis Claeszoon zusammen. Die zwei exegetischen Werke erscheinen im stattlichen Folioformat²².

Ein Jahr später (1583) kommt die letzte niederländische Calvin-Übersetzung in Antwerpen heraus. Jasper Troyen veröffentlicht eine Übersetzung von Calvins Schrift gegen die Reliquienverehrung²³. Zu dieser Zeit büßen

node van Dordrecht, particuliere vragen, 22 (Frederik Lodewijk RUTGERS [Hg.], Acta van de Nederlandsche Synoden der zestiende eeuw, Dordrecht 1980, S. 268).

21 Richard A. MULLER, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford 2000, S. 103f.

22 CALVIN, *Wtlegginge op alle de sendtbriefen Pauli des Apostels: ende oock op den Sendtbrief tot den Hebreen. Midtsgaders een schoon Register der voornaemsten spreucken ende aenmerckelijcken plaetsen*, Amsterdam: Cornelis Claeszoon, 1582; ders., *Wtlegginge op alle de sendtbriefen Pauli des Apostels: ende oock op den Sendtbrief tot den Hebreen. Midtsgaders een schoon Register der voornaemsten spreucken ende aenmerckelijcken plaetsen*, Leiden: Jan Paedts Jacobszoon und Jan Bouwenszoon, 1582; ders., *De commentarien op de canonicke sendtbriefen Petri twee. Jacobi eenen. Joannis Eenen. Judae eenen. Aen Edward de seste Coninck van Enghelant. Midtsgaders een Register der voornaemsten spreucken ende aenmerckelijcken plaetsen. Overgheset door I. R. Dienaer des Goddelijcken woorts*, Leiden: Jan Paedts Jacobsz und Jan Bouwenszoon, 1582. Mit I. R. ist zweifelsohne Jacobus Regius gemeint, siehe: *Bibliotheca Calviniana*, T. 3, N. 82/1. Jan Jacobsz Paedts (1542–1622) war ein wichtiger Akteur auf dem niederländischen Buchmarkt und wurde 1596 zum Drucker der Universität Leiden. Paedts und Jan Bouwensz arbeiteten oft zusammen. Johannes G. C. A. BRIELS, *Zuidnederlandse boekdruckers en boekverkopers in de Republiek der Verenigde Nederlanden omstreeks 1570–1630. Een bijdrage tot de kennis van de geschiedenis van het boek*, Nieuwkoop 1974, S. 183f., 380–384.

23 CALVIN, *Een seer nuttighe waerschouwinghe, van het groot profijt dat die Christenheydt soude become, indien een Register ghemaeckt werde van alle de lichamen ende Reliquien der Heylighen, die soo wel in Italien, als in Vranckrijck, Duytschlant, Hispanien, ende in andere Coninckrijcken ende Landen ghevonden worden: Eertijts gheschreven in rancho's, door den*

die Aufständischen im Süden immer mehr an Terrain ein. 1585 verlieren sie auch Antwerpen. Dadurch verlagert sich der Schwerpunkt der Calvin-Übersetzungen ein weiteres Mal: Niederländische Calvin-Übersetzungen kommen fortan aus Holland.

5. Holländische Calvin-Übersetzungen

Nach Troyens Ausgabe von Calvins Schrift gegen die Reliquienverehrung dauert es zehn Jahre bis zur Drucklegung der nächsten niederländischen Calvin-Übersetzung. Sie erscheint 1593 bei Jan Paedts und Jan Bouwensz in Leiden. Es handelt sich wieder um eine Übersetzung der *Institutio*²⁴. Zwei Jahre danach bringen dieselben Verleger eine Zusammenfassung der *Institutio* auf den Markt. Sie enthält Joris de Raedts Klage über den Mangel an Lesern. Übrigens gibt de Raedt danach der Hoffnung Ausdruck, dass die Ausgabe seiner Zusammenfassung die Leser dazu anregen werde, die ganze *Institutio* zu lesen²⁵.

Offenbar sind die Calvin-Ausgaben für den Leidener Jan Paedts ein lohnendes Geschäft. 1602 gibt er eine weitere Übersetzung der *Institutio* heraus. Sie stammt von dem Rijnsburger Prediger Carolus Agricola, der zu der Übersetzung Calvins Supplik an den Kaiser hinzufügt: *Een supplicatie van de noodighe Reformatie*. Aus dem Vorwort des Übersetzers geht hervor, dass er diese Supplik angesichts des gegenwärtigen Zustands der niederländischen reformierten Kirche für relevant hält. Er möchte die Behörden dazu auffordern, gegen die Gegner der öffentlichen Kirche vorzugehen²⁶. Paedts druckt

Vromen ende Godsaligen (saligher memorie) Johannem Calvinum, ende nu in onse Nederduytsche spraecke ghetrouwelijck overgheset door eenen Dienaer des Woordts in Zuydbeerlant, Antwerpen: Jasper Troyens, 1583.

24 Ders., *Institutie*, ofte onderwijzingen in de Christelijcke Religie, in vier boecken begrepen. Wt de Latijnsche ende Françoysche sprake ghetrouwelijck verduytschet. Met den Sendtbrief des selven Calvini aen den Coninck van Vranckrijcke. Daer is oock achter aen ghevoecht een schoone tafel Augustini Marlorati, inhoudende de voornaemste poincten der heyligher Schriftuere, de welcke noyt te voren daer by en is gheweest, Leiden: Jan Paedts Jacobsz und Jan Bouwensz, 1593. Paedts und Jan Bouwensz benutzten Dyrkinus' Übersetzung.

25 Ders., *Cort begriip der Institutie*, 1595.

26 Ders., *Institutie ofte Onderwijsinghe inde Christelicke religie*, in vier boecken begrepen. Wt de Latijnsche ende fransoysche sprake ghetrouwelijck verduytschet. Met den Sendtbrief des selven Calvini aen den Coninck van Vranckrijcke. Daer is oock achter aen gevoecht een schoone tafel Augustini Marlorati, inhoudende de voornaemste poincten der Heyligher Schriftuere, de welke noyt te voren daer by en is gheweest. Op een nieu overghesien ende ghebetert. Noch van nieu hier achter aen ghevoecht een schoon stucxken van de Reformatie der christelicker Kercke in het Pausdom, ghemaect int Latijn door den selven Autheur: ende nu ghetrouwelijck overgheset in onse Nederduytsche sprake, door Car. Agric. Leeraer der Ghemeynte tot Rijnsburch, Leiden: Jan Paedts Jacobsz und Jan Bouwensz, 1602; ders., *Een supplicatie van de noodighe reformatie der christelicker kercke in het pausdom*, Overghegheven aen Keyser Carel de

1604 wiederum Calvins Evangelienharmonie, einschließlich des Kommentars zum Johannesevangelium und zur Apostelgeschichte. Er bedient sich dabei der oben erwähnten Übersetzung von Gerard Gallinaceus und Johannes Florianus²⁷.

Carolus Agricolas Übersetzung ist offenbar gelungen. 1610 erscheinen die zwei Titel Calvins nochmals in einem Band. Diesmal haben Jacob Canin in Dordrecht und Hendrick Laurensz in Amsterdam zusammengearbeitet²⁸.

Während Jan Paedts und die Seinen die Calvin-Übersetzungen vermutlich in erster Linie aus kommerziellen Motiven verlegen, setzt sich der Kirchenälteste Walich Syvertsz aus persönlichen Gründen für die Übersetzung von Calvins Predigten über Hiob ein. Als seine Frau 1602 an der Pest erkrankt und stirbt, übersetzt er 40 Calvin-Predigten über Hiob. In seinem Vorwort weist er auf den Trostcharakter dieser Predigten hin. Es geht Walich Syvertsz darum, die »beklommenen, geschlagenen und angegriffenen Herzen zu trösten und zu unterrichten«, zu denen er sich offenbar auch zählt²⁹.

viifde, ende allen vorsten op den Rijcxdach tot Spier vergadert. Wt het Latijn in de Nederduytsche sprake ghetrouwelick overgheset, door Car. Agric. Leeraer der Ghemeynte tot Rijnsburch, Leiden: Jan Paedts Jacobsz und Jan Bouwensz, 1602.

- 27 Ders., Harmonia, Dat is een t'samen-stemminghe ghemaect wt de drie evangelisten, namelick Mattheo, Marco ende Luca. Overgheset uyt den Latijnsche, by Gerardum Gallinaceum, in sijn leven Dienaer des woordts Gods. Hier by zijn ghevoecht de handelighen der apostelen, overghesettet by Johannem Florianum, Dienaer des Goddelicken woordts, D'welck alles is van nieuus ende met grooter neersticheyt oversien, ende verbeteret, Leiden: Jan Paedts Jacobsz, 1604.
- 28 Ders., Institutie, ofte onderwiisinge inde christelicke religie, in vier boecken begrepen. Wt de Latijnsche ende Fransoysche sprake ghetrouwelick verduytschet. Met den Sendtbrief des selven Calvini aen den Coninck van Vranckrijck. Daer is oock achter aen gevoecht een schoone tafel Augustini Marlorati, inhoudende de voornaemste pointen der heyliger Schriftuere, de welke noyt te voren daer by en is gheweest. Op een nieu overghesien ende ghebetert. Noch van nieuus hier achter aen ghevoecht een schoon succken vande Reformatie der Christelicker kercke in het pausdom, ghemaect int Latijn door den selven Autheur: ende nu getrouwelick overgheset in onse Nederduytsche sprake, Door Car Agric. Leeraer der Ghemeynte tot Rijnsburch, Amsterdam: Henderick Laurensz, 1610; ders., Een supplicatie vande noodighe reformatie der christelicker kercke in het pausdom, overghegheven aen Keyser Karel de viifde, ende allen vorsten op den Rijcxdach tot Spier vergadert. Wt het Latijn in de Nederduytsche sprake ghetrouwelick overgheset, door Car. Agric. Leeraer der Ghemeynten tot Rijnsburch, Dordrecht: Jacob Canin, 1610.
- 29 Ders., XL. Predicaten Joannis Calvini, ghetogen uyt alle zyne Sermonen die hy ghedaen heeft over het Boeck Job. Seer dienstich voor benaude, cleynmoedighe, verslaghene ende aenghevochtene herten. Tot troost, onderwysinghe ende versterckinghe der selver: wt de Franscoysche in onse Nederlandsche Tale over-gheset. Door W. S., Amsterdam: Laurens Jacobsz, 1602, fol. a2v–a4v. Walich Syvertsz erzählt kurz seine Lebensgeschichte in: [Walich SYVERTSZ], Roomsche mysterien: ondeckt in een cleyn tractaetgen: alwaer bewesen wert, dat over de leere vande Transsubstantiatie, by vele Doctoren ende gheleerden der Roomsche kercke, seer wonderbaerlijc gedisputeert: ende van sommighe wederghesproocken, ende by andere in twijfel ghetrocken is gheweest. Waer uyt claerlijck blijktt, wat sekerheyt sy selfs van dese leere zijn houdende: welke sy de menschen ghebieden te moeten ghelooven, op verlies van haere salicheyt. Wt verscheden Autheuren by een ghetoghen. Door W. S. Hier is noch by ghevoecht een

Die Übersetzung durch Walich Syvertsz ist ein gutes Beispiel für die Rolle, die die persönlichen Interessen der Übersetzer in der Geschichte der Calvin-Übersetzungen spielen. Übersetzer wie Dyrkinus und Walich Syvertsz widmen sich den jeweiligen Werken Calvins aus persönlichen Gründen. Dyrkinus erwartet, dass ihm Calvins Kommentar zur Erbauung dient, und Walich Syvertsz bieten die Predigten des Reformators Trost und Unterrichtung. Nur ein einziges Mal versucht eine Kirchenkonferenz Einfluss auf das Angebot an Calvin-Übersetzungen auszuüben. Die Dordrechter Synode von 1578 versucht den Druck einer Übersetzung von Calvins Evangelienkommentar zu fördern, und die Middelburger Synode von 1581 möchte gerne, dass eine Übersetzung von Calvins Predigten über Hiob vorliegt. Die Middelburger Synode fordert Johannes Florianus mehr oder weniger dazu auf, eine Übersetzung anzufertigen, aber ohne Erfolg. Die Predigten über Hiob erscheinen erst 1602 in niederländischer Übersetzung. Im Unterschied zu den Bibel- oder den Katechismus-Übersetzungen haben die Konferenzen der reformierten Kirche nicht steuernd und regulierend in die Arbeit an den Calvin-Übersetzungen eingegriffen.

Um 1600 erfolgt die Veröffentlichung der Calvin-Übersetzungen nach ungefähr dem gleichen Muster wie in der vorangegangenen Periode. Die Drucker und Verleger setzen insbesondere auf Calvins exegetisches Werk und seine *Institutio*. Nur manchmal erscheinen auch Übersetzungen der Calvinischen Polemik gegen Rom.

Calvins antinikodemitische Polemik, die in den ersten Jahren des reformierten Protestantismus eine wichtige Rolle gespielt hat, ist kaum noch relevant. Bei Jan Andriesz in Delft erscheint zwar der *Tractaet vande gheveynstheyt* (vermutlich 1609), aber aus dem Titelblatt geht hervor, dass sich die Schrift vornehmlich an die Reformierten in den Südniederlanden richtet³⁰.

In diesen Jahren der Konflikte um den Waffenstillstand wächst das Interesse an Calvins *Institutio*. Zählt man die vielen Übersetzungen der Kommentare und der *Institutio*, die im Handel sind, muss man feststellen, dass der Marktwert der *Institutio* steigt. Dennoch bleibt die Zahl der veröffentlichten Calvin-Übersetzungen gering. Daher scheint es nicht angebracht, aus dem wachsenden Interesse für die *Institutio* allzu viel zu schlussfolgern.

Dialogus Petri Vireti, Van de heylighe Inquisitie: uyt het francois in Neder-duytsch overgheset: door den selfden, Amsterdam: Ambrosius Janszoon, 1604, fol. a2r–a2v.

30 CALVIN, *Tractaet vande gheveynstheyt ofte vermaninghe aen alle Brabandsche, Vlaemsche, ende andere Natien, die onder den Papisten woonachtigh zijn*, Delft: Jan Andriesz, [1609].

6. Bilanz

Die Geschichte der niederländischen Calvin-Übersetzungen beginnt mit den antinikodemitischen Schriften. Im weiteren Verlauf dieser Geschichte fehlen jedoch polemische Traktate fast völlig. Hin und wieder erscheint die Übersetzung einer polemischen Schrift gegen die Katholiken. Polemiken gegen den Lutheraner Westphal oder die Täufer dagegen werden nicht in niederländischer Sprache veröffentlicht. Damit entsprechen die Reformierten dem üblichen Muster: Calvins polemische Traktate verkauften sich im Vergleich zur *Institutio* und zu den Kommentaren nicht gut.

Die niederländischen Übersetzer haben sich insbesondere Calvins exegetischen Arbeiten gewidmet. Dabei bringen sie die Calvin-Kommentare in Sammelbänden unter. Während Calvin beispielsweise seinen Kommentar zum Römerbrief einzeln herausgegeben hatte, erscheint er in der Übersetzung als Bestandteil des Kommentars zu den Paulusbriefen. Obwohl auch Predigten über das Alte Testament übersetzt wurden, waren offenbar vor allem Kommentare zum Neuen Testament gefragt. Calvins Kommentare zum Alten Testament wurden zur Zeit der Dordrechter Synode nicht übersetzt. Um 1600 nimmt die Zahl der Übersetzungen der *Institutio* zu.

Durch die Unterbringung mehrerer Kommentare in einem Sammelband ändert sich deren Charakter. Calvins Originalkommentare sind nicht besonders lang. In den niederländischen Übersetzungen werden daraus umfangreiche, kostspielige Bücher. Auch die Register, mit denen manche Übersetzungen ausgestattet werden, können eine Akzentverschiebung bewirken, indem sie den Unterschied zwischen Kommentar und *Institutio* verwischen. Ein sorgfältiger Vergleich der einzelnen Übersetzungen würde zweifellos noch weitere Verschiebungen ans Licht bringen.

Wenn die Übersetzer in einem Vorwort auf die Motive ihrer Arbeit eingehen, handelt es sich um religiöse Motive. Dyrkinus möchte mit seiner Arbeit das Bibelstudium fördern. Walich Syvertsz möchte den Lesern Trost bieten. Die Übersetzer sind der Ansicht, dass Calvins Schaffen deshalb Beachtung verdient, weil er ein ausgezeichneter Lehrer gewesen sei. Manche Vorworte enthalten viel Bewunderung für Calvin, aber einige Übersetzer geben auch Luther deutlich den Vorzug. So spricht der Rijnsburger Pfarrer Carolus Agricola Luther »den ersten und wichtigsten Platz« zu: Er habe inmitten »dunkeler, schwarzer Nacht« den Menschen die Augen für die Wahrheit geöffnet³¹. Danach hätten andere Männer, darunter Calvin, ebenfalls die Pflugschar

31 Een supplicatie vande noodighe reformatie der christelicker kercke in het pausdom, overgheven van den Heeren Ioh. Calvino, aen Keyser Karel de viifde, ende allen vorsten op den Rijcxdach tot Spier vergadert. Wt het Latijn in de Nederduytsche sprake ghetrouwelick overgheset, door Car. Agric, Leeraer der Ghemeynten tot Rijnsburch, Dordrecht: Jan Canin, 1610, fol. a2r.

ergriffen. Dieses Calvinbild könnte erklären, weshalb das Interesse primär den Kommentaren galt. Die Wertschätzung für Calvin war in den breiten Strom des allgemeinen reformatorischen Interesses für die Lektüre und das Studium der Bibel eingebettet und galt daher nicht in erster Linie Calvins spezifischem Beitrag zur Dogmatik.

Die Buchdrucker und -händler hingegen haben auch immer kommerzielle Vorteile gesehen. Männer wie Gillis van der Erven, Jan und Willem Gailliant, Jan Paedts und Cornelis Claesz hatten zwar reformatorische Sympathien, aber ihre berufliche Arbeit war nie rein konfessionell geprägt. Ihr Verlagsprogramm zeigt eine breite Aktivität. Der Amsterdamer Buchdrucker Cornelis Claesz zum Beispiel publizierte primär Bücher über die Schifffahrt. Daneben druckte er Bücher über Astrologie, die *Chronica* Sebastian Francks und, wie erwähnt, Schriften Calvins³².

Über die Rezeption der Calvin-Übersetzungen ist wenig bekannt. Die antinikodemitischen Schriften boten den niederländisch Reformierten Hilfe und Orientierung für ihre Haltung in und gegenüber einem katholischen Umfeld. Von einer eventuellen institutionellen Nutzung der Werke Calvins wissen wir nichts. Bullingers *Hausbuch* zum Beispiel kam in den Gemeinden zur Anwendung, um in Abwesenheit des Pfarrers predigen zu können³³. Melancthons Examen wurde in manchen Kirchsprengeln bei der Pfarrerausbildung eingesetzt³⁴. Es lassen sich keine Hinweise darauf finden, dass Calvins Bücher auch zu solchen institutionellen Zwecken herangezogen wurden.

Möglicherweise waren die Sammelbände mit Calvins Kommentaren vor allem für die Prediger von Nutzen. Das würde auch erklären, weshalb sich die Übersetzer und Verleger hauptsächlich mit Calvins Werken über das Neue Testament befassten. Obwohl sowohl das Alte als auch das Neue Testament in der reformatorischen Lehrbildung eine Rolle spielt, hielten die Pfarrer überwiegend Predigten über das Neue Testament. Die Frage nach Rezeption und Nutzung der Calvin-Übersetzungen lässt sich bei dem heutigen Stand der Forschung leider kaum beantworten: Hier liegt noch ein ganzes Forschungsfeld brach.

32 Ernst Wilhelm MOES / Combertus Pieter BURGER, *De Amsterdamsche boekdrukkers en uitgevers in de zestiende eeuw*. Herdruk, vermeerderd met registers en een literatuurlijst samengesteld door P. C. J. van der Krogt, T. 2, Utrecht 1988, S. 27–207.

33 Fritz BÜSSER, *Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung*, Bd. 2, Zürich 2005, S. 297f.

34 *Bescryvinge ende inhoudt der punten in die vergaerderinge der dienaeren gehandelt ende besloten, ghehouden tot Alcaer anno 1573 den 31 Meerte*, Johannes REITSMA / Sietse Douwes VAN VEEN (Hg.), *Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572–1620*, Bd. 1, Groningen 1892, S. 13, Art. 21.

Ulrich A. Wien

Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert

1657 scheiterte der calvinistische Fürst Siebenbürgens, Georg II. Rákóczi, bei dem abenteuerlichen Versuch, ein im protestantischen Europa diplomatisch abgesichertes Militärprojekt zum Erfolg zu führen. Polen sollte erobert und damit unter veränderten konfessionellen Vorzeichen die unter Matthias Corvinus und nachfolgend von den Jagiellonen und den Báthori betriebene Personalunion über Ostmitteleuropa – von der Ostsee bis zu den Karpaten – wieder hergestellt werden. Die Verkennung und die Selbstüberschätzung eigener machtpolitischer Potenziale sowie die Fragilität der Bündnisoptionen, nicht zuletzt die Fragwürdigkeit theologischer Legitimationskonstrukte innerhalb der von zeitgenössischen ungarisch-calvinistischen Theologen rezipierten und spezifisch national anverwandelten alttestamentarischen Volk-Gottes-Theologie gehörten in das Ensemble von Faktoren, die zum Desaster führten¹. Der Situation der Kurpfalz zu Beginn des 30jährigen

-
- 1 Georg Kraus, zeitgenössischer Chronist, bemerkte, dass sich das Bündnis des siebenbürgischen Fürsten mit Schweden, das 1644 nur auf Druck der Osmanen nicht realisiert wurde, langfristig zu Siebenbürgens »Vbelss vndt Verdebniss« (247) ausgewirkt habe, weil – wie seinen Vater – ein »leidiger ehrgeitz« (174) den trunksüchtigen Fürsten Georg II. Rákóczi (246) zum »Vnglückhaftigenn Polnischen herzuch« verleitet habe – »ohne Zulassung der Port, ohne Vorwissen dess landes aus eigenem gutdencken« (254). Georg KRAUS, *Siebenbürgische Chronik des Schässburger Stadtschreibers G. K. 1608–1665, I. Theil*, Wien 1862; vgl. dazu Friedrich TEUTSCH, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. I: 1150–1699, Hermannstadt 1921; Adolf SCHULLERUS, *Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation*, Hermannstadt 1923, S. 5–160; Hermann JEKELI/Ludwig BINDER, *Die Bischöfe der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen I*, Hermannstadt 1933, ND Köln 1978; Erich ROTH, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. I, Köln 1962, Bd. II, Köln 1964; Karl REINERTH, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Köln 1979; Mihály BALÁZS/Gizella KESERŰ (Hg.), György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17th Centuries, Budapest 2000; Andreas MÜLLER, *Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550)*, Köln 2000; ders., *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550*, Mandelbachtal 2000; Márta FATA, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, Münster 2000; Graeme MURDOCK, *Calvinism on the Frontier 1600–1660: international Calvinism at the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford 2000; Harald ROTH (Hg.), *Handbuch der Historischen Stätten – Siebenbürgen*, Stuttgart 2003; Wilhelm KÜHLMANN/Anton SCHINDLING (Hg.), *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, Stuttgart 2004; Ulrich A. WIEN/Krista ZACH (Hg.), *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und*

Kriegs vergleichbar, trugen auch 1657 in Siebenbürgen die zweifellos vorhandenen, intensiven internationalen Kontakte und die daraus resultierenden hochfliegenden Pläne nicht den Realitäten – nämlich einerseits den habsburgischen, aber insbesondere auch den osmanischen Machtverhältnissen – angemessen Rechnung.

Die Osmanen ergriffen – letztmalig – radikale Strafmaßnahmen, bevor die habsburgische Rückeroberung des Balkans im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts der eigenständigen und relativ ungeschmälernten Dominanz im vom reformierten Adel geprägten und geführten siebenbürgischen Fürstentum und den Partes ein Ende bereite und zu einer Politik unblutiger Gegenreformation und Rekatholisierung überging. Letztlich war diese in Ungarn erfolgreich und in Siebenbürgen unter anderem mit Hilfe der mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirche (seit 1698/1700) nicht unbedeutend.

Wie war es zu der Situation des Jahres 1657 gekommen, welche Wirkungen hatte die reformierte Theologie in Siebenbürgen im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts entfaltet? In drei Schritten sollen die Verhältnisse dargestellt werden:

1. Rezeption der reformatorischen Bewegung in der Pionierregion der Religionsfreiheit;
2. Wirkungen der reformierten Theologie außerhalb der Anhängerschaft des »helvetischen Bekenntnisses« in der Phase der Konfessionsbildungen unter Altgläubigen, Neugläubigen und Orthodoxen (Rumänen);

Kunst im 16. Jahrhundert, Köln 2004; Krista ZACH, Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte, hg. von Joachim BAHLCKE und Konrad GÜNDISCH, Münster 2004; Volker LEPPIN/Ulrich A. WIEN (Hg.), Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2005; Evelin WETTER, Überlegungen zum Bekenntniswert vorreformatorischer Retabelausstattungen siebenbürgisch-sächsischer Pfarrkirchen, in: Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (FS Winfried Eberhard), Leipzig 2006, S. 109–126; dies., Formierungen des Konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa, Stuttgart 2008; Joachim BAHLCKE/Krista ZACH (Hg.), Kirche – Staat – Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert, München 2007; Käthe HIENZT/Bernhard HEIGL/Thomas ŞINDILARIU (Hg.), Hermannstadt und Siebenbürgen. Die Protokolle des Hermannstädter Rates und der Sächsischen Nationsuniversität 1391–1705 (mit einer DVD-Beilage der digitalen Reproduktion der erhaltenen Protokollbände), Sibiu/Hermannstadt 2007; Márta FATA, Der Augsburger Religionsfrieden als Vorbild für die ungarische und siebenbürgische Mehrkonfessionalität?, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (Hg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium, Münster 2007, S. 415–437; Mihály BUCSAI/Zoltan CSEPREGI, Das Abendmahlsbekenntnis zu Marosvásárhely (Neumarkt), 1559, in: Heiner FAULENBACH/Eberhard BUSCH, Reformierte Bekenntnisschriften, Bd 2/1: 1559–1562, Neukirchen 2008; Márta FATA/Anton SCHINDLING (Hg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918, Münster 2010; Eike WOLGAST (Hg.), EKO 24: Siebenbürgen (bearbeitet von Martin ARMGART), Tübingen 2010 [im Druck].

3. Konsolidierungen und machtpolitische Verflechtungen reformierter Kirchentümer und Fürsten Siebenbürgens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

1. Rezeption der reformatorischen Bewegungen in der »Pionierregion der Religionsfreiheit« – Siebenbürgen zwischen 1520 und 1571

Siebenbürgen war eine blühende Wirtschaftsregion zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Als Teil des international verflochtenen Königreiches Ungarn prägten die Städte das geistig-kulturelle Klima. Insbesondere vom Montanwesen (Silber, Gold, Salz) rührte der ökonomische Wohlstand her. International agierende Handelshäuser gründeten Niederlassungen, wichtige oberdeutsche Patrizierfamilien hatten Zweige auch in siebenbürgisch-sächsischen Städten, in denen aber auch Menschen aus unterschiedlichsten europäischen Herkunftsregionen integriert wurden². Mitteleuropa erstreckte sich bis an die Karpaten – und darüber hinaus. Neben und über den ökonomischen Austausch hinaus prägte der kulturelle und kirchliche gesamteuropäische Kontext. Mangels eigener Universität partizipierten die geistigen Eliten durch die *peregrinatio academica* an der Entwicklung der zentraleuropäischen Universitäten³. Insbesondere die siebenbürgisch-sächsischen Pfarrer waren ungewöhnlich oft Akademiker, sogar mit akademischen Würden und Titeln ausgezeichnet⁴.

Seit der Regierungszeit von Matthias Corvinus gehörte Ungarn zum Wirkungsraum humanistischer Gelehrsamkeit. Bischofshöfe, Städte und der Königshof waren jeweils spezifisch im humanistischen Milieu integriert und partizipierten an der zeitgenössischen Diskussion⁵.

Insofern verwundert es nicht, dass besonders das humanistisch gesinnte Stadtbürgertum siebenbürgisch-sächsischer Städte zum Resonanzraum der – zunächst an Wittenberg orientierten – Reformation wurde. Bereits 1520 sind in Hermannstadt erste reformatorische Schriften bekannt und führten zu ersten kirchenkritischen, antiklerikalen Reaktionen⁶. Aufgrund der seit 1479 bestehenden offiziellen Handelsbeziehungen zwischen der Schweiz und Ungarn kam es zur Kenntnisnahme der Zwinglischen Abendmahlstheolo-

2 Vgl. dazu auch Harald ROTH, Hermannstadt. Kleine Geschichte einer Stadt in Siebenbürgen, Köln²2007, S. 41.

3 Sándor TONK, Siebenbürgische Studenten an den ausländischen Universitäten, in: Walter KÖNIG (Hg.), Beiträge zur siebenbürgischen Schulgeschichte, Köln 1996, S. 113–124.

4 SCHULLERUS, Luthers Sprache, S. 133–145, hier: S. 135, Anm. 2 und S. 139–141.

5 WIEN/ZACH, Humanismus.

6 TEUTSCH, Kirchengeschichte I, S. 197–206; ROTH, Reformation I, S. 14–35.

gie in Buda bereits 1523⁷. Der ungarische König sowie der Reichstag verabschiedeten zwischen 1523 und 1525 wiederholt gegen die Neugläubigen gerichtete Maßnahmen⁸.

Aufgrund der militärisch-politischen Katastrophe des ungarischen Heeres 1526 bei Mohács, bei der sowohl der überwiegende Teil ungarischer Adelsfamilien unwiederbringlich ausgelöscht als auch der ungarische Episkopat mitsamt Anhang massiv dezimiert worden waren⁹, geriet der marginalisierte Rest der früheren Elite in eine massive Legitimationskrise. Ganz in der mittelalterlichen Tradition¹⁰ wurde der militärische Erfolg der Osmanen als innergeschichtliches Gerichtshandeln Gottes gedeutet. Im reformatorischen Kontext wurde dafür in den sogenannten »Türkenschriften« angeblich wegen der vielen Ketzereien, der Gottlosigkeit und der Verwirrung zunächst vornehmlich die altgläubige Kirche, im apokalyptischen Terminus: der »Antichrist« in Rom verantwortlich gemacht¹¹.

Mit der Niederlage 1541 bei Buda – definitiv im Frieden von Adrianopel 1568 – wurde Ungarn dreigeteilt: West-Ungarn (Hauptstadt Poszony/Bratislava) fiel in die habsburgische Einfluss-Zone, das mittlere Ungarn gehörte zum Osmanischen Reich (als Vilayet), das nordöstliche Ungarn (Partes) mit der Woiwodschaft Siebenbürgen wurde ein der Hohen Pforte tributpflichtiges Fürstentum mit weitgehender innerer Autonomie der drei staatstragenden Stände: dem ungarischen Adel, der quasi adligen Gruppe der Szekler und den Siebenbürger Sachsen. In diesem Gebiet lebten schätzungsweise eine Million Menschen¹². Die von der Zustimmung der Osmanen abhängigen Regenten Siebenbürgens mit den Parties konnten eine weitgehende innere Autonomie ihres Herrschaftsraumes bewahren, mussten dafür aber eine bedeutende jährliche Tributleistung in Höhe von 10.000 Dukaten leisten¹³.

Unmittelbar nach dem endgültigen Verlust der habsburgischen Präponderanz über Ungarn und Siebenbürgen (1541) ergriffen die Verantwortlichen in den siebenbürgischen Städten die Gelegenheit, um – ausgehend von Kronstadt 1542 – binnen weniger Jahre die Reformation einzuführen. 1550 be-

7 Erich BRYNER, Die Ausstrahlung Bullingers auf die Reformation in Ungarn und Polen, in: Emidio CAMPI (Hg.), Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, Zürich 2004, S. 180.

8 TEUTSCH, Kirchengeschichte I, S. 197–200.

9 Janos KARÁCSONYI, Die konfessionellen Verhältnisse in Siebenbürgen und den angeschlossenen Gebieten (1526–1571), in: BAHLCKE/ZACH, Kirche, S. 42–52, hier: S. 43.

10 Seit Sophronius von Jerusalem.

11 BRYNER, Ausstrahlung, S. 182; Volker LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999.

12 Das Gebiet des Königreichs/Fürstentums umfasste acht Komitate Ost-Ungarns (östlich der Theiß), die sogenannten »Partes adnexae« (Máramaros, Közep-Szolnok, Kraszna, Bihar, Zaránd, Arad, Temes und Krassó) mit 350.000 Einwohnern, 80.000 Sachsen in elf Bezirken (Stühlen), 150.000 Szekler in neun Bezirken und etwa 450.000 Menschen in den sieben siebenbürgischen Komitaten (Hunyad, Fehér, Torda, Küküllő, Kolózs, Doboka und Belső-Szolnok).

13 MURDOCK, Frontier, S. 13.

schloss die ständische Repräsentationsvertretung der Siebenbürger Sachsen, die Sächsische Nationsuniversität, die verbindliche Geltung der Kirchenordnung von 1547 für das gesamte Rechtsgebiet¹⁴.

Ein Einfluss der schweizerischen Reformation – insbesondere Heinrich Bullingers – auf die frühe siebenbürgisch-sächsische Reformation in Kronstadt, »ist nicht mehr auszumachen«¹⁵ und wohl unwahrscheinlich¹⁶.

Im offiziellen siebenbürgisch-sächsischen Rechtsraum vertraten die politischen und kirchlichen Repräsentanten (politische Nationsuniversität sowie die geistliche Universität bzw. die 1553 neugeschaffene Superintendentur in Hermannstadt – seit 1572 in Birthälm) eine konservative, an Wittenberg orientierte Linie. Zur Binnendifferenzierung folgen die Ausführungen in Abschnitt 2b.

Reges Echo löste Heinrich Bullingers Brief von 1551 an ungarische Pfarrer aus. Die vom Sekretär der ungarischen Hofkanzlei in Wien, Janos Fejérthoy, erbetene Trostschrift für Evangelische breitete ein Summarium des Glaubens und eine seelsorgerliche Ermutigung zum Durchhalten in 50 Kapiteln aus. Sie wurde – signifikant für die gegen Ende der 1550er Jahre sich in Siebenbürgen durchsetzende reformierte Theologie – erst 1559 gedruckt¹⁷.

Unter dem Einfluss des italienischen Hofarztes Giorgio Biandrata, der dem gesundheitlich schwächelnden Fürsten János Zsigmond [Johann Sigismund] Szapolya auch als einflussreicher politischer Berater zur Seite stand, gewann zunächst – und als Zwischenstation auf dem Weg zur Durchsetzung antitrinitarischer Konzepte gedacht – die reformierte Theologie in Siebenbürgen Zulauf. Von mehreren Seiten wurde diese Richtung gefördert: aus der Gegend um Debrecen (Kalmancsehi, Meliusz) sowie von den Klausenburger Pfarrern Kaspar Helth und Franz Hertel (genannt Dávid Ferenc) und vom Hof unterstützt. Die Klausenburger Pfarrer brachen aus dem siebenbürgisch-sächsischen Konsens aus und unterzeichneten am 1. November 1559 das dezidiert reformierte Bekenntnis von Márosvásárhely (dt.: Neumarkt am Mieresch, rum. Tîrgu Mureş)¹⁸ – zusammen mit ungarischen Pfarrern auf einer gemeinsamen Synode. In der *Klausenburger Offizin* des Kaspar Helth erschien – modifiziert – nun auch einer von zwei Drucken des oben erwähnten Bullinger-Briefs von 1551. Binnen kürzester Frist schlossen sich weite

14 REINERTH, Gründung, S. 190.

15 BRYNER, Ausstrahlung, S. 183. Bullingers erster Kontakt zu Siebenbürgen könnte der Brief vom 28. August 1543 an den Kronstädter Pfarrer Martin Hentius gewesen sein. Ob der nur in Zürich erhaltene Bullinger-Brief überhaupt abgesandt wurde, ist Gegenstand der Diskussion. Erich Roth druckt ihn ab, Gottfried Locher hält Roths Argumente für stichhaltig, Karl Reinertth erkennt in dem Text nur einen nicht ausgefertigten Entwurf. Andreas Müller schließt einen prägenden schweizerischen Einfluss auf die Kronstädter aus.

16 MÜLLER, Reformation.

17 BRYNER, Ausstrahlung, S. 184.

18 BUCSAY/CSEPREGI, Bekenntnis.

Teile der Magnaten Siebenbürgens und der Partes der schweizerischen, insbesondere von der Autorität Bullingers geprägten theologischen Richtung an. Dávid wurde deren Superintendent.

Hatte der Landtag 1557 außer den Altgläubigen nur noch den Anhängern der *Confessio Augustana* Religionsfreiheit zuerkannt¹⁹, die »Sakramentari-er« aber noch verboten, so wurde schon 1564 auf dem Landtag auch das reformierte Bekenntnis eingeschlossen. Nach den vom Hof anberaumten und von den Hofberatern Peter Petrovics bzw. Georgio Biandrata gelenkten Religionsgesprächen (1556 sowie 1557 die Disputation in Klausenburg und 1564) war dieser wichtige Schritt auf dem Weg zu einer an humanistischen und rationalen Grundzügen mit ausgeprägt ethischem Schwerpunkt ausgerichteten Konzeption erfolgt.

Gerade diese späthumanistischen, in bestimmten Aspekten an frühauflärerische Ansätze anklingenden Auslegungs-Methoden und Denkwege wurden nun weiter vorangetrieben. Unterstützt von Biandrata gelang es dem durch persönliche Ausstrahlungskraft ausgezeichneten Stadtpfarrer, Hofprediger und Superintendenten Franz Davidis die Reformation radikal weiter zu treiben. Bereits 1565 bekannte er sich zur antitrinitarischen Theologie. Die Kontroverse ging politisch durch Gewährenlassen zuungunsten der reformierten Theologie aus. Ein großer Teil der ungarischen Adeligen ging zusammen mit dem – von seinen Beratern, dem Hofprediger Franz Davidis und dem Arzt Biandrata – beeinflussten Fürsten Johann Sigismund zum unitarischen Bekenntnis über. Fixiert wurde 1571 auf dem siebenbürgischen Landtag die Religionsfreiheit für alle bis dahin erreichten Bekenntnisstatus: Altgläubige und die Bekenntnisgruppen der Reformierten, der Unitarier und der Anhänger der Wittenberger Richtung. Die politisch nicht repräsentierten rumänisch-orthodoxen Gläubigen wurden toleriert. Sie befanden sich damit auf der untersten Stufe religiöser und damit auch politischer »Toleranz«. Diese Konstellation musste von allen nachfolgenden Fürsten Siebenbürgens (als *conditiones Principum*) vor Amtsantritt zugesichert werden²⁰, wurde in der Sammlung der Landesgesetze 1653 erneut verbrieft und musste – trotz faktischer Einschränkungen – auch von den Habsburgern bis ins 19. Jahrhundert respektiert werden.

Siebenbürgen – an der Peripherie des westkirchlichen Raumes gelegen – hatte sich unter dem Schutz der osmanischen Vorherrschaft zu einer Pionierregion der Religionsfreiheit entwickelt. Diese Konstellation des politischen Schutzes von Plurikonfessionalität und der Koexistenz von vier Be-

19 FATA, Ungarn, S. 103.

20 Die »Conditiones Principum« – eine Art Wahlkapitulation, die zwischen den Ständen im Landtag und den Fürsten seit 1576 (dem Amtsantritt Christoph Báthoris) ausgehandelt wurde – beinhalteten immer die verbindliche Gültigkeit der verbrieften Religionsfreiheit; vgl. ZACH, Konfessionelle Pluralität, S. 59, 96, 119.

kenntnisgemeinschaften im religiösen wie im öffentlich-rechtlichen Raum hatte dauerhaft Bestand.

2. Wirkungen der reformierten Theologie in der Phase der Konfessionsbildungen unter Altgläubigen, Neugläubigen und rumänischen Orthodoxen – außerhalb der Anhängerschaft des »helvetischen Bekenntnisses«

a) Wirkungen unter Altgläubigen

Bereits 1542, ein Jahr, bevor die Kronstädter Reformatoren sich – folgenlos – vor dem Weißenburger Domkapitel hatten verantworten müssen, starb der Weißenburger Diözesanbischof. Der Bischofsstuhl blieb danach bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts vakant – das Intermezzo Bischof Bornemiszas (1553–1556) beziehungsweise des Wardeiner Bischofs Franz Forgách (1556) nicht mitgezählt. Die Kirchengüter des Bistums Großwardein (Nagyvárad, rum. Oradea) und des Bistums Weißenburg (Gyulafehérvár, rum. Alba Julia) wurden zugunsten der Fürsten säkularisiert, der Weißenburger Bischofspalast wurde Fürstenresidenz²¹.

Binnen kürzester Zeit verlor die katholische Kirche fast sämtliche Gemeinden, außer in einzelnen Adelherrschaften im Szeklergebiet²². Die »Neugläubigen« zählten im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts schätzungsweise zwischen 80% und 90% der von den ständischen *nationes* repräsentierten Bevölkerung²³.

Dennoch hat das katholische Fürstenhaus der Báthori seit 1571 den Jesuiten Wirkungsmöglichkeiten erschlossen. Dreimal erzwang der Landtag, die überaus erfolgreichen Missionen jeweils mit dem Landesverweis zu beenden, letztmalig geschah dies 1606. Die Jesuiten wirkten seit 1579 in Siebenbürgen und hatten Niederlassungen in Großwardein und Klausenburg (Kolozsmonostor), ihre Schulen stellten hervorragende Bildungsanstalten dar, in denen die gegenreformatorische Zielsetzung unter den Söhnen unitarisch bzw. reformiert gesinnter Adliger nachhaltig wirkte²⁴. Um die drohende Gefahr wei-

21 FATA, Ungarn, S. 97.

22 Die traditionell dreigliedrige soziale Stufung innerhalb der Szekler-Gruppe verlor sich im 16. Jahrhundert und näherte sich jener der Adelskomitate an; vgl. dazu ZACH, Konfessionelle Pluralität, S. 91 und 118.

23 FATA, Ungarn, S. 115. Etwa ein Drittel der rund eine Million Menschen zählenden Gesamtbevölkerung war rumänisch (und orthodox), und von den 650.000 westkirchlich geprägten Gläubigen gehörten weniger als ein Fünftel zur altgläubigen Seite.

24 Ebd., S. 114; ZACH, Konfessionelle Pluralität, S. 125.

terer erfolgreicher Gegenreformation abzuwehren, zwang der mehrheitlich protestantische Landtag den jeweiligen Fürsten, Christoph Báthori 1588 sowie Sigismund Báthori, die Jesuitenkollegs zu schließen und die Ordensleute der Societas Jesu des Landes zu verweisen²⁵. Aber in einigen Fällen hatten die Jesuiten bereits dauerhaften Erfolg erzielt: einzelne Inseln im Szeklerland oder im Umfeld der wenigen Franziskanerklöster sowie reformkatholisch geprägte Magnatenfamilien boten katholischen Priestern und Wandermissionaren unter ihren Untertanen neu erschlossene Wirkungsfelder²⁶. Der Bistritzer Landtag 1610 verfügte, dass die Katholiken in Siebenbürgen überhaupt keinen Diözesanbischof mehr haben dürften²⁷.

Aufgrund des Mangels kirchlicher hierarchischer Strukturen bildete sich ein aus Laien und Klerus zusammengesetztes Gremium heraus, der *status catholicus*, der insbesondere auch die kirchlichen und ökonomischen Belange der siebenbürgischen Katholiken koordinierte und verwaltete. Diese Institution blieb auch nach der Wiederbesetzung des Bistums dauerhaft bestehen²⁸.

Einer der wichtigsten gegenreformatorischen Persönlichkeiten, die im Jesuitenkolleg konvertierten, war der spätere Erzbischof Peter Pázmány (1570–1637)²⁹. Er stammte aus einer reformierten Familie, trat im Alter von 13 Jahren zum Katholizismus über und vier Jahre später in den Jesuitenorden ein. Er wirkte nach seinem in Wien und Rom absolvierten Studium zunächst als Hochschullehrer in Graz und schließlich als Erzbischof in Gran (1616–1637, seit 1629 als Kardinal). Der plurikonfessionelle Hintergrund seiner Jugendzeit in der siebenbürgischen Herkunftsregion hatte ihn sensibel für kontroverstheologische Fragestellungen gemacht. Seine Differenzsensibilität und die stark rational geprägte, stilistisch meisterhafte Kontroverstheologie sowie die den Protestanten (Luther und Calvin³⁰) entlehnten, auf

25 FATA, Ungarn, S. 114f.; ZACH, Konfessionelle Pluralität, S. 125.

26 Fortunát BOROS, Das Zeitalter der protestantischen Fürsten 1606–1691, in: BAHLCKE/ZACH, Kirche, S. 71–92, hier: S. 74. Auf dem Landtag protestierten István Huszár, Péter Bánffy, János Kálnoki, Kelemen Béli, Balázs Kamuthi, György Bornemisza, Pál Forró, Simon Lódi, Pál Koncz, György Nagy und Menyhért Bessenyei gegen die antijesuitischen Maßnahmen. – Vgl. auch Ildikó HORN, Der ungarische Adel als Träger der Reformation, in: LEPPIN/WIEN, Konfessionsbildung, S. 165–177, hier: S. 176. István Kendi, drei Söhne Kovacsóczy, die Familien Bogáthy und Wass, Mihály Tholdalagi, Söhne von Gáspár Kornis und Gábor Haller konvertierten zur römisch-katholischen Kirche.

27 BOROS, Fürsten, S. 76.

28 ZACH, Konfessionelle Pluralität, S. 187; Edit SZEGEDI, Die katholische Autonomie in Siebenbürgen, in: ZfSL 27 (2004), S. 130–142; Joachim BAHLCKE, Status catholicus und Kirchenpolitik in Siebenbürgen, in: Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie. Vom Leopoldinum bis zum Ausgleich, hg. von Zsolt K. LENGYEL und Ulrich A. WIEN, Köln 1998, S. 151–180.

29 Bálint KESERÜ, Péter Pázmány, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 1076f.

30 István BRITSKEY, Ekklesiologie und Rhetorik in den Schriften des Erzbischofs Péter Pázmány, in: Ders., Lebensgemeinschaft und nationale Identität. Beiträge zur frühneuzeitlichen Kultur-

Gemeindemündigkeit zielenden Methoden machten ihn zu einem auf die zeitgenössischen Herausforderungen zielsicher wirkenden Kirchenfürsten, dem erhebliche Resonanz beschieden war³¹.

b) Wirkungen unter der sächsisch dominierten evangelischen Superintendentur seit 1557

Als im Jahre 1574 der französische Balkan-Reisende Pierre Lescalopier durch Siebenbürgen kam, bemerkte er anfänglich keine äußerlich erkennbare Differenz der burzenländischen Liturgie zum üblichen katholischen Gottesdienst. Er berichtete:

Wir stiegen in Neustadt ab, einem Dorf der deutschsprachigen Sachsen [...]. Dort fand ich eine Kirche wie die unseren, und als ich eintrat, hörte ich ihren lateinischen Gruß, der mich erfreute, aber am Ende des Lobgesangs vernahm ich, wie sie beteten »Und zerstöre die päpstliche und türkische Tyrannei«, und erkannte, dass sie Lutheraner waren. Fenster und Wände, bemalt mit heiligen Geschichten, waren wie die unseren, und die Priester waren wie die unseren gekleidet³².

Insbesondere in Südsiebenbürgen wurde an den überkommenen Formen festgehalten. Die anfänglich von den Hermannstädter und Kronstädter Pfarrern dominierten Synoden sowie die politisch führenden Kräfte der sächsischen Nationsuniversität hielten nach Kräften an tradierten kirchlichen Bräuchen fest, um die Distanz zur aufkommenden reformierten, vorwiegend von den Ungarn rezipierten Konfession zu markieren und zu wahren.

Entsprechend äußerte sich in apologetischen, kontroverstheologischen Predigtpassagen auch der in Kleinpold amtierende Pfarrer Damasus Dürr³³:

geschichte Ungarns im mitteleuropäischen Kontext, Wien 2007, S. 105–121, hier: S. 107, 114. Pázmany bezog sich auf die Augustin-Rezeption bei Calvin.

31 Ebd., S. 120f.

32 »Nous descendimes a Noistat village d'Allemans Saxons d'origine; les Hongres et Walaques l'appellent Chri[sti]an falua. La je trouuai vne eglise comme les n[ot]res et y entrant j'ouys leur salut en latin qui me resiouissoit, mais en fin d'un cantique entendant qu'ilz prioient : Et destruas papisticam et turcicam tirannidem, je cognus qu'ilz estoient lutheriens. Les verrieres et parois peintes de histoires sacrées estoient comme les n[ot]res et les p[re]bst[re]s [sic !] vestus comme les n[ot]res«, zitiert nach Helga FABRITIUS, Die Honigberger Kapelle. Kunst und Selbstdarstellung einer siebenbürgischen Gemeinde im 15. Jahrhundert, Dössel 2006, S. 9f.

33 Vgl. Ulrich A. WIEN, Damasus Dürr – Sozialdisziplinierung in der Predigt. Die Beeinflussung der siebenbürgisch-sächsischen Gemeinde von Kleinpold durch ihren Pfarrer im 16. Jahrhundert, in: Spiegelungen 1 (2006), S. 57–69; ders., Raumbezüge reformatorischer Predigt am Beispiel des Kleinpolder Pfarrers Damasus Dürr, in: WETTER, Formierungen des konfessionellen Raumes, S. 75–96.

Wir behaltenn die messgewandt, die liechter, das gemäld, die feirtag, nicht deswegen, das mir die heylikeyt die seelenselikeit dabey süchenn: Sondern der ehrlichenn Ordnung wegenn, das doch mög sein ein vnterscheid zwischen dem haus gottes, da mir gotts wort hörenn, da mir betenn vnd der hochwirdigen Sacrament brauchenn, vnd zwischen vnsern heüsern, da mir schlemmen, fluchenn, schweeren, aber vnser hantierung treybennn.

Jeyne aber missbrauchenn der Christlichen freyheit darinnen, das sie vnter solchem schein, all gepreng vnd Ceremonien aus der kirchen werffen, plundernn und austossenn, was gotsfurchtige leüt dem haus gotts zu ehrenn geordnet habenn. Darumb soll man solchenn selbwachsendenn geystern ym geringstenn nicht eynes nagelsbreyt weychenn [...] Mann soll nicht eynes strohalms breit vonn denn ehrlichenn Ceremonien abweychenn, die nicht wider got seynn, vnd mit gutem gewissenn können behaltenn werdenn. [...] Dieses alles meldenn ich darumb, der grossen vneynicheyt wegenn, die ynn der kirchenn verhandenn ist, da ein zanckenn ein hadern am andernn hangt. Das solchs eyn gewisses zeychenn ist, wie des herrn gricht nicht ausbleybenn wirdt³⁴.

Daraus wird die konservative Tendenz des von der Wittenberger Reformation geprägten Theologen besonders deutlich. Dürr konturierte diese Position – gegenüber seiner Gemeinde, die am Rande des südsiebenbürgischen Siedlungsgebietes im Übergang zum mehrheitlich ungarisch besiedelten Raum gelegen war – und grenzte sich dezidiert gegen die polemisch als »Sakramentsschänder« bezeichneten Reformierten ab:

Hat aber eyner zuthunn mit falschenn gelertenn, mit Sacramentschenderenn, vnd beweyst ynenn, das ym Abendmal kegenwertig sey der ware natürlich leib vnd blut Jhesu Christi, welchs mir nach denn Worten Christj mit dem leiblichenn mund essenn vnd trinckenn. Da widersprechen sie dem herrn Christo, er hab nicht recht geredt, es wer nicht seyne meynung also gewesen, man sols verstehenn vonn eynem abwesendenn bedeütlichenn leib. Denn es wer unmöglich, inquit, das Christus nach der menschlichenn natur, zu eynem mal an vilenn endenn vnd lendern künd seynn. Es wer unmöglich, wenn Christus hie wer ym Abendmal, das er zu der zeytt künd seyn ynn der Hermanstadt, zu Cron, aber zu Witebergk. Schawt, die subtilitet richtet ann, die schöne fraw Jezabel, die vernu[n]fft, mitt yrer altenn gegenn, mitt yrem witz vnd verstandt³⁵.

Dürr referierte also die Gegenposition der polemisch als »Sakramentsschänder« bezeichneten Gegner, die seiner Auffassung nach mit einer fehlgeleiteten Rationalität dem sakramentalen Geheimnis nicht zu entsprechen ver-

34 Damasus DÜRR, Predigten 1554–1578, hg. vom Unterwälder Kapitel, Mühlbach 1939ff., S. 13f.

Die Predigt zum zweiten Advent ist 1571 niedergeschrieben worden.

35 Ebd., S. 82.

mochten. Dementsprechend lehnte Dürr in der Gründonnerstagspredigt, des Jahres 1573 das Bekenntnis zum ausschließlich geistlichen Genuss des Sakraments ab: »Damit nicht gnug, es habenn auch drüber geschwirmt die schentliche lesterer, die Sacramentarij mit irenn seltzamenn glosenn vnd auslegungenn«³⁶. Dabei kritisierte Dürr die Position einer *manducatio spiritalis*, wenn gesagt werde:

Es sey ein Zeichen seiner kegenwertigkeit, wie das fever ym alten Testament ein Zeichenn war der kegenwertigkeýt gottis. [...] Sie redens zwar vnd bekennens, das der ware leib christi vnd sein wares blut ym Abendmal empfangenn werde, doch nur mit dem glaubenn, vnd nicht mit dem leiblichenn mund³⁷.

Dürr als Prediger greift an verschiedenen Stellen einerseits noch die herkömmlichen, aus der Dogmengeschichte bekannten Argumentationsmuster auf, verweist andererseits aber auch schon auf die polemische, gewissermaßen konfessionalistische Kampfposition späterer Jahrzehnte.

Wichtige theologische Grundsatztexte, die intern und nach außen die Entwicklung innerhalb der Hermannstädter bzw. Birlhölmer Superintendentur in ihrer Orientierung an der Wittenberger Reformation sowie die Abgrenzung gegenüber reformierter Theologie dokumentierten, waren die Schriften: *Consensus doctrinae de sacramentis Christi* (1557)³⁸, *Brevis confessio de sacra coena* (1561)³⁹ sowie die *Formula pii consensus inter pastores ecclesiarum Saxonicarum* (1572/73)⁴⁰.

So eindeutig wie es die Positionen Dürrs, aber auch die offiziellen Stellungnahmen von Superintendentur, Synode und Nationsuniversität nahelegen, lagen die Verhältnisse allerdings nicht. Vielfältige Hinweise und gegenläufige Informationen verweisen auf die noch wenig abgegrenzte, zuweilen uneindeutige und nicht abschließend geklärte theologische Position auf der Ebene der Gemeindepfarrer, die öfter und wiederholt ermahnt oder auch relementiert wurden.

36 Damasus DÜRR, Predigt-Manuskript (ZAEKR 209–DA 175), S. 600.

37 Ebd., S. 600, 602.

38 ROTH, Die Reformation in Siebenbürgen II, S. 41f.

39 Ebd., S. 95f. Der komplette Titel, der im Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, Die Synodalverhandlungen der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert, hg. von Georg Daniel TEUTSCH, Hermannstadt 1883, Bd. 2, S. 39–52 [Übersetzung: S. 60–68], abgedruckt ist, lautet: »Brevis confessio de sacra coena domini ecclesiarum Saxonicarum et conjunctarum in Transilvanis, exhibita in academiis anno domini 1561«. Vgl. dazu auch Nr. 13, in: WOLGAST, EKO.

40 Abdruck im Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche, Bd. 2, S. 177–191 unter dem Titel: »Articuli, summam doctrinae coelestis continentes, Mediae in synodo ad diem 20 Maji anno MDLXXIII congregata propositi et approbati unanimi consensu«.

Gegen den Wunsch der konservativ orientierten Nationsuniversität wählte die Synode 1572 einen Superintendenten, der nicht von außerhalb stammte. Gleichzeitig wurde der Sitz der Superintendentur von Hermannstadt in das peripher gelegene BIRTHÄLM verlegt. Als der katholische Landesfürst die Zustimmung der Synode und die Vereidigung der Geistlichen auf die *Confessio Augustana invariata* verlangte, benötigten die Synodalen eine Sitzungsunterbrechung, um zunächst das Dokument studieren zu können⁴¹. Wiederholt wurden in Synodentscheidungen lutherische theologische Positionen eingeschärft, später aber diese Beschlüsse wieder zurückgenommen. Den Söhnen der Geistlichen und Lehrer war untersagt, Schulen der Katholiken oder Antitrinitarier zu besuchen, reformierte Collegien oder Hochschulen blieben aber in diesen Verboten unerwähnt.

Wenn beispielsweise der Generaldechant Matthias Glatz angesichts fortgeführter intensiver Beziehungen zum antitrinitarisch gewordenen Franz Davidis erst durch eine Nötigung des Superintendenten Hebler sich von Davidis zu distanzieren bereit war⁴², oder wenn sich der Schässburger Stadtpfarrer Simon Paulinus 1615 erst auf äußeren Druck hin bemüht fühlte, den kirchlichen Gebrauch des Heidelberger Katechismus einzustellen⁴³, dagegen aber einige seiner Amtsbrüder sowie weltliche Fürsprecher wegen angeblich unstatthafter, illegaler Innovation an den Landesfürsten appellierten⁴⁴, dann lässt sich nicht bestreiten, dass zwar durch Synodenbeschlüsse, offizielle politische Äußerungen sowie durch liturgisch-agendarische Formulare eine scharfe theologische Abgrenzung theoretisch und partiell auch faktisch gegenüber der reformierten Theologie proklamiert und vollzogen worden war. Doch blieben hier erkennbar Überlappungszonen räumlicher wie theologischer Art, die dem Selbstbild und der Beschlusslage diverser geistlicher Synoden nicht entsprachen.

Der siebenbürgisch-sächsische Autor Johannes Tröster legte 1666 eine Landesbeschreibung Siebenbürgens vor, in der eine, wenngleich eher äußerlich-ethnische, untheologische Antipathie gegen die ungarischen Reformierten geäußert wird⁴⁵. Dennoch ist von eindimensionalen Schlussfolgerungen abzusehen. Denn immerhin standen zwei seit der Mitte des 16. Jahrhunderts nachweisbare sächsische kirchliche Kapitel (Tekendorf und Schogen) unter der Aufsicht der ungarisch-reformierten Kirchenleitung. Sie haben sich er-

41 TEUTSCH, Kirchengeschichte I, S. 290.

42 JEKELI, Bischöfe, S. 21.

43 Ebd., S. 47; MURDOCK, Frontier, S. 127.

44 MURDOCK, Frontier, S. 127; JEKELI, Bischöfe, S. 47–49, 54.

45 Johannes TRÖSTER, Das Alt- und Neu-Deutsche Dacia das ist: Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen, Nürnberg 1666, ND Köln 1981.

halten und wurden erst 1861 definitiv in die Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen eingegliedert⁴⁶.

Am Beispiel des handschriftlich überlieferten Kronstädter Kantionals I. F. 78⁴⁷ lässt sich erkennen, dass im 17. Jahrhundert in der Liedgut-Rezeption aus dem reformierten Kontext die konfessionelle Abgrenzung nicht rigoros durchgeführt worden ist. Partiiell und eventuell auch lokal begrenzt wurden Anleihen aus reformiertem Traditionsgut getätigt, die auf eine in diesen Fällen dafür offene, kenntnisreiche Wahrnehmung der Rezipienten aus sächsisch-evangelischen Kreisen schließen lassen.

Ein geschlossener, uniformer Konfessionsraum wittenbergischer Prägung bildete sich – so die Folgerung – erst seit dem dritten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts aus. Er umfasste auch sächsische Gemeinden außerhalb des Rechtsraumes des politischen Landstandes der Sachsen auf Adelsboden.

c) Die unitarische Konfessionsbildung und ihre offizielle Domestizierung

Hatte der Landtag in Neumarkt 1571 zwar die theologische Entwicklung im antitrinitarischen Sinne die geltende Religionsfreiheit einbezogen⁴⁸ und damit die rasch fortschreitenden reformatorischen Bewegungen immer zeitnah anerkannt, so gelang es dem neugewählten, katholischen Fürsten Siebenbürgens, István Báthori (reg. 1571–1576, †1585), ein Innovationsverbot durch den Landtag sanktionieren zu lassen⁴⁹. Mit diesem Instrumentarium gelang es nun auch, die schon bis dato heterogenen antitrinitarischen Strömungen zu kanalisieren⁵⁰. Offiziell wurden die sich radikalisierenden Strömungen der antitrinitarischen Bewegung nicht mehr unter den Schutz der Landesge-

46 Ulrich A. WIEN, Formierung des konfessionellen Raums in Siebenbürgen. Wahrnehmung der Reformierten in Siebenbürgen bei siebenbürgisch-sächsischen Evangelischen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918, hg. von Márta FATA und Anton SCHINDLING, Münster 2010, S. 441–452.

47 Tamás SZÓCS, Kirchenlied zwischen Pest und Stadtbrand. Das Kronstädter Kantional I. F. 78 aus dem 17. Jahrhundert, Köln 2009.

48 Mihály BALÁZS weist darauf hin, dass es nicht zu einer offiziellen Legitimation des unitarischen Glaubens oder zur Institutionalisierung einer selbständigen unitarischen Kirche gekommen sei. Mihály BALÁZS, Gab es eine unitarische Konfessionalisierung in Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?, in: LEPPIN/WIEN, Konfessionsbildung, S. 135–142, hier: S. 137.

49 FATA, Ungarn, S. 109. Vgl. auch Walter DAUGSCH, Gegenreformation und protestantische Konfessionsbildung in Siebenbürgen zur Zeit Stephan Báthorys (1571–1584), in: Luther und Siebenbürgen, hg. von Renate und Georg WEBER, Köln 1985, S. 215–227.

50 Ralf BRÖER, Blutkreislauf und Dreieinigkeit. Medizinischer Antitrinitarismus von Michael Servet (1515–1553) bis Giorgio Biandrata (1515–1588), in: BWG 29 (2006), S. 21–37; ders., Antiparacelsismus und Dreieinigkeit. Medizinischer Antitrinitarismus von Thomas Erastus (1524–1583) bis Ernst Soner (1572–1605), in: BWG 29 (2006), S. 137–154; Mihály BALÁZS, Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571). From Servet to Palaeologus, Baden-Baden

setze gestellt. *Nonadorantismus* – Nichtanbetungswürdigkeit Christi – oder Sabbatarierum wurden verboten und verfolgt. Der inzwischen zum radikalen Unitarier gewordene Davidis starb in Kerkerhaft auf der Burg Deva im Juli 1579⁵¹. Dennoch: Nicht wenige Familien des ungarischen Adels zählten sich zur unitarischen Bewegung⁵². Magistrat und die Stadtbevölkerung des seit der Union von 1458 paritätisch von Sachsen und Ungarn regierten Klausenburg hatten sich (bis auf 500 Altgläubige) ebenfalls der unitarischen Bewegung angeschlossen⁵³. Das frühere Dominikaner-Kloster war als städtisch-unitarisches Gymnasium/Collegium adaptiert worden. Druckereien produzierten Gesangbücher und Katechismen, die auf reformierten Vorlagen beruhten und in antitrinitarischem Sinne überarbeitet worden waren. Darüber hinaus sind aus den Konfiskationsprotokollen handschriftliche Katechismen und Gemeindeliteratur bekannt, die den breit ausdiversifizierten, nicht-tolerierten Gruppierungen zuzurechnen sind⁵⁴.

Wichtigster Vertreter war der Unitarier-Bischof György Enyedi (†1597)⁵⁵. Interessant ist, dass die unitarischen Theologiestudenten regelmäßig auswärtige, in der Regel reformierte Hochschulen besucht hatten; ihre Bischöfe waren von niederländischen Universitäten ausgebildet⁵⁶. Auch standen die unitarischen Bischöfe im öffentlichen Leben bis zum Tode von István Bocskai (1557–1606), an dessen Sarg der Bischof eine Ansprache halten durfte⁵⁷. Danach – unter den reformierten Fürsten – wurde das politische Klima für die Unitarier allmählich ungünstiger und sie wurden marginalisiert.

Nach einer Entspannungsphase um 1620, in der – wenngleich nur moderat – sogar Druckwerke für den eigenen Gebrauch veröffentlicht werden durften⁵⁸, kam es seit 1630 bis 1638 zu stärkeren Pressionen. Auf Veranlassung des calvinistischen Fürsten Georg I. Rákóczi mussten 1638 antitrinitarische Schriften konfisziert und auch vernichtet werden⁵⁹.

1996, S. 44, bemerkt, dass die Antitrinitarier ihre Glaubensbekenntnisse erachten »merely as didactic summaries serving occasional purposes, which could be modified at any time«.

51 FATA, Ungarn, S. 111.

52 HORN, Der ungarische Adel, S. 165–177; dies., Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575–1603), in: Mihály BALÁZS/Gizella KESERŰ (Hg.), György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17th Centuries, Budapest 2000, S. 89–97.

53 Edit SZEGEDI, Die Reformation in Klausenburg, in: LEPPIN/WIEN, Konfessionsbildung, S. 77–88; FATA, Ungarn, S. 113, 152–157.

54 BALÁZS, Konfessionsbildung, S. 135–142; Bálint KESERŰ, Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636), in: BALÁZS/KESERŰ, Enyedi, S. 107–124, hier: 114–116.

55 BALÁZS/KESERŰ, Enyedi.

56 Henk VAN DE GRAAF, Einunddreißig siebenbürgische Unitarier in einem niederländischen Krähennest, in: Ebd., S. 63–77.

57 KESERŰ, Literatur, S. 117.

58 Ebd., S. 113.

59 Ebd., S. 121f. Keserű folgert zutreffend: »Das Fürstentum Siebenbürgen betrat damit das konfessionelle Zeitalter« (ebd., S. 122).

d) Wirkungen unter den Orthodoxen Rumänen

Neben sesshaften, auch urkundlich nachweisbaren Rumänen in ethnisch geschlossenen Siedlungen kennzeichnete auch die Transhumanz die soziologisch-ökonomische Situation der walachischen Bevölkerungsgruppe. Eine eigene Kirchenhierarchie mit kirchlichem Zentrum innerhalb Siebenbürgens war schwach ausgeprägt. Die Generaldekane (Vladica) wurden von zumeist transkarpatischen Bischöfen geweiht und bestätigt.

Schon unmittelbar nach der Einführung der Reformation in Siebenbürgen versuchten die Neugläubigen auch die Orthodoxen zu gewinnen. Entsprechende liturgische und theologische Literatur – insgesamt ca. 40 Bücher – wurde in der Volkssprache gedruckt⁶⁰. *Das evangelisch-reformierte Gesangbuch für rumänische Gemeinden* von Gergely Szegedy (1564/1570/1582), dessen zweite Auflage 1570 gedruckt worden war, ist das älteste rumänische Buch in lateinischer Drucktype⁶¹. Auch die *Katechesis* des Kronstädter sächsischen Stadtpfarrers Valentin Wagner, die für den humanistischen Griechisch-Gymnasialunterricht erstellt worden war, hatte womöglich die Nebenabsicht theologischer Kontaktaufnahme⁶². Insgesamt aber führten diese Versuche nur zu bescheidenen Ergebnissen, d. h. früheste Belege über reformierte Gemeinden mit rumänischer Muttersprache existieren nur für die Regionen um Hunyad und Hatzeg⁶³. Die Unterordnung der orthodoxen Rumänen unter reformierte (ungarische) Bischöfe Siebenbürgens im 17. Jahrhundert, die ab 1643 die Aufsicht über die orthodoxen Rumänen im Norden und Südwesten zugewiesen bekamen, blieb Episode⁶⁴.

Nach dem Einfall des rumänischen Woiwoden Mihai in Siebenbürgen (1600) waren die rumänischen Popen während der einjährigen Regentschaft Mihais über Siebenbürgen von der Leibeigenschaft befreit worden; diese Regelung bestätigte der Landtag wiederholt (1609, 1614, 1624, 1638, 1653 und

60 Árpád BITAY, Die Rumänen Siebenbürgens unter den protestantischen Fürsten (1606–1691), in: BAHLCKE/ZACH, Kirche, S. 93–116, hier: S. 114. In der Chronik des Simon Massa († 1605) aus Kronstadt wird berichtet: »1559 die 12, Martii, Johannes Benknerus, iudex Coronensis, cum reliquis senatoribus reformavit valachorum ecclesiam et praecepta catechesos discenda illis proposuit«, zit. nach ZACH, Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert. Wiesbaden 1977, S. 141–191, hier: S. 165.

61 BITAY, Rumänen, S. 97. Vgl. auch die erste grundlegende Studie zum Thema von Joan LUPAŞ, Der Einfluss der Reformation auf die siebenbürgisch-romänische Kirche im XVI. Jahrhundert, Nagyszeben 1917.

62 Andreas MÜLLER, Humanistisch geprägte Reformation, S. 114–116.

63 ZACH, Orthodoxe, S. 167.

64 Ebd., S. 175. Es waren dies die Gebiete von Alamor, Broos, Hatzeg, Hunyad, Ilia, Kreisch und Marmarosch. Auch die sächsischen Kirchen-Kapitel Schogen und Tekendorf unterstanden den reformierten Superintendenten sowie die unitarischen Dörfer im Gebiet der Drei Stühle. Umgekehrt stand unter der Oberhoheit des sächsischen Superintendenten in BIRTHÄLM das reformierte Brooser Dekanat. Vgl. BITAY, Rumänen, S. 110.

1682). Zwei rumänisch-orthodoxe Bistümer hatten ihren Sitz in Siebenbürgen: Vad (bei Desch, rum. Dej) und Geoagiul de Sus. Sie hielten Kontakt zu den transkarpatischen Hierarchen in der Walachei. Von den etwa 50 rumänischen Dekanaten standen 40 unter der Leitung je eines Vladica, neun bis zehn waren dem reformierten Superintendenten unterstellt gewesen⁶⁵. Seit 1628 mussten Predigt und Gottesdienst in rumänischer Sprache gehalten werden. Der calvinistische Katechismus und die entsprechende Sittenlehre sollten seit 1640 bei den Orthodoxen gelehrt werden⁶⁶. Seit 1682 war die Wahl der Vladiken vorgeschrieben. Die Weihe erhielten sie in der Walachei. (Umgekehrt machte fast jeder Fürst der Walachei der Nikolaus-Kirche in der Kronstädter Obervorstadt [Schei] Geschenke: eine jährliche Geldsumme und z. B. vier Priestergewänder). Der siebenbürgische Metropolit Ghena-die (1627–1640) akzeptierte ein calvinistisches Minimalprogramm, die sogenannten »Fünf Punkte Bethlens«. Bethlen suchte ohne Zwangsmaßnahmen und ohne Eingriff in den orthodoxen Ritus »durch das Angebot von etwas mehr Freiheit und Bildung zu überzeugen«⁶⁷. Während die »Fünf Punkte« formal anerkannt wurden⁶⁸, lehnte der Patriarch Kyrill Lukaris ein Angebot Bethlens zur Kooperation bei der Calvinisierung der siebenbürgischen Rumänen mit dem Hinweis ab, das würden die rumänischen Fürsten der Nachbarländer »niemals zulassen, und sie würden es zu verhindern suchen«⁶⁹.

Georg I. Rákóczi verstärkte in der zweiten Phase seiner calvinistischen Bekehrungsbemühungen die Anstrengungen, die Rumänen offensiv zu gewinnen. 1639 wurde den Orthodoxen eine Druckerei eingerichtet, die allerdings von diesen weitgehend sabotiert wurde. Der Fürst ließ den neu ins Rumänische übersetzten Calvinischen Katechismus 1640 dennoch drucken. In einem erneuten Schub wurden 1640 – 16 Jahre nach der Öffnung der ungarischen beziehungsweise deutschen Schulen 1624 – weitere Schulanstalten für bildungswillige Rumänen geöffnet, manche sogar erst begründet⁷⁰. Georg I. drohte den orthodoxen Hierarchen mit Strafen und Gewalt, sollten sie

65 Ebd., S. 109.

66 ZACH, *Orthodoxe*, S. 179.

67 Ebd., S. 174.

68 Die Forderungen waren: 1. rumänischsprachiger Gottesdienst, 2. rumänische Predigt, 3. rumänische Kirchen- und Gottesdienstbücher, 4. Ausrottung des Aberglaubens, 5. Gehorsam gegenüber dem calvinistischen Superintendenten. Vgl. dazu ZACH, *Orthodoxe*, S. 173.

69 Ebd., S. 174.

70 Der Erfolg war begrenzt. Die Mutter des Fürsten Georg II. Rákóczi, Zsuzsanna Lorántffy, begründete eine Schule für Rumänen in Fogarasch. Hier wurden die pädagogischen Leitvorstellungen von J. A. Komensky verwirklicht. Alle »Grammatikoi« des Altlandes (der Region um Fogarasch) waren demgemäß bei Strafantrohung gezwungen, den Unterricht zu besuchen. Ziel war die Beherrschung des Rumänischen in Schrift und Kirchengesang, die Kenntnis der Hauptstücke des Katechismus sowie prüfungsreifes Aufsagen des Calvinischen Katechismus. Eine ganze Reihe rumänischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts müssen diese Schulen durchlaufen haben. Vgl. ZACH, *Orthodoxe*, S. 177 und BITAY, *Rumänen*, S. 100f.

sich nicht an die »Fünf Punkte« halten⁷¹. Größte Bedeutung hatte die 1648 in Weißenburg auf Kosten des Fürsten Georg I. Rákóczi gedruckte rumänische Übersetzung des Neuen Testaments (Noul Testament din Bălgrad) für die rumänische Literatur⁷². Die offensive Religionspolitik förderte zum ersten Mal in den rumänischen Fürstentümern (Walachei und Moldau) eine geistige Abwehr und polemisch-apologetische Publizistik heraus. Auf diese kontrovers-theologischen »Antworten« bezog sich der reformierte Superintendent Csulay 1656 in seinem *Schild des Katechismus nach der Hl. Schrift, gegen die Antwort aus zwei Ländern ohne Heilige Schrift*. Er warf – schon im Titel erkennbar – den Rumänen vor, sie hätten keine eigene (und vollständige) Bibelübersetzung ins Rumänische⁷³. Dieser Vorwurf führte – über Zwischenschritte⁷⁴ – zu einer eindeutigen Antwort, zur Übersetzung und seit 1687 zur Drucklegung der *Bukarester Bibel*, der ersten vollständigen Bibelübersetzung ins Rumänische. Diese stellt »für die Entwicklung der rumänischen Literatur einen besonderen Meilenstein dar«⁷⁵. Das protestantische Prinzip, Verkündigung in der Volks- und Muttersprache, wirkte hier katalysatorisch.

3. Konsolidierungen und machtpolitische Verflechtungen reformierter Kirchentümer und Fürsten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

a) Wechselbäder bis 1556

Die Ausbreitung der reformatorischen Bewegung in Siebenbürgen erfolgte wellenartig. Immer wieder erhielt die altgläubige Kirche Rückendeckung von offiziellen politischen Stellen. Der Landtag 1548 suchte das Rad komplett zurückzudrehen (Artikel 5): »Die Religion und der Gottesdienst sollen auf die alte Norm zurückgebracht werden und die Ketzereien sollen aufgehoben werden«. Konkretisiert wurde diese Bestimmung in Artikel 10: »Die zur Reformation der Religion ausgesandten Kleriker sollen den Laien das Predigen verbieten und diese zur alten Religion zurückführen«. Konsequenz wur-

71 Ein gelehrter Siebenbürger wurde 1643 zum neuen orthodoxen Metropoliten bestimmt, Simion Ștefan (1634–1656); er war etwas »willfähriger« (ZACH, *Orthodoxe*, S. 176) als seine Vorgänger. Ihm wurden Fünfzehn Punkte zur Annahme vorgelegt: Kasualien waren als nüchternes, reformiertes Ritual zu halten, Heilige durften nur geachtet, Ikonen und Kreuze nur als Ornamente betrachtet werden. Punkt zehn gestattete den Orthodoxen den Übertritt zur reformierten Konfession, dagegen war ihnen unter Punkt 14 bei Strafe verboten, vor Ungarn zu predigen! Vgl. ebd., S. 175.

72 BITAY, Rumänen, S. 115.

73 ZACH, *Orthodoxe*, S. 179.

74 Ebd., S. 181f.

75 Ebd., S. 183.

den die überwiegend aus Schlesien und Mähren zugewanderten Wiedertäufer und sogenannten »Sakramentariet« mit Landesverweis belegt⁷⁶.

Als 1551 der Statthalter Siebenbürgens, der Bischof von Großwardein Georg Martinuzzi einem Mordanschlag zum Opfer gefallen war, schien die Bahn für die Neugläubigen frei zu sein. Nach ersten Maßnahmen in helvetischem Sinne – Entfernung der Altäre in Großwardein und liturgischen Änderungen in Siebenbürgen⁷⁷ – kam es allerdings zu einer Unterbrechung. 1553 begann das dreijährige Intermezzo der Habsburger in Siebenbürgen. Zusammen mit den königlichen Truppen Ferdinands I. (1502–1564) gelangen dem militärisch erfolgreichen Nachfolger auf dem Großwardeiner Bischofsstuhl, Matthias Zaberdi, entscheidende Schläge gegen die Truppen des jungen siebenbürgisch-ungarischen Königs Johann Sigismund Szapolya. Kálmáncsehi musste aus Debrecen fliehen, die Geistlichen sowie die reformwilligen Magnaten bzw. Stadträte waren gezwungen, bereits eingeführte Reformen zurückzunehmen⁷⁸.

Erst nach 1556 konnte sich die Reformation – und damit auch die schweizerisch geprägte Richtung – ungefährdet von altgläubig orientierten Machtkonstellationen ausbreiten. Die Habsburger mussten nach der militärischen Niederlage Siebenbürgen räumen. Bischof Zaberdi starb. Unter Führung des nach Debrecen zurückgekehrten Kálmáncsehi griff strategisch zielgerichtet die helvetisch orientierte Reformation auf das neue politische Zentrum – Siebenbürgen – aus.

Wichtige Reformatorenpersönlichkeiten der schweizerischen Richtungen waren der frühere Weißenburger Domherr Márton Kálmáncsehi Sánta⁷⁹, der aus Tolna stammende sehr bedeutende Péter Meliusz⁸⁰, Pál Thuri Farkas sowie István Szegedi Kis⁸¹, der schließlich Superintendent wurde. Meliusz, Farkas sowie Kis gehörten zum Kreis des um den wittenbergisch gesinnten Bischof Mihály Sztárai⁸² versammelten Lehrerpersönlichkeiten. Während der konservative Sztárai sich nicht an der Abendmahlskontroverse beteiligte, schwenkten seine Mitarbeiter auf die helvetische Richtung ein⁸³.

76 BUCSAI/CSEPREGI, Abendmahlsbekenntnis, S. 97.

77 Ebd., S. 99.

78 Ebd., S. 99f.

79 Márton Kálmáncsehi Sánta (um 1500 – 1557), vgl. Árpád BLÁZY, Kálmáncsehi, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 756.

80 Péter Meliusz (Juhász: 1536? – 1572), vgl. Bálint KESERÜ, Melius, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1022; Michael BECHT, Melius, in: LThK³ 7 (1998), Sp. 87.

81 István Szegedi Kis (1505–1572), vgl. Richard HÖRCSIK, Szegedi, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 2028.

82 Mihály Sztárai (? – 1575), vgl. Richard HÖRCSIK, Sztárai, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 2029f.

83 FATA, Ungarn, S. 122, 166–168.

b) Bekenntnisformulierungen 1557 und 1559 und
die ersten Transformationsprozesse

Aufgrund der erfolgreichen Bemühungen Kálmáncsehis verabschiedeten Geistliche des Bistums Großwardein und des Vikariats Tasnád 1557 einen – textlich nicht erhaltenen – Abendmahlkonsens. Die meinungsbildenden Stadtpfarrer Klausenburgs mussten allerdings erst noch gewonnen werden, denn diese hatten etwa gleichzeitig den melanchthonisch geprägten *Consensus doctrinae* der Hermannstädter sächsischen Superintendentur unterzeichnet. Zunächst wies Stadtpfarrer Franz Davidis 1558 in einem Religionsgespräch die helvetische Abendmahlsauffassung zurück. Doch schließlich konnte der junge, aber bedeutende Nachfolger Kálmáncsehis, Peter Meliusz, den entscheidenden Durchbruch im August 1559 erzielen. Der Konsens zwischen Meliusz und Davidis wurde am 1. November 1559 auf der Synode von Neumarkt durch das gemeinsame Abendmahlsbekenntnis dokumentiert⁸⁴.

Es formuliert die zwinglische Gleichung: »edere – credere« (essen – glauben), allerdings »verliert der Glaube jenen subjektiven Charakter, den er bei Zwingli noch hatte«⁸⁵, weil Wort, Glaube und Heiliger Geist parallel wirken. In Aufnahme theologischer Aussagen von Melancthon, Zwingli, Ökolampad, Bucer, Calvin und Bullinger, die zu einer organischen Synthese zusammengefasst wurden, kommt diesem Bekenntnis eine Schlüsselstellung zu: ein einheitlich reformiertes Lager gesammelt zu haben⁸⁶. Relativierend muss allerdings ergänzt werden, dass scharfe konfessionelle Grenzen in Siebenbürgen, insbesondere unter der *natio Hungarica* bis weit in das 17. Jahrhundert wenig ausgeprägt, dafür die Übergangszonen relativ breit und unbestimmt bleiben konnten⁸⁷.

Der bereits oben erwähnte Bullinger-Brief von 1551 an die ungarischen Pfarrer, die Glaubensunterweisung, kursierte in Abschriften. Der Druck 1559 bereitete den Weg für die Rezeption der *Confessio Helvetica posterior* (1566) durch die reformierte Synode von Debrecen 1567⁸⁸.

Obwohl Bullingers Korrespondenz mit Ungarn als unregelmäßig und zahlenmäßig nicht als besonders intensiv bezeichnet werden kann, ist seine Ausstrahlung auf die Reformierten in Ungarn und Siebenbürgen (sowie Polen) insgesamt erheblich. Insbesondere die grundsätzlichen Äußerungen wurden

84 *Defensio orthodoxae sententiae de coena Domini ministrorum ecclesiae Claudiopolitanae et reliquorum recte docentium in ecclesiis Transylvanicis*. Klausenburg 1559 [RMNy 153]. Die deutsche Übersetzung wurde 1563 in Heidelberg gedruckt: »Beschluss vnd Form der Lehr vom Testament vnd Abendmal [...]« [VD 16, B 2207].

85 BUCSAI/CSEPREGI, Abendmahlsbekenntnis, S. 101.

86 Ebd., S. 102.

87 ZACH, Konfessionelle Pluralität, S. 92.

88 Vgl. dazu auch Gedeon BORSA, *Alte siebenbürgische Drucke*, Köln 1996.

rezipiert und in Predigt und Buchdruck weit verbreitet⁸⁹. In der Frühzeit theologisch-reformierten Einflusses in Siebenbürgen war Bullinger bestimmend.

Nach einer reformierten Synode 1563 in Thorenburg (rum. Torda) und dem Scheitern eines theologischen Ausgleichs auf dem vom Landtag anberaumten Religionsgespräch zwischen den konservativen siebenbürgisch-sächsischen Vertretern und den reformiert gesinnten ungarischen Repräsentanten 1564, entschied der Landtag, die zwei existierenden evangelischen Bekenntnisgruppen/Kirchen anzuerkennen.

»Calvinist church in Transylvania proved to be almost entirely a Magyar affair« – so Graeme Murdock⁹⁰; künftig bildete sich eine fast ausschließlich ungarisch-sprachige reformierte Konfessionskirche aus. Allerdings: Die Ungarn Siebenbürgens stellten und stellen bis heute Mitglieder in vier Konfessionsgruppen (Katholiken, Reformierte, Unitarier und Lutheraner).

Die erreichte Anerkennung durch den Landtag genügte weder Biandrata noch Franz Davidis. Wie erwähnt trieben sie die reformatorische Bewegung mit antitrinitarischer Zielsetzung weiter und erlangten insbesondere in den Städten Klausenburg und Thorenburg und im Adel große Zustimmung, was der Landtag 1568 sanktionierte. Der Landtag bezeichnete den Glauben als Geschenk Gottes⁹¹, der nicht erzwungen werden könne. Diese humanistische Grundeinstellung wurde auch von den katholischen Fürsten aus dem Hause Báthori geteilt: »Rex sum populorum, non conscientiarum«⁹² lautete das staats- und religionspolitische Credo István Báthoris.

Zwangskonversionen waren gesetzlich untersagt, und Kirchengebäude wurden derjenigen Konfessionsgruppe einer Ortsgemeinde zugesprochen, die zahlenmäßig die Mehrheit stellte. Den Grund- und Fronherren war verboten, anderskonfessionelle Geistliche als von der Bevölkerungsmehrheit gewünscht anzustellen. Faktisch war natürlich die religiöse Grundorientierung der Kirchenpatrone bzw. der privilegierten Elite eine entscheidende Komponente bei der Konfessionsbildung innerhalb der einzelnen Herrschaftsräume der Region. Ein »landesherrliches Kirchenregiment« und die Bildung von »Landeskirchen« auf dem Gebiet Siebenbürgens ist in der Frühen Neuzeit jedoch ein anachronistischer Terminus.

Nachdem die Geistlichen-Synoden in Debrecen 1567 und Großwardein 1577 – abgeschlossen durch eine Revision 1606 – sich zum helvetischen Bekenntnis bekannt hatten, breitete sich die reformierte Religiosität langsam in

89 BRYNER, Ausstrahlung Bullingers, S. 179–197, hier: S. 195; Endre ZSINDELY, Bullinger und Ungarn, in: Heinrich Bullinger. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag 1504–1575, hg. von Ulrich GÄBLER, Zürich 1975, Bd II, S. 361–382.

90 MURDOCK, Frontier, S. 15.

91 Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen I, Hermannstadt 1862, S. 95.

92 Zitiert nach JEKELI/BINDER, Bischöfe, S. 71.

den Ortschaften aus. Folgerichtig wurde die Kirchengestaltung an die Verhältnisse angepasst: Bilder, Plastiken, figürliche und verzierte Glasfenster, Altäre, Kerzen und Orgeln wurden aus den Kirchengebäuden geordnet entfernt. Überwacht wurden diese Eingriffe von den Magistraten, Kirchenpatronen und Geistlichen. Vereinzelt wird von Kirchenzerstörungen um die folgende Jahrhundertwende berichtet⁹³.

Zugleich wurde volks-/muttersprachliche Unterweisung gefordert und gefördert: Den Geistlichen wurde der Besitz einer aus den 1570er Jahren stammenden Bibelübersetzung vorgeschrieben, sie sollte im Gottesdienst gebraucht sowie klar und verständlich ausgelegt werden; außerdem verlangte die Debrecener Synode 1567 die Einrichtung von regulärem Katechismusunterricht in den Gemeinden. Wenngleich die Zahl der muttersprachlichen Drucke der Protestanten stark zunahm, hat aufgrund des verbreiteten Analphabetismus die mündliche Vermittlung die Hauptrolle bei der Ausbreitung der Reformation gespielt.

Die Liturgiereform wurde durchgeführt, normales Wasser bei Taufen verwendet, Oblaten durch Brot und Wein ersetzt. Liturgische Gesänge wurden abgeschafft, Psalmen- und traditionelle Hymnengesänge nunmehr in der Muttersprache eingeführt, aber jegliche widerstreitenden theologischen Passagen getilgt. Ganz im Gegensatz zu den siebenbürgisch-sächsischen Gottesdiensten waren die reformierten Synoden darauf bedacht, eine eindeutige von der altgläubig-katholischen Liturgie unterschiedene Gottesdienstform festzulegen. Quellenmäßig ist zwar wenig über die Umsetzung bekannt, doch es gibt auch Klagen einiger Pfarrer über fortbestehende katholische »Missbräuche«; es existieren aber auch Hinweise auf Zustimmung in den städtischen Gemeinden⁹⁴.

Administrativ entwickelten sich parallel zu Mitteleuropa Synoden, die von allen Geistlichen besucht wurden. Aus ihrer Mitte wurden für die sieben Kirchenregionen Ungarns und Siebenbürgens (*egyházkerü letek*) Superintendenten gewählt sowie für die mittlere Führungsebene Archidiakone bzw. Seniores (*esperesek*). In Siebenbürgen umfasste die reformierte Superintendentur rund 450 Gemeinden in neun Kirchenbezirken, die östlich der Theiß gelegene Superintendentur im Partium schloss 670 Kirchengemeinden in 14 Kirchenbezirken ein⁹⁵. Die Superintendenten mussten vom Fürsten bestätigt werden und dienten zunächst nur als Repräsentanten der Kirche. Ihr Rang

93 MURDOCK, Frontier, S. 17.

94 Ebd., S. 18.

95 Die siebenbürgischen Kirchenbezirke waren Vajdahunyad, Gyulafehérvár, Nagyenyed (Küküllő), Kalozskalota, Dés (Szék), Maros, Udvarhely, Háromszék und Fogaras. Zur östlich der Theiß liegenden Kirchenprovinz zählten die Kirchenbezirke Bihar, Közép, Szolnok, Szabolcs, Szatmár, Máramaros, Ugocsa, Bereg, Érmellék, Békés, Debrecen, Szilágy, Zaránd, Hagybánya und Nagyikunság im frühen 17. Jahrhundert; vgl. MURDOCK, Frontier, S. 18.

und Einfluss stieg kontinuierlich in der Folgezeit an. Ihre geistlichen Leitungsfunktionen wurden im Debrecener Bekenntnis von 1562 definiert. Die Archidiakone bzw. Senioren beriefen die Classen-Konvente ein, kümmerten sich um Finanz- und Verwaltungsfragen und führten insbesondere die zwei- bis dreimal jährlich angesetzten Visitationen durch⁹⁶.

Unter den katholischen Fürsten Siebenbürgens aus der Familie Báthori erhielten die reformierten Gemeinden keine Unterstützung. Erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts – mit Hilfe der aus dem reformierten Hochadel stammenden reformierten Glaubensgenossen auf dem Fürstenthron – änderte sich das erkennbar. Aufgrund des politischen Einflusses gelang es der reformierten Kirche allmählich, die konfessionellen Rivalen zu marginalisieren, wenngleich die Bestimmungen der Religionsfreiheit von 1568 formal gewährleistet blieben.

Nach den zum Teil blutigen Erfahrungen mit der habsburgischen Religionspolitik der Gegenreformation um die Jahrhundertwende 1600 hatten sich die siebenbürgischen Adligen zu der Erkenntnis durchgerungen, weiterhin ihre Eigenständigkeit und interne Selbstbestimmung in Anlehnung an die Hohe Pforte inklusive der Tributleistung zu bewahren. Mit diesem Ziel identifizierte sich letztlich auch der reformierte István Bocskai, der eine adlige Opposition gegen Habsburg in einen Aufstand führte.

Seit 1604/1606 herrschten Fürsten in Siebenbürgen, die aus dem reformierten ungarischen Hochadel der Region stammten. Reziprok beeinflussten sich unter ihrer Regentschaft Politik, Bildung und Theologie. Der Bocskai-Aufstand – ein Echo hugenottischer monarchomachischer Vorstellungen – mit dem abschließenden Wiener Friedensvertrag 1606 garantierte nicht nur die Bestimmungen der Religionsfreiheit. Der ungarische Adel Nordostungarns und Siebenbürgens versuchte insbesondere durch die bewusste Unterstellung unter die Hohe Pforte die befürchtete gegenreformatorische Präponderanz und Dominanz Habsburgs über Ungarn und Siebenbürgen auszu-schließen.

c) Stabilisierung im 17. Jahrhundert

Unter den reformierten Fürsten – nach dem Ende des 15-jährigen verheerenden Kriegs und des machtpolitischen Vakuums – konsolidierte sich das Fürstentum. Effektive Verwaltung und Zentralisierung um die Hauptstadt Weißenburg führten zu einer erstaunlichen ökonomischen, kulturellen und politischen Erholung. Diese Gesamtkonstellation hatte auch religions- bzw. konfessionspolitische sowie theologische Konsequenzen bei:

⁹⁶ Ebd., S. 19.

1. der Reziprozität von Dominanz und Förderung reformierter Konfession im politischen Raum und Stützung der politischen Herrschaft,
2. der Sozialdisziplinierung und Eindämmung konfessioneller Rivalen sowie
3. in der Volk-Gottes-Theologie.

1) Reziprozität zwischen fürstlicher Politik und reformierter Kirche

Siebenbürgens kalvinistische Fürsten fanden willige Partner im reformierten Klerus, die ihre Anliegen in die siebenbürgische Gesellschaft übermittelten. War der ungarische Protestantismus ursprünglich von adeliger Unterstützung abhängig gewesen, und hatten zur Jahrhundertwende die reformierten Geistlichen enthusiastisch die Adelsrevolte gegen königliche Autorität unterstützt, so erlangte schließlich die Reformierte Kirche Siebenbürgens die Stellung eines engen Alliierten fürstlicher Autorität und Macht. Die Reformierte Kirche erreichte den Status öffentlicher Orthodoxie in Siebenbürgen während der Regentschaft der kalvinistischen Fürsten⁹⁷.

Weniger die formalen als die informellen Beziehungen der Hofprediger, Superintendenten und anderer führender Kirchenmänner waren hierfür maßgeblich. Wenngleich der von 1616 bis 1629 regierende Gabriel Bethlen vielleicht stärker berechnend als der bemerkenswert von persönlicher Frömmigkeit geprägte Georg I. Rákóczi (1630–1648)⁹⁸ agierte, so war er doch zweifellos »ein eifriger Calvinist, der selten ohne eine lateinische Bibel in seiner Tasche« ausging, gewesen. Die Fürsten zogen große Vorteile aus ihrer engen Verbindung zur reformierten Kirche, insbesondere da die reformierten Prediger die fürstliche Herrschaft aus göttlicher Erwählung und die geheiligten Fürsten als göttlich vorherbestimmte Obrigkeit darstellten, die das Überleben des Fürstentums garantierten.

Durch die – auch während des 30jährigen Kriegs – mehrfach erfolgreichen Militäraktionen gegen die Habsburger erlangten die siebenbürgischen Landesfürsten aufgrund der militärischen Stärke den Rang einer protestantischen Schutzmacht der Region, die den religionspolitischen Einfluss der Habsburger zu begrenzen verstand. Ungarische Protestanten wurden zunehmend abhängig von siebenbürgischen Interventionen, die sogar direkt gestützt wurden von den Osmanen. Katholiken konnten mit einiger Berechtigung von einem Protestantisch-Türkischen Pakt mutmaßen⁹⁹.

⁹⁷ Ebd., S. 39 (Übersetzung des Verfassers).

⁹⁸ KRAUS, Chronik, S. 112, berichtet über die demonstrativ zur Schau gestellte Tugendhaftigkeit des Fürsten, der unter anderem angab, bis 1631 schon fünf Mal die ganze Bibel und zwölf Mal das Neue Testament gelesen zu haben.

⁹⁹ MURDOCK, Frontier, S. 33.

Die politische Konsolidierung hing ab von drei Faktoren: ein Vertreter aus dem siebenbürgischen Adel auf dem Fürstenthron ermöglichte den Fortbestand traditioneller Privilegien der siebenbürgischen Stände, zugleich förderte die Abwesenheit von offen ausgetragenen Religions-/Konfessionskonflikten seit 1606 die innere Stabilität. Schließlich kann man als Folge davon eine – auch auf die Persönlichkeit, privaten Wohlstand und Patronage über den Landtag und Regierungsrat zurückzuführende – Stärkung sowohl von feudaler Struktur als auch zunehmender Kompetenz und Effektivität der zentralen Institutionen feststellen¹⁰⁰. Das hatte selbstverständlich Auswirkungen auf die Gesellschafts- und Religionspolitik.

2) Sozialdisziplinierung und Eindämmung konfessioneller Rivalen (Bildungsförderung)

Aufgrund der internationalen akademischen Beziehungen verstärkten die reformierten Theologen Siebenbürgens ihre Anstrengungen, um auch das soziale Leben und den sittlichen Lebensstil der Bevölkerung nachhaltig zu prägen und zu kontrollieren. Die siebenbürgische Synode von 1619 forderte den Fürsten Gábor Bethlen auf, strengere moralische Regeln für das private sowie öffentliche Leben zu erlassen. Dem entsprach Bethlen, indem er dem Landtag Beschlussvorlagen zur Genehmigung vorlegte, die die Sonntagsruhe förderten, Arbeit und Reisen an Sonntagen verboten, strenge Restriktionen beim Alkoholverkauf festlegten und die Todesstrafe bei Mord, Diebstahl und Ehebruch einführte¹⁰¹. Einige reformierte Theologen waren während des Studiums und vermittelt durch weitergehender Kontakte und Beziehungen von puritanischen Vorstellungen beeinflusst worden. Sie strebten in den 1630/40er Jahren nach höheren Standards sozialer und sittlicher Disziplin, nach intensiver persönlicher Frömmigkeit in der Bevölkerung. Sie suchten nach Ausweitung des Bildungswesens und verfolgten das Ziel liturgischer Reformen mit der Absicht, den in letzten Überresten verbliebenen katholischen Einfluss zu tilgen. Breiter Reform-Konsens herrschte darüber unter reformierten Geistlichen und Patronen¹⁰².

Konkret wurde das Bildungswesen ausgebaut; das wachsende Netz reformierter Schulen stand in engen Beziehungen zu den regionalen Zentren, die ein hochstehendes reformiertes Collegium beherbergten: Weißenburg, Debrecen, Sárospatak und Pápa. Während das Netz der Ortsschulen um Debrecen sich über fast 50 % der Gemeinden erstreckte, hatten nur etwa 20 bis 30 % der reformierten Gemeinden Siebenbürgens eine eigene Schule,

100 Ebd., S. 37.

101 Ebd., S. 40.

102 Ebd., S. 44.

sodass 1649 und 1653 die Synoden ihre Forderungen nach Ausweitung des vierstufigen Schulsystems wiederholten¹⁰³.

Gábor Bethlen, der 1621 oberungarische und schlesische Besitzungen hinzu gewonnen hatte, initiierte in Weißenburg 1622 die Akademie, die den Rang einer international konkurrenzfähigen Hochschule erhalten sollte. Friedrich Pauli, Jakob Kopisch und – insbesondere auch für dessen persönliche, individuelle Entwicklung entscheidend – Martin Opitz lehrten dort¹⁰⁴. Ebenso folgten die reformierten Theologen Johann Heinrich Alsted, Johann Heinrich Bisterfeld und Ludwig Piscator dem Ruf nach Weißenburg und verließen das kriegserschütterte nassauische Herborn im Westerwald 1629. Die Akademie war mit jährlich 20.000 Gulden/Forint dotiert; adelige und nicht-adelige Studierende wurden getrennt unterrichtet. Die Hochschule zog sogar ausländische Studenten aus Holland, Deutschland, Böhmen und Polen an. Weitere Schulen in Broos, Dej, Neumarkt und Klausenburg wurden materiell unterstützt. Schließlich unterrichtete sogar Jan Amos Komensky/Comenius seit 1650 in Sárospatak¹⁰⁵. Trotz vereinzelter Kritik wurde die internationale Bildungsatmosphäre unter den ungarisch-reformierten Siebenbürgern sehr geschätzt, weil die Anstrengungen, den Bildungsstandard zu heben als elementarer Baustein des ganzen religiösen Reformprozesses und der Stärkung der reformierten Kirche gegenüber den konfessionellen Rivalen angesehen wurde¹⁰⁶.

Dieses Ziel ist in dieser Periode auch erreicht worden. Mit vereinten Kräften – unterstützt von Fürsten und reformierten Adligen in der Region – wurden Unitarier und Katholiken stetig zurückgedrängt – bis auf Ausnahmen im östlichen Szekler-Gebiet oder unter den Siebenbürger Sachsen Südsiebenbürgens¹⁰⁷.

4. Theologie

Wechselseitigen Nutzen hatten die Fürsten Gabor Bethlen, Georg I. Rákoczi und Georg II. Rákoczi sowie die reformierte Kirche gezogen. Die Fürsten stützten eine Stärkung der hierarchischen Struktur der Kirche. Umgekehrt legitimierten die führenden Geistlichen die Herrschaft der reformierten Fürsten, in dem sie diese mit Mose beziehungsweise mit den alttestamentarischen Königen verglichen, die Übertragung des Erwählungsgedankens des

103 Ebd., S. 78f.

104 Achim AURNHAMMER, *Tristia ex Transilvania. Martin Opitz' Ovid-Imitatio im siebenbürgischen Exil (1622/23)*, in: KÜHLMANN/SCHINDLING, *Deutschland und Ungarn*, S. 253–272.

105 MURDOCK, *Frontier*, S. 82f., 86–93.

106 Ebd., S. 109.

107 Ebd., S. 41.

Volkes Gottes auf das reformiert-ungarische Volk vornahmen und in apokalyptischer Erwartung eine geistliche Erneuerung, die Befreiung von den Türken sowie den Kampf gegen den (römischen) Antichrist propagierten. Von da aus war es nur ein kleiner Schritt in der seit 1648 sich steigernden aggressiven Orientierung des Siebenbürgischen Hofes, um sich in das polnische Abenteuer von 1657 zu stürzen. Wenngleich die Faktoren nicht eindimensional und einfach zu bestimmen bzw. zu verstehen sind, die zur militärischen Konfrontation führten, so ist neben dem wichtigen dynastischen Aspekt sowie politischer Fehleinschätzung insbesondere die apokalyptische Komponente bedeutend¹⁰⁸. Das Kartenhaus, das die Radnot-Koalition gebaut hatte: Aufteilung des polnischen Großreichs unter Kosaken, Schweden, Brandenburg und Siebenbürgen, fiel in sich zusammen, als (auf Veranlassung Habsburgs) Dänemark die Schweden zum Rückzug nötigte und die Osmanen zur Strafexpedition über die Walachei, Moldau nach Siebenbürgen ansetzten.

Denn nicht nur die Konsolidierung des Landes, nicht nur die reformierten Zugewinne in Siebenbürgen, sondern auch der protestantische Kosmos Ostmitteleuropas, der von der politischen Stützung durch die reformierten Fürsten Siebenbürgens abhängig gewesen war, brach zusammen und wurde nachhaltig geschädigt. Insofern ist das polnische Abenteuer 1657 ein Schlüsselergebnis für die Rezeption reformierter Theologie und die Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen und darüber hinaus.

5. Zusammenfassende Thesen

1. Reformation in Siebenbürgen ist zunächst ein im städtischen Humanismus rezipiertes Phänomen.
2. Die unter osmanischer Oberherrschaft seit dem Ende der 1550er Jahre wahrgenommene reformierte Theologie fasste in ungarischen Städten und in enger Verflechtung mit dem siebenbürgischen Fürstenhof hauptsächlich unter dem regionalen Adel und den von ihm regierten Komitaten Fuß.
3. Unter den Bedingungen der Ständeprivilegien etablierte sich dauerhaft ein System konfessioneller Pluralität von vier rezipierten und einer tolerierten Konfession, das der Landtag in der Pionierregion der Religionsfreiheit aufrichtete.
4. Die nicht-reformierten Konfessionen sind in zu differenzierender Weise vom Calvinismus beeinflusst worden; die jeweilige Konfessionsbildung hat überwiegend erst im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts an uniformierender Kraft gewonnen.

108 Ebd., S. 289f.

5. Die reformierte Konfession gewann eine staatstragende Rolle in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts unter den reformierten Fürsten. Gegenseitig stützten sich die politischen wie theologischen Repräsentanten und führten den Calvinismus in Siebenbürgen und den ostungarischen Partes – auch mit Hilfe von Reformanstrengungen und Sozialdisziplinierung – zur Blüte.
6. Die internationalen Verbindungen protestantischer Mächte in Verbindung mit dynastischen Interessen der siebenbürgischen Fürsten, politische Fehleinschätzung der osmanischen Politik sowie apokalyptisch-messianische Tendenzen theologischer Konstruktionen verführten zu aggressiver Außenpolitik, die 1657 scheiterte. Damit wurde die Stellung des Protestantismus, insbesondere des Calvinismus in Ostmitteleuropa nachhaltig erschüttert und geschwächt.

Kęstutis Daugirdas

Rezeption der Theologie Calvins im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen

1. Vorbemerkungen

Zur Wirkung und Nachwirkung der Gedanken der bedeutenden historischen Gestalten, zu denen Johannes Calvin zweifelsohne zählt, gehört es wesentlich, dass sie eine Art Sogwirkung entfalten, der man sich als Zeitgenosse kaum entziehen kann. Unabhängig davon, welche Position man diesen Gedanken gegenüber einnimmt – ob begeistert bejahende, oder strikt ablehnende –, steht man in ihrem Bann: Man kann nicht anders, als sich mit ihnen auseinandersetzen und somit ihnen je nach dem bezogenen Standpunkt einen mehr oder minder bedeutenden Platz im eigenen Leben einräumen. Sie beherrschen jedenfalls den gelehrten Diskurs, und im Fall ihrer positiven Rezeption werden sie nicht selten zu den Grundpfeilern der die eigene Identität wesentlich bestimmenden Anschauungen.

Wenn im Folgenden von der Rezeption der Theologie Calvins im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen die Rede sein wird, soll gerade die Sogwirkung veranschaulicht werden, die dort in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor allem von einem spezifischen Lehrstück der Theologie Calvins, der Abendmahlslehre, ausging. Dabei wird man sich nicht nur auf die Skizze der positiven Rezeption der Theologie Calvins im Allgemeinen und seiner Abendmahlslehre im Besonderen beschränken können, die zur Herausbildung der reformierten Kirche führte und die folgerichtig als erstes behandelt wird. Thematisiert werden auch – zweitens – die abgebrochene Aneignung seiner Theologie in der entstehenden antitrinitarischen Kirche, der sogenannten *ecclesia reformata minor*, sowie – drittens – ihre negative Rezeption durch die katholischen Kontroverstheologen an dem Wilnaer Jesuitenkolleg bzw. an der 1579 aus dem Jesuitenkolleg hervorgegangenen Wilnaer Universität. Erst wenn man diese drei grundlegenden Typen der zahlreichen zeitgenössischen Reaktionen auf Calvins Theologie näher kennen gelernt hat, kann man ein ungefähres Bild von der Tiefe und Breite gewinnen, die ihrer Wirkung im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen beschieden waren.

Die bisher erfolgte Nennung des Großfürstentums Litauen vor dem Königreich Polen dient pragmatischen Zwecken und hat lediglich anzuzeigen,

welchem geographischen Gebiet die für die vorliegende Fragestellung aussagekräftigen Beispiele schwerpunktmäßig entstammen. Beide Gemeinwesen waren seit dem 15. Jahrhundert durch Personalunion vereint, die 1569 auf dem Lubliner Sejm durch die Realunion ersetzt wurde, und die in den 1550er Jahren anhebende Rezeption der Theologie Calvins hat vor wie nach der Lubliner Union in den beiden Teilen der polnisch-litauischen Adelsrepublik deutliche intellektuelle Spuren hinterlassen. In chronologischer Hinsicht allerdings wäre zutreffender, von der Rezeption der Theologie Calvins im Königreich Polen und im Großfürstentum Litauen zu sprechen: Die Schriften und das Gedankengut Calvins bahnten sich vornehmlich über Kleinpolen und dessen politisches wie auch intellektuelles Zentrum Krakau ihren Weg, um in den beiden Gemeinwesen ihre Wirkung zu entfalten.

2. Die positive Rezeption und das Festhalten an der Theologie Calvins in der sich herausbildenden reformierten Kirche

Die ersten historisch belastbaren Belege für die im Königreich Polen und im Großfürstentum Litauen anhebende rege Rezeption der Gedanken der Schweizer Reformatoren im Allgemeinen und der Theologie Calvins im Besonderen stammen aus dem Spätsommer 1550. Sie sind in dem am 24. August verfassten Brief des in Wittenberg weilenden polnischen Gelehrten Jan Mączyński (ca. 1520–ca. 1584)¹ an den befreundeten Züricher Propezeiprofessor Konrad Pellican (1478–1556) zu finden, in dem berichtet wird, dass in Polen auf dem letzten Reichstag zu Piotrków (Petrikau, Mai bis Juli 1550) an die hundert Exemplare der Werke Calvins und Zwinglis unter die Leute gebracht worden seien und dass man diese nun mit großem Beifall lese². Auch er, Mączyński, der vor der Rückkehr in seine Hei-

1 Jan Mączyński trug sich 1543 zum ersten Mal in die Matrikel der Leucorea ein, wo Melancthon von seinen philologischen Fähigkeiten im Lateinischen angetan war. Nach anschließenden kurzen Stationen in Straßburg und Paris kam Mączyński in die Schweiz. Während seines Züricher Aufenthaltes, der bis Ende 1546 dauerte, wohnte er bei Konrad Pellican und hörte die Vorlesungen Bullingers, Biblianders, Gwalters u. a. Die Zeit vom Frühjahr 1547 bis zum Frühjahr 1548 verbrachte Mączyński in Padua, um im Frühling 1550 wieder in Wittenberg zu weilen. Vgl. ausführlicher zu seiner Person Henryk BARYCZ, Jan Mączyński, *Leksykograf Polski XVI w.*, in: *RefPol 11–12* (1924), S. 218–255; Kęstutis DAUGIRDAS, *Andreas Volanus und die Reformation im Großfürstentum Litauen*, Mainz 2008, S. 46, Anm. 177.

2 Vgl. Theodor WOTSCHKE (Hg.), *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig 1908, Nr. 18, S. 28: »Calvini et Zuinglii opera communiter magno cum applausu apud nos iam leguntur, quemadmodum mihi magister quidam Polonus retulit, per cuius manus in proximis comitiis regni centena exemplaria distracta sunt«. Um welche Werke es hier geht, kann leider nicht mehr ermittelt werden. Wer sich hinter dem von Mączyński namentlich nicht benannten »polnischen Magister« verbirgt, kann ebenfalls nicht eindeutig geklärt werden. Wotschke hat vermutet, dass es sich um Gregorius Paweł handele. Vgl. ebd., Anm. 1.

mat stehende ehemalige Student der Schweizer, werde vor allem seine Züricher Lehrer nicht vergessen, und, wo immer er sein werde, dort werden auch sie sein³.

Das Versprechen, der Lehrer zu gedenken, löste Mączynski im Verlauf der anschließenden Jahre gewissenhaft ein. Nach der Beendigung der *peregrinatio academica* trat er 1553 bei einem der einflussreichsten Magnaten im Großfürstentum Litauen, Nikolaus Radziwiłł, genannt der Schwarze (1512–1565)⁴, den Dienst als Sekretär an. Schon bald darauf – seit dem beginnenden Jahr 1555 – stand dieser Magnat, wie zahlreiche andere in Litauen und Polen auch, mit den Schweizer Reformatoren im Briefwechsel, wobei zu dem Kreis der Radziwiłłschen Korrespondenten solche illustren Persönlichkeiten stießen, wie etwa der Züricher Nachfolger Zwinglis, Heinrich Bullinger (1504–1575)⁵, oder der ehemals in Straßburg tätige, seit 1549 in Bern lehrende Theologieprofessor Wolfgang Musculus (Müslin, 1497–1563)⁶. Auch der große Genfer, Johannes Calvin, nahm mit dem vom 1. Februar 1555 datierten reformatorischen Mahnschreiben zu ihm Kontakt auf⁷, und die seitens Radziwiłł am 13. Juni 1555 erfolgte warmherzige Antwort⁸ markierte den Beginn einer für die theologische Richtung der entstehenden reformatorischen Kirche bedeutenden Beziehung.

Die Voraussetzungen dafür, dass die mit der Reformation sympathisierenden polnisch-litauischen Adligen und Prediger der Theologie der Schweizer gegenüber offen stünden, waren zum Zeitpunkt der Anknüpfung dieser persönlichen Kontakte nicht ungünstig. Der zu Beginn der 1550er Jahre im benachbarten herzoglichen Preußen mit großer Erbitterung ausgefochtene Osiandrische Streit hatte den reformatorisch Gesinnten in Litauen und Polen die innere Zerrissenheit der Wittenberger Reformation vor Augen geführt und auf diese Art und Weise ihre Abwendung von diesem Zweig der Reformation begünstigt, der ursprünglich vor allem im Großfürstentum prägend gewesen war⁹. Noch viele Jahre später galt die von dem von Herzog

3 Vgl. ebd.: »Nole enim absque Tigurinis domi meae esse, sed ubi ego sum, ibi etiam mecum et Tigurini sint, hoc est praeceptores cum discipulo. Ideo nequaquam excusare (sic!) debetis, me per ipsam in patriam reditionem memoriam vestri depositurum esse«.

4 Vgl. zu seiner politischen wie auch reformationsgeschichtlichen Bedeutung die ältere, aber nach wie vor grundlegende Monographie Józef JASNOWSKI, Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515–1565). Kanclerz i marszałek ziemski Wielkiego Księstwa Litewskiego, wojewoda wileński, Warszawa 1939.

5 Bullinger schrieb Radziwiłł am 12. November 1555 an. Vgl. WOTSCHKE, Der Briefwechsel, Nr. 30, S. 34.

6 Musculus setzte sich in Beziehung zu Radziwiłł mit dem im Januar 1556 verfassten reformatorischen Mahnschreiben. Vgl. ebd., Nr. 47, S. 36.

7 Vgl. CO 15, Nr. 2113, Sp. 428f.

8 Vgl. ebd., Nr. 2227, Sp. 654.

9 Vgl. DAUGIRDAS, Volanus, S. 32f.

Albrecht gestützten Andreas Osiander (1496/1498–1552) angefachte Auseinandersetzung um die Rechtfertigungslehre den litauischen Zeitgenossen als ein Inbegriff des Grundübels unter den Brüdern, der in Bezug auf den angerichteten Schaden dem Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli in nichts nachstand¹⁰. Selbst der Lehnsherr von Preußen, der mit der Reformation in seinen jungen Jahren durchaus sympathisierende Sigismund II. August (reg. 1548–1572), hatte ihn deutlich vernommen und äußerte sich im Oktober 1551 dazu wie folgt: »Ich hette das meyn leben langk nit glaubet, das meyn brüder der hertzog [sc. Albrecht] etc. sich durch eynen menschen [sc. Osiander] also solte vorfuren lassen und sich jtzo uff sayn alter in so gros geschrey bey jdermennighen bringen«¹¹.

Vor diesem Hintergrund mussten die von Calvin und den Zürichern vorangetriebenen erfolgreichen innerschweizerischen Bemühungen um eine theologische Einigung, wie sie im 1549 ausgehandelten und angenommenen *Consensus Tigurinus* zu Tage traten, auf die polnisch-litauischen Zeitgenossen wie ein leuchtendes Gegenbeispiel wirken und ihre Blicke nicht zuletzt auf die in dem Konsens festgehaltene Abendmahlslehre lenken¹². Der auf dem Höhepunkt seines Wirkens stehende Calvin erledigte das Übrige, indem er auf die theologische Ausgestaltung der Reformation in diesem Teil Osteuropas aktiv Einfluss nahm und sich auch um die Verbreitung der eigenen Werke bemühte. Er widmete beispielsweise 1549 seinen Kommentar zum Hebräerbrief dem polnischen König und litauischen Großfürsten Sigismund II. August¹³, und, als sich der ehemalige Beichtvater der Königin Bona Sforza, Francesco Lismanini (1504–1566)¹⁴, in den Jahren 1554/55 in Genf und Zürich aufhielt, ließ sich Calvin von ihm anregen, den polnisch-litauischen Hochadel gezielt anzuschreiben und für eine entschiedene Fortführung der

10 Vgl. Szymon BUDNY, O urzędzie miecza używającym (1583), hg. von Stanisław KOT, Warszawa 1932, S. 9f.: »Kto pomni spór Marcina Luthera z Cwingliusem (który mieli o Wieczerzą Chrystusową) albo kto o niem czyta, snadnie mi tego pomoże, że takich sporów niemasz co chwalić. Także kto wie, czego w Prusiech spór Osiandrów nabroil, i ten toż (co ja) rzec musi«.

11 Vgl. Bernhard Pohibel an Herzog Albrecht, 4. Oktober 1551, in: Documenta ex Archivo Regiomontano ad Poloniam spectantia, XIV Pars, HBA, B 2b, 1546–1567, Romae 1978, Nr. 65, S. 61.

12 Dass man den *Consensus Tigurinus* im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen hoch schätzte, bezeugt der Brief Radziwiłłs des Schwarzen an Calvin vom 6. Juli 1564, in dem u. a. davon die Rede ist, dass die polnischen und litauischen Kirchen »den Konsens der helvetischen und der allobrogischen Kirchen mit großer Einmütigkeit« befolgen würden. Vgl. CO 20, Nr. 4125, Sp. 328.

13 Vgl. Calvin an Sigismund August, 23. Mai 1549, in: CO 13, Nr. 1195, Sp. 281f. und 285.

14 Vgl. ausführlicher zu Lismanini und seiner Bedeutung für den weiteren Verlauf der Reformation in Polen und Litauen Theodor WOTSCHKE, Francesco Lismanino, in: ZHG 18 (1903), S. 213–332; Konrad GÓRSKI, Grzegorz Paweł z Brzezina. Monografia z dziejów polskiej literatury ariańskiej XVI wieku, Kraków 1929, S. 73–75.

Reformation zu werben¹⁵. Das Ergebnis der Bemühungen fiel zunächst ganz in seinem Sinne aus.

Die in der *Institutio* klar und wohlgeordnet zusammengefasste Theologie Calvins entfaltete vor allem in Bezug auf die Abendmahlslehre eine nachhaltige Wirkung. Kirchenorganisatorisch durch das Wirken Jan Łaskis (Johannes a Lasco, 1499–1560)¹⁶ flankiert, der in die Heimat zurückgekehrt und im März 1557 in Wilna von Radziwiłł dem Schwarzen mit entsprechenden finanziellen Mitteln ausgestattet worden war¹⁷, setzten sich Calvins Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis alsbald in den meisten Gemeinden Kleinpolens und des Großfürstentums Litauen durch. Was das Großfürstentum anbelangt, so kann man die Annahme der Abendmahlslehre des Genfer Reformators zeitlich ziemlich genau ermitteln. Sie erfolgte auf den richtungweisenden Zusammenkünften (*congregationes*) der Verantwortlichen der Wilnaer Gemeinde, die sich vom 18. Januar bis zum 15. Februar 1558 erstreckten. Während dieser Zusammenkünfte machte sich der Wilnaer Pfarrer Simon Zacius (gest. um 1576/1577) für Calvins Verständnis des Abendmahls stark. Er votierte für das im Abendmahl erfolgende spirituelle Eins-Werden mit Christus durch den Glauben, wobei Seele und Glaube an Christus im Himmel heranreichen¹⁸ – die Nähe zum calvinischen *sursum corda* bei gleichzeitigem lokalem Verständnis der leiblichen Anwesenheit der Menschheit Christi im Himmel und geistvermittelter Gemeinschaft mit ihm sind unübersehbar. Die von Zacius eingeleitete Übernahme der Abendmahlslehre Calvins, der die restlichen Pfarrer zustimmten, zog sogleich den veränderten Abendmahlsritus nach sich. Die Zeitgenossen berichten im April 1558 von »new angefangene ceremonien«¹⁹, was nichts anderes bedeutet, als dass man von nun an das Brotbrechen praktizierte²⁰.

15 Vgl. dazu WOTSCHKE, Der Briefwechsel, Nr. 19–22, 24, 33–41, S. 31f., 34f.

16 Vgl. zu Jan Łaski Henning P. JÜRGENS, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators, Tübingen 2002; Christoph STROHM (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 13.–17. Oktober in der Johannes-a-Lasco Bibliothek Emden, Tübingen 2000; Oskar BARTEL, Jan Łaski (1499–1556), Berlin 1981.

17 Vgl. Jan Utenhove an Bullinger u. a., 23. Juni 1557, in: CO 16, Nr. 2652, Sp. 526.

18 Vgl. Akta, Tho iest Sprawy Zboru krześciańskiego Wileńskiego ktore się poczeli R. P. 1557 Miesiąca Decembra Dnia 14. Za sprawą księdza Simona z Prossowic, tego zboru superintendenta, Kaznodzieie Oświeconego Książęcia pana Mikołaja Radziwiła Woiewody Wileńskiego, etc. W Brzesciu Litewskiem M. D. Lix. (ND in: Monumenta Reformationis Polonicæ et Lithuanicæ. Zbiór pomników reformacyi kościoła polskiego i litewskiego, X.1, Wilno, Warszawa 1913), S. 19, Z. 19–21 und 27–30: »A człowiek gdy to bierze, bierze Chrystusa, przyłączyszysy sie wiara k niemu, ktore tho złączenie albo spoienie, może kto chce nazwać duchowniem złączeniem [...] Leć do rzeczy niebieskich a duchownych [...] tylko dosięga dussa nassa y wiara, wzgorę podniesiona do nieba, gdzie Christus siedzi na prawicy Boga oycy wssechmogącego [...]«.

19 Bernhard Pohibel an Herzog Albrecht, 26. April 1558, in: Documenta, Nr. 126, S. 127.

20 Vgl. ebd., S. 127f.: »[...] dy sacrament anderst dan vorhyn gibt [...]«.

Zum großen Leidwesen und Ärger Calvins verhartete jedoch die entstehende Kirche in den anschließenden Jahren weder im Großfürstentum Litauen noch in Kleinpolen bei seiner genuinen Lehre. Unter dem Einfluss des mit Nikolaus Radziwiłł dem Schwarzen befreundeten Arztes Giorgio Biandrata (1515–1588)²¹, aber auch der in Italien ausgebildeten Einheimischen, die, wie etwa Petrus Gonesius (Piotr z Goniądza, Gonedzius, ca. 1530–1573)²², mit antitrinitarischen Gelehrten, z.B. Matteo Grimaldi (ca. 1500–1563), in Kontakt gekommen waren und ihr Gedankengut übernommen hatten, begnügte man sich nicht mit dem Zurechtrücken der Abendmahlslehre. Das reformatorische Prinzip radikal anwendend, meinten die litauischen und polnischen Theologen vielmehr, auch die traditionelle Trinitätslehre sowie die Zwei-Naturen-Lehre einer Kritik unterziehen zu müssen, was ihre baldige Ablehnung als unbiblisch zur Folge hatte.

Vergebens versuchte Calvin, diesen Entwicklungen Einhalt zu gebieten, indem er Radziwiłł dem Schwarzen die zweite Auflage seines Kommentars zur Apostelgeschichte widmete und in dem am 1. August 1560 unterschriebenen Widmungsschreiben²³ sowie in den im Oktober 1561 verfassten Briefen ausdrücklich vor Biandrata warnte²⁴. Die meisten intellektuell führenden Pfarrer und Gelehrten in Litauen und Kleinpolen, die sich im Verlauf der fünfziger Jahre Calvins Abendmahlsauffassung angeschlossen hatten, wechselten zu Beginn der sechziger Jahre in das antitrinitarische Lager: So der Superintendent des Wilnaer Distrikts Nikolaus Wędrogowski (gest. 1566) und weitere litauische Pfarrer und Gelehrte wie Martin Czechowic (1532–1613)²⁵, Szymon Budny (ca. 1530–1593)²⁶, Laurentius Criscovius (Wawrzyniec Krzyszkowski, ca. 1530–gest. nach 1597) sowie die Kleinpolen Gregorius Paweł (Grzegorz Paweł z Brzezina, ca. 1525–1591)²⁷, Martin Krowicki (ca. 1500–1573), Georg Schoman (gest. 1591) u. a. Um das Jahr 1563 wurden die dogmatischen Differenzen jedenfalls derart gravierend, dass es in der entstehenden Kirche zur Spaltung in

21 Vgl. dazu ausführlicher DAUGIRDAS, Volanus, S. 41–44.

22 Vgl. zu Petrus Gonesius Konrad GÓRSKI, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI wieku*, Kraków 1949, S. 52–100.

23 Vgl. CO 18, Nr. 3232, Sp. 158.

24 Vgl. Johannes Calvin an Nikolaus Radziwiłł, 9. Oktober 1561, in: CO 19, Nr. 3565, Sp. 44; ders. an die Wilnaer Pfarrer, 9. Oktober 1561, in: Ebd., Nr. 3562, Sp. 38.

25 Vgl. zu diesem bedeutenden Antitrinitarier Lech SZCZUCKI, Marcin Czechowic (1532–1613). *Studium z dziejów antytrynitarzizmu polskiego XVI wieku*, Warszawa 1964.

26 Vgl. zu Szymon Budny Stefan FLEISCHMANN, Szymon Budny. Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530–1593), Köln 2006; Stanisław KOT, Szymon Budny. Der größte Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert, in: *Studien zur älteren Geschichte Osteuropas*, I. Teil, Wien 1956, S. 63–118.

27 Grundlegend zum Werdegang und Bedeutung des Gregorius Paweł ist GÓRSKI, Grzegorz Paweł z Brzezina.

die sogenannte *ecclesia reformata maior* und die antitrinitarische *ecclesia reformata minor* kam.

Trotz der Spaltung, von der sich die an der traditionellen Trinitätslehre und Christologie festhaltende reformierte Kirche erst in den siebziger Jahren allmählich erholen sollte²⁸, blieben die Werke Calvins weiterhin im Zentrum der theologischen Diskussionen. Insbesondere die *Institutio* diente als eine Art Richtschnur für die trinitätstheologischen und christologischen Kontroversen, und die Tatsache, dass sowohl Bestreiter als auch Befürworter des trinitarischen Denkens nicht ohne Bezüge auf dieses Kompendium der Calvinischen Theologie auskamen, belegt auf eindrückliche Art und Weise die lebendige Präsenz der Gedanken des Genfers in Litauen und Polen. Sehr aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die Angriffe des bereits erwähnten Petrus Gonesius auf den angeblichen Sabellianismus Calvins, die er in den zu Beginn der sechziger Jahre verfassten und 1570 in einem Sammelband *Doctrina pura & clara* im Druck veröffentlichten Traktaten vorbrachte. Als Vertreter des subordinatianischen Tritheismus²⁹ ging Gonesius gegen die Trinitätslehre Calvins vor und polemisierte gegen entsprechende Abschnitte aus der neuesten, 1559 erschienenen Auflage der *Institutio*³⁰.

Die Verfechter der Trinitätslehre in der reformierten Kirche, die sich um und nach 1565 vor allem im Großfürstentum Litauen aufgrund des Einschwenkens fast aller Pfarrer auf die antitrinitarische Linie vornehmlich aus dem theologisch interessierten Adel rekrutierten, hielten ihm ihrerseits zur Ehrenrettung des Genfer Reformators Abschnitte aus diesem Werk entgegen, die die Rechtgläubigkeit von dessen Lehre beweisen sollten. Ein schönes Beispiel dafür bilden die im Frühling 1565 verfasste *Epistola ad Nicolaum Pacium* des Andreas Volanus (ca. 1531–1610) – von ihm wird noch im Zusammenhang mit den jesuitischen Kontroverstheologen die Rede sein – und die im Sommer 1566 entstandene *Orthodoxa fidei confessio* des mit der Re-

28 Vgl. zum Prozess der allmählichen Konsolidierung der reformierten Kirche im Großfürstentum Litauen DAUGIRDAS, Volanus, S. 63–73.

29 Vgl. zu seiner tritheistischen Theologie ebd., S. 183–192.

30 Vor allem die in Inst. 1, 13.6 vorgetragene Auffassung Calvins, die drei göttlichen Personen seien aufgrund der relational verstandenen, je eigentümlichen Seinsweise (»subsistentia«) im Wesen (»essentia«) Gottes zu unterscheiden, tendiere – so Gonesius – prinzipiell zum Sabellianismus: Die so verstandene Person sei, auch wenn man das nicht zugebe, lediglich ein Akzidens ohne eigenständige Seinsweise (»subsistentia«), denn subsistieren können eigentlich nur Substanzen. Vgl. Petrus GONESIUS, DE DEO, ET FILIO EIVS CHRISTO IESV, ET SPIRITV SANCTO, CONTRA monstrosam Sabellianorum Trinitatem, in: Ders., *Doctrina pura & clara DE PRÆCIPVIS CHRISTIANÆ RELIGIONIS Articulis, contra SABELLIANORVM, EBIONITARVM, NESTORIANORVM, et aliorum Haeticorum impia et perplexa Sophismata, ex puro et expresso Dei Verbo collecta, idq[ue] secundum ueterum eius illustrationem, PER PETRV M GONEDZIVM*. 2. Timoth: 1. Exemplar teneto sanorum sermonum, quos á me audisti, in fide & caritate quæ est in Christo Iesu. VEGROVIÆ Anno DOMINI secundum carnem, 1570, fol. 19v–21r.

formation sympathisierenden Kiever Bischofs Nikolaus Pac (gest. 1585)³¹. In der *Epistola ad Nicolaum Pacium* zitierte Volanus nämlich wörtlich aus dem 6. Kapitel der *Institutio* (Auflage: 1554) die Zeilen³², mit denen Calvin die Unterscheidung der drei göttlichen Personen herausstrich³³. Pac hingegen hielt apodiktisch fest, dass man die Trinitätslehre auf gar keinen Fall aufgeben dürfe, denn ohne sie – und hier bedient sich der Verfasser eines fast wörtlichen Zitats aus der *Institutio* (Auflage: 1559) – »schwirrt der nackte und leere Begriff ›Gott‹ ohne Gott selbst in unserem Hirn umher«³⁴.

3. Die abgebrochene Aneignung der Theologie Calvins in der sogenannten *ecclesia reformata minor*

Ein sehr interessantes, in der Forschung bislang aber wenig berücksichtigtes Kapitel in der Rezeptionsgeschichte der Gedanken Calvins bildet das Verhältnis der litauischen und polnischen Antitrinitarier zu seiner Theologie und seinen Schriften. Wie aus dem bisher Ausgeführten ersichtlich geworden sein sollte, teilten die heterodoxen Theologen vorerst seine Abendmahlslehre. Sie sollte denn auch bis in die neunziger Jahre des 16. Jahrhunderts hinein die offizielle Lehre der sogenannten *ecclesia reformata minor* bleiben, die in den ausgehenden sechziger Jahren die tritheistische Theologie allmäh-

31 Beide Werke erschienen in Königsberg unter dem Gesamttitel ORTHODOXA FIDEI CONFESSIO DE VNA EADEMQVE DEI PATRIS, FILII, ET SPIRITVS SANCTI DIVINITATE, AC TRIBVS PERSONIS, tam e scriptura sacra, quam uetustißimis Ecclesie doctoribus summatim collecta. REGIOMONTI BORVSSIAE in officina Iohannis Daubmanni, Anno D. 1566.

32 Bzw. 4. Kapitel, wenn es sich um die Edition aus dem Jahr 1539 handeln sollte. Aufgenommen ist der Abschnitt 18.

33 Vgl. Andreas VOLANUS, *Epistola ad Nicolaum Pacium*, in: *Orthodoxa fidei confessio*, fol. V3v–V4r: »Veram certe distinctionem insinuant patris, filij & spiritus sancti uocabula, ne quis nuda epiteta esse putet, quibus uarie designetur Deus, sed distinctionem, non diuisionem. Proprietatem sibi a filio distinctam ostendit pater, dum per Zachariam socium uel propinquum uocat. Vt enim nulla est creaturis cum Deo cognatio, ita socius aut cognatus sibi ipsi non diceretur, nisi quadam distinctionis notatione. Vicissim filius patrem a se distinguit, cum alium esse dicit, qui testimonium perhibet, Atq[ue] huc tendit quod dicitur, Patrem per uerbum omnia creare, quod non poterat nisi quodam modo ab ipso distinctus. Præterea non descendit pater in terram, sed is qui a patre exijt: no[n] mortuus est nec resurrexit pater, sed qui ab eo mißus fuerat, neq[ue] ab aßumpta carne exordium habuit hæc distinctio, sed antea quoq[ue] unigenitum in sinu patris fuisse manifestu[m] est. Quis enim aßerere sustineat tum demu[m] patris sinu[m] ingreßum filium, quando è cælo descendit ad suscipiendam humanitatem? Erat ergo in sinu patris, & suam apud patrem gloriam obtinebat. Spiritus sancti distinctionem a patre innuit filius cum dicit eum a patre procedere: a seipso autem, quoties alium uocat. Vt cum alium consolatorem ab se mittendum denunciat, & alibi sæpius« mit Johannes CALVIN, *Institutio*, in: CO 1, Sp. 489f., und OS 3, S. 131, Z. 10–38.

34 Vgl. *Orthodoxa fidei confessio*, Flv: »[...] ita unum essentia genere & natura prædicat, ut nihilominus eum distinctè in tribus subsistentijs seu personis considerandum proponat, quas nisi tenemus, nudum uolitat duntaxat & inane in cerebro nostro unius Dei nomen, sine uero illo Deo [...]« mit Inst. 1, 13.2 (= OS 3, S. 109, Z. 20–23).

lich abstreifte und spätestens im Verlauf der siebziger Jahre im Großfürstentum wie auch in Kleinpolen unitarisch wurde³⁵.

Doch nicht nur die Abendmahlslehre Calvins erschien den antitrinitarischen Gelehrten als akzeptabel. Sie wussten auch seine Bibelkommentare zu schätzen. Im Großfürstentum Litauen tat sich in dieser Hinsicht besonders Szymon Budny hervor, »der größte Häretiker Litauens«, wie ihn der polnische Reformationshistoriker Stanisław Kot nannte³⁶. Als ein umsichtiger Philologe und Bibelübersetzer, der zu Beginn der siebziger Jahre eine Gesamtübersetzung der Heiligen Schrift ins Polnische vorlegte³⁷ und eine differenzierte Methode zur Bibelauslegung entwickelte³⁸, wertete Budny die meisten der ihm zugänglichen Kommentare Calvins aus. In seinem 1576 veröffentlichten dogmatischen Hauptwerk *O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech* (*Von den vorzüglichsten Artikeln des christlichen Glaubens*)³⁹, in dem er die Grundsätze des unitarischen Glaubens darlegte und sowohl die traditionelle Trinitätslehre als auch die Präexistenz Christi bekämpfte, zitierte er jedenfalls aus den Kommentaren des Genfers zur Genesis (1564), zu Jesaja (1551), zu den zwölf kleinen Propheten (1559), zu den Psalmen (1557), zum Johannesevangelium (1553), zum Philipperbrief (1548) und aus der Evangelienharmonie (1555)⁴⁰.

Schaut man sich die von Budny herangezogenen Passagen aus den genannten Werken genauer an, wird schnell klar, dass er solche Stellen bevorzugte, an denen sich Calvin insbesondere gegen die seit den frühesten Kirchenvätern in der Kirche geltende trinitarische bzw. christologische Auslegung von alttestamentlichen Stellen aussprach. Nicht ohne sichtliche Genugtuung führte Budny bei seiner unitarischen Erklärung des pluralen Gottesnamens *elohim* in Gen 1,1 Calvins Bemerkung zu dieser Stelle ins Feld, dass man den Begriff noch keineswegs als einen Beleg für das trinitarische Wesen Gottes verwenden sollte⁴¹. Nachdem Budny das Zitat anschlie-

35 Vgl. zu der theologischen Entwicklung in der »ecclesia reformata minor« George Huntston WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville/Missouri 31992, S. 1141–1150, 1157–1162.

36 KOT, Szymon Budny.

37 Diese Übersetzung liegt als Neudruck vor: Hans ROTE/Friedrich SCHOLZ (Hg.), *Biblia: to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza*, in der Übers. des Simon Budny. – [Nachdr. der Ausg.] Nieśwież, Zaslav 1571–1572, Paderborn u. a. 1994.

38 Vgl. dazu David A. FRICK, *The Biblical Philology of Szymon Budny: Between East and West*, in: ROTE/SCHOLZ, *Biblia*, S. 305–349; DAUGIRDAS, *Volanus*, S. 266–272.

39 Das Werk liegt inzwischen in einer kritischen Neuausgabe vor: Szymon BUDNY, *O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech* (Losk, 1576), hg. von Maria MACIEJOWSKA u. a., Warszawa/Łódź 1989.

40 Vgl. BUDNY, *O przedniejszych*, S. 18, Z. 37–S. 19, Z. 1; S. 21, Z. 26–29; S. 24, Z. 24–27; S. 26, Z. 23f.; S. 32, Z. 2f.; S. 32, Z. 5–8; S. 33, Z. 25–29 und 34–36; S. 34, Z. 15–20; S. 36, Z. 20–23; S. 42, Z. 22–24; S. 57, Z. 19–22; S. 108, Z. 13–16; S. 114, Z. 31f. etc.

41 Vgl. ebd., S. 18, Z. 36–S. 19, Z. 1: »[...] Kalvin na to miesce tak pisze: Habetur (hic) apud Mosen elohim nomen pluralis numeri. Unde colligere solent, hic in Deo notari tres personas, sed quia

ßend wortgetreu ins Polnische übersetzt hatte⁴², vermerkte er dazu süffisant: »Siehst du, Leser, dass Calvin unter dem Namen *elohim* nicht drei Personen, sondern bloß Gott selbst versteht und seine Dreieinigkeitlet kräftig widerlegt«⁴³.

Auf eine ähnliche Art und Weise verfuhr Budny auch mit den anderen Zitaten aus Calvins Kommentaren zu Gen 3,22; 18,1; 19,24, Jes 53,8, Mi 5,2, Ps 2,7; 110,3 etc. Mit anderen Worten ausgedrückt: Er spielte die Einsichten des Exegeten Calvin nicht nur gegen ihm gut bekannte Aussagen der reformierten »Dreieinigkeitlet«, wie etwa Girolamo Zanchi (1516–1590)⁴⁴, sondern auch gegen diejenigen des Systematikers Calvin aus, welcher nach der Auffassung Budnys in der *Institutio* hinter die besseren Einsichten aus seinen Bibelkommentaren zurückfiel und somit eigentlich den eigenen Anspruch, ein biblischer Theologe zu sein, konterkarierte⁴⁵. Eine Hinterfragung der Abendmahlslehre des Genfers unternahm er allerdings mit den Vorstößen gegen dessen Trinitätslehre und Christologie ebenso wenig wie seine kleinpolnischen Gesinnungsgenossen, obwohl es in systematischer Hinsicht das Naheliegende gewesen wäre.

Calvins Abendmahlslehre aus dem theologischen Kontext der *ecclesia reformata minor* zu isolieren und sie durch diejenige Zwinglis zu ersetzen, das hatte sich Fausto Sozzini (1539–1604) zum Ziel gesetzt. Dieser italie-

parum solida mihi videtur tantae rei probatio, ego in voce non insistam. Quin potius monendi sunt lectores, ut sibi a violentis eius modi glossis caveant. Putant illi se testimonium habere adversus Arianos ad probandam Filii et Spiritus divinitatem, interea se involvunt in errorem Sabelii, quia postea subicit Moses Elohim loquutum esse, et Spiritum Elohim incubuisse aquis. Si tres personas notari placet, nulla erit earum distinctio. Sequetur enim et Filium a seipso genitum, et Spiritum esse non Patris, sed sui ipsius« mit CO 23, Sp. 15.

42 Vgl. BUDNY, O przedniejszych, S. 19, Z. 1–11.

43 Ebd., S. 19, Z. 12f.: »Widzisz, czytelniku, że Kalwin przez to imię elohim nie trzy osoby, ale samego tylko Boga jednego rozumie i mocno swoje trójczaki zbija«.

44 Vgl. zur Rezeption der für die reformierte Auseinandersetzung mit den antitrinitarischen Konzeptionen grundlegenden zweibändigen Schrift Girolamo ZANCHIS, De tribus elohim (1572/1573), im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen DAUGIRDAS, Volanus, S. 168–178, bes. S. 172–178. Im ersten Band vertrat Zanchi explizit die Auffassung, dass sich hinter dem pluralen Gottesnamen die drei Personen der Trinität verstecken. Vgl. HIERONYMI ZANCHII, DE TRIBVS ELOHIM, AETERNO PATRE, FILIO, ET SPIRITV SANCTO, VNO EODEMQVE IEHOVA, LIBRI XIII, IN DVAS DISTINCTI PARTES. PARS PRIOR [...] FRANCOFURTI AD MOENVM. Cum Gratia & Priuilegio Cæsareo ad Quinquennium. M.D. LXXII., Sp. 21a–23a. Budny war mit dieser Schrift vertraut. Vgl. BUDNY, O przedniejszych, S. 5, Z. 9–11.

45 Die Bemerkung, dass der »überzeugte Verfechter der Präexistenz Christi Calvin« mit seiner Auslegung der bislang trinitarisch gedeuteten alttestamentlichen Stellen im nicht trinitarischen Sinn eigentlich sich selbst der Argumente beraube, findet sich bei Budny öfters. Vgl. dazu exemplarisch BUDNY, O przedniejszych, S. 32, Z. 11–13f. »Tak póty Kalwinowe słowa. [...] A tak sami sobie ten dowód zburzyli trójczacy« mit ebd., S. 34, Z. 26–30: »Widzicie, bracia, że i Kalwin, wieczności Syna Bożego aż zamiar pilny obrońca, nie śmie tego miesca [sc. Ps 2,7] o wiecznym rodzeniu wykladać, ale nas do wiernego wykładca, Pawła, apostoła, odsyła, dając znać przez to, że trójczacy teologowie nieprawie wierni są tłumacz«.

nische Gelehrte, der sich Ende des Jahres 1579 in Krakau niedergelassen hatte, vermochte während seiner 25jährigen intellektuellen Tätigkeit in Kleinpolen die gesamte *ecclesia reformata minor* in die eigenen theologischen Denkbahnen zu ziehen⁴⁶. Von den Verantwortlichen der Kirche lange Zeit kritisch beäugt – er lehnte es ab, sich der Wiedertaufe zu unterziehen, und vertrat eine eigentümliche Erlösungskonzeption –, machte sich Sozzini spätestens seit dem Jahr 1587 für die zwinglianische Abendmahlslehre stark. Wie seinem am 1. Februar 1587 verfassten Brief an den einflussreichen unitarischen Presbyter adliger Abstammung in der Gemeinde zu Lublin, Jan Niemojewski (gest. 1598)⁴⁷, entnommen werden kann, führte Sozzini die Abendmahlslehre Calvins – historisch nicht zu Unrecht – auf die Vermittlungsbemühungen Martin Bucers (1491–1551) zurück, mit denen dieser einst eine Brücke zwischen Zwinglianismern und Lutheranern zu bauen versucht hatte und die in den Augen Sozzinis weg von den schriftgemäßen Einsichten Zwinglis führten: Zum großen Schaden des rechten Abendmahlsverständnisses habe Bucer seine ursprüngliche Auffassung aufgegeben und einen dritten Weg ersonnen, bis schließlich sogar die Zwinglianer und erst recht Calvin mit den Seinigen vom rechten Pfad abgewichen seien und in diese unbiblische Lehre eingewilligt hätten⁴⁸.

Folgerichtig bemühte sich Sozzini um die Akzeptanz der Abendmahlslehre Zwinglis in der *ecclesia reformata minor*, und zu diesem Zweck verbreitete er unter ihren Mitgliedern entsprechende Exzerpte aus dessen Werken⁴⁹. Auch wenn er die älteren unter den Unitariern, wie etwa den genannten Niemojewski, von Calvins Auffassung des Abendmahls nicht abzubringen

46 Vgl. dazu die insbesondere zur polnischen Phase des Wirkens Fausto Sozzinis immer noch unübertroffene Monographie Ludwik CHMAJ, *Faust Socyn (1539–1604)*, Warszawa 1963.

47 Vgl. zu seiner Person Józefat PŁOKARZ, Jan Niemojewski. Studium z dziejów ariań polskich, in: *RefPol 2* (1922), S. 71–117.

48 Vgl. FAUSTI SOCINI SENENSIS OPERA OMNIA in Duos Tomos distincta. Quorum prior continet ejus Opera Exegetica & didactica posterior Opera ejusdem Polemica comprehendit Accesserunt quaedam hactenus inedita. Quorum Catalogum versa pagina exhibet. IRENOPOLI [=Amsterdam] Post annum Domini 1656, Bd. 1, Sp. 423b: »[...] Bucer[us] [...] ut Zuinglium cum Luthero componeret, ab eo, quod ipsemet ab initio scripserat, recedens, tertiam quandam sententiam adinvenit, cui postea omnes ferme Zuingliani, præsertim vero Calvinus una cum suis omnibus subscripserunt [...] ea Cænæ Domini tribuere, quæ nusquam in Sacris Literis leguntur [...]«.

49 Vgl. ebd.: »Cujus Zuinglianæ sententiæ habeo apud me collecta nonnulla aperta testimonia, non modo ipsius Zuinglii, sed etiam Oecolampadii, Capitonis, Buceris, Borrhæi [...] Quæ testimonia una cum scriptis duobus Lælii patris mei hac ipsa de re tibi aliquando legenda ac perpendenda tradam [...]« Vgl. dazu auch Fausto Sozzini an Petrus Statorius, 15. Oktober 1590, in: Ebd., Sp. 433a: »Quod attinet ad Zuinglii & Oecolampadii testimonia, scias velim Zuinglium fere semper optime & sensisse, & scripsisse, nisi quod aliquando quædam leviora non adeo vera in adversariorum gratiam dixit. Id quod satis intelligi potest ex iis, quæ scripsit ad Conradum So li (sic!) 4. Ep. fol. 172 pag. posteriore. Ejus rei tibi fidem faciunt testimonia quæ apud te habes, ex ejus scriptis fidelissime excerpta«.

vermochte, war seinen Bemühungen unter den jüngeren Pfarrern und Theologen durchschlagender Erfolg beschieden. Energisch aufgegriffen und verfochten vor allem von einem künftigen Mitverfasser des berühmten Rakówer Katechismus, Petrus Statorius (1565–1605)⁵⁰, wurde die Abendmahlslehre Zwinglis 1593 auf der Synode zu Lublin als offizielle Abendmahlslehre der *ecclesia reformata minor* bestätigt⁵¹. Damit wurde aber der positive Einfluss der Theologie Calvins auf ihre Gedankenwelt auch in theoretischer Hinsicht endgültig gebrochen.

4. Die negative Rezeption der Theologie Calvins durch die jesuitischen Kontroverstheologen

Die Anwesenheit der Gemeinden, Pfarrer und Theologen, die an der Theologie Calvins im Allgemeinen und/oder an seiner Abendmahlslehre im Besonderen festhielten, veranlasste auch die Jesuiten zur ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des Genfers. Besonders intensiv fiel diese Auseinandersetzung am 1569 gegründeten Wilnaer Jesuitenkolleg, der Keimzelle der späteren, 1579 durch eine Urkunde des polnischen Königs und litauischen Großfürsten Stephan Bathóry sowie päpstliche Bulle aus der Taufe gehobenen ersten litauischen Universität, aus.

Bereits kurz nach der Gründung des Jesuitenkollegs kam es im Herbst 1570 zu den ersten mündlichen Disputationen zwischen den Ordensbrüdern und den Anhängern der Abendmahlslehre Calvins⁵². Diese mündlichen Disputationen weiteten sich bald nach der 1573 erfolgten Ankunft des herausra-

50 Vgl. Fausto Sozzini an Petrus Statorius, 15. Oktober 1590, in: Ebd., Sp. 433a: »Laudo tuum consilium, de sententia tua circa cœnam Domini vernacula lingua exponenda, ea tamen cautione, ut dicas, in proxima synodo Lublinensi, te eam fratribus, præcipue vero collegis tuis propositurum, & donec communi consensu aliquid certi hac de re statuatur, te quam parcissime poteris, eam in tuis concionibus docturum.«

51 Vgl. Fausto Sozzini an Christophorus Morsztyn, 5. Juni 1593, in: Ebd., Sp. 455b: »Actum est præterea toto hesterno die, de fine & usu Cœnæ Domini, & tandem fere ab omnibus tam corde, ut creditur, quam ore conclusum, nullum esse certum hujus ritus finem, præter commemorationem & prædicationem mortis Christi. Cujus corpus & sanguis, ibi nec corporaliter nec spiritaliter edatur & bibatur magis quam alibi à Christi fidelibus, quorum fides hoc ipso ritu non augeatur, nec confirmetur, sed si quid tale ibi fiat, aut si quid utilitatis ad eos inde manet, præter eam quam quis ex eo percipit, quod Deum & Christum ejusque beneficia laudat & commemorat, idque ex ipsius Christi instituto, illud non ex ipsa Cœna Domini per se, sed ex Dei verbo, aliisque rebus quæ illi adjungi & possunt, & solent, omnino proficisci. Repugnarunt quidam pauci ex Senioribus huic apertissimæ veritati, victi tamen cesserunt, præter unum Dn. Niemojevium [...]«.

52 Vgl. LITVANICARUM SOCIETATIS JESU HISTORIARUM PROVINCIALIUM PARS PRIMA AUCTORE STANISLAW ROSTOWSKI EX EADEM SOCIETATE ET PROVINCIA SACERDOTE. MDCCLXIX. VILNÆ TYPIS S. R. M. REIPUBLICÆ SOCIETATIS JESU, S. 43.

genden Predigers und Organisators des Bildungswesens der Jesuiten, Petrus Skarga (1536–1612)⁵³, in Wilna zu einer schriftlichen Kontroverse über das Verständnis des Abendmahls sakraments aus. Als Skarga den erwähnten reformierten Theologen Andreas Volanus für die römisch-katholische Kirche zu gewinnen versuchte und ihm eine entsprechende Handschrift zur Transsubstantiationslehre zugeleitet hatte, reagierte dieser mit einer 1574 im Druck veröffentlichten Schrift *Vera orthodoxa vetusque in ecclesia sententia de coena domini*. Mit der Schrift eröffnete Volanus einen langjährigen Schlagabtausch zwischen den Jesuiten und den Vertretern der Abendmahlsauffassung Calvins in Form von Schriften und Gegenschriften, Predigten und Gegenpredigten⁵⁴. Dabei gingen die Jesuiten freilich, der Situation der Kontroverse entsprechend, in ihren Polemiken weniger auf die Abendmahlslehre von Calvin selbst, als vielmehr auf die Form ein, wie sie in den Schriften der litauischen Reformierten zu finden war.

Von einer negativen Rezeption der Theologie Calvins durch die jesuitischen Kontroverstheologen im vollen Sinn des Begriffs kann daher erst in den 1580er Jahren die Rede sein. In diesem Zusammenhang ist vor allem der aus Portugal stammende erste Inhaber des kontroverstheologischen Lehrstuhls an der Theologischen Fakultät der Wilnaer Universität, Emanuel Vega⁵⁵, zu erwähnen. Dieser römisch-katholische Gelehrte, der zahlreiche Studenten, wie etwa den bekannten späteren Wilnaer Kanoniker Andreas Jurgewicz (gest. 1640), prägen sollte, unterzog in seinen 1585 erschienenen *Assertiones theologicae de augustissimo eucharistiae sacramento* sowohl die lutherische als auch die calvinische Abendmahlslehre einer eingehenden Kritik. Hierbei hielt er sich an die in der römisch-katholischen Kontroverstheologie seiner Zeit üblichen Methoden und sah in der Vielfalt der Abendmahlsauffassungen der Reformatoren den prinzipiellen Beweis für den mangelnden Wahrheitsgehalt der wie auch immer gefassten reformatorischen Lehre. Dementsprechend gestaltete er seine *assertiones* und pickte aus den Schriften Luthers, Melanchthons, Zwinglis, Bucers, Calvins u.v.a. unzählige Zitate heraus, die er einerseits einander gegenüberstellte und andererseits mit den im Sinne der Transsubstantiationslehre interpretierten Abendmahlsaussagen der Kirchenväter konfrontierte⁵⁶.

53 Vgl. zu seiner Person und Bedeutung Janusz TAZBIR, Piotr Skarga. Szemierz kontreformacji, Warszawa 1978.

54 Vgl. zum Verlauf dieser Auseinandersetzung, an der sich nicht nur die Jesuiten der Rzeczpospolita, sondern auch jenseits ihrer Grenzen weilende renommierte Ordensbrüder, wie etwa Franciscus Turriani (Torres, 1504–1584), beteiligten, DAUGIRDAS, Volanus, S. 102–115.

55 Nähere Untersuchungen zu Vega fehlen. Auch seine wichtigsten Lebensdaten sind bislang unbekannt.

56 Vgl. dazu exemplarisch die in Pars prima und Pars secunda enthaltenen Assertiones 1 bis 31, in: ASSERTIONES THEOLOGICÆ, DE AVGVSTISSIMO EVCHARISTIÆ SACRAMENTO, quibus refelluntur, quæcunq[ue] ferè nostræ tempestatis Sectarij, contra veram, & realem

Den weitaus größten Teil der Widerlegung widmete Vega jedoch der Abendmahlslehre Calvins, die er sehr detailliert unter die Lupe nahm: Mehr als ein Drittel der insgesamt 230 *assertiones* behandeln Calvins *Institutio* 4,17⁵⁷ sowie die Schriften, die der Genfer im Zuge des Zweiten Abendmahlstreits insbesondere gegen Joachim Westphal (1510–1574) verfasst hatte⁵⁸. Indem Vega auf diese Art und Weise die Abendmahlslehre Calvins negativ rezipierte und auswertete, statuierte er an ihr ein Exempel einer aus seiner Sicht grundverkehrten Lehre. Damit räumte er aber gleichzeitig indirekt ein, dass Calvins Abendmahlslehre für den theologischen Diskurs jener Jahre ganz zentral war: Selbst wenn man als römisch-katholischer Theologe ihr schroff ablehnend gegenüber stand, konnte man sich den Diskussionen darüber nicht entziehen. Ob man wollte, oder nicht, standen die Gedanken des Genfers noch gut zwanzig Jahre nach seinem Tod im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen im Raum und erforderten eine wohlüberlegte Stellungnahme.

5. Zusammenfassende Thesen

1. Die Rezeption der Theologie Calvins im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen begann in den 1550er Jahren. Von Calvin persönlich mit zahlreichen Briefen unterstützt und durch die Gelehrten, die in der Schweiz einige Zeit verbracht haben, vermittelt, vermochte sich vor dem Hintergrund des Osiandrischen Streits vor allem seine Abendmahlslehre durchzusetzen: Ende der fünfziger Jahre wurde sie von den meisten Gemeinden im Großfürstentum und in Klempolen geteilt. Freilich blieben die meisten Pfarrer nicht bei der genuinen Theologie Calvins. Trotz des zu diesem Zeitpunkt mehr oder minder einheitlichen Festhaltens an seiner Abendmahlslehre kam es zu trinitarischen und christologischen Kontroversen, die im Verlauf der sechziger Jahre zu einer Spaltung in die sogenannte *ecclesia reformata maior* und in die antitrinitarische *ecclesia reformata minor* führten.

2. Auch nach der erfolgten Spaltung hielten die antitrinitarischen Gelehrten an Calvins Abendmahlslehre fest, wobei sie, wie etwa Szymon Budny, auch die Bibelkommentare des Genfers schätzten und benutzten. Im Verlauf

præsentiam Christi in Eucharistia, & Transubstantionem panis, & vini, in corpus, & sanguinem eiusdem, prodigiosè commenti sunt. Ab Emmanuele Vega, in Academia Vilnensi, Societatis Iesu, Theologiæ Professore, propositæ. Disputandæ in eadem Academia, Anno M.D.LXXXV. [1585] Die Iulij., fol. 1v–5v.

57 In Inst. 4, 17 legt Calvin seine Abendmahlslehre komprimiert dar.

58 Vgl. VEGA, *Assertiones theologice*, fol. 10v, 19v, 31r, 51r, wo der 1557 erschienenen Schrift Calvins *Ultima admonitio ad Joachimum Westphalum* gedacht wird.

der sechziger und siebziger Jahre hinterfragte man jedenfalls die im trinitätstheologischen Sinne vorgenommenen systematischen Ausführungen Calvins aus den entsprechenden Passagen der *Institutio* und lehnte sie ab. Seine Abendmahlslehre hingegen wurde erst Ende der achtziger Jahre von Fausto Sozzini problematisiert, bis man sie schließlich 1593 auf der Lubliner Synode der *ecclesia reformata minor* durch diejenige Zwinglis ersetzte.

3. Angesichts der Präsenz der Gemeinden, Pfarrer und Gelehrten, die in welchem Maße auch immer, Calvins Theologie anhängen, kamen auch die Jesuiten nicht umhin, sich mit den Gedanken des Genfers intensiv zu beschäftigen. Während sich ihre führenden Gelehrten, wie etwa Petrus Skarga, in den siebziger Jahren primär mit der von den litauischen Reformierten, wie etwa Andreas Volanus, rezipierten Abendmahlslehre Calvins auseinandersetzen, unterzog der Kontroverstheologe Emanuel Vega in den 1580er Jahren vornehmlich die Abendmahlsaussagen des Genfers selbst einer ausführlichen Kritik.

4. Wenn man all diese Reaktionen auf Calvins Theologie im Allgemeinen und seine Abendmahlslehre im Besonderen überblickt, die ein Spektrum von einer positiven Rezeption über eine abgebrochene Aneignung bis hin zur negativen Rezeption abdecken, lässt sich abschließend schlussfolgern: Die Gedanken des Genfers standen gut vierzig Jahre lang im Zentrum der Aufmerksamkeit der gelehrten Öffentlichkeit im Großfürstentum Litauen und im Königreich Polen. Damit gehören sie zweifelsohne zu den zentralen Gegenständen des gelehrten Diskurses in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, von denen eben eine sogartige Wirkung auf alle an dem Diskurs Beteiligten ausging – unabhängig davon, welche Stellung man ihnen gegenüber letztendlich bezog.

Matthias Schnettger

Römische Perspektiven auf den Calvinismus und die Calvinisten an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert

Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Pauls V. und Gregors XV.

Das Verhältnis der römischen Kurie zum Calvinismus im konfessionellen Zeitalter ist ein vielschichtiges Thema, das schwerlich innerhalb eines räumlich begrenzten Beitrags abzuhandeln ist. Selbst wenn man die im engeren Sinne theologischen Auseinandersetzungen ausklammert und sich auf die politischen bzw. kirchenpolitischen Aspekte konzentriert, wie dies im Folgenden geschehen soll, bleibt der Untersuchungsgegenstand äußerst komplex, denn die Kurie und ihre Vertreter sahen sich in zahlreichen europäischen Ländern und unter höchst unterschiedlichen Voraussetzungen mit Anhängern der reformierten Konfession konfrontiert¹.

Ziel des Beitrags ist es, einerseits die Wahrnehmung und Bewertung des Calvinismus und der Calvinisten seitens der kurialen Diplomatie² und andererseits deren unterschiedliche Handlungsoptionen im praktischen Umgang mit dem »Problem Calvinismus« zu beleuchten. Erfreulicherweise liegen seit einigen Jahren für drei Pontifikate – Clemens VIII. Aldobrandini (1592–1605), Paul V. Borghese (1605–1621) und Gregor XV. Ludovisi (1621–1623) – die Hauptinstruktionen für die päpstlichen Nuntien in edierter Form vor³, die eine ideale Quellenbasis für eine solche Untersuchung darstellen. Denn in solchen Hauptinstruktionen sind sowohl grundsätzliche Er-

-
- 1 Zum Verhältnis von Katholizismus und Calvinismus allgemein vgl. etwa den Sammelband Randall C. ZACHMAN (Hg.), *John Calvin and Catholicism. Critique and engagement, then and now*, Grand Rapids / Mich. 2008. Einflussreich für das katholische Calvinbild war nicht zuletzt die Calvinbiographie des französischen Karmeliters Hieronymus Bolsec, vgl. Frank PFEILSCHIFTER, *Das Calvinbild bei Bolsec und sein Fortwirken im französischen Katholizismus bis ins 20. Jahrhundert*, Augsburg 1983.
 - 2 Überblicksartig zu Grundlagen und Entwicklung der päpstlichen Diplomatie im Untersuchungszeitraum Michael F. FELDKAMP, *La diplomazia pontificia. Da Silvestro a Giovanni Paolo II*, Milano 1998, S. 51–64; Pierre BLET, *Histoire de la représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle*, Città del Vaticano 1982, S. 247–354.
 - 3 Klaus JAITNER, *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592–1605*, Bde. 1–2, Tübingen 1984; Silvano GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621*, Bd. 1–3, Tübingen 2003; Klaus JAITNER, *Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623*, Bde. 1–2, Tübingen 1997.

wägungen als auch spezifischere, auf konkrete Situationen bezogene Handlungsanweisungen zu erwarten. Zudem ist bei Instruktionen davon auszugehen, dass die darin enthaltenen Aussagen erst nach sorgfältiger Reflexion schriftlich niedergelegt wurden⁴. Es handelt sich damit also nicht um beiläufige Bemerkungen, sondern um Texte, die offizielle Positionen und politische Leitlinien der Kurie wiedergeben, welche die Nuntien und Legaten an ihrem jeweiligen Bestimmungsort zu vertreten hatten. Hinzu kommt, dass die genannten Pontifikate drei Jahrzehnte erheblicher, sich in einigen Ländern zuspitzender konfessioneller Spannungen in Europa abdecken, die zahlreiche Anlässe zu Äußerungen über die Calvinisten boten. Der Zeitraum von 30 Jahren erlaubt darüber hinaus eine Einschätzung, ob das kuriale Calvinismusbild und die Politik gegenüber den Reformierten über den Wechsel der Pontifikate und des diplomatischen Spitzenpersonals hinweg stabil blieben oder ob es Entwicklungen in den kurialen Aussagen gab, inwieweit also die einzelnen Päpste und ihre Mitarbeiter der kurialen Protestantpolitik ihren Stempel aufdrücken konnten⁵.

-
- 4 Die Instruktionen »étaient destinées d'une part à énoncer les principes fondamentaux de la politique pontificale, et d'autre part à fournir aux envoyés du pape un arsenal d'arguments aussi fourni que possible, en vue des discussions qu'ils auraient à soutenir avec le roi et ses ministres«. Bernard BARBICHE, Clément et la France (1592–1605). Principes et réalités dans les instructions générales et les correspondances diplomatiques du Saint-Siège, in: Georg LUTZ/Stefano ANDRETTA (Hg.), Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Tübingen 1994, S. 99–118, hier: S. 109. Für die Formulierung der Instruktionen zeichnete maßgeblich das Staatssekretariat verantwortlich, das sich in den Jahrzehnten um 1600 zum »Außenministerium« der Kurie entwickelte, zunächst dem Kardinalnepoten untergeordnet, dann sich allmählich von dessen Einfluss emanzipierend. Vgl. Andreas KRAUS, Die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats im Zeitalter der katholischen Reform und der Gegenreformation als Aufgabe der Forschung, in: RQ 84 (1989), S. 74–91; zu den Einflüssen auf die päpstliche Außenpolitik um 1600 Cornel ZWIERLEIN, »convertire tutta l'Alemagna« – Fürstenkonversionen in den Strategiedenkräften der römischen Europapolitik um 1600: Zum Verhältnis von »Machiavellismus« und »Konfessionalismus«, in: Ute LOTZ-HEUMANN/Jan MISSFELDER/Matthias POHLIG (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007, S. 63–105, hier: S. 67–73; zu den spezifischen Bedingungen unter den einzelnen betrachteten Pontifikaten vgl. JAITNER, Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. XXXIII–LIX (auch grundsätzlich zu Struktur und Quellenwert der Instruktionen); GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 272–276; JAITNER, Die Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 1, S. 185–191 (mit weiteren Literaturhinweisen).
- 5 Zu den drei Pontifikaten vgl. außer den Einführungen in die Editionen der Hauptinstruktionen umfassend Ludwig von PASTOR, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 11: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Klemens VIII. (1592–1605), Freiburg i. Br. 1927; Bd. 12: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreißigjährigen Krieges. Leo XI. und Paul V. (1605–1621), Freiburg i. Br. 1927; Bd. 13: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreißigjährigen Krieges. Gregor XV. und Urban VIII. (1621–1644). Erste Abteilung: Gregor XV. (1621–1623). Urban VIII. (1623–1644), erster Teil, Freiburg i. Br. 1928, S. 25–224; zu Clemens VIII. auch LUTZ/ANDRETTA, Papsttum; Maria Teresa FATTORI, Clemente VIII e il Sacro Collegio 1592–1605. Meccanismi istituzionali ed accentramento, Stuttgart 2004; zu Paul

Bereits Alexander Koller hat anhand der päpstlichen Hauptinstruktionen vor einigen Jahren in einem Sammelband zu konfessionellem Fundamentalismus um 1600 eine vergleichbare Frage erörtert und herausgearbeitet, dass selbst in dieser Hochphase der Konfrontationen zwischen den Konfessionen ein Papst nicht angemessen als »militanter, kriegstreibender katholischer Monarch« zu charakterisieren sei⁶. An diese Feststellungen knüpfen die folgenden Ausführungen an. Während Koller aber das Verhältnis Roms zu den Protestanten im Allgemeinen beleuchtet hat und nur knapp auf die Sonderrolle der Calvinisten eingegangen ist⁷, werden diese nun im Zentrum des vorliegenden Beitrags stehen. Diese Konzentration soll es zugleich ermöglichen, die Ergebnisse Kollers partiell zu vertiefen und zu differenzieren.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird im Folgenden zunächst das Bild des Calvinismus bzw. der Calvinisten untersucht werden, wie es in den Instruktionen zum Ausdruck kommt, und zwar auch im Vergleich mit anderen Protestanten. Inwiefern spielten in der päpstlichen Diplomatie Unterschiede zwischen den protestantischen Denominationen überhaupt eine Rolle? Beeinflusste die besonders gravierende theologische Differenz zu den Calvinisten auch ihre sonstige Wahrnehmung durch die Kurie? Wurden sie also im Vergleich etwa mit den Lutheranern als die »schlimmeren« Protestanten betrachtet, oder waren die Protestanten in kurialer Perspektive bzw. in der des Staatssekretariats eine mehr oder weniger diffuse »häretische« Masse? Welche Eigenschaften wurden als »typisch calvinistisch« beschrieben? Welche

V. Wolfgang REINHARD, Paul V. Borghese. Mikropolitische Papstgeschichte, Stuttgart 2009; Alexander KOLLER (Hg.), Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605–1621), Tübingen 2008. Wichtige Informationen zu den Beziehungen zwischen Papst und Kaiserhof im Untersuchungszeitraum bieten ferner die beiden Sammelbände Matteo SANFILIPPO/Alexander KOLLER/Giovanni PIZZORUSSO (Hg.), Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna, Viterbo 2004; Richard BÖSEL/Grete KLINGENSTEIN/Alexander KOLLER (Hg.), Kaiserhof – Papstthof (16.–18. Jahrhundert), Wien 2006.

- 6 Alexander KOLLER, War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen »Häresien« um 1600, in: Heinz SCHILLING (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, S. 6–85. Konkret geht Koller in seinem Beitrag der Frage nach, ob »bei der Konzeption und Umsetzung der Politik des Hl. Stuhls jener Zeit den Interessen von Konfession und Kirche Exklusivität bzw. absolute Priorität eingeräumt wurde unter Ausschöpfung aller verfügbaren politischen, finanziellen und militärischen Mittel« (ebd., S. 67f.). Vgl. zum Aspekt der päpstlichen Protestantenpolitik auch Heinrich LUTZ, Die Konfessionsproblematik außerhalb des Reiches und in der Politik des Papsttums, in: ARG 56 (1965), S. 218–227; Eckehart STÖVE, Häresiebekämpfung und »ragione di stato«. Die Protestanten und das protestantische Lager in den Hauptinstruktionen Clemens' VIII., in: LUTZ/ANDRETTA, Papsttum, S. 53–66. Stöve vertritt für die Zeit Clemens' VIII. die Auffassung, dass die »quieta publica« »ein europäisches Gleichgewicht unter dem moralisch-religiösen Leitungsanspruch Roms« (S. 53) eindeutigen Vorrang vor der Bekämpfung der Protestanten gehabt habe. Im Fall eines Konflikts zwischen kirchlichen und politischen Ansprüchen sei man »stillschweigend dem religionsenthebenden »interesse di stato« gefolgt (ebd., S. 59).
- 7 KOLLER, Papst, S. 79.

Gefahren drohten von Seiten der Calvinisten, und wie gedachte man ihnen zu begegnen?

Ein zweites Kapitel widmet sich dem Verhalten gegenüber den Calvinisten in unterschiedlichen Kontexten⁸: Wenn es denn ein mehr oder weniger konsistentes und stabiles Bild »des« Calvinismus bzw. »der« Calvinisten gab, war dann auch der Umgang mit ihnen einheitlich? Oder war dieser situativ geprägt, unterlag also gewissen Unterschieden von Land zu Land bzw. im Lauf der Zeit? Welchen Stellenwert besaßen die gravierenden theologischen Differenzen für die kuriale Diplomatie – nicht zuletzt im Vergleich zu anderen Faktoren, welche die Außenpolitik des Heiligen Stuhls beeinflussten? Dabei ist stets zu berücksichtigen, dass der Papst, um mit Paolo Prodi zu sprechen, zwei Seelen hatte, die des *Pontifex maximus* und die des Monarchen des Kirchenstaats⁹.

Damit sollen die folgenden Ausführungen in Anknüpfung an Koller auch einen Beitrag zu der Forschungsdiskussion leisten, ob und inwieweit sich im »konfessionellen Zeitalter« im Zeichen eines »konfessionellen Fundamentalismus« auch eine Konfessionalisierung der internationalen Beziehungen nachweisen lässt¹⁰ – und das für einen Akteur, für den *qua* Amt das konfessionelle Moment einen ganz außerordentlichen Stellenwert besitzen musste.

8 Aufgrund der theologischen Nähe zum Calvinismus und weil auch die untersuchten Quellen zumeist entsprechend verfahren, werden hier auch die Anglikaner einbezogen.

9 Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006, engl.: Ders., *The Papal Prince: One Body and Two Souls. The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, Cambridge 1987.

10 Diese Forschungsdiskussion hat insbesondere Heinz Schilling in Gang gesetzt. Siehe Heinz SCHILLING, *Formung und Gestalt des internationalen Systems in der werdenden Neuzeit – Phasen und bewegende Kräfte*, in: Peter KRÜGER (Hg.), *Kontinuität und Wandel in der Staatenordnung der Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des internationalen Systems*, Marburg 1991, S. 19–46; ders., *Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit*, in: Hans R. GUGGISBERG/Gottfried G. KRODEL (Hg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993, S. 591–613; ders., *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn u. a. 2007; ferner ders., *Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, München 2008, S. 127–149; zu den Auswirkungen unterschiedlicher konfessionskultureller Deutungsmuster auf die internationalen Beziehungen jüngst Matthias POHLIG, *Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich*, in: ARG 93 (2002), S. 278–316; allgemein zur Problematik des Religionskriegs auch Wolfgang KAISER (Hg.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500–vers 1650*, Rennes 2008.

1. Calvinisten und andere »Häretiker« – der Calvinismus in der Hierarchie der Irrlehren

In den Hauptinstruktionen an die Nuntien in den Jahrzehnten um 1600 dominiert als Bezeichnung für die Protestanten jeder Richtung die Bezeichnung »eretici«/»Häretiker«¹¹. Damit war das Wesentliche gesagt, war ihr Verhältnis bzw. ihr Nichtverhältnis zum Heiligen Stuhl definiert: Sie standen außerhalb der allgemeinen Kirche, und zwar anders als die griechischen »Schismatiker« nicht primär aufgrund von Jurisdiktionskonflikten, sondern durch ihre Irrlehren, was den Graben womöglich noch tiefer machte¹².

Die Instruktionen für die päpstlichen Nuntien und Legaten sind nicht der Ort, an dem man intensive theologische Erörterungen zu den verschiedenen »Häresien« erwarten könnte – dieser Gegenstand wird überhaupt nur in den Instruktionen für diejenigen Nuntien angesprochen, für deren Amtsbereich er ein »Problem« darstellte. Selbstverständlich aber waren sich auch die Amtsträger in der Staatskanzlei und die kurialen Diplomaten als Geistliche mit einer mehr oder weniger profunden theologischen Bildung der unterschiedlich großen Lehrdifferenzen zu den verschiedenen protestantischen Denominationen bewusst¹³. Die differenzierten Einschätzungen der evangelischen Gruppierungen fanden ihren Niederschlag auch in den Instruktionen für die Nuntien. Beispielsweise wird gegenüber den Prager Nuntien gelegentlich über die Möglichkeit einer Union mit den böhmischen Utraquisten reflektiert¹⁴ – etwas, das im Hinblick auf die Calvinisten offenbar jenseits je-

11 Vgl. STÖVE, Häresiebekämpfung, S. 54f.

12 Ich verwende die Begriffe im Sinne der Definition von Alfred SCHINDLER: »Häresie ist die hartnäckige Leugnung einer Wahrheit, die nach göttlichem und katholischem Glauben anzunehmen ist, oder der hartnäckige Zweifel an einer derartigen Glaubenswahrheit. Abfall (Apostasie) ist die völlige Verwerfung des christlichen Glaubens. → Schisma ist die Verweigerung der Unterwerfung unter den Papst oder die Verweigerung der Gemeinschaft mit den ihm untergeordneten Gläubigen«. Hans Dieter BETZ/Alfred SCHINDLER/Wolfgang HUBER, Art. Häresie, in: LThk, Bd. 14, Berlin u.a. 1985, S. 313–348, hier: S. 320 (URL: http://refworks.reference-global.com/Xaver/start.xav?col=Coll_EBR-TRE&startbk=deGruyter_TRE; Zugriff 17.06.2010).

13 Aus den Kurzbiographien zu den päpstlichen Diplomaten im Untersuchungszeitraum geht hervor, dass sicher nicht alle, aber doch viele von ihnen über eine umfassende (nicht nur) theologische Bildung verfügten, dass jedenfalls theologische Kompetenz sowohl in der Staatskanzlei wie in den Nuntiaturen vorhanden war. Vgl. JAITNER, Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. CLX–CCLXX; GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 153–271; JAITNER, Die Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 1, S. 232–334. – Vgl. auch KOLLER, Papst, S. 78f.

14 Z.B. Instruktion für Cesare Speciano, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1592 Mai 5, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., S. 53–79, hier: S. 58f.; Instruktion für Antonio Caetani, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1607 Mai 23, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 438–458, hier: S. 441f. Allerdings wurde regelmäßig auf das Scheitern bereits erfolgter Verhandlungen hingewiesen und wurden etwaige künftige Versuche skeptisch beurteilt.

der Vorstellung lag. Diese nahmen vielmehr aus römischer Perspektive einen fragwürdigen Ehrenplatz an der Spitze der zeitgenössischen »Häresien« ein.

In der Instruktion Pauls V. für den Legaten zum Reichstag von 1613 Carlo Madruzzo findet sich die ausführlichste und nachdrücklichste Verurteilung der Calvinisten:

[...] Obwohl alle Sekten und alle Häresien höchst schädliche Samen und Früchte des Sämanns der Zwietracht sind, gibt es gleichwohl unter ihnen solche schlimmerer Art, und die Erfahrung zeigt uns mit zahllosen Beweisen, dass die calvinistische aufgrund der Gottvergessenheit, des Ungehorsams und der Verachtung gegenüber Fürsten und Gesetzen, der Unmenschlichkeit und der Grausamkeit gegen die Menschen scheußlicher und schlimmer nicht nur als jede andere häretische Sekte ist, sondern sogar als die [Sekten] der Mohammedaner und selbst der Heiden, indem ihre Anhänger als ausdrückliches Hauptdogma haben, dass sie frei und entbunden sind von jeglichem Band der Treue, des Eides und des schuldigen Gehorsams gegenüber Gott und der Kirche, und noch viel mehr von jenem [Gehorsam], den man den Fürsten und Obrigkeiten schuldet¹⁵.

In der Instruktion Gregors XV. für den Nuntius am Kaiserhof Carlo Carafa von 1621 ist eine vergleichbare Einstufung des Calvinismus zu lesen. Hier wird die konfessionelle Entwicklung Deutschlands als eine Verfallsgeschichte vom Schlimmen zum Schlimmeren, also von Wyclif und Hus über das Luthertum zum Calvinismus, gedeutet, und letzterer als Vorstufe des »größten Übels«, des Atheismus, bezeichnet¹⁶.

Eine ähnliche Hierarchie der Häresien wie im Reich findet sich für Siebenbürgen. Beispielsweise identifiziert Ende 1594 die Instruktion für den

15 »[...] se bene tutte le sette e tutte l'heresie sono semi et frutti pernitiosissimi del seminatore delle zizanie, ci sono nondimeno tra loro quelle di qualità peggiori, et l'esperienza ci mostra con infinite prove che la calvinista d'impietà contra Dio, di disobbedienza et di disprezzo contra i precipi et contra le leggi et di inumanità et crudeltà contra gli huomini sia più mostruosa et deteriore non solo d'ogni altra setta heretica, ma di quella anco de' i maumettani et de i pagani istessi, havendo i suoi settatori per espresso et principal dogma d'esser liberi e sciolti da qual si voglia vincolo di fede, di voto et obediienza debita a Dio et alla Chiesa, et molto più di quella che si deve a i precipi et a i magistrati«. Instruktion für Carlo MADRUZZO, Legat zum Reichstag von Regensburg, Rom 1613 April 13, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 840–857, hier: S. 845. Die Aussage steht im Zusammenhang mit den Bestrebungen der Calvinisten, in den Religionsfrieden einbezogen zu werden.

16 »Io narrerò dunque a V.S. che già si contano intorno ad anni dugento quaranta, dapoiché la Germania incominciò ad aprir le porte all'heresia, all' hora dico che la Boemia vi accolse le opinioni di Vicleffo inglese e si lasciò da Giovanni Hus, da Hieronimo da Praga e da altri stoltamente ingannare. Il morbo, quantunque grave, ma in riguardo dell'altre heresie leggiere, non si temè gran fatto né fu presta quella provincia a cacciarlo o a purgarsi de' suoi vitiosi humori. Onde permise Iddio che dappoi la fiera pestilenza che le attaccò Lutero tutta la Germania infettasse e l'andasse in ogni lato discorrendo. Dietro a quella non si è poi guardata di allargare il seno ad altre peggiori sette, fin tanto che la perniciosissima impietà di Calvino l'ha penetrata a dentro e

Nuntius Alfonso Visconti die Szekler als katholisch, während die Siebenbürger Sachsen Lutheraner seien; freilich sei das Luthertum an einigen Orten zum Calvinismus degeneriert, und auch die siebenbürgischen Ungarn seien fast alle Arianer, d.h. Antitrinitarier, oder Calvinisten¹⁷. Die Charakterisierung des Calvinismus als eine der schlimmsten Irrlehren kann kaum deutlicher gemacht werden als durch die parallele Einstufung mit dem Arianismus, wenn man so will, der »Urhäresie«.

Nicht nur im Vergleich mit anderen »Häresien« kommt der besondere Abscheu, den man an der Kurie dem Calvinismus entgegenbrachte, zum Ausdruck. Beispielsweise wird in einer Instruktion für den Luzerner Nuntius aus dem Jahr 1595 bezüglich des Gotteshausbunds festgestellt, dass dieser zu einem Haus des Dämons geworden sei¹⁸ – ein Sprachspiel, das jedoch zugleich die römische Bewertung des Schweizer Reformiertentums auf den Punkt bringt.

Die besonders strikte Abgrenzung von den Calvinisten ist nicht nur durch deren theologische Lehren bedingt, sondern, wie bereits angedeutet, zugleich durch ihren angeblichen Hang zum Aufruhr, wie sich auch anhand der Instruktion für den Prager Nuntius Ferrante Farnese von 1597 nachvollziehen lässt. Diese beklagt, dass calvinistische Flüchtlinge aus den Niederlanden bis in die ehemals katholische Reichsstadt Aachen »die aufrührerische und blutrünstige Lehre ihres Meisters« exportiert hätten. Als der Kaiser Kommissare nach Aachen entsandt habe, hätten sich die Reformierten als »Feinde Gottes und Rebellen gegen den Fürsten«, um das Maß ihrer Verbrechen voll zu ma-

condotta a termine di così disperata salute che in lei sembra la felicità la minor miseria e si cerca quasi di ritenere i suoi infermi ne' morbi men gravi, perché non declinino in molto peggiori e non se non se ne corrano precipitosamente alla somma de' mali che è l'Atteismo«. Instruktion für Carlo Carafa, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1621 April 12, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 602–642, hier: S. 604–606. Eine ähnliche Einordnung des Calvinismus unter die »schlimmsten Sekten« auch ebd., S. 618.

17 »La Transilvania [...] ha tre generi di religione, perché i Siculi, che habitano le montagne e sono reliquie degli antichi Hunni, sono quasi tutti cattolici; i Sassoni, che sono delle colonie mandate da Carlo Magno, osservano la prima forma del lutheranismo, che però in alcune parti degenera in Calvinismo, et questi habitano le più popolate città del Regno; gli altri sono Ungheri transilvani, che sono quasi tutti Ariani o Calvinisti«. Instruktion für Alfonso Visconti, Nuntius in Siebenbürgen, Rom 1594 Dezember 14, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 320–345, hier: S. 338. Zu den konfessionellen Verhältnissen in Siebenbürgen vgl. Márta FATA, Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700, Münster 2000, S. 233–253.

18 »[...] è Casa di Dio in nome e casa del Demonio in effetti«. Instruktion für Giovanni della Torre, Rom 1595 November 10, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 365–389, hier: S. 368, 381. Zu den Konfessionskonflikten im Bündner Raum vgl. Georg JÄGER/Ulrich PFISTER (Hg.), Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert. Akten der historischen Tagung des Instituts für Kulturforschung Graubünden Poschiavo, 30. Mai bis 1. Juni 2002 = Confessionalizzazione e conflittualità confessionale nei Grigioni fra '500 e '700, Zürich 2006.

chen, der Macht in der Stadt bemächtigt, ihr »abscheuliches calvinistisches Abendmahl« eingeführt und die heiligen Tempel entweicht – offenbar eine Anspielung auf den Bildersturm. Hier wird also der politische Makel der Calvinisten, ihr Hang zum Aufruhr und zum Umsturz der politischen Ordnung, in Beziehung gesetzt zu ihren »Irrlehren« bezüglich des Abendmahls und der Bilderverehrung¹⁹. Dieselbe Instruktion bringt auch die Politik Markgraf Ernst Friedrichs von Baden-Durlach, der 1594 das katholische Baden-Baden okkupiert hatte, mit seinem Hang zum Calvinismus in Zusammenhang, wenn sie das Schreiben, mit dem er die Übernahme einer kaiserlichen Kommission im Straßburger Kapitelstreit ablehnte, als »voll von calvinistischer Verachtung« charakterisiert, die er dem Kaiser, seinem legitimen obersten Lehnsherrn, entgegenbringe²⁰. Dies verweist erneut darauf, dass es nicht nur die theologischen Differenzen waren, die den Fundamentaldissens begründeten, sondern dass den Reformierten zugleich ein gegensätzliches Wertesystem zugeschrieben wurde, wodurch sie sich nicht nur aus der universalen Kirche der rechtgläubigen Christen, sondern zugleich aus der allgemeingültigen politischen und gesellschaftlichen Ordnung ausgrenzten²¹.

19 »Nella città di Aquisgrano [...] si annidavano però con la occasione della guerra vicina di Fiandra molti heretici calvinisti che andavano anco imbrattando della medesima scelleratezza gli habitatori antichi, i quali secondo l'ordinario costume della inquieta et sanguinaria dottrina del maestro loro cominciarono a turbare la quiete publica et pensare a cose nuove nella città, di che temendo i cattolici et volendo prevenire ogni pericoloso tumulto, ricorsero a S. Mtà Cesarea, la quale mandò commissarii suoi con ordini di accomodare pacificamente ogni controversia, ma i calvinisti, nemici di Dio et ribelli del principe et per far maggiore la scelleratezza loro, mentre i cattolici aspettavano il fine del negotiato dei ministri cesarei, gli cacciarono fuori della città et insieme i medesimi ministri cesarei [...]. et tutto in un tempo occuparono l'erario, l'armamento et tutto il maneggio delle cose publiche, con che venne in conseguenza l'esercito detestando dell'abominevol cena calvinistica et la profanazione dei santi tempj di Christo Salvator nostro«. Instruktion für den ernannten Nuntius am Kaiserhof Ferrante Farnese, [Rom 1597 September], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 488–524, hier: S. 495. Zur Entwicklung der konfessionellen und politischen Verhältnisse in Aachen um 1600 vgl. Heinz SCHILLING, Bürgerkämpfe in Aachen zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Konflikte im Rahmen der alteuropäischen Stadtgesellschaft oder im Umkreis der frühbürgerlichen Revolution?, in: ZHF 1 (1974), S. 175–231; Hansgeorg MOLITOR, Reformation und Gegenreformation in der Reichsstadt Aachen, in: ZAGV 98/99 (1992/1993), S. 185–203; Monique WEIS, L'intervention de l'archiduc Albert dans le conflit confessionnel à Aix-la-Chapelle. Un cas de »confessionnalisation« de la politique étrangère des Pays-Bas espagnols au début du XVII^e siècle, in: RevNord 90 (2008), S. 701–715.

20 Instruktion für den ernannten Nuntius am Kaiserhof Ferrante Farnese, [Rom 1597 September], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 488–524, hier: S. 511. Vgl. hierzu knapp Volker PRESS, Baden und badische Kondominate, in: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 5: Der Südwesten, Münster 1993, S. 124–166, hier: S. 138–140 (mit Literaturhinweisen).

21 Zugleich war der angebliche Hang der Calvinisten zum Aufruhr ein Argument, das man trefflich gegenüber fürstlichen Obrigkeiten zur Anwendung bringen konnte. Vgl. BARBICHE, Clément VIII, S. 111. – Die Literatur zum Themenkomplex Calvinismus und Widerstandsrecht ist abundant. Vgl. etwa für die Niederlande Martin van GELDEREN, Political Thought of the

Im Wettstreit mit dem Calvinismus um die Seelen der Menschen setzte auch die römische Kurie ganz wesentlich auf konfessionelle Profilschärfung. Selbstverständlich wurde den Nuntien regelmäßig die Durchführung der Trienter Beschlüsse ans Herz gelegt²². Doch gerade denjenigen, die in gemischtkonfessionelle Gebiete entsandt wurden, wurde auch eingeschärft, auf den Lebenswandel ihrer *familia* zu achten, denn die römischen Missionshoffnungen gründeten sich nicht zuletzt auf die Vorbildfunktion der guten Taten und des Lebenswandels des Nuntius im Gegensatz zu den reformierten »falschen Prädikanten«²³. Gleichzeitig richtete die Kurie mit Blick auf die zu erhoffenden multiplikatorischen Auswirkungen zeitweise ihre Hoffnungen gerade auf die Konversion protestantischer Geistlicher und wies den Nuntius in der Schweiz an, sich bei den katholischen Kantonen für deren Versorgung einzusetzen und so ihren Übertritt zu fördern²⁴. Noch größere Dominoeffekte erhoffte sich Rom von Fürstenkonversionen. Zwar richteten sich die diesbezüglichen Hoffnungen zumeist eher auf lutherische Fürsten, um 1610 schloss man aber beispielsweise selbst den Übertritt des in Frankreich erzo-genen jungen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz nicht aus²⁵.

Dutch Revolt, 1555–1590, Cambridge u. a. 1992; für den deutschen und britischen Raum Robert von FRIEDEBURG, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530–1669, Berlin 1999; ders., Self-defence and religious strife in early modern Europe. England and Germany, 1530–1680, Aldershot u. a. 2002; ferner Stefan BILDHEIM, Calvinistische Staatstheorien. Historische Fallstudien zur Präsenz monarchomachischer Denkstrukturen im Mitteleuropa des Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main u. a. 2001.

- 22 Vgl. zur oftmals sehr zögerlichen Umsetzung der tridentinischen Reform in verschiedenen deutschen Ortskirchen Jörg PFEIFER, Reform an Haupt und Gliedern. Die Auswirkungen des Trienter Konzils im Mainzer Erzstift bis 1626, Darmstadt/Marburg 1996; Klaus UNTERBURGER, Der apostolische Nuntius Feliciano Ninguarda und das Bistum Freising: Ein Beitrag zu den Mechanismen der tridentinischen Reform im Gebiet des Heiligen Römischen Reichs, in: BABKG 49 (2006), S. 117–155; Dieter J. WEISS, Bamberg im konfessionellen Zeitalter. Ein Beitrag zur Konfessionalisierungsdebatte, in: HJ 124 (2004), S. 409–433; allgemeiner Klaus GANZER, Die Kirchenreform nach dem Konzil von Trient, in: RoJKG 23 (2004), S. 61–74; Manfred WEITLAUFF, Das Konzil von Trient und die tridentische Reform auf dem Hintergrund der kirchlichen Zustände der Zeit, in: AMRhKG 41 (1989), S. 13–59.
- 23 »[...] con gli [heretici] potrà havere poca o niuna parte, se non di far penetrare loro l'odore delle sue buone attioni et della vita esemplare, acciò habbiano campo di paragonare li costumi de' ministri di questa Sta Sede a quelli de' loro falsi predicanti et confondersi nelle dishonestà proprie ammirando le virtù d'altri«. Instruktion für den Luzerner Nuntius Giovanni della Torre, Rom 1595 November 10, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 365–389, hier: S. 368, 372.
- 24 Instruktion für Fabrizio Verallo, Nuntius in der Schweiz, Rom 1606 Juni 20, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 355–366, hier: S. 359. Siehe auch Instruktion für Ladislao d'Aquino, Rom 1608 Juni 24, in: Ebd., S. 548–562, hier: S. 559f.
- 25 Man rechnete allerdings mit Störmanövern seines Vormunds Johann von Pfalz-Zweibrücken. Instruktion für Giovanni Battista Salvago, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1610 Oktober 23, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 668–688, hier: S. 687. Zum außerordentlich hohen Stellenwert der Fürstenkonversionen im Rahmen der römischen Pläne für eine Zurückdrängung des Protestantismus vgl. ZWIERLEIN, »convertire tutta l'Alemagna«; Eric Oliver MADER, Die Konversion Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg: Zur Rolle von politischem

Genf, das »calvinistische Rom«²⁶, erfuhr vornehmlich in den Instruktionen für die Nuntien in Frankreich und Savoyen Aufmerksamkeit²⁷. Regelmäßig wurde die Stadt als »Babilonia« qualifiziert²⁸ – eine eschatologische Anspielung, wie sie auf katholischer Seite eher selten vorkam²⁹. Als man in Rom erfuhr, dass die seit 1598 unter dem Schutz Heinrichs IV. stehenden Genfer in den unter päpstlicher Vermittlung ausgehandelten französisch-savoyischen Friedensvertrag aufgenommen zu werden wünschten, wurde der Nuntius in Frankreich angewiesen, sich dem nicht nur mit Nachdruck zu widersetzen, sondern den Allerchristlichsten König um Beihilfe zur Bekehrung oder Auslöschung der calvinistischen Hochburg zu bitten³⁰.

Nachdem 1601 der Friede von Lyon zwischen Frankreich und Savoyen geschlossen worden war, ging die Kurie weiter: Letztlich wünschte der Heilige Stuhl das Nest der »Häretiker« ein für allemal zu beseitigen, das ihm nicht zuletzt auch deswegen ein besonderer Dorn im Auge war, weil es aufgrund seiner geographischen Lage allen italienischen »Apostaten« Zuflucht

und religiös-theologischem Denken für seinen Übertritt zum Katholizismus, in: LOTZ-HEUMANN/MISSFELDER/POHLIG, *Konversion*, S. 107–146; ders., *Fürstenkonversionen zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive*, in: ZHF 34 (2007), S. 404–438.

- 26 Vgl. hierzu John B. RONEY/Martin I. KLAUBER (Hg.), *The Identity of Geneva. The Christian Commonwealth, 1564–1864*, Westport, Conn./London 1998; Philip BENEDICT, *Calvin et la transformation de Genève*, in: Martin Ernst HIRZEL/Martin SALLMANN (Hg.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'église et la société*, Genève 2008, S. 15–32.
- 27 Wesentlich seltener wird Genf in den Instruktionen für die Luzerner Nuntien genannt. Dies mag damit zusammenhängen, dass die Stadt in der Frühen Neuzeit der Eidgenossenschaft nur als zugewandter Ort locker verbunden war und damit, dass die Nuntien in Frankreich und Savoyen eher darauf hoffen konnten, ihre Gastländer zu einem Vorgehen gegen die Stadtrepublik zu veranlassen.
- 28 Z.B. Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 VII], in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, Bd. 2, S. 662–688, hier: S. 682. Ebenso in Instruktion für den Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini, [Rom 1604 Dezember], in: Ebd., S. 725–749, hier: S. 741: »Babilonia dell'heresie«. Auf die zweifelhafte »Ehrenstellung«, die Genf in römischen Augen besaß, weist auch die Bezeichnung Wesels als »zweites Genf« in der Instruktion für den Kölner Nuntius Amalteo (1606) hin, womit die Bedeutung Wesels für die Protestanten in den cleve-jülichischen Landen hervorgehoben wird. Instruktion für Attilio Amalteo, Nuntius in Köln, Rom 1606 September 3, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 1, S. 383–405, hier: S. 390. Gleichzeitig findet sich die Anregung, spanische Truppen nach Wesel zu legen. Dann könne man ohne Gefahr eine Visitation durchführen »et levar quel nido a l'heretici, ché lor serve per un'altra Ginevra«. Ebd. Vgl. auch STÖVE, *Häresiebekämpfung*, S. 62.
- 29 KOLLER, *Papst*, S. 79, konstatiert für die betrachteten Hauptinstruktionen, »daß von einem eschatologischen Endkampf bzw. Apokalyptik im Kontext der konfessionellen Debatte keine Rede sein kann«. Auch POHLIG, *Deutungsmuster*, S. 292, 294 hebt hervor, dass diese Aspekte auf katholischer Seite eine wesentlich geringere Rolle spielten.
- 30 »[...] prega N.S. S.Mtà di aiutare la conversione o l'estirpatione di questo nido et sentina cosi cattiva«. Instruktion für den Nuntius in Frankreich Gasparo Silingardi, [Rom 1599 Februar], in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, Bd. 2, S. 577–596, hier: S. 592. Vgl. hierzu auch BARBICHE, *Clément VIII.*

bot. Wenn man die Stadt nicht zur Gänze bekehren könne, müsse man wenigstens die Freiheit des katholischen Bekenntnisses dort einführen³¹. Genf sei nunmehr von französischen Festungen umgeben und werde tun, was der König verlange. Daher sollte der neue Nuntius Bufalo Heinrich IV. nahelegen, wenn er in Genf die katholische Konfession einführe, verletze er damit nicht seine Schutzpflichten und nehme zugleich anderen (gemeint ist wohl der Herzog von Savoyen³²) den Vorwand, die Stadt zu überfallen³³.

Der Abscheu gegenüber Genf war eine Grundkonstante. Was sich freilich änderte, waren die Konsequenzen, die man in Rom daraus zog. Ging es in der eben referierten Instruktion Clemens' VIII. um eine Zulassung des Katholizismus in Genf, nahm Gregor XV. 1621 alte Eroberungspläne wieder auf und entsandte zu diesem Zweck sogar einen außerordentlichen Nuntius nach Savoyen und Frankreich. Seine Instruktion ist eine wahre Fundgrube für die damalige römische Haltung gegenüber Genf und dem Calvinismus: Genf wird *expressis verbis* der legitimen Herrin der Welt, Rom, als Gegenbild gegenübergestellt: als eine Stadt ohne Herrschaft und Würde, die von unbedeutenden Handwerkern bewohnt werde, die sich weder durch Waffenruhm noch durch geistige Verdienste einen Namen gemacht habe, sondern nur durch ihr zügelloses Leben und indem sie sich allen Übeltätern aus ganz Europa geöffnet habe³⁴. Zur bedrohlichen Nähe zu Italien kam verschärfend hinzu, dass die Stadt die Zuflucht nicht nur der Häretiker, sondern der Häresiarchen Frankreichs und Deutschland sei. Genf sei zu einer »Kathedra der Pestilenz« geworden, von der aus Calvin und Beza ihr Gift, das schlimmer sei als das jedes anderen Häretikers oder Häresiarchen, nach Frankreich,

31 »N.S. ha desiderato sommamente di poter fare una volta qualche cosa per tor via il nido che hanno gli heretici in Ginevra, come quella che è asilo di quanti apostati fuggono d'Italia, et è la Babilonia dell'heresie; et se non si può convertire affatto, almeno introdurvi l'essercitio della religione cattolica«. Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 VII], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 662–688, hier: S. 682. Ebenso in Instruktion für den Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini, [Rom 1604 Dezember], in: Ebd., S. 725–749, hier: S. 741.

32 1602 hatte Herzog Carlo Emanuele I. vergeblich versucht, Genf im Handstreich zu nehmen, wobei seine Motivation freilich weniger eine religiöse denn eine machtpolitische war. Zu den savoyischen Ansprüchen auf Genf vgl. Tobias MÖRSCHEL, »Buona amicitia«? Die römisch-savoyischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Italien, Mainz 2002, S. 389, 398.

33 Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 VII], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 662–688, hier: S. 682. Ebenso in Instruktion für den Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini, [Rom 1604 Dezember], in: Ebd., S. 725–749, hier: S. 741.

34 »[...] città senza imperio e dignità niuna, da confini angusti, ristretta, piena di gente, raccogli-ticcia et ignobile che, datasi del tutto all'arti meccaniche e vili per sostegno della vita, a niuna laude militare ò gloria de' studi è inchinata, ma solo d'un viver libero e licenzioso, contenta d'aprire il seno a tutti gli empi e malvaggi huomini dell'Europa, perché si glorii«. Instruktion für den außerordentlichen Nuntius in Savoyen und Frankreich Pater Tobias Corona, Rom 1621 Juli 16, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 741–760, hier: S. 743.

Deutschland, England und andernorts verbreitet hätten³⁵. Nun sei die Zeit gekommen, dieses neue Sodom vom Erdboden zu tilgen, und eben für dieses Vorhaben sollte der außerordentliche Nuntius den Herzog von Savoyen und den König von Frankreich zu gewinnen suchen³⁶.

Neben Genf wurde auch die Republik der Vereinigten Niederlande als Zentrum des Calvinismus sehr kritisch betrachtet. Aufmerksam verfolgte man in Rom beispielsweise die Synode von Dordrecht von 1618/19, zumal man sich von der Spaltung der Calvinisten in Contraremonstranten (Gomaristen) und Arminianer eine Besserung der Lage der katholischen Minderheit in den Niederlanden erwartete³⁷.

Im Vorfeld des Dreißigjährigen Kriegs sah der Heilige Stuhl im Reich geradezu eine calvinistische Verschwörung am Werk, die sich der Protestantischen Union als Werkzeug bediente³⁸. Im Jahr 1616 drängte die Kurie unter anderem deswegen auf eine Römische Königswahl, um die Ausübung des pfälzischen Reichsvikariats zu verhindern, die womöglich die Wahl eines »häretischen« Kaisers mit sich bringen könnte³⁹. In der Wahrnehmung einer antikatholischen calvinistischen Verschwörung sah man sich wenig später durch den Böhmisches Aufstand und die Umtriebe Friedrichs V. von der Pfalz bestätigt. Er habe sich mit den Calvinisten des Nordens (also den Niederländern und den Briten) verschworen, um das Haus Österreich aus

35 »Ma che diciamo noi d'Italia, se quella empia città è stato il ricetta non degli heretici solamente, ma degli eresiarchi della Francia e della Germania, i quali, se ne' paesi natii si contentavano di essere verso di sé malvaggi o a danni di pochi, quivi aumentando la sceleragine e pigliando dalla sicurezza dell'impunità ardimento, son divenute per nocere a tutto il mondo di nuove sette e nuove empietà trovatori. Egli si vuol dunque avere in abborrimento Ginevra, non solamente come piena d'huomini appestati, ma come cathedra di pestilenza che quindi nelle vicine et anche nelle più remote provincie le sparge. Ben lo sanno e miseramente lo provano li Francesi, i Germani, gli Inglesi e l'altre genti del Settentrione, sopra le quali Calvino e Bezio di Ginevra, pessimi maestri e quivi perpetui habitanti, hanno versato il più fiero e mortal veleno che da niuno heretico o da eresiarcha sia mai uscito«. Ebd., S. 743f.

36 Ebd., S. 749–758. Der Herzog von Savoyen beanspruchte ohnehin die Landeshoheit über Genf. Falls der König von Frankreich nicht aktiv eingreifen wolle, solle er dem Herzog von Savoyen freie Hand lassen, wofür er unter anderem auch mit dem Argument gewonnen werden sollte, dass ein Erfolg gegen Genf auch sein Vorgehen gegen die französischen Hugenotten begünstigen werde.

37 »Anzi, per le discordie che sono fra gli heretici di quelle provincie, essendosi divisi in due fattioni, ciò è in Gomaristi et Arminiani, le cose dei cattolici hanno fatto gran miglioramento et s'è inteso che dei medesimi heretici abbraccino molti la vera religione«. Instruktion für Lucio Sanseverino, Nuntius in Brüssel, Rom 1619 Juni 2, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 1158–1180, hier: S. 1167f.

38 Siehe etwa Finalrelation Placido de Marras, Nuntius am Kaiserhof, Prag 1613 November, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 936–952, hier: S. 937.

39 Instruktion für Vitaliano Visconti Borromeo, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1616 Juli 10, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 1020–1034, hier: S. 1025. Vgl. auch Alexander KOLLER, *Papst, Kaiser und Reich am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges (1612–1621). Die Sicherung der Sukzession Ferdinands von Innerösterreich*, in: Ders., *Außenbeziehungen*, S. 101–120.

Deutschland auszureißen, die Bistümer und Kirchengüter zu besetzen und alle Völker zum Calvinismus zu führen⁴⁰.

Es konnte aber auch geschehen, dass die Calvinisten, um ihre Häresie zu verbreiten, den Umweg über fürstliche Ehebetten nahmen. So rechtfertigten die Heiratsverhandlungen Carlo Emanuele I. von Savoyen mit dem englischen Hof im Jahr 1611 sogar die Entsendung eines Sondernuntius nach Turin, der den Herzog davon abbringen sollte, seinen Sohn und Thronfolger Vittorio Amedeo mit Elisabeth Stuart, der späteren Winterkönigin, zu verheiraten. Die Gefahr, mit der Häresie infiziert zu werden, drohe nicht nur seinem eigenen Haus, sondern allen seinen Untertanen, ja ganz Italien – ein Gedanke, der die Kurie offenbar besonders beunruhigte⁴¹.

Gefahr drohte auch durch die Verbreitung häretischer Bücher, und die waren unter Umständen gar nicht auf Anhieb als solche zu erkennen. So wurde 1613 der Schweizer Nuntius Sarego aufgefordert, die Bibliotheken in seinem Amtsbezirk von derartigen Schriften zu reinigen⁴². Im Jahr 1617 war die Kurie besonders bemüht, eine Verbreitung der Schriften des nach England geflüchteten ehemaligen Jesuiten und Erzbischofs von Split Marcantonio de Dominis (1560–1624) zu verhindern, sowohl des 1616 in Heidelberg veröffentlichten Manifests *De causis profectionis suae* als auch des Jakob I. gewidmeten *De Republica ecclesiastica*, das seit 1617 erschien⁴³. Und 1619

40 »[...] è manifesta la congiura fatta co' Calvinisti del Settentrione per ispiantare la Casa d'Austria della Germania, occupare i vescovati e li beni ecclesiastici e ridurre tutti i popoli al Calvinismo«. Instruktion für den außerordentlichen Nuntius am Kaiserhof Fabrizio Verospi, Rom 1622 Januar 13, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 827–847, hier: S. 831. In dieser Instruktion, die vornehmlich die Kurübertragung an Maximilian von Bayern zum Ziel hatte, wurden die Vergehen des Winterkönigs immer wieder als Argument aufgegriffen, z.B. ebd., S. 844. Zur römischen Politik im Kontext der Kurübertragung vgl. Dieter ALBRECHT, Der Hl. Stuhl und die Kurübertragung von 1623, in: QFIAB 34 (1954), S. 236–249.

41 Instruktion für den außerordentlichen Nuntius in Savoyen Paolo da Cesena, Rom 1611 August 13, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 773–780, bes. S. 775. Siehe auch Instruktion für Antonio Caetani, Nuntius in Spanien, Rom 1611 Oktober 27, in: Ebd., S. 780–812, hier: S. 808f. Vgl. MÖRSCHER, Buona amicitia?, S. 339–341. Dass die Heiratsverhandlungen scheiterten, lag aber nicht an der päpstlichen Intervention, sondern an der Zurückhaltung Jakobs I.

42 »Sarà anco offitio di V. S. espurgare la sua nuntiatura di libri eretici et sospetti, perché in quelle parti gli eretici sono molto astuti et cagionano gran male, seminando fra gente bassa sotto specie di pietà fogli stampati, historiette, imagini et canzoni, tutte piene di pestifero veleno, et tutto fanno per ingannare i semplici, ond s'haveranno a far visitare le librerie, costituendo persone particolari in varii luoghi per quest'istesso effetto et, havendo il braccio de' signori temporali, far inhibire che non si possa vendere cosa stampata senza licenza delli deputati, a che s'haveranno anco d'excitare i vescovi a concorrere ed ad aprirvi l'occhio«. Erste Instruktion für den Nuntius in der Schweiz Ludovico di Sarego, Rom 1611 September 14, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 860–905, hier: S. 900.

43 Instruktion für den Nuntius in Brüssel Lucio Morra, Rom 1617 Juni 27, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 1065–1080, hier: S. 1075f., Anm. 21. Siehe auch Instruktion für Lucio Sanseverino, Nuntius in Brüssel, Rom 1619 Juni 2, in: Ebd., S. 1158–1180, hier: S. 1172. – 1622 schwor de Dominis seinen »Irrtümern« ab und kehrte über die Spanischen

wurde der Nuntius in Brüssel Sanseverino vor der Verbreitung »hätischer« Bücher durch die Holländer bis nach Spanien, Portugal und in die Kolonien gewarnt⁴⁴. Anstoß erregte auch eine italienische Bibelübersetzung, die auf Betreiben der Holländer in England gedruckt wurde und deren Verbreitung bereits begonnen hatte⁴⁵.

Es ist deutlich geworden, dass die Hauptinstruktionen für die päpstlichen Nuntien das Bild des Calvinismus und der Calvinisten regelmäßig in den schwärzesten Farben malten. Nicht nur theologisch, auch in den gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen konstatierten sie einen grundlegenden Gegensatz. Auf diese Weise wurde ein weit über den konfessionellen Dissens hinausgreifendes, in sich konsistentes Feindbild konstruiert, das nicht nur der eigenen Selbstvergewisserung diene, sondern zugleich geeignet erschien, um auch die katholischen Fürsten und Obrigkeiten in eine gemeinsame Gegenidentität einzubinden⁴⁶.

Selbstverständlich ging man in Rom davon aus, dass der Fundamentaldissens, den man selbst gegenüber dem Calvinismus empfand, auch von der Gegenseite gesehen wurde⁴⁷ und dass diese bestrebt war, dem Heiligen Stuhl und dem Katholizismus nach Möglichkeit Schaden zuzufügen. Der Konflikt mit dem Calvinismus war für die Kurie ein Gegensatz zwischen Gut und

Niederlande nach Rom zurück. Nach dem Tod seines Beschützers Gregor XV. wurde ihm 1624 der Prozess gemacht, und er wurde als Ketzer auf dem Campo de' Fiori verbrannt. Vgl. Eleonora BELIGNI, *Auctoritas et potestas. Marcantonio De Dominis fra l'inquisizione e Giacomo I*, Milano 2003.

- 44 »S'intese che gli stati olandesi havevano mandato una quantità di libri heretici o adulterati verso i porti di Spagna et di Portogallo per farli spargere in quelle provincie et anco nell'Indie. [...] Procurerà anco V.S. di stare avvertita, acciò che, succedendo caso simile, ne possa dar subito conto qui et a ministri di questa Santa Sede nei luoghi dove sarà il pericolo che si sparga il veleno«. Instruktion für Lucio Sanseverino, Nuntius in Brüssel, Rom 1619 Juni 2, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 1158–1180, hier: S. 1170.
- 45 Instruktion für Lucio Morra, Nuntius in Brüssel, Rom 1617 Juni 27, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 1065–1080, hier: S. 1077. Auch auf alle anderen »schädlichen« Bücher, die in den Niederlanden oder andernorts gedruckt wurden, sollte Morra Obacht haben.
- 46 Denn eben dies war eine zentrale Funktion von Feindbildern schon in der Frühen Neuzeit: »Sie zeigen Gegensätze, Unterscheidungen und Grenzen auf, sind daher ebenso sehr imaginiertes Selbstbild wie verzerrtes Fremdbild; sie leisten Abgrenzung zur Identitätsstiftung oder -befestigung, indem sie aus Imagination, Konstruktion oder Intensivierung von Gegensätzen für die Gemeinschaft eine Klammer schaffen, die auch Heterogenes zusammenhält«. Martin WREDE, Art. Feindbild, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, Stuttgart 2006, Sp. 878–890, hier: Sp. 878.
- 47 Tatsächlich war das Feindbild Papst auf protestantischer und nicht zuletzt calvinistischer Seite besonders scharf ausgeprägt. Vgl. z.B. Thomas KAUFMANN, *Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten*, in: SCHILLING, *Fundamentalismus*, S. 101–114; Volker LEPPIN, »[...] das der Römische Antichrist offenbaret und das helle Licht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet«. *Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617*, in: Ebd., S. 115–133.

Böse mit klar verteilten Rollen⁴⁸. Dass die Kurie ihrerseits Calvinismus und Calvinisten grundsätzlich zurückzudrängen und zu bekämpfen bestrebt war, kann keinem Zweifel unterliegen. Wie der Umgang mit dem Gegner im Einzelfall gestaltet wurde, unterlag jedoch einer beträchtlichen Variationsbreite.

2. Der Umgang mit den Calvinisten zwischen Prinzipientreue und Pragmatismus

Zu den Grundmaximen der kurialen Diplomatie gehörte es, keine Kontakte zu »häretischen« und damit in ihren Augen exkommunizierten Obrigkeiten zu unterhalten. Deren Existenz wurde auf offizieller Ebene somit schlichtweg negiert⁴⁹. So war der Nuntius in Luzern ausdrücklich nur zu den katholischen Kantonen der Eidgenossenschaft abgeordnet und sollte nichts mit denjenigen Kantonen zu schaffen haben, die sich »vom Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl entfernt« hätten und in die »verabscheuungswürdigen Häresien Calvins und Zwinglis« versunken« seien⁵⁰. Selbstverständlich war auch Heinrich IV. aus römischer Sicht bis zu seiner Konversion 1593 kein legitimer französischer König. Aus der Nichtanerkennung »Navarras«, wie er in dieser Zeit in der römischen Korrespondenz bezeichnet zu werden pflegte, resultierte, dass auch die französischen Diplomaten mit Nichtachtung gestraft wurden, selbst wenn es sich bei ihnen um Katholiken handelte⁵¹.

48 In diesen Konflikt griff, so die Wahrnehmung Roms bzw. seiner Nuntien, bisweilen der Himmel selbst ein, etwa wenn angeblich ein calvinistischer Prädikant bei einer antikatholischen Predigt tot von der Kanzel stürzte, gerade als er über das Thema »Hütet Euch vor den falschen Propheten« sprach. Nuntius Antonio Albergati an Scipione Borghese, Köln 1614 September 7, in: Peter SCHMIDT/Wolfgang REINHARD (Hg.), NBD (G), I. Abt., Bd. V.2. Nuntius Antonio Albergati (1614 Juni–1616 Dezember), Paderborn u. a. 2009, S. 112–114, hier: S. 114.

49 Zum kurialen »Nichtverhältnis« zu protestantischen Obrigkeiten vgl. SCHILLING, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, S. 246. – Inoffizielle, teils indirekte Kontakte Roms zu protestantischen Mächten und natürlich auch Reisen protestantischer Fürstlichkeiten nach Rom gab es dagegen schon. Solche protestantischen Besucher waren der Kurie umso willkommener, wenn die Hoffnung auf ihre Konversion bestand. Vgl. Antje STANNEK, Konfessionalisierung des »Giro d'Italia«? Protestanten im Italien des 17. Jahrhunderts, in: Rainer BABEL/Werner PARAVICINI (Hg.), Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert. Akten der internationalen Kolloquien in der Villa Vigoni 1999 und im Deutschen Historischen Institut Paris 2000, Ostfildern 2005, S. 555–568; Irene FOSI, Conversions de voyageurs protestants dans la Rome baroque, in: Ebd., S. 569–578.

50 »V.S. deve sapere che delli 13 Cantoni de' Svizzeri quattro sono talmente alienati dall'obediencia di questa Sta Sede et immersi nell'abominevoli heresie di Calvino et Zwingli che poca parte potrà ella havere con loro«. Instruktion für den Luzerner Nuntius Giovanni della Torre, Rom 1595 November 10, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 365–389, hier: S. 368. Vgl. Urban FINK, Die Luzerner Nuntiatur, 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz, Luzern u. a. 1999.

51 So wurde der neue Nuntius in Venedig Anfang 1592 strengstens angewiesen, jeglichen Verkehr mit dem französischen Gesandten bei der Serenissima André Hurault, Seigneur de Maise, zu

Wenn er sich dadurch Vorteile versprach, war der Heilige Stuhl freilich bereit, von dieser strikten Haltung abzurücken. So wurde Ende 1604 dem neuen Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini (nachmals Urban VIII.) aufgetragen, die guten Beziehungen, die sein Vorgänger Bufalo zu dem englischen Gesandten Thomas Parry aufgebaut hatte, zu pflegen und ihn von dem Wohlwollen des Papstes gegenüber seinem König zu überzeugen⁵². Diese Annäherung an England stand im Zusammenhang mit Bestrebungen, die Lage der englischen Katholiken zu verbessern, ein Ziel, das die Kurie in diesem Fall über ihren Grundsatz der diplomatischen Distanz zu »häretischen« Obrigkeiten stellte.

Die vorsichtige Öffnung gegenüber Parry war aber eine Ausnahme, denn 1605 wurden dem neuen Nuntius in Spanien Millini zwar ebenfalls die englischen Katholiken ans Herz gelegt, die Anwesenheit des englischen Gesandten Charles Conwallis – »der Häretiker ist und ein Gefolge von 300 Häretikern hat« – am spanischen Hof sah man in Rom hingegen mit misstrauischen Augen: Ausdrücklich wurde Millini auf die Gefahren des Umgangs mit Cornwallis und seinem Personal hingewiesen⁵³. Wie der Instruktion an seinen Nachfolger Carafa zu entnehmen ist, wies Millini befehlsgemäß Philipp III. und den Generalinquisitor Juan Bautista de Acevedo mehrfach auf den Skandal und die Gefahr hin, welche der protestantische Gottesdienst im Gesandtenquartier darstelle⁵⁴. 1616 erhielt auch der Nuntius in Frankreich Guido Bentivoglio die Weisung, keine Kontakte zu den protestantischen Gesandten in Paris zu pflegen⁵⁵.

vermeiden, der vor 1589 schon Heinrich III. gedient und seinen Posten über den Thronwechsel hinaus behalten hatte: »da lui V.S. Revma non receva visita, né anco per interposta persona, et non vada né mandi mai a visitarlo, et fugga sempre di ritrovarsi in parte dove egli sia o possa venire«. Instruktion für den Nuntius in Venedig Luigi Taverna, Rom 1592 Februar 25, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 1–5, hier: S. 3, Anm. 7. Vgl. BARBICHE, Clément VIII, S. 100.

52 Instruktion für Maffeo Barberini, Nuntius in Frankreich [Rom 1604 Dezember], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 725–749, hier: S. 744.

53 Instruktion für Giovanni Garzia Millini, Nuntius in Spanien, Rom 1605 Juni 21, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 290–335, hier: S. 310f: »Arrivò alla corte cattolica l'ambasciatore del re d'Inghilterra, il quale è heretico, et con seguito di 300 heretici, per quello che s'intese qua. V.S. sa il pericolo che si corre con il conversare di huomini tali«.

54 Instruktion für Decio Carafa, Nuntius in Spanien, Rom 1607 Mai 28, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 458–477, hier: S. 469. Ähnlich auch die beiden Instruktionen für Francesco Cennini, Nuntius in Spanien, Roma 1618 Juni bzw. Juli, in: Ebd., Bd. 2, S. 1082–1095, hier: S. 1084f. bzw. S. 1095–1107, hier: S. 1098. An dieser Stelle wird darauf hingewiesen, dass an der Feier des reformierten Abendmahls im Gesandtschaftsquartier auch Katholiken teilgenommen hätten.

55 Instruktion für Guido Bentivoglio, Nuntius in Frankreich, Rom 1616 August, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 1034–1052, hier: S. 1046. Bei Bedarf sollte Bentivoglio die Absichten der Protestanten über die Vertreter Venedigs und Savoyens in Erfahrung bringen. Zugleich sollte er den englischen Gesandten in Frankreich zu diskreditieren suchen, indem er auf die englische Unterstützung für die Hugenotten hinwies. Ebd., S. 1046f. – Auch

Ebenso wenig durften in Verträgen, an denen der Heilige Stuhl beteiligt war, protestantische Staaten genannt werden. So widersetzte sich Clemens VIII. der Erwähnung Englands und der Vereinigten Niederlande in dem von ihm vermittelten Frieden von Vervins (1598)⁵⁶. Auch der außerordentliche Nuntius, der 1616 den Ausbruch von Feindseligkeiten zwischen dem Herzog von Savoyen und dem Mailänder Gouverneur zu verhindern hatte, sollte darauf achten, sich keinesfalls auf Vereinbarungen einzulassen, an denen »Häretiker« beteiligt seien⁵⁷.

Freilich sahen sich der Heilige Stuhl oder seine Vertreter gelegentlich genötigt, gegen diesen Grundsatz zu verstoßen, so in der Situation des französischen Religionskriegs der Vizelegat in Avignon Domenico Grimaldi, der 1589 einen Vertrag mit dem Befehlshaber Heinrichs IV. im Dauphiné abschloss, um gegen die Zahlung von 25.000 Écus die Räumung der südfranzösischen Besitzungen des Heiligen Stuhls von hugenottischen Truppen zu erreichen. Zudem musste der Schutz vor Angriffen mit weiteren Zahlungen von monatlich 500 Écus erkaufte werden. Um Schlimmeres zu verhüten, hielt sich Rom an diese Vereinbarung, auch wenn die Nachfolger Grimaldis beauftragt wurden, nach Möglichkeiten zu suchen, um sich dieser Verpflichtung zu entledigen, die man nicht nur als Belastung für die Untertanen in Avignon, sondern auch als unwürdig für Seine Heiligkeit selbst empfand⁵⁸. Um sich nicht durch dieses Abkommen zu kompromittieren, behauptete die Kurie, es sei ohne ihr Vorwissen geschlossen worden; der Heilige Vater habe es nie gebilligt, sondern lediglich die Dinge nach dem Wunsch seiner Unter-

zum englischen Gesandten in Venedig unterhielt der Nuntius keine Kontakte – dieser war zudem nicht nur »Häretiker«, sondern beanspruchte sogar öffentlich die Präzedenz vor dem Vertreter des Heiligen Stuhls. Erste Finalrelation Berlingerio Gessis, Nuntius in Venedig, Rom 1618 Dezember, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 1108–1124, hier: S. 1123. Vgl. hierzu auch Alexander KOLLER, *Nuntienalltag. Überlegungen zur Lebenswelt eines kirchlichen Diplomatenhaushaltes im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Rupert KLIEBER/Hermann HOLD (Hg.), *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*, Wien/Köln/Weimar 2005, S. 96–108, hier: S. 102.

56 Instruktion für den Nuntius in Frankreich Gasparo Silingardi, [Rom 1599 Februar], in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, Bd. 2, S. 577–596, hier: S. 592. Zur päpstlichen Friedensvermittlung in Vervins vgl. Bernard BARBICHE, *Alexandre de Médicis, cardinal de Florence, légat à latere*, in: Claudine VIDAL/Frédérique PILLEBOUE (Hg.), *La paix de Vervins 1598*, Amiens 1998, S. 65–72.

57 Instruktion für Alessandro Ludovisi, außerordentlicher Nuntius nach Savoyen und Mailand, Rom 1616 August 6, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 1052–1057, hier: S. 1057. Zur päpstlichen Rolle in dem spanisch-savoyischen Konflikt vgl. MÖRSCHEL, *Buona amicitia?*, S. 266–287.

58 »Questo peso dispiace infinitamente a quei popoli per il danno, et a N.S. per l'indignità«. Instruktion für Silvio Savelli, Vizelegat in Avignon, Rom 1592 Oktober 27, in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, Bd. 1, S. 101–106, hier: S. 102; vgl. auch Instruktion für Domenico Grimaldi, Vizelegat in Avignon, Rom 1592 Februar 28, in: Ebd., S. 7–10, hier: S. 10, Anm. 11.

tanen laufen lassen⁵⁹. 1593 kam es zu Verhandlungen über den Verzicht auf die Kontributionen, die von päpstlicher Seite aber bald abgebrochen wurden, da man argwöhnte, der Verhandlungswille der Gegenseite sei nur vorgetauscht und sie wolle auf diese Weise den Heiligen Stuhl zu Zugeständnissen – wohl in der Frage der Anerkennung Heinrichs IV. – verleiten⁶⁰. Und das markiert dann doch wieder die Grenzen des kurialen Pragmatismus. Dieses Misstrauen wird auch in der Instruktion für den Vizelegaten in Avignon Guillaume du Nozet von 1621 deutlich, welche die begrenzten Zugeständnisse Pauls V. in Bezug auf die Erlaubnis zum Gütererwerb für Hugenotten in Avignon zwar bestätigte, jedoch zugleich den früheren Verboten Gregors XIII. (1572–1585) nachtrauerte⁶¹.

Grundsätzlich stand die Kurie auch Ehen zwischen katholischen Fürsten oder Fürstinnen mit calvinistischen Partnern kritisch gegenüber, wie bereits anhand des englisch-savoyischen Eheprojekts von 1611 gezeigt wurde⁶². Zunächst opponierte der Heilige Stuhl unter Hinweis auf die Gewissensgefahr für die Braut und das kanonische Recht auch gegen die Verheiratung Henriettes von Frankreich mit dem englischen Thronfolger Karl⁶³. Die spanisch-englischen Heiratsverhandlungen von 1623 betrachtete die Kurie hingegen mit größter Sympathie, da sie sich davon erhebliche Vorteile für die englischen Katholiken erhoffte⁶⁴.

Die oben skizzierte Hierarchie der Häresien bedingte zumindest partiell auch einen unterschiedlichen Umgang mit den verschiedenen protestan-

59 Instruktion für Ottavio Kardinal Acquaviva, Legat in Avignon, [Rom 1593 November], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 175–186, hier: S. 179: »il che fu fatto senza consenso né saputo della Sede Apca che non ha mai voluto approvarla, se ben ha lasciato correre, desiderando così quelle genti per loro quiete et satisfattione«.

60 »[...] si conobbe che tutto era stato artificio, forse con animo di cavar dalla Sede Apca qualche cosa in favor del loro partito, et così non s'andò più oltre«. Ebd., Anm. 3.

61 Instruktion für Guillaume du Nozet, Vizelegat in Avignon, Rom 1621 April 13, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 642–648, hier: S. 645. Siehe auch Instruktion für Ottavio Corsini, Nuntius in Frankreich, Rom 1621 April 4, in: Ebd., S. 535–574, hier: S. 569f. – In dieser Zeit nährte auch der Ausbau der Festung Orange, einer Enklave im päpstlichen Venaissin, das kuriale Misstrauen. Instruktion für Guillaume du Nozet, Vizelegat in Avignon, Rom 1621 April 13, in: Ebd., S. 642–648, hier: S. 645; Instruktion für Ottavio Corsini, Nuntius in Frankreich, Rom 1621 April 4, in: Ebd., S. 535–574, hier: S. 569f.

62 Instruktion für Paolo da Cesena, außerordentlicher Nuntius in Savoyen, Rom 1611 August 13, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 773–780, bes. S. 775. Siehe auch Instruktion für Antonio Caetani, Nuntius in Spanien, Rom 1611 Oktober 27, in: Ebd., S. 780–812, hier: S. 808f.

63 Instruktion für Guido Bentivoglio, Nuntius in Frankreich, Rom 1616 August, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 1034–1052, hier: S. 1047.

64 Sonderinstruktion für Innocenzo de' Massimi, Nuntius in Spanien, Rom 1623 April 12, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 959–971. Angesichts des Hasses der Puritaner könne man derzeit nicht an die freie katholische Religionsausübung denken, aber es sei schon viel gewonnen, wenn die Verfolgungen eingestellt würden. Ebd., S. 968. Vgl. auch ebd., Bd. 1, S. 30–41.

tischen Gruppen. Dies lässt sich etwa für das Deutsche Reich zeigen: Die Nuntien am Kaiserhof beobachteten mit Interesse, dass die Protestanten im Reich in zwei Gruppen zerfielen, von denen die Lutheraner von Kursachsen und die Calvinisten von Kurpfalz angeführt würden. Die Reformierten suchten sich unter dem Mantel der Augsburger Konfession zu verstecken, da diese als einzige durch das Interim – korrekt: den Augsburger Religionsfrieden – anerkannt worden sei, das alle anderen Sekten ausgeschlossen habe⁶⁵. Aus der Zerrissenheit des Protestantismus ergaben sich aus römischer Perspektive durchaus Vorteile. Mit erkennbarem Wohlgefallen nahm man an der Kurie die Spannungen zwischen Lutheranern und Calvinisten im Reich wahr, welche der Kaiser nutzen könnte, um seine Autorität zugunsten des Katholizismus auszuüben⁶⁶. Der Legat zum Reichstag von 1613 Carlo Madruzzo wurde *expressis verbis* darauf hingewiesen, dass es nicht nur darauf ankomme, die katholischen Reihen geschlossen zu halten, sondern sich jeder Gelegenheit zu bedienen, um die Protestanten zu spalten⁶⁷.

Ein unterschiedlicher Umgang mit Lutheranern und Calvinisten lässt sich mehrfach nachvollziehen. So wurde, als 1621 über die Beseitigung des Protestantismus in den kaiserlichen Erbländern reflektiert wurde, abermals dem Calvinismus besondere Aufmerksamkeit zuteil, nicht nur, weil sich für die Lutheraner der Kurfürst von Sachsen als wichtiger Verbündeter des Kaisers einsetzte, sondern auch, weil der Calvinismus, wie dargestellt, als die »übelste Seuche« betrachtet wurde, die sich dort finde⁶⁸. Diese Prioritätenliste galt auch auf Reichsebene, wo man sich zudem mit dem Reichsrecht im Einklang

65 Finalrelation Giovanni Stefano Ferreros, Nuntius am Kaiserhof, Prag 1607 Dezember, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 1, S. 517–538, hier: S. 519. Siehe auch Instruktion für Carlo Madruzzo, Legat zum Reichstag von Regensburg, Rom 1613 April 13, in: Ebd., Bd. 2, S. 840–857, hier: S. 845. Madruzzo wurde nachdrücklich ans Herz gelegt, die Einbeziehung der Calvinisten in den Religionsfrieden zu hintertreiben.

66 Z.B. Instruktion für Cesare Speciano, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1592 Mai 5, in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, Bd. 1, S. 53–79, hier: S. 55: »[...] le [...] continui contrasti tra Calvinisti et Lutherani potranno dar campo d'essercitare sicuramente l'auttorità [cesarea] in favore della religione cattolica«. Auch der Nuntius Antonio Caetani verwies in seiner Finalrelation darauf, dass die Spaltung der Protestanten der Erhaltung des Katholizismus dienen könne. Finalrelation Giovanni Antonio Caetani, Nuntius am Kaiserhof, Prag 1610 Dezember, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 713–773, hier: S. 737, ähnlich S. 759. Er sah allerdings auch Gemeinsamkeiten zwischen Lutheranern und Calvinisten, nämlich ihre Gier nach den Kirchengütern (ebd., S. 754f.).

67 »Ma di non minor giovamento sarebbe, con l'usar ogni industria di tener uniti et inanimati i cattolici, valersi anco d'ogni opportuna occasione che si potesse offerire da divider gl'animi et le fattioni degl'heretici et d'alienar l'uno dall'altro. Il che non riuscirà forse difficile, particolarmente tra luterani et calvinisti, per la discordia et inimicitia quasi naturale causata tra essi dalla contrarietà delle loro sette«. Instruktion für Carlo Madruzzo, Legat zum Reichstag von Regensburg, Rom 1613 April 13, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 2, S. 840–857, hier: S. 842f.

68 »[...] quella più maligna pestilenza che vi si truovi«. Instruktion für Carlo Carafa, Nuntius am Kaiserhof, Rom 1621 April 12, in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, Bd. 2,

sah und auf die Billigung der Lutheraner hoffte⁶⁹. Die Kurie vertrat also die Devise »Teile und herrsche!« und schloss eine begrenzte taktische Kooperation mit den Lutheranern nicht aus.

Dass die Calvinisten als die ärgeren »Häretiker« betrachtet wurden, bedeutete indes nicht, dass die Lutheraner in jedem Fall gegen diese unterstützt worden wären: Als Landgraf Moritz von Hessen-Kassel in dem von Landgraf Ludwig IV. (1567–1604) ererbten Marburg gegen den testamentarischen Willen des Erblassers den Calvinismus einführte, forderten die übrigen, lutherischen Landgrafen von der katholischen Universität Köln ein Rechtsgutachten über die Gültigkeit des Testaments an, um so die Herrschaft Moritz' über Marburg anzufechten. Obwohl dies aus katholischer Perspektive durchaus wünschenswert war, verhinderte der Kölner Nuntius Ossero mit Billigung des Heiligen Stuhls eine Antwort der Kölner Juristischen Fakultät, damit diese nicht etwa bestätige, dass ein weltlicher Fürst seine Erben auf eine falsche Religion verpflichten dürfe⁷⁰. In diesem Fall wurde die konfessionelle Grundsatzfrage also über die taktische Erwägung gestellt, die lutherische Partei im Reich gegenüber den Calvinisten zu stärken. Und in der bereits mehrfach zitierten Instruktion für den Legaten Madruzzo von 1613 wurde ihm aufgetragen, dafür zu sorgen, dass die Lutheraner sich für ihre Unterstützung gegen die Calvinisten keine neuen Zugeständnisse erschlichen⁷¹.

Ähnlich wie im Reich fürchtete der Heilige Stuhl die Umtriebe der Calvinisten auch in Polen, insbesondere, dass diese sich in einer Konföderation organisieren könnten. So wurde 1612 der Nuntius in Polen Lelio Ruini beauftragt, den diesbezüglichen Absichten entgegenzutreten, die durch die Einäscherung einer calvinistischen *sinagoga* in Wilna durch katholische Handwerker Auftrieb erhalten hatten⁷². Ebenso sollte der König davor gewarnt werden, den »Häretikern« als Preis für ihre Steuerleistungen Zugeständnisse zu machen⁷³.

S. 602–642, hier: S. 619. Ähnlich ebd., S. 624: »gli heretici di peggior fatta, come gli Calvinisti e gli Anabaptisti«.

69 Instruktion für Pietro Francesco Montoro, Nuntius in Köln, Rom 1621 Juli 31, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 760–781, hier: S. 773.

70 Instruktion für Attilio Amalteo, Nuntius in Köln, Rom 1606 September 3, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 383–405, hier: S. 391f. – Zum historischen Kontext vgl. Manfred RUDERSDORF, Der Weg der Universitätsgründung in Gießen. Das geistige und politische Erbe Landgraf Ludwig IV. von Hessen-Marburg, in: Peter MORAW (Hg.), *Academica Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte. Zum 375jährigen Jubiläum*, Marburg 1982, S. 45–82.

71 Instruktion für Carlo Madruzzo, Legat zum Reichstag von Regensburg, Rom 1613 April 13, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 840–857, hier: S. 853.

72 Instruktion für Lelio Ruini, Nuntius in Polen, Rom 1612 September 26, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 832–840, hier: S. 835f.

73 Instruktion für Francesco Diotallevi, Nuntius in Polen, Rom 1614 September 3, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 980–990, hier: S. 987f.

Eine recht große Bandbreite lassen die Handlungsanweisungen an die Nuntien in Frankreich während des Untersuchungszeitraums erkennen, womit Rom auf die sich wandelnden Rahmenbedingungen reagierte⁷⁴. In den ersten Jahren Heinrichs IV. unterstützte die Kurie mit durchaus weltlichen Waffen – freilich ohne großen Erfolg – die Spanier im Kampf gegen den »häretischen« Bourbonen⁷⁵ und betrieb die Wahl eines katholischen (Gegen-) Königs⁷⁶.

Nach dem Ende der Religionskriege stand nicht mehr die Bekämpfung der Hugenotten mit weltlichen Waffen, sondern ihre Konversion im Vordergrund. Beispielsweise in der Instruktion für Gasparo Silingardi vom Februar 1599 werden die »Konversion der Häretiker und das Wachstum der katholischen Religion« als die zentralen Aufgaben des Nuntius charakterisiert⁷⁷. Gleichzeitig sollte er Heinrich IV. von seiner Politik des Ausgleichs mit den Calvinisten abbringen, die die Mehrzahl seiner Untertanen verstimme, sein Ansehen schädige und ihm nicht einmal Vorteile bringe, denn als »Menschen, die Gott nicht kennen, die weder Disziplin noch Gehorsam haben«, würden sie nicht nur ihr Misstrauen gegen ihn kultivieren, sondern die Hätscheleien würden sie unverschämt machen und zu immer neuen Forderungen ermutigen⁷⁸. Zu Gewaltmaßnahmen wollte Paul V. den König derzeit freilich nicht

74 Vgl. hierzu BARBICHE, Clément VIII.

75 1591 und 1592 wurden vielmehr Truppen nach Frankreich in den Kampf gegen Heinrich IV. geschickt, allerdings ohne großen Erfolg. Siehe Instruktion für Innocenzo Malvasia, Generalkommissar in Frankreich, Rom 1592 XII 30, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 120–125, Anm. 1. Vgl. auch PASTOR, Geschichte, Bd. 11, S. 47–51; Ivan CLOULAS, L'armée pontificale de Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII, pendant la seconde campagne en France d'Alexandre Farnese (1591–1592), in: BCRH 126 (1960), S. 83–102.

76 Zweite Instruktion für Camillo Caetani, Nuntius in Spanien, Rom 1592 Oktober 27, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 93–101, hier: S. 95.

77 »Procuri la conversione degli heretici et l'augumento della religione cattolica con ogni studio et con tutte le forze; et questo è quel che si può dire in universale delle cose spettanti ai negotii ordinarii della nunziatura«. Instruktion für den Nuntius in Frankreich Gasparo Silingardi, [Rom 1599 Februar], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 577–596, hier: S. 579. Ähnlich auch: Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 Juli], in: Ebd., S. 662–688, hier: S. 666; und Instruktion für den Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini, [Rom 1604 Dezember], in: Ebd., S. 725–749, hier: S. 728f. BARBICHE, Clément VIII, weist einerseits auf die Wiederholung umfangreicher Passagen (ebd., S. 103) hin, andererseits darauf, dass das Protestantenproblem schon von Umfang her das größte Gewicht in den Instruktionen besaß (ebd., S. 109–111).

78 »[...] gente che non conosce Dio, che non ha disciplina né obediencia non solo si nutrirà sempre nel suo sospetto, ma le carezze la faranno insolente, et ogni giorno ardiranno di pretendere et dimandare qualche cosa di nuovo«. Instruktion für den Nuntius in Frankreich Gasparo Silingardi, [Rom 1599 Februar], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 577–596, hier: S. 581. Vgl. auch Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 Juli], in: Ebd., S. 662–688, hier: S. 667–670; Instruktion für den Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini, [Rom 1604 Dezember], in: Ebd., S. 725–749, hier: S. 729–732.

animieren, obwohl diese unter Umständen durchaus angezeigt sein könnten⁷⁹. Bis zum Ende der Regierungszeit Heinrichs IV. war der Heilige Stuhl unzufrieden mit der Protestantenpolitik des Allerchristlichsten Königs⁸⁰. Auch an dessen Beziehungen zu England, den Niederlanden und den deutschen Protestanten nahm er Anstoß⁸¹.

Die Forderungen, für die Verbreitung der katholischen Religion und die Ausrottung der Irrlehren zu sorgen, finden sich auch in den Instruktionen für die Nuntien zur Zeit der Regentschaft Marias de' Medici. Gleichzeitig hielt man aber eine gewisse Vorsicht für angezeigt, um die »Häretiker« nicht gegen den heiligen Glauben und die Person des Nuntius aufzubringen⁸².

Anfang der 1620er Jahre, als Ludwig XIII. die Regierung übernommen hatte, als seine Herrschaft konsolidiert und im Reich die katholischen Waffen auf dem Vormarsch waren, schien Gregor XV. auch in Frankreich die Zeit für einen Richtungswechsel gekommen zu sein. Zwar sei zu erwarten, dass die Erneuerung der katholischen Kirche langfristig die Häresie in Frankreich auslöschen würde, das werde aber dauern. Näher liege die Hoffnung auf die Frömmigkeit des Königs, der bereits kundgetan habe, wie sehr ihm die Häretiker verhasst seien, die sich nicht nur von der wahren Religion der Könige, sondern auch vom schuldigen Gehorsam losgesagt hätten und mitten im Königreich eine Volksrepublik (»republica popolare«) errichten wollten⁸³. In

79 Instruktion für den Nuntius in Frankreich Gasparo Silingardi, [Rom 1599 Februar], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 577–596, hier: S. 582. Ähnlich auch: Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 Juli], in: Ebd., S. 662–688, hier: S. 666; Instruktion für den Nuntius in Frankreich Maffeo Barberini, [Rom 1604 Dezember], in: Ebd., S. 725–749, hier: S. 733.

80 Instruktion für Roberto Ubal dini, Nuntius in Frankreich, Rom 1607 August, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 1, S. 507–510, hier: S. 510.

81 Instruktion für Domenico Rivarola, außerordentlicher Nuntius in Frankreich, Rom 1610 April 25, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 626–635, hier: S. 631.

82 Instruktion für Guido Bentivoglio, Nuntius in Frankreich, Rom 1616 August, in: GIORDANO, Le istruzioni generali di Paolo V, Bd. 2, S. 1034–1052, hier: S. 1041. Bentivoglio wird aufgefordert, »ad attendere all'amplificazione della religion cattolica et estirpatione dell'heresie quanto più si può, ma con tal desterità et prudenza che gl'heretici non s'irritino tanto più contro la santa fede et contro la propria persona di V.S.«.

83 »Gli effetti della santa disciplina ecclesiastica dall'osservanza del Concilio e dai vescovi e cleri operati estingueranno ben l'heresia nella Francia, ma con lunghezza di tempo. Più vicina speranza se ne può fondare sopra la religiosissima pietà del Re che ha già fatto conoscere al mondo quanto habbia in odio gli heretici; perciocché si è avveduto troppo che questi empì hanno fatto disegno imitando gli heretici de' Paesi Bassi e della Germania, di separarsi non solo dalla vera religione dei re, ma dallo stato et ubbidienza loro e di stabilire a poco a poco nel mezzo del Reame una republica popolare di rimpetto opposta alla nobilissima Monarchia francese e niente-meno accocchia a sovvertirla e del tutto a distruggerla e con questo, scorgendo ch'egli è per haver del continuo tanta gran parte de' sudditi suoi superbi e contumaci e ribellanti non meno a Dio che a se stesso, vorrebbe con la forza abbassarne l'orgoglio e ridurli in tale stato di ubbidienza che più non potessero la testa alzare«. Instruktion für Ottavio Corsini, Nuntius in Frankreich, Rom 1621 April 4, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 535–574, hier: S. 549.

dieser Auffassung sollte der neuernannte Nuntius 1621 den König bestärken und ihn zum Handeln treiben⁸⁴. Gleichzeitig befahl Gregor XV. dem Nuntius in Spanien, dem Katholischen König die Unterstützung für Ludwig XIII. ans Herz zu legen, falls er den Krieg gegen die Hugenotten eröffne⁸⁵.

Mit besonderer Sorge betrachtete Rom, wie bereits angedeutet, die calvinistisch regierte Republik der Vereinigten Niederlande als ein in mehrfacher Hinsicht besonders dynamisches von Reformierten beherrschtes Staatswesen. Einerseits versuchte die päpstliche Diplomatie über den Katholischen König bzw. die Brüsseler Regierung möglichst große Freiheiten für die erhebliche katholische Minderheit in den Nordprovinzen zu erreichen⁸⁶. Andererseits fürchtete die Kurie den Export des Calvinismus aus den Niederlanden⁸⁷ und war bestrebt, gegnerische Erfolge wieder zunichte zu machen. Beispielsweise betrieb Rom Ende der 1590er Jahre die Wiederherstellung der katholischen Vorherrschaft in Aachen und rief dazu neben dem spanischen König, der Brüsseler Regierung und dem Kölner Kurfürsten auch den Kaiser auf den Plan, den man als Kanoniker des Aachener Marienstifts in besonderer Weise in der Pflicht sah⁸⁸.

1605 befürwortete Paul V. hingegen die Beendigung des offenbar nicht zu gewinnenden und überaus kostspieligen Krieges des Katholischen Königs gegen die aufständischen Provinzen, auch wenn er sich als Hüter des

84 Ebd., S. 550–555. Außerdem sollte sich Frankreich in diesem Sinne in Deutschland, den Niederlanden und England engagieren.

85 Zumindest sollte der Katholische König seinen Ministern verbieten, die Eröffnung des Kampfs gegen die Hugenotten zu verhindern. »Ma più particolarmente V.S. pregherà S. Mtà, quando sarà bisogno, che, se ne vorrà porgere aiuto al Re di Francia per far la guerra contro gl'Ugonotti, se pure la farà, almeno vieti espressamente a' suoi ministri d'impedirlo, come tal volta per certa ragione di stato e per emulazione di grandezza si faccia, non guardandosi quanto a Dio dispiaccia che per propri interessi il servizio della religione catolica si metta in non cale«. Zudem würde ein Erfolg des Allerchristlichsten Königs über die Hugenotten auch den Stolz der Holländer dämpfen. Instruktion für Alessandro del Sangro, Nuntius in Spanien, Rom 1621 April 5, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Gregors XV., Bd. 2, S. 575–601, hier: S. 581.

86 »Non vuole hora N.S. passar tant'oltre, che esorti il Re espressamente a pigliar l'armi contro gl'heretici, non che non lo giudicasse utile fatto con le debite circostanze, ma ricorda solo a S. Mtà di dar qualche sbarbazzata qualche volta a costoro, perché è turba rebelle et insolente, che procura sempre di avvanzarsi per ogni strada et via anco diretta contro il particular servizio della Mtà S., però ogni ardire che gli dia potrebbe tornare in grave suo pregiudizio«. Instruktion für den Nuntius in Frankreich Gasparo Silingardi, [Rom 1599 Februar], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 577–596, hier: S. 582f. Ähnlich auch die Instruktion für den Nuntius in Frankreich Innocenzo del Bufalo, [Rom 1601 Juli], in: Ebd., S. 662–688, hier: S. 671.

87 Erste Instruktion für Camillo Caetani, Nuntius in Spanien, Rom 1592 September 20, in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 1, S. 80–88, hier: S. 86: »[...] i Calvinisti di Olanda et Zelanda inviano occultamente de' libri della lor setta in Ispagna«.

88 Zudem müsse der Kaiser verhüten, durch Nachsicht gegenüber den Auführern den Respekt seiner übrigen Vasallen zu verlieren. Instruktion für den ernannten Nuntius am Kaiserhof Ferrante Farnese, [Rom 1597 September], in: JAITNER, Hauptinstruktionen Clemens' VIII., Bd. 2, S. 488–524, hier: S. 496.

wahren Glaubens außerstande sah, Philipp III. förmlich zum Frieden mit den »Ketzer« und Rebellen zu mahnen⁸⁹. 1621, also am Ende des Zwölfjährigen Waffenstillstandes, hatte sich die Haltung der Kurie gewandelt: Dem neuen Nuntius Gregors XV. in Spanien Alessandro di Sangro wurde aufgetragen, die Wiederaufnahme des Krieges zu betreiben, denn der Katholische König habe niemals eine bessere Gelegenheit gehabt, die Holländer zu besiegen, zumal nach dem zu erhoffenden Tod des alten Fürsten Moritz die Konflikte zwischen Arminianern und Neoremonstranten, innerhalb des Hauses Nassau, zwischen Seeländern, Holländern und Friesen voll zum Ausbruch kommen dürften. Der Katholische König könne kein für die Christenheit nützlicheres Werk in Angriff nehmen: Er verteidige sein Reich, befreie Indien von den seeräuberischen Überfällen der Niederländer und rette damit die dortige neuchristliche Bevölkerung vor den Verlockungen der Häretiker⁹⁰.

Bemerkenswert geringe Berührungängste mit den Calvinisten ließ die Kurie auf handelspolitischem Gebiet erkennen. So betrieb die Apostolische Kammer, die das Monopol über den Alaunhandel im Kirchenstaat besaß, noch in den 1590er Jahren einen schwungvollen Handel mit den Engländern mit diesem unter anderem für das Textilgewerbe wichtigen Mineral. Der Heilige Stuhl nahm in diesem Zusammenhang nicht nur keinen Anstoß an der Anwesenheit englischer Händler und Schiffe im Hafen von Civitavecchia, sondern protestierte sogar aufs Heftigste, als die Inquisition von Sevilla 1592 zwei dieser Schiffe beschlagnahmte. Dabei ließ er sich auch nicht im Mindesten durch das spanische Argument beeindrucken, die Seeleute seien doch Häretiker⁹¹.

3. Schluss

Es ist sicherlich kein besonders überraschendes Ergebnis dieses Blicks in die kurialen Hauptinstruktionen der Jahrzehnte um 1600, dass der Calvinismus und die Calvinisten extrem negativ beurteilt wurden, dass man ostentative Distanz zu ihnen hielt und ihnen entgegentrat, wann immer es tunlich er-

89 Instruktion für Giovanni Garzia Millini, Nuntius in Spanien, Rom 1605 Juni 21, in: GIORDANO, *Le istruzioni generali di Paolo V*, Bd. 1, S. 290–335, hier: S. 308: »[...] in questo particolare non si può essortare il re alla pace, trattandosi d'heretici et ribelli di S. Mtà et trovandosi già con l'armi in mano; ma ben si può et deve pregare la Mtà Sua di pensare a finire questa guerra una volta«.

90 Instruktion für Alessandro del Sangro, Nuntius in Spanien, Rom 1621 April 5, in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, Bd. 2, S. 575–601, hier: S. 578.

91 Zweite Instruktion für Camillo Caetani, Rom 1592 Oktober 27, in: JAITNER, *Hauptinstruktionen Clemens' VIII.*, Bd. 1, S. 93–101, hier: S. 98. Zum Alaunhandel der Apostolischen Kammer mit England vgl. Jean DELUMEAU, *L'Alun de Rome, XV^e–XIX^e siècle*, Paris 1963, S. 219–221.

schien. Spannender als die Einstufung unter den Irrlehren schlimmster Couleur ist, welche bedeutende Rolle bei dem Feindbild Calvinismus neben den im engeren Sinne theologischen Differenzen auch divergierende Ordnungsvorstellungen für Staat und Gesellschaft spielten. Es wurde also ein Fundamentaldissens konstatiert bzw. konstruiert, der über die theologische Dimension weit hinausging.

Gleichzeitig sind Ansätze zu einem Pragmatismus im Umgang mit den Calvinisten erkennbar, und zwar nicht nur dann, wenn der Papst primär als Regent des Kirchenstaates, sondern auch, wenn er als *Pontifex maximus* agierte. Wie man den Calvinisten begegnete, war, auf der Basis einer grundsätzlichen Ablehnung, durchaus situationsbedingt. Außerdem setzten die einzelnen Päpste und ihr Führungspersonal unterschiedliche Akzente in ihrem spezifischen Umgang mit Calvinisten und anderen Protestanten. So konstatiert Stöve für den Pontifikat Clemens' VIII. eine »Unterordnung der Häresiebekämpfung unter das politisch Machbare«⁹², während die mehrfach zu beobachtende Verschärfung der Tonart Anfang der 1620er Jahre sicher auch mit dem Pontifikatswechsel von Paul V. auf Gregor XV. zusammenhängt⁹³.

Diese Zurückstellung des Kampfes gegen die Protestanten ist darauf zurückzuführen, dass es, wie Alexander Koller völlig zu Recht betont hat, andere bedeutende Faktoren gab, die die päpstliche Außenpolitik beeinflussten – etwa der Wunsch nach Ausbalancierung der spanischen Vorherrschaft in Italien und die Förderung der Interessen der eigenen Familie, Motive der kurialen Politik, die beispielsweise in der Zeit Urbans VIII. (1623–1644) besonders hervortraten⁹⁴. Ebenso ist Koller zuzustimmen, dass die aktive Förderung von und die Beteiligung an Konfessionskriegen im Untersuchungszeitraum nur während des Pontifikats Gregors XV. eine nennenswerte Rolle spielten⁹⁵. Einen »konfessionellen Fundamentalismus« im Sinne eines »fun-

92 STÖVE, Häresiebekämpfung, S. 65.

93 Andererseits wurde ebenfalls in der Zeit Gregors V. 1622 die Propagandakongregation gegründet, der in der Folge auch Nord- und Teile Mitteleuropas unterstellt wurden – ein Zeichen dafür, dass sich die Kurie mit dem faktischen Verlust dieser Gebiete abgefunden hatte und dem nun auch institutionell Rechnung trug. Vgl. zur Gründung der Propagandakongregation und ihrer Tätigkeit in den ersten Jahren ihres Bestehens Hermann TÜCHLE (Hg.), *Acta SC de Propaganda Fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1622–1649*, Paderborn 1962; knapp zur Gründung auch JAITNER, *Hauptinstruktionen Gregors XV.*, Bd. 1, S. 54f. (mit Verweisen auf die weitere Literatur).

94 Vgl. KOLLER, *Papst*, S. 74–78. Erwähnt seien auch die mikropolitischen Dimensionen der kurialen Politik, die Wolfgang Reinhard und seine Schülerinnen und Schüler für den Pontifikat Pauls V. gründlich erforscht haben. Vgl. REINHARD, Paul V.; ders. (Hg.), *Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua*, Tübingen 2004.

95 KOLLER, *Papst*, S. 79f.

damentalistische[n] Nomismus«⁹⁶ kann man der Kurie für den gesamten Untersuchungszeitraum schwerlich unterstellen.

Indes konnte der Heilige Stuhl bei aller Flexibilität hinsichtlich der Methoden und unterschiedlichen persönlichen Akzentsetzungen das mittel- oder langfristige Ziel einer Beseitigung des Calvinismus und der anderen protestantischen »Häresien« nicht aus dem Auge verlieren, denn dem eigenen Selbstverständnis nach konnte Rom hier bestimmte Grundpositionen nicht aufgeben. Selbst wenn man konzidiert, dass der römische Führungsanspruch »über den kirchlichen Bereich hinaus ins Politische« griff, blieb sein »Nerv [...] religiös-moralischer Natur«⁹⁷. Theologische und nicht zuletzt kirchenrechtliche Normen mussten für die Vertreter derjenigen Institution, die diese Normen formuliert und deren Geltung zu vertreten hatte, notgedrungen eine wesentlich größere Bindewirkung als für andere Akteure behalten. Über Normverletzungen durch katholische Obrigkeiten (und das nicht nur auf das Problem der Häresiebekämpfung bezogen) konnte die Kurie wohlwollend hinwegsehen oder diese sogar unterschwellig fördern. Selbst musste sie sich hingegen zumindest nach außen an die eigenen Normen halten. Dies wird besonders sinnfällig in der erwähnten Praxis der Kurie, keine diplomatischen Kontakte zu den für sie offiziell nicht existenten protestantischen Obrigkeiten zu pflegen.

Zwar bewegte sich der diplomatische Apparat der Kurie über weite Strecken in den Bahnen frühneuzeitlicher Regierungskunst und argumentierte gegenüber Fürsten und Ministern durchaus auch mit Gründen der Staatsräson, wie beispielsweise der Gefährdung monarchischer Herrschaft durch die calvinistischen Widerstandslehren. Nicht zuletzt beherrschte er die hohe Kunst der Dissimulation, hier verstanden in dem Sinne, über Missstände, die man derzeit nicht ändern konnte, hinwegzusehen⁹⁸, in der Hoffnung darauf, dass sich die Zeiten zu den eigenen Gunsten ändern und dann zurückgestellte Ziele wiederaufgegriffen werden könnten. Dafür, dass ein Ziel wie die Zurückdrängung des Protestantismus im Allgemeinen und des Calvinismus im Besonderen nicht in Vergessenheit geriet, sorgte auch die Pflege der entsprechenden Feindbilder, wie sie in den untersuchten Hauptinstruktionen zu beobachten war.

96 Heinz SCHILLING, Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2005, S. 69–93, hier: S. 91f.

97 STÖVE, Häresiebekämpfung, S. 65.

98 Zur Dissimulation in der Frühen Neuzeit vgl. jetzt zusammenfassend Jon R. SNYDER, *Dissimulation and the culture of secrecy in early modern Europe*, Berkeley u. a. 2009, S. 68–158. Beispielsweise wurde das Edikt von Nantes in den Instruktionen für die Nuntien in Frankreich weitestgehend mit Stillschweigen übergangen. Vgl. BARBICHE, Clément VIII, S. 107–109.

Insofern bestand dann doch ein qualitativer Unterschied zwischen dem Stellenwert des konfessionellen Moments für den Heiligen Stuhl und für weltliche Fürsten. Schon in den Jahrzehnten um 1600 musste die Kurie feststellen, dass sie nicht in dem von ihr gewünschten Maß auf die Kooperation der katholischen Obrigkeiten rechnen konnte, dass deren Außenpolitik also viel weniger konfessionell determiniert war, als ihr das lieb sein konnte. Damit zeichnete sich schon damals die Selbstaussgrenzung des Heiligen Stuhls aus dem europäischen Staatensystem ab, wie sie 1648 in den Protesten gegen den Westfälischen Frieden manifest wurde. Diese Selbstaussgrenzung ist eben auch ein Zeugnis für den von der Norm abweichenden Stellenwert, den konfessionelle Motive für die kuriale Außenpolitik hatten.

II. VERTREIBUNG – EXIL – NEUAUFBAU

Matthieu Arnold

Johannes Calvin 1538–1541

Ein fruchtbares Exil in Straßburg

Lors par ce moyen estant en liberté et quitte de ma vocation, i'avoye deliberé de vivre en repos sans prendre aucune charge publique, iusques à ce que l'excellent serviteur de Christ Martin Bucer, usant d'une semblable remonstrance et protestation qu'avoit fait Farel auparavant, me rappela à une autre place. Estant doncque espovanté par l'exemple de Ionas, lequel il me proposoit, ie poursuyvi encore en la charge d'enseigner. Et mesme combien que touiours ie continuasse à estre semblable à moi-mesme, c'est à scavoir de ne vouloir point apparoistre ou suyvre les grandes assemblees, ie ne scay comment toutesfois on me mena comme par force aux iournées Imperiales, ou bon-gré mal-gré, il me falut trouver en la compagnie de beaucoup de gens¹.

In seiner berühmten Vorrede zum Psalmenkommentar 1557 beschreibt Calvin die drei Jahre, die er 1538 bis 1541 nach seiner Verbannung aus Genf (23. April 1538) in der freien Reichsstadt verbracht hat, auf eine Weise, die seinem umfangreichen Wirken in Straßburg nicht gerecht wird: Kurz erwähnt er, dass er weiter eine Lehrtätigkeit ausgeübt hat, und wenn er ausführlicher über die Religionsverhandlungen berichtet, ist es nur, um zu betonen, dass er dabei wieder gegen seinen Willen anwesend sein musste. Wie er es für seinen ersten Aufenthalt in Genf gemacht hatte, schildert er seine Entscheidung, sich nach Straßburg zu begeben, nicht als eine freie und fröhliche Wahl, sondern als das Ergebnis seiner Furcht wegen des Drohens eines älteren Mannes Gottes (Guillaume Farel im Fall Genf, Martin Bucer im Fall Straßburg).

In seiner letzten Rede an seine Genfer Kollegen sind die Aussagen über diese drei fruchtbaren Jahre noch sparsamer: »Puis apres, ie fus chassé de ceste ville et m'en allay à Strasbourg, où ayant demeuré quelque temps, ie fus rappelé [...]«².

Diese zwei Zitate zeigen aber, wie auch Calvins Briefwechsel, dass Calvin seine Straßburger Zeit nie als ein Exil aus Genf verstanden hat. Wohl aber als

1 Jean CALVIN, Préface au Commentaire des Psaumes (1557), in: CO 31, Sp. 26 u. 28.
2 Ders., Discours d'adieu aux ministres (28.4.1564), in: CO 9, Sp. 892.

einen Teil seines Lebens im Exil außerhalb Frankreichs³, und auch als eine Zeit des intensiven öffentlichen Wirkens, die er der ersehnten »*vie en repos sans aucune charge publique*« gegenüberstellt.

*

Calvin hielt sich in Straßburg seit Anfang September 1538 bis zum 2. September 1541 auf. Die Geschichte seiner Beziehungen zu Straßburg hatte aber früher angefangen. Schon im Winter 1534/35, nachdem Cops Rede (1. November 1533) und die »Affaire des Placards« (17./18. Oktober 1534) sein Bleiben in Frankreich äußerst gefährlich gemacht hatten, hatte er Straßburg durchreist, um nach Basel zu gelangen. Im Frühjahr 1536 hatte er beabsichtigt, in die freie Reichsstadt zurückzugehen, aber der Krieg hatte ihn dazu gezwungen, den Umweg nach Genf zu machen, wo ihn Farel zu bleiben überredete.

Nachdem Calvin aus Genf verbannt wurde, ließ er sich einige Monate in Basel nieder, bis er sich von Martin Bucer endlich für Straßburg gewinnen ließ. In Straßburg fand er, anders als zwei Jahre früher in Genf, eine Stadt, wo man seit Beginn der zwanziger Jahre im evangelischen Sinne predigte und wo die Messe 1529 endgültig abgeschafft worden war. Mit ihrer Kirchenordnung (*Ordnung und Kirchengebreuch für die Pfarrern vnnnd Kirchendieneren zu Straszburg [...]*, 1534) und ihrem Glaubensbekenntnis (*Confessio tetrapolitana*, 1530)⁴ war Straßburg eine Stadt, in der die evangelische Kirche fest eingerichtet war und in der man nicht erwartete, dass Calvin die Hauptrolle spielen würde.

Im Rahmen dieses Beitrages wird Calvin erstens als Dozent und Pfarrer, zweitens als Schriftsteller und drittens als Teilnehmer an den Religionsgesprächen thematisiert⁵.

3 Vgl. dazu Max ENGAMMARE, Une certaine idée de la France chez Jean Calvin l'exilé, in: BSHPF 155 (2009), S. 15–27.

4 Vgl. François WENDEL, L'Église de Strasbourg. Sa constitution et son organisation 1532–1535, Paris 1942.

5 Über Calvin in Strasbourg siehe u. a.: Émile DOUMERGUE, Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps, Bd. II: Les premiers essais, Lausanne 1902, S. 291–524; Jean-Daniel BENOÎT, Calvin à Strasbourg, in: C. BARTHOLOMÉ (Hg.), Calvin à Strasbourg 1538–1541. Quatre études publiées à l'occasion du 400^e anniversaire de l'arrivée de Calvin à Strasbourg, Strasbourg 1938, S. 11–36; Richard STAUFFER, L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin, in: Georges LIVET/Francis RAPP (Hg.), Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle, Strasbourg 1977, S. 285–295; Cornelis AUGUSTIJN, Calvin in Strasbourg, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), Calvinus Sacrae Scripturae Professor, Grand Rapids 1994, S. 166–177; Bernard COTTRET, Calvin. Biographie, Paris 1995, S. 143–166; Willem VAN'T SPIJKER, Calvin. Biographie und Theologie, Göttingen 2001, S. 142–155; Matthieu ARNOLD, Calvin in Straßburg, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 74–78; Herman J. SELDERHUIS, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie, Gütersloh 2009, S. 105–133; Peter OPITZ, Leben und Werk Johannes Calvins, Göttingen 2009, S. 60–69;

1. Der Dozent und der Pfarrer

In Straßburg wurde Calvin als »ein Franzos« eingestellt, der »so ein gelärther frommer gesell sein soll und zu zeitten auch in Theologia lese, zu dem auch zu den Reuvern französisch predige«⁶. Sein knappes Gehalt erhielt er als Dozent an der hohen Schule und als Pfarrer der französischen Flüchtlingsgemeinde.

1.1 Der Dozent

Seit dem Frühling 1538 – also einige Monate bevor Calvin in die Stadt kam – besaß Straßburg eine Hohe Schule – oder: *Gymnasium illustre* –, an der die Reformatoren Bucer, Capito und Hedio Vorlesungen hielten⁷. Am 1. Februar 1539 wurde Calvin eingestellt, und ab Mai 1539 bekam er für seinen Unterricht einen Gulden pro Woche. Drei Stunden pro Woche legte Calvin das Johannesevangelium, dann den Brief an die Römer und nach Angaben Johannes Sturms auch die Briefe an die Korinther und den Brief an die Philipper aus⁸. Calvin trug zum guten Ruf der Hohen Schule bei; unter seinen Schülern findet man die Söhne mancher Reformatoren wie Zwingli oder Ökolampad, sowie Johannes Marbach, der sich später als ein unerbittlicher Gegner der *Église des Français* in Straßburg zeigte. Johannes Sturm schätzte Calvins Belesenheit und seine »perspicua brevitats«. »Magnum erat tum nomen in nostris Scholis Caluini«⁹, schrieb 1579 der alte Rektor über Calvin an den strengen Lutheraner Johannes Pappus. Als im Juli 1540 die Pest die Stadt Straßburg bedrohte, empfahl der Stettmeister Jakob Sturm den Schulherren Kniebs und Meyer, »das man Calvinum pro theologo mit dem colle-

Matthieu ARNOLD, Le séjour de Jean Calvin à Strasbourg (1538–1541): simple parenthèse ou étape capitale dans la biographie du Réformateur. Enquête historiographique, in: BSHPF 155 (2009), S. 321–333; Matthieu ARNOLD, Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538–1541, Strasbourg 2009; Marc LIENHARD, Expériences humaines, élan théologique et vie d'Église: Calvin à Strasbourg (1538–1541), in: RHPH 89 (2009), S. 449–471.

6 Protocole des scolarkes, Strasbourg, Archives de la Ville et de la Communauté urbaine, 1, in: AST 372, fol. 8r^o (veröffentlicht in: Rodolphe PETER/Jean ROTT, Catalogue de l'exposition Jean Calvin, in: Regards contemporains sur Calvin. Actes du colloque Calvin Strasbourg 1964, Paris 1965, S. 288–315, hier: S. 296; ARNOLD, Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538–1541, S. 64).

7 Vgl. Anton SCHINDLING, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621, Wiesbaden 1977. Über Sturm, den Rektor der Schule, siehe jetzt: Matthieu ARNOLD (Hg.), Johannes Sturm (1507–1589). Rhetor, Pädagoge und Diplomat, Tübingen 2009.

8 DOUMERGUE, Jean Calvin, Bd. II, S. 434; SCHINDLING, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt, S. 350f.

9 Johannes STURM, Antipappi tres, [Genève] 1579, S. 113 (BNU, R.102.350).

gio hinüber [= nach Gengenbach] ziehen liess [...] quia pestis solet prae aliis hujus modi praeclaris hominibus insidiari¹⁰.

Als Frucht seiner Lehrtätigkeit veröffentlichte Calvin im Oktober 1539 seinen Römerbriefkommentar, den er dem Basler Grynaeus widmete¹¹. Ist die Tatsache, dass er in dieser Schrift nicht nur von der Rechtfertigung, sondern auch ausführlich von der Heiligung schreibt¹², auf Bucer zurückzuführen? Die Frage bleibt offen, und man soll nicht vergessen, dass in seiner Vorrede Calvin Bucer nicht nur lobt, sondern auch Abstand von ihm nimmt¹³.

Dass die Ordnung der Genfer Akademie 1559¹⁴ auf Sturms programmatische Schrift *De literarum ludis recte aperiendis liber*¹⁵ – erschienen 1538, also mehr als 20 Jahre vorher – zurückzuführen sei, wie es Richard Stauffer schreibt¹⁶, ist noch umstrittener. Zwar gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den zwei Schriften: Ermahnung zur Konkordie unter den Dozenten, stufenweiser Unterricht, Pflege des lateinischen Stils, mit Vorliebe für die Schriften des Cicero. Aber die Unterschiede sind nicht gering: in seinem detaillierten Programm räumt Sturm dem Unterricht in der Muttersprache keinen Platz ein; im Straßburger Gymnasium waren 1538 neun – und später sogar zehn – untere Klassen vorgesehen, und nicht nur sechs wie in Genf; die *lectiones publicae* begrenzten sich nicht auf Griechisch, Hebräisch und die *artes liberales*, sondern schlossen auch Jura und Medizin ein.

1.2 Der Pfarrer

Schon bevor er an der Hohen Schule seinen Unterricht anfang, hatte Calvin am 8. September 1538 vor den französischen Flüchtlingen in Straßburg gepredigt. Sein Hauptauftrag in Straßburg galt der französischen Gemeinde: unter seiner Leitung wurde diese Gruppe von ca. 200 Flüchtlingen, die überwiegend aus Metz stammten, eine wahre Gemeinde. Sie versammelte sich zu-

10 1 AST 324, III/21, fol. 345v°, in: CO 11, Sp. 59.

11 Vgl. Benoît GIRARDIN, *Rhétorique et Théologique. Calvin: le Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris 1979.

12 Vgl. u. a. Marc VIAL, Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique, Genève 2008, S. 34.

13 Jean CALVIN, *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos*, Strasbourg 1540, fol. a5r°–v° (BNU, R.101.184).

14 [Jean CALVIN], *L'ordre du Collège de Genève*, Genève 1559 (Strasbourg, Médiathèque protestante, P16–1271).

15 Jean STURM, *De la bonne manière d'ouvrir des écoles de Lettres (De litterarum ludis recte aperiendis liber)*, hg. v. Matthieu ARNOLD/Georges LAGARRIGUE, Strasbourg 2007 [Faksimile und Übersetzung der Ausgabe von 1538]. Über Sturms Pädagogik siehe Matthieu ARNOLD, *Le projet pédagogique de Jean Sturm (1507–1589): originalité et actualité*, in: RHPHR 87 (2007), S. 385–413; ders. (Hg.), Johannes Sturm.

16 STAUFFER, *L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin*, S. 285–295, hier: S. 290.

erst in der Nicolaikirche¹⁷, dann in der Magdelenenkirche, und schließlich im Chor der Dominikanerkirche – heutzutage *Temple Neuf* –, neben dem *Collegium praedicatorum*. Calvin predigte vier Mal pro Woche und zwei Mal am Sonntag; diese homiletische Tätigkeit hat leider – wie die Predigten seiner damaligen Kollegen in Straßburg – keine schriftlichen Spuren hinterlassen.

Was die Liturgie anbelangt, haben seine Straßburger Jahre Calvin tief geprägt. Seine Liturgie der Jahre 1539/40 – von der nur die zweite Ausgabe, *La manière de faire prière aux Eglises françoyses*, 1542, erhalten ist – basiert auf dem Straßburger *Psalter mit aller Kirchenübung, die man bey der christlichen Gemeind zu Straszburg und anderswo pflegt zu singen* (1539): Calvin übernimmt u. a. dessen Sündenbekenntnis, das wahrscheinlich aus Bucers Feder stammt. In seiner Abschiedsrede 1564 gesteht Calvin: »Quant aux prieres des dimanches, ie prins la forme de Strasbourg et en empruntay la plus grande partie«¹⁸. Diese Liturgie wurde nicht nur von der Genfer Kirche, sondern auch von den *Églises réformées de France* übernommen.

Seit Mitte der zwanziger Jahre sangen die Straßburger Gemeinden unter dem Einfluss Bucers Psalmen auf deutsch. Seit Ende des Jahres 1538 übernahm die französische Gemeinde den Gebrauch, Lieder in der Muttersprache zu singen¹⁹; zugleich setzte sich Calvin an die Arbeit, und 1539 veröffentlichte er *Aulcuns Pseaulmes et cantiques mys en chant*; dieser erste reformierte Psalter ist das Ergebnis einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit Clément Marot, der 13 Psalmen verfasste²⁰. Die Melodien sind weitestgehenden Straßburger Komponisten Mathias Greiter – Kantor am Dom und Musiklehrer an der Hohen Schule – und Wolfgang Dachstein – Orgelspieler an der Thomaskirche – zu verdanken. Calvin hatte aber schon vor seinem Straßburger Aufenthalt beabsichtigt, den Psalmengesang im Gottesdienst einzuführen: »Les pseaulmes nous pourront inciter à eslever nos cœurs à Dieu et nous esmoyr à ung ardeur tant de l’invocquer que de exalter par louanges la gloire de son nom«²¹, schreibt er schon 1537 in Genf.

1537 hatte Calvin auch eine *Instruction et confession de foy dont on use en l’Eglise de Genève* veröffentlicht, die sich stark an die erste Ausgabe der *Institutio* – und also an den Katechismen Luthers – orientierte. Der Genfer Ka-

17 Die französischen Flüchtlinge versammelten sich nicht, wie man es oft behauptet hat, in Sankt Nicoläus in Undis. Vgl. Rodolphe PETER, Calvin Jean, in: *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, Strasbourg 1985, S. 446f.

18 Jean CALVIN, *Discours d’adieu aux ministres* (28.4.1564), in: CO 9, Sp. 894.

19 Robert WEEDA, »L’Église des Français« de Strasbourg (1538–1563). *Rayonnement européen de sa liturgie et de ses psautiers*, Baden-Baden/Bouxwiller 2004.

20 Olivier MILLET, Marot et Calvin: chanter les psaumes, in: Gérard DÉFAUX/Michel SIMONIN (Hg.), Clément Marot, »Prince des poètes françois« 1496–1996, Paris 1997, S. 463–476. Calvin verfasste die Texte zu 6 Psalmen, darunter den Psalm 46 (Luthers »Ein’ feste Burg [...]«!): »Notre Dieu nous est ferm’ appuy«.

21 CO 10/1, Sp. 12.

techismus von 1542 (»A mon retour de Strasbourg ie fis [= rédigeai] le Catechisme à la haste [...]«²²) folgt eher dem Plan des Bucerschen *Kurzer Catechismus [...] für die schüler und andere kinder zu Strassburg [...]*, 1537, mit der Reihenfolge: Glaube, Gesetz, Gebet. Vor mehr als 80 Jahren hat schon Jacques Courvoisier auf strukturelle sowie auf inhaltliche Parallelen bis in die Details hingewiesen²³. Seitdem hat Olivier Millet auch Calvins katechetische Entwicklung zwischen 1537 und 1542 betont, aber ohne alle diese Änderungen Martin Bucer zuzuschreiben²⁴. Neben den Parallelen gibt es natürlich auch Unterschiede; auch in seinen Katechismen zeigt sich Bucer als oft zu kompliziert und weitschweifig – sein Katechismus von 1537 umfasst 373 Fragen! –, während Calvins Katechismus durch seine »brevitas« und seine Klarheit gekennzeichnet ist.

Calvin hat in seiner französischen Gemeinde die Kirchenzucht eingeführt. Inspiriert von seinem Kollegen Matthäus Zell, Prediger am Dom, ersetzte er die Privatbeichte durch eine Prüfung vor der Zulassung zum Abendmahl, die monatlich gefeiert wurde: diese Unterredung war dazu bestimmt, die Gläubigen zu ermahnen, zu lehren und zu trösten. Die Exkommunikation, die die Straßburger Kirchenordnung von 1534 schon kannte, wurde durch Calvin in die Tat umgesetzt:

[...] il y [= Straßburg] dressa par le congé des Magnifiques Seigneurs & Gouverneurs de Strasbourg, vne Eglise Française, y etablissant mesmes la discipline Ecclesiastique: ce que iamais toutesfois les Allemans n'ont peu obtenir iusques à present pour leur Eglise²⁵,

schreibt Theodor Beza. Die Kirchenältesten (»Kirchenpfleger«), die 1531 in Straßburg eingesetzt wurden, waren in der französischen Gemeinde dazu beauftragt, die Pfarrer in der Zucht zu unterstützen, aber auch über die Predigt, die Lehre und das Leben der Pfarrer zu wachen.

Am Ende dieses Abschnitts über Calvins Tätigkeit als Pfarrer muss man den Einfluss der Straßburger Jahre auf seine Ekklesiologie hervorheben. Vor seinem Aufenthalt in Straßburg hatte Calvin in Bucers Kommentaren über die Evangelien und über den Brief an die Römer – beide Schriften wurden 1536 veröffentlicht – die Unterscheidung in drei oder vier Kirchenäm-

22 Jean CALVIN, Discours d'adieu aux ministres (28.4.1564), in: CO 9, Sp. 894.

23 Jacques COURVOISIER, Les catéchismes de Genève et de Strasbourg. Étude sur le développement de la pensée de Calvin, in: BSHPF 84 (1935), S. 105–121.

24 Olivier MILLET, Le premier »Catéchisme« de Genève (1537/1538) et sa place dans l'œuvre de Calvin, in: Marie-Madeleine FRAGONARD/Michel PERONNET (Hg.), Catéchismes et confessions de foi, Montpellier 1995, S. 209–229.

25 Théodore DE BÈZE, Préface au Commentaires de M. Jean Calvin sur le livre de Josué, Genève 1565, fol. B4v° (Straßburg, Médiathèque protestante, P16–1279). Veröffentlicht in: ARNOLD, Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538–1541, S. 198; CO 21, Sp. 31.

ter²⁶ entdecken können: Doktor, Pastor, Kirchenpfleger und Diakon, jeweils mit einer spezifischen Aufgabe betraut: Lehre, Ermahnung, Leitung und Almosen. Bei seiner Rückkehr nach Genf entwickelte er die Lehre der vier Kirchenämter (*Ordonnances ecclésiastiques*, 1541; *Institution*, 1543) und setzte sie in die Tat um. Auf der Ebene der Kirchenverwaltung ließ er sich von den wöchentlichen Versammlungen der Pastoren und der Kirchenpfleger inspirieren, dem sogenannten »Kirchenkonvent«²⁷. Schließlich hat Martin Bucer seinen Willen, die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber den weltlichen Obrigkeiten zu schützen, bestärkt.

2. Der Schriftsteller

In Straßburg sind einige literarische Meisterwerke Calvins erschienen oder geschrieben worden. Wir beschränken uns hier auf einige von ihnen.

2.1 *Institutio* 1539; *Institution* 1541

Die zweite, überarbeitete und erweiterte lateinische Fassung der *Institutio* erschien am 1. August 1539 bei Wendelin Rihel. Der ursprüngliche Katechismus (sechs Kapitel) ist zu einem wahren Handbuch der Dogmatik (siebzehn Kapitel) für die »candidats à la sacrée théologie« geworden²⁸. Seit langem hat man versucht, in dieser Schrift Einflüsse von Martin Bucer zu entdecken, wie z. B. den ethischen Akzent von Bucers Soteriologie (der Glaube nicht nur als Vertrauen, sondern auch als Gehorsam)²⁹. Wie Bucer³⁰ betonte auch Calvin, dass die Aufgabe der Obrigkeit sich nicht auf die Wiederherstellung des Friedens in einer bösen Welt beschränkt:

26 Vgl. Gottfried HAMMANN, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*, Genève 1984, S. 276–282.

27 Vgl. Martin BUCER, *Ordnung und Kirchengebrauch für die Pfarrern vnnnd Kirchendienern zu Straszburg und derselbigen angehörigen*, [Strasbourg 1534], fol. Bijr° (BNU, R.10.579). Veröffentlicht in: BDS 5, S. 30f.

28 »[...] à l'idée de »catéchisme« comme »sommaire« rudimentaire de la foi s'ajoute celle de la »somme« conçue comme introduction à la lecture méthodique de la Bible« (Olivier MILLET, Introduction, in: Jean CALVIN, *Institution de la Religion chrétienne* [1541]. Édition critique par Olivier MILLET, Bd. I, Genève 2008, S. 7–52, hier: S. 30).

29 Vgl. Willem VAN 'T SPIJKER, *Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit*, in: Wilhelm NEUSER (Hg.), *Calvinus Theologus*, Neukirchen 1976, S. 468f.; siehe auch ders., *The influence of Bucer on Calvin as becomes evident from the Institutes*, in: *John Calvin's Institutes: his opus magnum. Proceedings of the 2. South African Congress for Calvin Research*, Potchefstroom 1986, S. 106–132.

30 Matthieu ARNOLD, *Dass ihm selbst niemand, sondern anderen leben soll. Das theologische Programm Martin Bucers von 1523 im Vergleich mit Luther*, in: *ThBeitr* 32 (2001), S. 237–248.

Car [l'utilité de la police] n'appartient pas seulement à ce que les hommes mangent, boivent et soient substantez en leur vie [...], mais à ce que ydolatrie, blasphemés contre le Nom de Dieu et contre sa verité, et autres scandales de la Religion ne soient publiquement mis en avant et semez entre le peuple [...]³¹.

Marc Lienhard hat vor kurzem auch auf Bucers möglichen Einfluss auf Calvins Lehre des Bundes³², der Prädestination³³, der Kirche und des Abendmahls hingewiesen³⁴, nicht aber ohne die Unterschiede zwischen beiden Theologen hervorzuheben.

Olivier Millet sieht zu Recht noch andere mögliche Quellen für Calvins Schrift, die man bisher vernachlässigt hat, nämlich die *Loci Communes* Philip Melanchthons in der Ausgabe von 1535³⁵.

Da die erste französische Fassung der *Institutio* 1541 in Genf – und nicht in Straßburg – erschien, wird sie oft in der Biographie Calvins nicht seinen Straßburger Jahren zugeschrieben; zu Unrecht. In diesem Meisterwerk entwickelt nicht nur Calvin neue und eigene theologische Gedanken, so z.B. den *tertium usus legis*³⁶. Er zeigt sich als der Gründer einer neuen Sprache; die Art und Weise, wie er das *solus Christus* in seiner Erklärung des Glaubens darlegt, zeigt die wichtige literarische Dimension dieses wunderschönen Werkes, nämlich des ersten gründlichen theologischen Traktats in französischer Sprache:

Si nous cherchons salut, le seul Nom de Jesus nous enseigne qu'il est en luy. Si nous desirons les dons du Saint Esprit, nous les trouverons en son unction. Si nous cherchons force, elle est en sa Seigneurie. Si nous avons à faire de pureté, elle nous est proposée en sa conception. [...] Si nous demandons redemption, sa passion nous la donne. En sa damnation, nous avons nostre absolution. [...] La satisfaction [de nos péchés], nous l'avons en son sacrifice; purgation, en son sang; nostre reconciliation a esté faite par sa descente aux Enfers. La mortification de nostre chair gist en son

31 CALVIN, *Institution* 1541, hg. v. MILLET, S. 1585.

32 Vgl. dazu schon Hans Heinrich WOLF, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin*, Neukirchen 1958.

33 Siehe dazu schon VAN'T SPIJKER, *Prädestination bei Bucer und Calvin*, S. 85–111.

34 LIENHARD, *Expériences humaines, élan théologique et vie d'Église*, S. 456–460.

35 »C'est seulement en 1539 que Calvin a ajouté à son ›Institution‹ un chapitre, le dix-septième, ›De la vie chrétienne‹, consacré spécialement à la vie morale du chrétien. L'idée lui est peut-être venue de l'exemple de Martin Bucer, qui avait publié à Strasbourg, en 1538, un traité en allemand, mais celui-ci envisageait le thème du point de vue pastoral et ecclésiologique, ce que ne fait pas Calvin. C'est surtout Philippe Melanchthon qui a pu suggérer à son collègue français l'idée de ce chapitre« (Olivier MILLET, *Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur*, Gollion 2008, S. 138).

36 »[...] puis que l'homme spirituel n'est point encore délivré du fardeau de sa chair, la Loy lut sera un aiguillon perpetuel, pour ne le laisser point endormir [...]« (CALVIN, *Institution* 1541, hg. v. MILLET, S. 499f.).

Sepulchre; la nouvelleté de vie, en sa resurrection, en laquelle nous avons aussi esperance d'immortalité. [...] En somme, puis que les thresors de tous biens sont en luy, il nous les fault de là puyser, et non d'ailleurs³⁷.

Man sollte auch das neue Kapitel der *Institutio* 1539/41 hervorheben, das Calvin der »Predestination et Providence de Dieu« widmet. Die Prädestination ist für Calvin trostreich (eine »singuliere consolation«³⁸): das Heil, so glauben die Erwählten, hängt nicht von den Werken der schwachen und sündigen Menschen, sondern von Christi Erlösungswerk ab:

Si nous cerchons salut, vie et immortalité, il ne fault non plus recourir aillieurs, veu que luy seul est fontaine de vie, port de salut et heritier du Royaume celeste. Or à quelle fin tend l'eslection sinon à ce que nous, estans adoptez de Dieu pour ses enfants, obtenions en sa grace et dilection [= amour] salut et immortalité? [...] Pourtant, ceux que Dieu a choisiz pour ses enfans, il n'est pas dict les avoir esleuz en eulx mesmes, mais en son Christ [...]»³⁹.

Calvin spricht auch von den Verworfenen, ermahnt aber seine Leser, sich nicht um deren Los zu kümmern:

Pourtant quand on demande: pourquoy est-ce que Dieu a faict ainsi? il fault respondre: pource qu'il l'a voulu. Si on passe outre, en demandant: pourquoy l'a-il voulu? c'est demander une chose plus grande et plus/haulte que la voluté de Dieu; ce qui ne se peut trouver⁴⁰.

Und anderswo:

Or, l'Écriture ne nous parle pas de la Predestination pour nous enfler de temerité ou pour nous inciter à espelucher par une hardiesse illicite les secretz inaccessibles de Dieu, mais plustost à ce qu'en humilité et modestie nous apprenions de craindre son Jugement et magnifier sa misericorde⁴¹.

37 CALVIN, *Institution* 1541, hg. v. MILLET, S. 648f.

38 Ebd., S. 1072.

39 Ebd., S. 1073.

40 Ebd., S. 1050f.

41 Ebd., S. 1066.

2.2 Der Brief an Sadoletto

Im Gegensatz zu vielen Biographen Calvins ist Calvins Brief an Jacopo Sadoletto nicht als ein Zeichen seiner baldigen Rückkehr nach Genf zu betrachten: »Erst als er dazu gezwungen wurde(!)«, wie es Herman J. Selderhuis treffend schreibt⁴², reagierte er auf die Mahnung des Bischofs an die Genfer, in den Schoß Roms zurückzukehren.

So wie seine Erfahrung als Pfarrer in Straßburg, hat die Kontroverse mit Sadoletto Calvin dazu gebracht, sein Kirchenverständnis zu vertiefen. In dieser wichtigen ekklesiologischen Abhandlung verteidigt Calvin die Überlegenheit der Reformation, welche sich, mehr als die römische Kirche, auf die Kirche der ersten Jahrhunderte berufen darf:

[...] la santé et fermeté de l'Église consiste principalement et [est] ornée de trois choses: savoir est, de doctrine, de discipline et de sacrements, viennent les cérémonies [en quatrième] lieu [...]. Premièrement, la doctrine des Prophètes et la vérité évangélique [...] non seulement est pour la plupart éteinte entre vous, mais par grand outrage on la chasse et poursuit à feu et à sang. [...] ne vous êtes-vous pas moqué de toutes le[s] constitutions [des Pères de l'Église]? Quant aux sacrements, [...] vous les avez profanés méchamment. Au regard des cérémonies, vous en avez certes plus qu'assez. Mais vu que le plus souvent leur signification est inepte, sottise et même corrompue par mille superstitions, que peuvent-elles profiter à la conservation de l'Église⁴³?

Im Gegensatz zu der traditionellen Kirche sind also für Calvin die Evangelischen, die zu Unrecht verfolgt werden, der Alten Kirche treu geblieben.

2.3 Der *Petit Traicté de la Sainte Cene*

Auch die Schrift *Petit Traicté de la Sainte Cene de nostre Seigneur Iesus Christ*, die 1541 in Genf erschien, wurde sehr wahrscheinlich in Straßburg verfasst. Durch diesen Versuch, die Spaltung zwischen den Lutheranern und den Zwinglianern zu überwinden, zeigt sich Calvin als Bucers Schüler im Dienste der Einheit der Evangelischen. Calvin übernimmt aber nicht bloß Bucers Redewendungen, die er noch anfangs 1538 heftig kritisiert hatte⁴⁴,

42 SELDERHUIS, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel, S. 123.

43 Jean CALVIN, *Épître à Sadolet*, in: Olivier MILLET (Hg.), Calvin. Œuvres choisies, Paris 1995, S. 83f.

44 Vgl. Jean CALVIN, *Epistolae*, Volumen I: 1530–sep[tembre] 1538, hg. v. C. BURGER u. a., Genève 2005, Nr. 56A, S. 301–303, Z. 150–210 (an Bucer, 12. 1. 1538).

sondern er zeigt sich auch hier als ein eigenständiger Theologe⁴⁵: »Nous confessons doncq tous d'une bouche, que en recevant en Foy le Sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vrayment faictz participans de la propre substance du corps et du sang de Iesus Christ⁴⁶«.

In der *Institution* von 1541, setzt aber Calvin stärker den Akzent auf das geistliche Essen des Leibs Christi:

Toutesfois, afin qu'en une si grande multitude et diversité d'opinions la seule et certaine verité de Dieu nous demeure, pensons premierement que c'est une chose spirituelle que le Sacrement, par lequel nostre Seigneur n'a pas voulu repaistre noz ventres, mais noz ames. Et y cerchons Jesus Christ non pas pour nostre corps, n'ainsi que par noz sens charnelz il peut estre comprins, mais tellement que l'ame se le voye presentement donné et offert. En somme, contentons-nous de l'avoir spirituellement⁴⁷.

3. Die Religionsgespräche und das Privatleben

Man sollte noch über weitere Aspekte von Calvins Tätigkeit und Leben während seiner Straßburger Jahren sprechen.

Wir beschränken uns aber darauf, seine Teilnahme an den politisch-religiösen Gesprächen – Hagenau und Worms (1540), Regensburg (1541) – zu erwähnen⁴⁸; auch wenn Jakob Sturm seine Belesenheit sehr schätzte und ihn deswegen als Theologe mitnahm, und auch wenn Calvins Ansehen zwischen Worms und Regensburg gestiegen ist⁴⁹, dürfte Calvin – im Gegensatz zu den Behauptungen Bezas und mancher weiterer Biographen⁵⁰ – dabei eher eine bescheidene Rolle gespielt haben. Wie Luther – und im Gegensatz zu Bucer – hat er wenig von diesen Verhandlungen erwartet⁵¹.

45 Vgl. Christoph STROHM, Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins, in: *EvTh* 69 (2002), S. 85–100.

46 Jean CALVIN, *Petit Traicté de la Sainte Cene de nostre Seigneur Iesus Christ* (1541), in: *CO* 5, Sp. 433–460, hier: Sp. 460.

47 CALVIN, *Institution* 1541, hg. v. MILLET, S. 1337.

48 Vgl. Wilhelm NEUSER, Calvins Beitrag zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41), in: Luise ABRAMOWSKI/J. F. Gerhard GOETERS (Hg.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 213–237, und *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, hg. v. Klaus GANZER und Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, Göttingen 2000ff.

49 Vgl. OPITZ, *Leben und Werk Johannes Calvins*, S. 67.

50 Vgl. Matthieu ARNOLD, *Le séjour de Jean Calvin à Strasbourg (1538–1541) dans les biographies du Réformateur*, in: Ders., *Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538–1541*, Strasbourg 2009, S. 21–32, hier: S. 26.

51 Vgl. z. B. die Briefe an du Taily vom 28. 7. 1540 (*CO* 11, Sp. 66, Nr. 228) und vom 13. 8. 1541 an Viret (*CO* 11, Sp. 262, Nr. 341).

Man sollte natürlich auch nicht vergessen, dass Calvin in Straßburg seine Frau gefunden hat. Oder eher: dass man ihm – nach einigen misslungenen Versuchen – eine Frau gefunden hat, die zu seinem Stand und zu seinen Vorstellungen passte⁵². Ist es ein Zufall, dass diese »rechtschaffene, aufrichtige und schöne« Frau nicht die Tochter einer adeligen Familie aus Straßburg war, sondern, wie Calvin, zu den Flüchtlingen gehörte?

4. Schluss

Seit Oktober 1540 versuchte der Genfer Rat, Calvin in die Stadt zu holen. Nach mehreren Monaten des Zögerns entschied sich der Reformator für die Rückkehr nach Genf.

Warum hat Calvin – abgesehen von seiner persönlichen theologischen Deutung dieses Geschehens, in der er sich einerseits eine passive Rolle zuschreibt⁵³ und andererseits sein Pflichtbewusstsein betont hat⁵⁴ – diese Wahl getroffen, und warum ist er dann endgültig in Genf geblieben?

Anlässlich des aktuellen Jubiläums wird nicht mehr die These vertreten, Calvin habe während seines Straßburger Aufenthalts ständig an Genf gedacht⁵⁵ –, und habe von Anfang an diesen Aufenthalt nur als eine Art Parenthese in seinem Genfer Amt verstanden. Vielmehr wird betont, mit dem Hinweis auf den Brief an Farel vom 23. März 1540⁵⁶, dass Calvin dieses schwere Kreuz nicht mehr tragen wollte, also dass er gar keine Lust hatte, in die Stadt, aus der er verbannt worden war, zurückzugehen⁵⁷. Als er sich letztendlich dafür entschieden habe, sei es das Ergebnis einer langen inneren Entwicklung gewesen, in Verbindung, natürlich, mit den politischen Änderungen an der Spitze Genfs.

Ein Interpret Calvins hebt hervor, dass Calvin angenommen hatte, nur provisorisch nach Genf zurückzukehren: »[...] d'accord pour retourner à Genève, y mettre quelque ordre dans l'Église et repartir aussitôt. Le Réformateur

52 Vgl. DOUMERGUE, Jean Calvin, Bd. II, S. 441–478.

53 Jean CALVIN, Préface au Commentaire des Psaumes (1557), in: CO 31, Sp. 28: »contre mon desir et affection la nécessité me fut imposee de retourner à ma premiere charge«.

54 Ebd.: »le regard de mon devoir, que ie consideroye avec reverence et conscience, me gaigna«.

55 Vgl. Albert-Marie SCHMIDT, Jean Calvin et la tradition calvinienne, Paris 1984 (1. Aufl. 1957), S. 33.

56 CO 11, Sp. 30, Nr. 214: »Sed centium potius aliae mortes quam illa crux: in qua millies quotidie pereundum esset«. Vgl. z. B. VAN'T SPIJKER, Calvin. Biographie und Theologie, S. 154; Pierre JANTON, Jean Calvin, ministre de la Parole 1509–1564, Paris 2008, S. 162.

57 So VAN'T SPIJKER, Calvin. Biographie und Theologie, S. 152: »Er hatte zweifellos nicht die Absicht, je dorthin zurückzukehren«. SELDERHUIS, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel, S. 132: »Calvin hatte Genf [...] Tag und Nacht vor Augen und verfolgte die Entwicklungen in der Stadt genauestens, aber er wollte für kein Gold der Welt nach Genf zurückkehren«.

se mit en route en septembre 1541, ignorant que la parenthèse genevoise qu'il ouvrait une nouvelle fois ne se refermerait qu'avec sa mort⁵⁸«.

Für Vial bedeutet also der zweite Genfer Aufenthalt – und nicht der Straßburger – eine Parenthese! So hatte es auch der Straßburger Stadtrat verstanden, als er Calvin beurlaubte⁵⁹. Olivier Millet erwähnt aber einen Grund, der bei den anderen Biographen Calvins nicht auftaucht⁶⁰, um zu erklären warum, trotz aller Vorteile Straßburgs, Calvin sich doch für Genf entschieden hat: nämlich die Frage der Sprache und des Einflusses, der damit verbunden war⁶¹.

Ob Calvin seine Straßburger Zeit als eine Art vorläufiges Exil verstanden hat oder nicht, eines bleibt sicher: tatsächlich bedeuteten diese drei wichtigen Jahre nicht eine bloße Parenthese in seiner Genfer Tätigkeit. Die Straßburger Reformation hat Calvin – und durch ihn später die Reformation in Frankreich – in mancher Hinsicht beeinflusst.

»Strasbourg rendit à la Réformation un Calvin plus mûr, plus grand qu'elle ne l'avait reçu«, schrieb vor ca. 25 Jahren Rodolphe Peter⁶². Darf man aber weiter gehen und die Bedeutung Straßburgs für Calvin noch höher schätzen? »Calvin wurde in Straßburg sozusagen »geboren«. Hier trat der Theologe und kirchliche Führer Calvin ans Licht. In Straßburg fand theologisch all das, was Calvin werden und was man später als calvinistisch bezeichnen würde, zusammen [...]«, schreibt Herman J. Selderhuis⁶³.

Auch als Straßburger Historiker darf und kann man sich aber nicht ohne Weiteres den Behauptungen anschließen, in Straßburg – und nur dort – habe Calvin die calvinistische Reformation gegründet⁶⁴. Selbstverständlich hat

58 VIAL, Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique, S. 38.

59 JANTON, Jean Calvin, ministre de la Parole 1509–1564, S. 167; Matthieu ARNOLD, Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538–1541, Strasbourg 2009, S. 68–71.

60 So JANTON, Jean Calvin, ministre de la Parole 1509–1564, S. 168: »Mais ce ministère, il pouvait l'exercer à Strasbourg. Quitter une charge conforme à ses goûts et à son tempérament, où ses amis voulaient le retenir, pour en assumer une dont il avait connu le poids et les humiliations reste un mystère, et, en tout cas, un paradoxe«.

61 »Genève se distingue aussi de la tentation strasbourgeoise. Calvin y avait été le pasteur heureux d'une communauté de réfugiés francophones, entouré de théologiens prestigieux comme Martin Bucer, et la cité alsacienne, plus importante que Genève, facilitait les contacts avec le monde germanique, le plus significatif pour Calvin sur le plan des idées. Mais Calvin n'aurait pas pu s'insérer profondément dans la vie sociale, politique et culturelle de cette cité germanophone, où l'on parlait un dialecte et écrivait dans une langue qui lui étaient totalement étrangers. Strasbourg lui proposait bien un modèle de réforme de la cité et de l'Église, dont il s'inspira, mais offrait un champ d'action personnelle plus limité« (MILLET, Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur, S. 66).

62 PETER, Calvin Jean, in: Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne, S. 447.

63 SELDERHUIS, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel, S. 106f.

64 So z.B. Lucien FEBVRE, Au cœur religieux du XVI^e siècle, Paris 1957, S. 261: »C'est [à Strasbourg] que fut fondée, en réalité, de septembre 1538 à septembre 1541, la Réforme calvinienne. [...] le vrai calvinisme, ce n'est pas à Genève en 1536, aux côtés de Farel; ce n'est pas non plus à Genève en 1542 qu'il vit vraiment le jour: ce fut à Strasbourg, de 1538 à 1541«.

Calvin während dieser drei äußerst wichtigen Jahren sehr viel gelernt; seine Grundprinzipien haben sich aber nicht geändert. (Er hatte doch Bucers Schriften schon vor 1538 gelesen). Vielmehr haben die Straßburger sein Interesse für die Disziplin gestärkt, und während dieser drei Jahre hatte er Zeit genug, um zu verwirklichen, was er 1536 bis 1538 in Genf nicht hatte zu Ende bringen können.

Auch im Rahmen eines Jubiläums darf also ein Straßburger Kirchenhistoriker nicht schreiben, Calvin verdanke alles, was er später geworden ist und was er später geschrieben hat, dem Einfluss Martin Bucers und den drei Jahren, die er in der freien Reichsstadt verbracht hat.

Man darf sich auch nicht Calvin als den Theologen vorstellen, der Bucers Gedanken eine Form gegeben hat, welche ihnen ihre Nachwirkung sicherte⁶⁵: eine solche Sicht unterscheidet allzu sehr zwischen Form und Inhalt, zwischen Rhetorik und Theologie, die im Gegenteil aufs Engste verbunden sind.

Es bleibt also noch präziser zu untersuchen, welcher Art jeweils die Einflüsse waren, die Calvin in Straßburg mitbekommen hat, und andererseits – was noch ein offenes Forschungsfeld ist – in wieweit seine Straßburger Jahre ihre Spuren in der Reformation der Freien Reichsstadt hinterlassen haben.

65 So z. B. Willem VAN'T SPIJKER, Bucer und Calvin, in: Christian KRIEGER/Marc LIENHARD (Hg.), *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, Bd. I, Leiden 1993, S. 461–470, der sich in seiner Biographie (VAN'T SPIJKER, Calvin. *Biographie und Theologie*) nuancierter ausdrückt.

Barbara Pitkin

Exil im Spiegel der Geschichte

Calvins Jesajakommentar (1559)¹

1. Einleitung

Da [Calvin] die Schrift als ein Flüchtling im Exil im Licht seiner eigenen Erfahrung las, sprach er seine Zuhörer und Leser nicht als Bürger von Genf oder sonst einer Europäischen Region an, sondern eher als entwurzelte Wanderer, die sich angemeldet hatten für den gefährlichen Weg zur ewigen Stadt².

In diesem knappen Zitat hebt Heiko A. Oberman hervor, wie der aus Frankreich geflüchtete Reformator Johannes Calvin das Konzept des Exils in seiner Schriftauslegung zur Sprache bringt. Er folgert daraus, dass die religiöse Bewegung, die von der Stadt Genf ausging, am besten als »Reformation der Flüchtlinge« zu verstehen sei. Ob und inwieweit dieses Konzept einer »Flüchtlingsreformation« dem tatsächlichen Wesen der reformierten Bewegung des 16. Jahrhunderts entspricht, wird in der Literatur kontrovers diskutiert; immerhin kann man nicht bestreiten, dass ein gewisses Flüchtlingsbewusstsein Calvins Werk im weitesten Sinne prägt³.

Um diese Prägung näher zu verdeutlichen, beziehen sich die folgenden Ausführungen auf Calvins Auslegung des Jesajabuches, das für ihn als das Wichtigste unter den prophetischen Büchern des Alten Testaments galt. Dreimal hat er Jesaja mündlich ausgelegt und sich im Laufe seines Lebens da-

1 Sehr dankbar bin ich Prof. Dr. Katharina Bracht für ihre freundliche Hilfe.

2 Heiko A. OBERMAN, *Europa Afflicta. The Reformation of the Refugees*, in: ARG 83 (1992), S. 91–111, hier: S. 103; deutsche Übersetzung des Zitats (mit kleiner Zufügung) aus Albrecht THIEL, *Erziehung zur Freiheit. Calvins Predigtpraxis in Genf am Beispiel der Predigten zum Deuteronomium* (2008), URL: <http://www.reformiert-info.de/2239-0-105-16.html>; gedruckte Fassung in: Sigrid LEKEBUSCH/Hans-Georg ULRICHS (Hg.), *Historische Horizonte. Vorträge der dritten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Wuppertal 2002, S. 147–157.

3 Zu Obermans »dritter Reformation« oder »Reformation der Flüchtlinge« siehe Jane Dempsey DOUGLASS, *Calvin in the Work of Heiko A. Oberman*, in: Thomas A. BRADY u. a. (Hg.), *The Work of Heiko A. Oberman: Papers from the Symposium on His Seventieth Birthday*, Leiden 2003, S. 55f.

rüber hinaus noch häufiger auf andere Weise mit dem Buch befasst⁴. 1551 brachte Nicolas des Gallars mit Calvins Genehmigung und unter seiner Mithilfe eine Zusammenfassung seiner ersten Predigtreihe und seiner Vorlesungen zu Jesaja heraus; im folgenden Jahr erschien eine französische Übersetzung. Diese Jesaja-Auslegung war die erste seiner Veröffentlichungen zum Alten Testament. Ende der fünfziger Jahre (1559) hat er sie umgearbeitet, erweitert und als Kommentar neu herausgegeben. Im Januar 1564, nur einige Monate vor seinem Tod, sprach er in seinem letzten Beitrag zu den exegetischen Sitzungen in Genf (*congrégations*) über Jesaja und legte die ersten drei Verse aus⁵.

Calvins starkes Interesse an Jesaja erklärt sich zunächst durch die großen Themen, die ihm am Herzen lagen, die er im Text wiederfand und seinen Zuhörern und Lesern erläuterte, nämlich der Fortschritt des Reiches Gottes und die Wiederherstellung der Kirche. Pete Wilcox behauptet deshalb zu Recht, dass »in Calvins Auslegungen der Propheten missionarische und endzeitliche Themen viel mehr auffallen als zum Beispiel in seiner *Institutio* oder in seinen anderen, »echten« Kommentaren«⁶. Dies trifft vor allem auf den Jesajakommentar zu, in dem Calvin, wie Amy Plantinga Pauw zeigt, eher eine »ekkesiozentrische« als eine »christozentrische« Auslegung bietet⁷. Dabei ist hervorzuheben, dass der Stoff des Jesajabuches, nämlich die große Sorge um die wahre Frömmigkeit, die Mahnungen in Bezug auf das Exil und die Gefangenschaft sowie die verheißene Wiederherstellung Israels, eine feste Grundlage für Calvins Interessen an diesen Themen bietet. Es ist nicht erstaunlich, dass Calvin diese Themen aufnimmt; allerdings ist es höchst interessant, wie er diese Leitgedanken deutet. Es war sicherlich kein Zufall, dass der aus Frankreich geflüchtete Prediger sich zum zweiten Mal dem Propheten Jesaja zuwandte und gleichzeitig die Erstausgabe seiner Vorlesungen zum Kommentar umarbeitete, und zwar gerade zu einer Zeit (1556–1559), zu der in der Stadt seines Exils nicht nur eine neue Welle von Flüchtlingen

4 Einen knappen Überblick bietet Erik A. DE BOER, Jean Calvin et Ésaïe (1564): Édition d'un texte inconnu, introduit par quelques observations sur la différence et les relations entre congrégation, cours et sermons, in: RHPhR 80 (2000), S. 371–395, hier: S. 372.

5 Ebd., S. 371–395.

6 »Missionary and eschatological themes are far more prominent in Calvin's expositions of the Prophets than they are, for example, in the Institutes or Calvin's »true« commentaries«, so Pete WILCOX, Calvin as a commentator on the Prophets, in: Donald K. MCKIM (Hg.), Calvin and the Bible, Cambridge 2006, S. 107–130, hier: S. 130; siehe auch The Restoration of the Church in Calvin's Commentaries in Isaiah the Prophet, in: ARG 85 (1994), S. 68–96. Demnächst erscheint von Jon BALSERAK eine Studie zu diesen Themen in Calvins Auslegung der kleinen Propheten: Jon BALSERAK, Establishing the Remnant Church in France. Calvin's Lectures on the Minor Prophets, 1556–1559, Leiden 2010.

7 Amy Plantinga PAUW, Becoming Part Of Israel: John Calvin's Exegesis Of Isaiah, in: Claire Mathews MCGINNIS/Patricia K. TULL (Hg.), »As Those Who Are Taught«. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL, Atlanta 2006, S. 203.

eintraf, sondern auch eine große Anzahl der dort hin geflüchteten Evangelischen eingebürgert wurde⁸.

Die wiederherzustellende Kirche, die sich wie ein roter Faden durch Calvins ekklesiozentrische Jesaja-Auslegung zieht, ist deshalb als Exilkirche, als eine Flüchtlingsgemeinde, zu verstehen. Wilcox hat darauf hingewiesen, dass das Thema Wiederherstellung der Kirche im Jesajakommentar unterschiedlich zu deuten sei⁹. Ebenso lässt sich das Thema Exil auf mindestens drei verschiedenen Ebenen verstehen. Es zeigt sich zunächst dort, wo sich Calvin auf die Situation der europäischen Flüchtlinge seiner Zeit bezieht, zweitens in seiner Behandlung und Verdeutlichung des historischen Exils Israels, drittens in seiner Verknüpfung der Exilerfahrung mit der Vorsehung Gottes. Im Folgenden wird zunächst Calvins Darlegung dieser drei Aspekte exemplarisch erörtert. Zum Schluss wird dann auf Calvins eigenes Flüchtlingsbewusstsein und auf den spiegelbildlichen Charakter der Geschichte zurückzukommen sein, um zu verdeutlichen, wie sein Exilbewusstsein seine Schriftauslegung prägte. Diese Untersuchung soll auch einen kleinen Beitrag zur Geschichte der Jesaja-Auslegung bieten¹⁰.

2. Exil zur Zeit Calvins

Kurz vor der Veröffentlichung der zweiten Fassung des Kommentars erreichten Genf die Nachrichten vom Tode der katholischen Maria Tudor und von der baldigen Krönung ihrer Halbschwester und Nachfolgerin, der protestantischen Elisabeth. Obwohl Calvin ursprünglich vorhatte, die neue Ausgabe wie bereits die erste König Edward, dem inzwischen verstorbenen Halbbruder der neuen englischen Königin, zu widmen, verfasste er schnell einen Widmungsbrief an sie selbst, in dem er sich auf die derzeitige Flüchtlingslage bezieht¹¹. Zunächst spricht er die Hoffnung aus, dass sein Kommentar, der während der »erbärmlichen und beklagenswerten Zerstreuung« zusammen mit der ganzen Lehre wahrer Frömmigkeit während der Herrschaft von Maria Tudor aus England verbannt worden war, jetzt »zu seinen früheren Auspizien wiederhergestellt« werde¹². Auch solle Elisabeth, als »Amm«, wie

8 Siehe William NAPHY, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester 1994.

9 WILCOX, *The Restoration of the Church*, S. 83f.

10 Zur Geschichte der Jesaja-Auslegung siehe John F. A. SAWYER, *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996.

11 Dieses Vorhaben beschreibt Calvin in einem Brief an John Utenhoven von 1557 (CO 16, Sp. 673). Elisabeth wies aber die Widmung zurück, und Calvin beschwerte sich im Mai 1559 darüber in einem Brief an William Cecil (CO 17, Sp. 490–492).

12 CO 17, Sp. 414.

Jesaja 49,23 die Königinnen beschreibt, die Flüchtlinge wieder heimbringen, die ihres Bekenntnisses wegen durch fremde Länder wandern müssten¹³. Obgleich die Widmung an Elisabeth wahrscheinlich erst nach Fertigstellung der neuen Fassung geschrieben wurde, ist wichtig festzuhalten, dass die Lage seiner aus England geflüchteten Glaubensgenossen schon lange Thema in Calvins Korrespondenz war¹⁴. Diese neue Widmung des Jesajakommentars, der gewissermaßen selbst auch zu den aus England Vertriebenen zählt, aktualisiert dieses Thema umso mehr.

Es waren natürlich nicht nur die aus England und Schottland geflüchteten Protestanten, die Calvins Aufmerksamkeit auf sich zogen, sondern auch die Flüchtlinge aus Frankreich und anderen Ländern. In seiner Auslegung von Jesaja 16,4 bezieht sich Calvin deswegen auf die Notwendigkeit, alle aus religiösen Gründen Exilierten aufzunehmen und zu beschützen:

Wir sollen hier aber auch lernen, freundlich und dienstfertig zu sein gegen landesflüchtige Leute, zumal Glaubensgenossen gegenüber, welche um ihres Bekenntnisses willen ihr Vaterland verlassen [*exsulant*]. Kein Dienst kann Gott wohlgefälliger und angenehmer sein. Dagegen ist nichts schlimmer und abscheulicher als rohe Unmenschlichkeit. Wenn wir im Unglück irgend eine Erleichterung erfahren wollen, dann müssen wir selbst freundlich und barmherzig sein und dürfen den Armen unsere Hilfe nicht versagen¹⁵.

Ähnliche und noch ausführlicher äußerte sich Calvin auch in seiner Predigt zur gleichen Bibelstelle¹⁶. Wie prominent das Thema »Exil« in den Jesajapredigten und Calvins Predigten überhaupt ist, zeigt auch die Studie von Max Engammare¹⁷.

Selbst wenn Calvin vorrangig die Flüchtlinge seiner Zeit im Blick hatte, behandelt er in seinem Kommentar auch das Exil im weiteren Sinne. In seinen Bemerkungen zu Jesaja 33,20 erinnert Calvin seine Leser daran, dass

13 »[S]ed in colligendis exsulibus, quibus patria carere satius visum est quam in ea manere quamdiu profligata inde fuit pietas. Hic ad alia tuae erga Deum gratitudinis cumulus accedet, ac suavissimi quidem odoris sacrificium, fidos Dei cultores, quos ob evangelii confessionem profugos vagari per longinqua regiones contigit, tuo beneficio in patriam nunc reduci« (CO 17, Sp. 415).

14 Siehe zum Beispiel Briefe von 1554/55 an Heinrich Bullinger, Johannes a Lasco, die englischen Exulanten in Zürich und Frankfurt sowie die reformierte Gemeinde in Poitiers (CO 15, Sp. 93–96, 123–126, 142–144, 161f., 393f., 435–446).

15 CO 36, Sp. 303; deutsche Übersetzung nach Johannes CALVIN, Auslegung des Propheten Jesaja. I. Hälfte (Otto WEBER [Hg.], Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Bd. 6), Neukirchen 1949, S. 296.

16 Predigt gehalten am Dienstag, dem 23. März 1557 (SC 2, S. 111f).

17 Vgl. den Beitrag von Max ENGAMMARE, »Dass ich im Hause des Herrn bleiben könne, mein Leben lang«. Das Exil in den Predigten Calvins, in diesem Band.

das Leben aller Frommen als eine Art Exil zu kennzeichnen sei, und er bezieht sich auf ihre gegenwärtige Exilserfahrung. Er führt aus, dass die Hauptklage der Gläubigen während ihrer Gefangenschaft in Babylon das Exil und der Verlust ihrer Güter gewesen sei. Bei der von dem Propheten verheißenen »ruhigen Wohnstätte« in Zion handele es sich um eine im Grunde bis heute verborgene Ruhe. Ein Leben ohne äußeres Umgetriebenwerden und Wandern war für ihn undenkbar:

Diese Ruhe ist ja auch heute noch eine verborgene; unstet und flüchtig irren wir hierhin und dorthin, in mannigfachem Sturm und Wetter werden wir umhergeworfen; zahllose Feinde stürmen auf uns ein, mancherlei Kämpfe müssen wir ausfechten, so dass wir kaum einen Augenblick Ruhe haben¹⁸.

Auf diese weitere Anwendung des Exilbegriffs über die konkrete Wirklichkeit der damaligen Flüchtlinge hinaus wird im dritten Abschnitt noch zurückzukommen sein. Aus diesen Beispielen geht aber bereits hervor, wie die gegenwärtige Erfahrung von religiöser Vertreibung und Auswanderung in ihren persönlichen und politischen Aspekten in Calvins Jesaja-Auslegung sichtbar wird. Auch wenn die Flüchtlingssituation seiner Zeit im Kommentar nicht so häufig wie in den Jesajapredigten zur Sprache kommt, ist sie doch gegenwärtig und verbindet die Welt der Leser des Kommentars im 16. Jahrhundert mit dem Erlebnis Israels und den Worten des Propheten.

3. Exil im Spiegel der Geschichte Israels

Um diese Verbindung zwischen Judas Exil zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft und der Situation der religiösen Flüchtlinge im 16. Jahrhundert präziser darzustellen, ist es zunächst wichtig, Calvins Behandlung der auf das Exil bezogenen Warnungen und der Exilserfahrung in diesem Kommentar in Betracht zu ziehen. Calvins Auslegung in seinem Kommentar ist stark von seinem allgemeinen historischen Interesse bestimmt. Hierin liegt begründet, dass er sich hier weniger ausdrücklich als in den Predigten zu den gegenwärtigen Exilserfahrungen äußert. Einige Beispiele zeigen, wie er Brücken zwischen der Erfahrung Judas und seiner eigenen Zeit zu schlagen versucht und wie er Exil und Wiederkehr damals für seine Leser fruchtbar macht.

18 CO 36, Sp. 575; CALVIN, Auslegung (1. Hälfte), S. 571; siehe auch PAUW, *Becoming Part of Israel*, S. 205.

3.1 Vergangenheit und Geschichte als »Spiegel«

Obwohl Calvin zum Teil den Blick auf seine eigene Zeit richtet, geht es ihm bei der Auslegung Jesajas besonders darum, die Worte des Propheten in ihrem historischen Kontext zu verstehen und zu erläutern. Gleich am Anfang des Kommentars bemerkt er, Jesaja sei in erster Linie zu den Einwohnern Judas gesandt und alle seine Weissagungen, auch die über Nachbarvölker und -länder, bezögen sich auf Juda, auch wenn sie die Geschichte anderer Länder voraussagten¹⁹. Sie ließen sich zwar durchaus auf Calvins Zeit anwenden, aber nur unter gewissen Bedingungen. Wichtig sei vor allem der Unterschied zwischen der Lage der Juden vor Christus einerseits und der der Kirche andererseits – ein Unterschied, den Calvin in der *Institutio* ausführlicher erklärt²⁰. Zum Beispiel erinnere Jesaja seine Hörer gleich zu Anfang des Buches an ihre besondere Erwählung, wodurch sie Gott Verehrung schuldeten; ebenso seien die Christen Kinder Gottes und Gott aufgrund ihrer Erlösung durch das Blut Christi und das Geschenk des Evangeliums umso mehr verpflichtet²¹. Ein anderes Beispiel: Wenn Jesaja von den letzten Tagen spricht, meine er das kommende Reich Christi, damit die Juden ihren »Blick von der Gegenwart hinweg auf die Zukunft [...] richten«²². Christen aber leben seit der Inkarnation Christi schon in dieser letzten Zeit. Wer die Worte des Propheten auf die Zeit nach Christus anwendet, muss deswegen nach Calvin immer auf den ursprünglichen Kontext achten. Dies sei bei Jesaja und den prophetischen Büchern im Allgemeinen schwerer als bei anderen Büchern der Bibel, da die Weissagungen nicht chronologisch geordnet seien: einmal von bereits eingetroffenen Ereignissen sprechen, ein andermal von noch zu erwartenden Gericht²³. Außerdem bezögen sich manche Weissagungen auf die Kirche in allen Zeiten, was Calvins »ekkesiozentrischem« Interesse entspricht, wie zum Beispiel in seiner Bemerkung zu Jesaja 49²⁴.

In einem Aufsatz über Calvins Auslegungen der Voraussagen alttestamentlicher Propheten zeigt Richard Muller, dass Calvins Hermeneutik einem Model von Verheißung und Erfüllung folgt, nach dem die im Alten Testament angekündigten Ereignisse im Neuen Testament erfüllt würden. Dabei handele es sich um eine mehrfache Erfüllung in der konkreten Geschichte

19 CO 36, Sp. 27f.; CALVIN, *Auslegung* (1. Hälfte), S. 10f.

20 Inst. 2, 10f.

21 CO 36, Sp. 29; CALVIN, *Auslegung* (1. Hälfte), S. 13.

22 CO 36, Sp. 59f.; CALVIN, *Auslegung* (1. Hälfte), S. 51.

23 CO 36, Sp. 36; CALVIN, *Auslegung* (1. Hälfte), S. 21.

24 Siehe bes. seine Bemerkungen zu Jes. 49, 8; CO 37, Sp. 199–201; Johannes CALVIN, *Auslegung des Propheten Jesaja*. 2. Hälfte (Otto WEBER [Hg.], Johannes Calvins *Auslegung der heiligen Schrift*, Bd. 7), Neukirchen 1949, S. 327–329.

Israels, in der Erscheinung Christi, und in seinem Reich, das mit seiner Erscheinung begonnen habe. Dies erlaube, so Muller, beides, nämlich »eine grammatische historische Auslegung des Textes und einen starken Drang nach gegenwärtiger Anwendung«²⁵. Muller ist es wichtig, Calvins Interesse an der Erfüllung innerhalb der Geschichte Israels nicht als eine Anwendungsart einer historisch-kritische Methode zu verstehen, sondern als ein Mittel, eine gegenwärtige Anwendung der Schrift zu finden. Dessen ungeachtet sind meines Erachtens die Weissagungen Jesajas, ihre Erfüllung in der Geschichte der Israeliten, und besonders die oft damit verknüpfte Exilserfahrung in – so Muller – einer »kerygmatischen Analogie« zu späteren Zeiten zu erfassen²⁶. Dementsprechend schildert Calvin häufig diese Geschichte als einen Spiegel, der die Vorsehung Gottes einerseits und ähnliche, aber zukünftige Ereignisse andererseits wiedergibt.

Calvins Bemerkungen zu Jesaja 13 bieten ein Beispiel dafür, wie die in der Bibel dargestellte Geschichte Israels eine Art Spiegel bildet, der den späteren Zustand der Kirche reflektiert. Zunächst handelt es sich um Weissagungen gegen Babylon, die daraufhin zielten, die damaligen Frommen zu trösten. Als die vorausgesagten Ereignisse eintraten, wurden sie nicht »verwirrt und ins Wanken gebracht«, sondern sie erkannten sie »wie im Spiegel der göttlichen Vorsehung«²⁷. Dieser Spiegel habe noch weitere Funktionen:

Gott, der den blinden Heiden solche Strafen androhte, hielt also den Juden, die im Gesetz erzogen waren, gleichsam wie in einem Spiegel vor, was sie selbst verdient hatten. Der Hauptzweck des Propheten bei diesen Weissagungen ist jedoch, den Juden zu zeigen, wie teuer und köstlich dem Herrn ihr Heil ist, wie er ihre Sache in die Hand nimmt und das ihnen zugefügte Unrecht straft²⁸.

Eine Anwendung der Worte Jesajas ist für Calvins Leser durchaus möglich, auch wenn Gott »heute den Königreichen und Völkern nicht mehr in Geschichten ihre Zukunft voraus[sagt]«²⁹. Wenn sie ähnliche Ereignisse in der Geschichte ihrer Zeit erblicken, sollen sie sich ebenfalls vor Gott demütigen. Manchmal könne ihre eigene Erfahrung auch rückblickend die Geschichte Israels erhellen. Calvin erwähnt z.B. kurz das Vordringen des Türkischen Reichs zu seiner Zeit und zeitgenössische Kriegsverfahren unter den

25 Richard A. MULLER, *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvins Exegesis of Old Testament Prophecies of the Kingdom*, in: David C. STEINMETZ (Hg.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham 1990, S. 68–82, hier: S. 71.

26 Ebd., S. 72f. Vgl. Calvins Vorwort zum Jesajakommentar (CO 36, Sp. 22).

27 CO 36, Sp. 256; CALVIN, *Auslegung* (I. Hälfte), S. 249.

28 CO 36, Sp. 257; CALVIN, *Auslegung* (I. Hälfte), S. 250.

29 Ebd.

Deutschen, Spaniern und Engländern als gegenwärtige Beispiele dessen, was Jesaja anhand des Untergangs von Babylon beschreibt³⁰.

Jesajas Worte beziehen sich in erster Linie auf die Judäer seiner Zeit, an deren Geschichte Calvins Leser lernen können, die göttliche Vorsehung auch in ihrer Gegenwart wahrzunehmen. Für Calvin drängt sich aber die Frage der Genauigkeit von Jesajas Schilderung im 13. Kapitel auf: Warum beschreibt Jesaja den Untergang Babylons als eine völlige Vernichtung, wenn die Geschichte und sogar der Augenzeuge Daniel selbst es anders bezeugen³¹? Calvin weist eine allegorische Deutung »Babylons« auf alle Gottlosen zurück und unterstreicht, Jesajas Weissagungen bezögen sich direkt auf Babylon, auch wenn sich sein Untergang über viele Jahren hinweg vollzog. Dies macht er plausibel, indem er verschiedene Etappen dieses Prozesses beschreibt. Insofern treffe Jesajas Beschreibung durchaus zu, denn »Babylon [wurde] nach Gottes Ratschluss aufbewahrt [...], um auf diese Weise häufiger dem Untergang geweiht zu werden«³². Obwohl Jesaja keine chronologisch geordnete Geschichte schreiben könne und solle man – so Calvin – darin eine allgemeine Schilderung göttlicher Vorsehung erblicken, wie sie sich in der Geschichte entfalte.

3.2 Exil und Wiederkehr in der Geschichte

Im Spiegel dieser Geschichte sind die Weissagungen zum Exil sehr wichtig. Im Jesajabuch selbst wird Exil am ehesten als göttliche Strafe dargestellt, wie zum Beispiel in Kapitel 5, 13–17. Calvin geht davon aus, dass die von Gott auferlegte Gefangenschaft zur Zeit Jesajas schon begonnen habe, aber ihre Erfüllung noch mit der völligen Vernichtung beider Reiche zu erwarten sei³³. Schon in seinen Bemerkungen zu Kapitel 2 beschreibt Calvin, wie Exil und Gefangenschaft die allerletzte Folge einer Reihe von Strafen seien³⁴. Diese Warnungen beziehen sich auf das Gottesvolk vor Christus, aber sie bieten auch eine nützliche Lehre für Calvins Leser: der Ursprung all ihren Elends liege im Missbrauch von Gottes Wort, und wenn sie sich so gottlos wie Jesajas Zuhörer verhielten, verdienten sie ähnliche Strafen. Trotzdem redet Cal-

30 Zu Jes. 13,5: CO 36, Sp. 260; zu Jes. 13,17: CO 36, Sp. 267. Siehe auch die Bemerkungen zu Jes. 22,17, wo Calvin Parallelen zwischen Sheban (Jes. 22,15) und Thomas More zieht (CO 36, Sp. 379).

31 Zu Jes. 13,12: »Babylon soll nicht nur ausgeraubt, sondern völliger Vernichtung preisgegeben werden«, vgl. CO 36, Sp. 264; CALVIN, *Auslegung* (I. Hälfte), S. 258.

32 CO 36, Sp. 267; CALVIN, *Auslegung* (I. Hälfte), S. 259.

33 CO 36, Sp. 111f.

34 CO 36, Sp. 59.

vin nicht oft ausdrücklich vom gegenwärtigen Exil als Strafe, und nie von den evangelischen Exilierten seiner Zeit als gottlos.

In dieser Spiegelung ist deswegen für Calvin besonders die Wiederkehr der Exilierten von Bedeutung. Am Anfang des Kommentars hatte er behauptet, die Wiederherstellung der Kirche, die ihm als das große Thema Jesajas gilt, bestehe gerade in der Wiederversammlung der weit zerstreuten Flüchtlinge³⁵. Wie Wilcox zeigt, sind die Weissagungen der Wiederherstellung in Calvins Sicht auf zwei verschiedenen Ebenen zu verstehen³⁶: zum einen beziehen sie sich auf die eigentlichen historischen Ereignisse der Gefangenschaft und Wiederkehr Israels aus Babylon; zum anderen auf den ganzen Lauf der Geschichte von der babylonischen Gefangenschaft bis zum Jüngsten Tag, der mit dem Erscheinen Christi an seinen entscheidenden Wendepunkt kommt. So bezieht sich zum Beispiel Jes. 9,2, »Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht«, nach Calvin *nicht* ohne weiteres auf das Reich Christi, sondern der Prophet verstehe die Wiederkehr der exilierten Israeliten als ein Vorspiel zu der größeren Wiederherstellung in Christus und schließe beide zusammen mit ein³⁷.

Manchmal aber bezieht Calvin die Aussagen Jesajas ausschließlich auf Christus, wie zum Beispiel in Kapitel 11; hier ergibt sich auch wieder die komplizierte Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die dort verheißene Wiederkehr aus dem Exil bezieht Calvin nicht auf die Rückkehr aus Babylon, sondern auf das Zusammenbringen der zerstreuten Übriggebliebenen Gläubigen durch die Erscheinung Christi und das »Zeichen« des gepredigten Evangeliums. Wie Jesaja seine Zuhörer damals mit der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten in dem Glauben bestärkte, dass Gott ihnen auch jetzt wieder zu Hilfe kommen werde, so möchte Calvin seine Leser ermutigen:

So oft wir der Erlösung aus Babylon und Ägypten gedenken, sollen wir uns sagen, dass der Herr noch heute gleich mächtig ist und auch uns beistehen wird, seine Gemeinde zur früheren Herrlichkeit wiederherzustellen. Was er ein- und zweimal geleistet hat, kann er auch zum dritten und vierten Mal und öfter leisten³⁸.

35 »Quod scilicet exsules, qui procul dispersi erant, iterum colligentur«, zu Jes. 1,27: CO 36, Sp. 55; vgl. CALVIN, Auslegung (1. Hälfte), S. 45.

36 WILCOX, Calvin as a Commentator on the Prophets, S. 127f.

37 »Der Prophet denkt, wenn er über die Erlösung [educendo] des Volkes aus Babylon spricht, nicht nur an diese, sondern auch an alle kommenden Zeiten, bis Christus kommt und seinem Volke die volle Freiheit bringt. Die Erlösung aus Babylon war gleichsam ein Vorspiel für die Erneuerung der Kirche«, vgl. CO 36, Sp. 190; CALVIN, Auslegung (1. Hälfte), S. 181.

38 CO 36, Sp. 246 zu Jes. 11,11; CALVIN, Auslegung (1. Hälfte), S. 239. Vgl. auch zu Jes. 11,16: »Auch wir wollen uns in die alten Geschichten zu dem Zweck versenken, dass wir auch für die Zukunft erhoffen lernen, was der Herr vormals wirkte«, vgl. CO 36, Sp. 250; CALVIN, Auslegung (1. Hälfte), S. 242.

So verbindet die mehrmalige Erfahrung von Exil und Wiederkehr Jesajas Zuhörer mit Calvins Lesern im sechzehnten Jahrhundert; beide entdecken im Spiegel der Vergangenheit die Kraft für die Gegenwart.

Bei der Auslegung von Kapitel 11 besinnt sich Calvin aber nicht nur auf einmalige, vergangene Ereignisse, die Gott immer wiederholt. Denn Jesajas Worte deuteten darüber hinaus auf eine Wiederkehr hin, deren Vollendung noch weit in der Zukunft liege:

Ich gebe aber zur Antwort, dass dem Propheten hier das gesamte Reich Christi und nicht bloß ein bestimmtes Zeitalter vorschwebt. Hier auf Erden schmecken wir ja nur die Erstlinge des Reiches Christi: immerhin schützt auch jetzt schon der Herr seine Kirche, behütet sie und gibt ihr die Oberhand über alle Feinde, wenn sie auch Angriffe von innen und außen zu erdulden hat. Zudem gilt unsere Weissagung recht eigentlich den wahren und echten Kindern Abrahams, welche der Herr durch Kreuz und Exil [*exilio*] läutert, damit sie Neid und Ehrgeiz vergessen können: bei allen, die in Christi Schule zur Sanftmut erzogen wurden, nimmt die Ruhmsucht ein Ende. Darum ist, was Jesaja hier verheißt, schon zum Teil erfüllt und findet noch täglich seine Erfüllung. Aber wir müssen noch weiter geübt werden und beständig nach innen und außen kämpfen, bis wir jenen ewigen Frieden erlangen, den wir in der Seligkeit des Reiches Gottes genießen werden³⁹.

Insoweit die Wiederkehr aus dem Exil nur zum Teil in Erfüllung gegangen ist, ergibt sich aus der Schau in den Spiegel der Geschichte auch die Hoffnung auf die Zukunft.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Calvin in seiner Behandlung und Verdeutlichung der historischen Exilserfahrung in diesem biblischen Buch selbst immer der Flüchtlingscharakter der wahren Kirche der »echten Kinder Abrahams« vorschwebt, auch wenn er sich bemüht, die Weissagungen Jesajas auf die Geschichte Israels zu beziehen. Die Frommen seiner Zeit besinnen sich auf die alten Geschichten, um ihre Hoffnung auf eine zukünftige Wiederkehr aus ihrem eigenen Exil zu nähren. Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft spiegeln sich ineinander wieder.

4. Verknüpfung der Exilserfahrung mit der Vorsehung Gottes

Das Konzept des Exils bei Calvin muss nicht nur im Zusammenhang mit der Geschichte Israels, sondern mit der ganzen Heilsgeschichte verstanden werden. Dass die Kirche seit ihren Anfängen als Exilkirche zu beschreiben ist,

39 CO 36, Sp. 247 zu Jes. 11, 13; vgl. CALVIN, Auslegung (I. Hälfte), S. 240.

lässt sich einerseits negativ und andererseits positiv bewerten. Auf das Negative deutet das Versprechen Gottes, aus der Wüste einen Lustgarten zu machen (Jes. 51,3). Calvin findet hierin eine Anspielung auf das Paradies, aus dem Adam und Eva wegen ihres Sündenfalls verstoßen wurden und in eine Art Exil gegangen seien, welches noch heute das Leben der Christen kennzeichnet: »Wir aber«, schreibt er, »die wir dieses Gottessegens nun beraubt sind, den [Gott] auf den Urvater einst gehäuft hatte, sind Exilierte auf dem ganzen Erdkreis und haben keinen Teil an jenen Wonnen«⁴⁰. Exil als Strafe heißt außerdem, dass die Menschen durch die Geschichte wandern, ohne in ihr die göttliche Vorsehung erkennen zu können. Alle Unordnung in der Geschichte führe auf die menschliche Sünde zurück.

Andererseits aber bietet nach Calvin das Exil dem Menschen den Weg zu Gott zurück: Indem die Frommen bereitwillig um ihres Glaubens willen ins Exil gehen, geben sie sich der Vorsehung Gottes völlig hin und zeigen ihren Gehorsam Gott gegenüber. Das wichtigste Beispiel einer solchen positiven Exilserfahrung in Calvins Kommentar stellt die Figur Abrahams dar. Nach Calvin ermutigt Jesaja seine exilierten Zuhörer nicht nur durch die Erinnerung an die von ihren Vorfahren erlebte Erlösung Gottes, als er sie aus ihrem ägyptischen Exil heimholte. Vielmehr stellte er ihnen ihren Vater Abraham als Vorbild vor Augen, der wie sie sein Vaterland verlassen hatte. Max Engammare weist auf Calvins Deutung Abrahams als Trost- und Schutzfigur für diejenigen hin, die ebenfalls um Gottes willen das Exil auf sich nehmen⁴¹. Im Jesajakommentar gibt es nur eine Stelle, an der Calvin detailliert hierauf eingeht. Daraus geht immerhin klar hervor, wie Abrahams Beispiel eines von göttlicher Vorsehung geleiteten Exils nicht nur die Juden zur Zeit des Babylonischen Exils tröstete, sondern auch die Situation aller wahren Kinder Abrahams auf Erden darstellt, die Calvin vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrung als Religionsflüchtling schildert. Es handelt sich um seine Bemerkung zu Jes. 41,2, aus der im Folgenden ein besonders prägnantes Beispiel zitiert werden soll:

Sind uns doch bei Mose mitnichten sämtliche Schwierigkeiten etwa berichtet, die man Abraham beim Auszug machte. Aber jeder kann sich selber sagen, dass diese Wanderung unmöglich ohne äußerste Beschwerde war. Lud er sich doch unausbleiblich den Volkshass auf mit seinem Weggang und ward allgemein als wahnwitzig verdammt, weil er Vaterland, Verwandtschaft, Freundschaft ließ und in die ungewisse Ferne wanderte. Als er aber nach Kanaan kam, hatte er es zu tun mit schlechten Leuten voll Un-

40 CO 37, Sp. 228 zu Jes. 51, 3; vgl. CALVIN, *Auslegung* (2. Hälfte), S. 363.

41 Max ENGAMMARE, *Une certaine idée de la France chez Jean Calvin l'exilé*, in: *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 155 (2009), S. 15–27.

menschlichkeit, mit denen schwer übereinzukommen war, weil er ihrem Aberglauben fern stand. Und was Mose uns berichtet, zeigt genugsam, wie Abraham nie Ruhe hatte und dass gleichwohl die Gottlosen nichts gegen ihn zu unternehmen wagten⁴².

Wohl bekannt ist, dass Calvin ungern von sich selbst redete. Trotzdem hört man in seinen Vermutungen zur Erfahrung Abrahams ein kleines Echo dessen, was er vielleicht selbst erlebte, als er seine eigene Heimat verließ.

5. Calvin, exilierter Prophet für die Exilierten?

Aus dieser Untersuchung geht ein genaueres Verständnis dessen hervor, wie Calvin »die Schrift als ein Flüchtling im Exil im Licht seiner eigenen Erfahrung las«⁴³. Calvin nahm an, dass das Exil für seine Zuhörer und Leser kein fremdes Konzept war. Auch wenn sie selber ihr Vaterland nicht verlassen mussten, kannten sie wahrscheinlich Flüchtlinge und konnten sich ihr irdisches Leben und die Geschichte der Kirche im Allgemeinen als von Gott der Sünde wegen auferlegtes Exil und zugleich als eine Rückkehr aus dem Exil auf »den gefährlichen Weg zur ewigen Stadt« vorstellen. War Calvin eine Art exilierter Prophet für dieses Flüchtlingsvolk? Interessanterweise ging er bei der Veröffentlichung seiner Aussagen zum größten Prophetenbuch ähnlich vor, wie in seiner Sicht Jesaja selbst: in beiden Fällen wurden die Worte von anderen verfasst und herausgegeben. Wie Calvin in seiner Einleitung erklärt, schrieben die Propheten eine kurze Zusammenfassung ihrer Reden, die sie an die Türen des Tempels hefteten; nach einiger Zeit wurde die Schrift in die Schatzkammer gelegt – später wurden sie zusammengefügt, allerdings nicht immer richtig geordnet⁴⁴. Calvins Herausgeber des Gallars hat in seinem Vorwort zur Erstausgabe beschrieben, dass dieses Werk auf ganz ähnliche Weise zustande kam: Er habe zu Hause auf Latein niedergeschrieben, was ihm aus Calvins Predigten und Vorlesungen wichtig schien, und habe dies als Grundlage für den Kommentar verwendet: »Nicht dass ich alles übertragen oder der gleichen Ordnung oder Methode gefolgt bin«⁴⁵. Auch wenn Calvin später des Gallars' Zusammenfassung erweiterte, trägt diese Ähnlichkeit des Vorgehens beim Verfassen der Schrift wesentliche Züge zu dem Bild Calvins bei, das in der neueren Forschung ge-

42 CO 37, Sp. 35 zu Jes. 41, 2; vgl. CALVIN, *Auslegung* (2. Hälfte), S. 133. Vgl. Calvins Bemerkung zu Jes. 51, 1–2; hier handelt es sich eher um Abraham als Beispiel des Glaubens statt des Exils: CO 37, Sp. 226–228; CALVIN, *Auslegung* (2. Hälfte), S. 361f.

43 OBERMAN, *Europa Afflicta*, S. 103.

44 CO 36, Sp. 24; CALVIN, *Auslegung* (1. Hälfte), S. 7f.

45 Nicolaus Gallasius pio Lectori S. (1551), CO 36, Prolegomena, o. Sp., vgl. PAUW, *Becoming Part of Israel*, S. 205; WILCOX, *The Restoration of the Church*, S. 73f.

zeichnet wird: Calvin als Prophet, und gerade als exilierter Prophet, sogar als »Asylbewerber«⁴⁶.

Neben diesen vielschichtigen Einsichten in Calvins eigenes Flüchtlingsbewusstsein existieren weitere interessante Aspekte wie beispielsweise das komplizierte Verhältnis zwischen Exil in der Gegenwart, Exil in der Geschichte, Exil als Sündenstrafe und Exil als Heilsweg zur ewigen Stadt. In diesem Zusammenhang ist vor allem festzustellen, dass Calvins Hang zu historischem Anachronismus in diesem Kommentar viel schwächer ausgeprägt ist als zum Beispiel in seinem Kommentar zu den letzten vier Büchern des *Pentateuch* oder sogar in seiner gedruckten Vorlesung über Daniel⁴⁷. Insbesondere der Gegensatz zu seinen Danielvorlesungen ist erstaunlich. Dort besteht Calvin auf einer konsequent historischen Deutung der Weissagungen Daniels in Bezug auf die Situation der Israeliten bis zum Erscheinen Christi im ersten Jahrhundert. Die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart wird streng beibehalten, auch wenn er in der Geschichte Israels einen Spiegel der göttlichen Vorsehung erkennt, durch welchen Calvins Zuhörer und Leser lernen können, die göttliche Vorsehung in ihrer Zeit wahrzunehmen⁴⁸.

Vielleicht gibt es eine einfache Erklärung dafür, nämlich, dass die lockere Art der Widerspiegelung von Vergangenheit und Gegenwart von des Gallars stammt, der in seinem Vorwort erklärt: »Man versteht aus diesem Kommentar selbst besser, wie die Lehre Jesajas wirklich zu unserer Zeit passt«⁴⁹. Auch wenn Calvin des Gallars' Arbeit für die zweite Ausgabe verbesserte, verwendete er als Grundlage immerhin eine Zusammenfassung seiner eigenen Predigten und Vorlesungen, die ein anderer als er selbst ausgewählt hatte. Eine etwas schwierigere Erklärung dieses Unterschieds könnte darin bestehen, dass Calvin die Weissagungen Daniels überwiegend »christologisch« auslegte – allerdings in Bezug auf Christi Geburt, sein irdisches Leben und seinen Tod, und nicht in Bezug auf seine Wiederkehr in den letzten Tagen. Im Jesajakommentar hingegen konzentrierte sich Calvin auf eine »ekklesiologische« Deutung im Hinblick auf eine Kirche, die sich auch nach dem Erschei-

46 Siehe z. B. Max ENGAMMARE, Calvin: A Prophet without Prophecy, in: Church History. Studies in Christianity and Culture 67 (1998), S. 643–661; Herman J. SELDERHUIS, Calvin as an Asylum Seeker. Calvin's Psalms Commentary as a Reflection of his Theology and as a Source of his Biography, in: Wilhelm H. NEUSER u. a. (Hg.), Calvin's Books: Festschrift dedicated to Peter De Klerk on the occasion of his seventieth birthday, Heerenveen 1997, S. 283–300.

47 Pauw behauptet zu Recht, dass Calvins Auslegung immerhin viel mehr auf die historische Lage Israels achtet als es bei anderen Kommentatoren der Fall ist (PAUW, *Becoming Part of Israel*, S. 207, 216, 219).

48 Siehe Barbara PITKIN, Prophecy and History in Calvin's Lectures on Daniel (1561), in: Katharina BRACHT / David S. DU TOIT (Hg.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*, Berlin 2007, S. 323–347.

49 »Quam vero accommodata sit temporibus nostris eius doctrina, melius ex commentariis ipsis intelleges«. Nicolaus Gallasius pio Lectori S. (1551), CO 36, Prolegomena, o. Sp.

nen Christi im Exil befindet. Letzten Endes lässt sich sagen, dass die Wiederherstellung der Exilkirche als ein Vorgang, der sich durch die ganze menschliche Geschichte zieht, für Calvin das Versprechen Gottes bezeugt, seine Kirche nie preiszugeben. Das Bedürfnis der Kirche, dieses Versprechen zu allen Zeiten anzunehmen und darauf zu vertrauen, erklärt zum Teil die überbrückende Widerspiegelung von Vergangenheit und Gegenwart durch das Konzept des Exils.

Max Engammare

»Dass ich im Hause des Herrn bleiben
könne, mein Leben lang«

Das Exil in den Predigten Calvins¹

Fast sein Leben lang hat sich Calvin als einen französischen Flüchtling gesehen. Aus heiterem Himmel konnte er zum Beispiel betonen, wie viele Jahre er fern von seiner Heimat verbracht hatte². Das Exil weit von seinem Vaterland hat Calvin objektiv und subjektiv stark beeinflusst – sicherlich mehr als die Calvinforschung es zur Kenntnis genommen hat. Nach den Studien von Heiko A. Oberman wissen wir, dass die Reformation der Flüchtlinge für Calvin wichtig war. In Genf sollte Johannes Calvin die neuen Reformierten unterrichten, ausbilden und disziplinieren; mit einem Wort: »reformieren«. Allerdings bleibt die Darstellung Obermans in der Hinsicht unausgeführt, dass er die täglichen Predigten Calvins nicht untersucht hat³. Jedes Jahr hat Calvin ungefähr 250 Predigten gehalten: zwei pro Sonntag über die Psalmen und das Neue Testament, und jede zweite Woche täglich um acht Uhr über das Alte Testament. Seine Predigten zeigen, dass Calvin die Schwierigkeiten der Flüchtlinge, die ihre Heimat, das Vaterland, die Verwandten und die Freunde verlassen hatten, kannte: Immer bereit auf den Beinen zu sein (»tousjours un pied levé«), um in die Felder zu gehen, sogar wenn es regnet und windet (»aller par les champs, par pluie et par vent«), und man fast wie Bündel durch die Luft fliegt (»demenez comme pelottes en l'air«); um nur einige Auszüge aus einer Predigt vom Februar 1560 über die Genesis anzuführen⁴. Ich bereite die kritische Ausgabe der Predigten Calvins über Jes 52–66 vor, derzeit sind 87 Predigten druckfertig. 40 von 87 Predigten beziehen sich auch auf die Verfolgung der Reformierten⁵. Vier fünftel sprechen von dem Kum-

1 Ich danke Frau Dr. Inga Mai Groote für die Korrektur meines hier vorliegenden Textes.

2 Siehe Max ENGAMMARE, *Une certaine idée de la France chez Jean Calvin l'exilé*, in: BSHPF 155 (2009), S. 15–27.

3 Siehe Heiko OBERMAN, *The Reformation of the Refugees*, Genf 2010.

4 Siehe Max ENGAMMARE (Hg.), *Sermons de Jean Calvin sur la Genèse*, ch. 1–20,4 (SC XI/1–2), Neukirchen 2000, Predigt 56, vom 7. Februar 1560 über Gen 12, 10–13, Bd. 2, S. 625.

5 Ein Beispiel aus der 330. Predigt über Jesaja (65, 13–15) vom 26. Juli 1559 (London, Französische Kirche, Ms. f VIII 3, F 401r): »Nous savons assez la condition des povres fideles qui sont en France et en une partie d'Alemaigne et en Hespaigne pour maintenir le tesmoignage de

mer der echten Christen. Das Thema Exil wird in den Predigten Calvins häufig thematisiert.

Man weiß, dass Calvins Gedanken kontextual und nahe am biblischen Text sind, den er kommentiert, predigt oder unterrichtet. Religiöse, politische oder persönliche Ereignisse erklären und erläutern zuweilen Zitate der Bibel. Während der Jahre 1556 bis 1559 war die Flüchtlingszahl sehr hoch. Die Predigten über Jesaja fanden in einer Zeit statt, in der Genf mit einem großen Flüchtlingsandrang konfrontiert war. Man kann hier von einer Exiltheologie Calvins sprechen. Sie ist wie eine soteriologische Theologie oder eine Prädestinationslehre, da die Entwicklung der Dogmatik Calvins *mutatis mutandis* nicht wie ein Backsteinhaus, sondern wie ein Fachwerkhhaus ist, dessen Bau sehr lang gedauert hat, und dessen Balken regelmäßig schräg sind. Nach der Untersuchung der Predigten Calvins und der Identifikation von David und Abraham als wichtigen Trostfiguren, was mein erster Punkt sein wird, werde ich mich der Exiltheologie Calvins zuwenden, bevor ich eine englandbezogene Perspektive aufzeigen werde.

1. Predigten Calvins für Flüchtlinge

In Genf richtete sich Johannes Calvin, ein französischer Flüchtling, an französische, italienische und englische – Edward VI. starb am 6. Juli 1553 – Flüchtlinge, die zwischen 1554 und 1560 verstärkt nach Genf kamen. Während dieser Jahre stieg die Zahl der neuen Flüchtlinge jährlich: auf 632 im Jahr 1557, auf 886 in 1558, bis zu 1726 in 1559. 1556 hatte Genf ungefähr 12.000 Einwohner. Das bedeutet, dass innerhalb von drei Jahren die Einwohnerzahl um ein gutes Viertel gestiegen war. Dieser Andrang bereitete bedeutende Schwierigkeiten für die Genfer Bevölkerung hinsichtlich Empfang und Eingliederung der Flüchtlinge. Die Genfer blieben zurückhaltend, fürchteten, dass sie ihre Arbeit verlieren könnten, beklagten sich über die Preisinflation etc. Mehrmals hat Calvin von der Kanzel die Genfer aufgefordert, human zu sein, und die Ausländer anzunehmen («être humains, à recevoir les estrangers»)⁶.

la verité et pour resister aux ennemis et aux persecutions qui s'y exercent, qu'il n'est question sinon que le diable domine par tout«.

6 Siehe 84. Predigt über Genesis (Bd. 2, S. 948). Siehe auch Max ENGAMMARE, D'une forme l'autre: commentaires et sermons de Calvin sur la Genèse, in: Calvinus praeceptor Ecclesiae. Papers of the international Congress on Calvin Research, Princeton, August 20–24, 2002, hg. v. Herman J. SELDERHUIS, Genf 2004, S. 107–137.

1.1 David. Die Exilsrechtfertigung zur wahren Gottesanbetung

In seiner Vorrede zu *Quatre sermons traictans des matieres fort utiles pour nostre temps*, [Genf.] Robert Stephanus 1552, in der einzigen Ausgabe von Predigten, die er selbst bearbeitet hat (»j'ay pensé qu'il seroit expedient de revoir et reduire en ordre un sermon [...]«), stellt der Reformator sein Ziel und seine Auswahl dar. Die dritte Predigt betont die Notwendigkeit des freien Bekenntnisses des reformierten Glaubens in einem freien Land und in einer Kirche, die alle Zeichen der wahren Kirche besitzt: das Wort Gottes predigen, Taufe und Abendmahl richtig austeilen, Predigten und Sakramente mit einer strengen kirchlichen Disziplin (»en Eglise bien reiglée et policée«) ausüben. Calvin fügt eine polemische Dimension hinzu:

Or il m'a semblé que cest argument estoit aujourd'huy bien necessaire, pource qu'il y a beaucoup de chrestiens imaginatifs [eingebildeten] qui se moquent de ceulx qui prennent peine de venir en pais estrange et loingtain pour jouir d'une telle liberté⁷.

Der Ausdruck »diejenigen, die sich die Mühe machen, in ein fremdes und entferntes Land zu kommen« beschreibt das schwierige Exil der Flüchtlinge. Die Verbannung ist eine Vorgegebenheit der Predigten Calvins. In seiner Auslegung des 27. Psalms (V. 4: »Eins bitte ich vom Herrn, das hätte ich gerne: dass ich im Hause des Herrn bleiben könne mein Leben lang, zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn und seinen Tempel zu betrachten«)⁸ vervollständigt Calvin seine Gedanken.

Der wahre Christ darf ins Exil gehen, da er »alle irdischen Zuneigungen, die uns von Gott ablenken« bekämpfen soll. Er soll nur an Gott denken, sein einziger Wunsch sei, nur zu Gott zu gehen, »wenigstens darauf abzu zielen«, vervollständigt Calvin, der das menschliche Herz kennt. Mit einem mystischen Ton, dessen sich Calvin regelmäßig bedient, wenn er das irdische Leben schmählt, preist er das himmlische Leben, welches das einzige Ziel unserer Sehnsüchte sei:

Je di pour le moins, d'autant qu'il seroit bien requis que toutes affections terriennes, qui ne font que nous distraire de Dieu, fussent pleinement arrachées de nos cueurs, à fin que nous peussions courir viste en ce voyage que nous avons à faire⁹.

7 Siehe *Quatre sermons de M. Jehan Calvin, traictans des matieres fort utiles pour nostre temps*, in: CO 8, Sp. 375f.

8 Ebd., Sp. 409–424.

9 Ebd., Sp. 409.

Das Exil aus einem katholischen Land, wengleich das Vaterland, in ein reformiertes Land ist in gewisser Weise die Vorausschau eines Vorbildes, dasjenige der Hinfahrt ins himmlische Reich, die vorweggenommene Spur einer künftigen Reise.

Calvin wusste, wie schwer das Flüchtlingsleben war: »Wir wissen, dass ein Mensch, der im Ausland sein wird, sich fremd und verloren fühlen wird. Wenn er keinen Führer hat, weiß er nicht, was zu werden«¹⁰. David ist ebenfalls ein Beispiel für einen Verbannten: aus Judäa verjagt, und in der Mitte von Heiden und Ungläubigen (»incredules«) lebend. Als er zugab: »Im Hause, wo ich als Fremder geblieben bin, sind deine Satzungen für mich Lieder gewesen«, kommentiert Calvin:

Das heißt, im fremden Land inmitten von Ungläubigen, als er aus der Kirche verbannt war, als er im Tempel seinen Glauben nicht bekennen konnte, hat er sich dadurch dennoch nicht verderben lassen. Hier werden diejenigen, die gehen und kommen, zu ihrem Dienst ermahnt. Obwohl sie viele Ungeheuerlichkeiten sehen, die in der Welt begangen werden, dass sie dennoch die Furcht Gottes immer aufrechterhalten, und mit einem reinen Gewissen einhergehen, obwohl sie unter Ungläubigen leben¹¹.

Im Februar 1553, vor den großen Flüchtlingswellen in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts, beendete Calvin seine siebte Predigt über den Psalm 118/119, indem er auf das Thema des vagabundierenden David zurückkam:

Et pourtant, retenons la conclusion que fait yci David, *qu'il a eu memoire de la Loy de Dieu jusques à la fin*. Comme s'il disoit : *Voylà qui est cause qu'estant un povre homme vagabond et rejehtë du temple, et chassé de mon pays, toutesfois je n'ay pas laissé de m'appuyer sur toy*. Et puis, estant assailly des incredules, j'ay perseveré en la consideration de ta Loy et m'y suis rejouy¹².

Noch einmal fehlt die Vergegenwärtigung nicht: »so sollen wir es machen« (»ainsi donc nous en faut-il faire«), fügt der Prediger hinzu. Selbst wenn der Gläubige viele Ärgernisse erlebt, soll er sich dennoch an die Versprechen Gottes erinnern und der Gottesliebe versichert sein. Eine Sache trennt den-

10 Siehe 3. Predigt über den Psalm 118/119, Sonntag, den 22. Januar 1553 (CO 32, Sp. 511).

11 »C'est à dire en pays estrange au milieu des incredules, quand il estoit comme banny de l'Eglise, qu'il ne pouvoit pas assister au temple pour faire confession de sa foy, que neantmoins il ne s'est point desbauché pour cela. Or yci, ceux qui vont et viennent sont admonestez de leur office. Combien qu'ils voyent beaucoup d'enormitez qui se commettent au monde, que neantmoins ils se maintiennent tousjours en la crainte de Dieu et qu'ils cheminent en pure conscience, encores qu'ils soyent meslez parmy les incredules«. Siehe 7. Predigt über den Psalm 118/119, Sonntag, den 19. Februar 1553 (CO 32, Sp. 567).

12 Ebd., Sp. 568.

noch David, wie die Juden, über die Hosea spricht¹³, von den französischen Flüchtlingen in Genf; und zwar, dass David und den Juden ihr Ritual entzogen war. Im Gegensatz dazu konnten die Genfer ihren Glauben offen in Saint-Pierre oder in La Madeleine leben.

In einer Predigt vom Mittwoch, dem 1. Juli 1562 sprach Calvin über eine Passage des zweiten Buches Samuel (5, 17–25) und behandelte den von Feinden, den Philistern, umgebenen David. Er aktualisierte den biblischen Text, wie er es oft machte, und illustrierte ihn mit einem Beispiel:

Et de fait, ce qui est icy escrit de David, nous l'avons experimenté tant et plus de nostre temps. Tant souvent nous avons esté tellement oppressez, qu'il sembloit bien que nous ne puissions jamais eschapper, car noz ennemis se sont trouvez si fortz et d'un tel vouloir, qu'ilz nous pouvoient manger cent mille fois à un grain de sel, comme on dit. En quelle destresse s'est trouvée l'Eglise de Dieu parfois [...] Je prendray seulement ung exemple qui nous sera assez suffisant. Voilà du temps que la tyrannie estoit au royaume de France, qu'il ne falloit que dire le mot, les ennemys de l'Eglise de Dieu et de sa verité avoient tout gagné, cependant jamais il ne leur est venu en esprit ce qui pouvoit estre pour abolir l'Eglise de Dieu et son service. Et je puis dire qu'il y a vingt ans et quasi trente que j'ay esté en ces destresses là, que j'eusse voulu estre quasi mort, pour oster ces angoisses de devant mes yeux, pour le moins j'eusse désiré d'avoir la langue coupée, pour ne point dire le mot. Car quand les ennemis de la verité se sont efforcez de l'aneantir (comme j'ay dit), ilz n'ont peu trouver le moyen, et il ne falloit sinon ung mot de confession d'icelle pour mettre souz le pied toute la doctrine de nostre salut. S'ilz se fussent enquis par le menu de tout le peuple, il est certain que les vrays fideles eussent esté cognus, et les meschans par ce moyen eussent eu occasion de les exterminer¹⁴.

Calvin beendete seine Predigt und dankte Gott, der ihn »so oft auf bewundernswürdige Weisen verschont hat« und »die Augen seiner Feinde verbunden hat«. Vor der Rettung hatte Calvin echte Ängste empfunden. Angenommen, er hätte seinen evangelischen Glauben bekannt, da er auf »Jesus Christus nicht verzichtet hätte«, dann wäre er hingerichtet worden. So schrieb er in einem Brief an Margerite de Navarre am 28. April 1545:

13 Siehe Johannes Calvin, *Prælectiones in Duodecim Prophetas minores*, in: CO 42, Sp. 131 (2, 14) : »quam populus [...] fuerit privatus et patria et sacrificiis, et omni opulentia«.

14 Siehe 14. Predigt über das 2. Buch Samuelis 5 (SC I, S. 122); angeführt von Richard STAUFFER, *Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin*, in: RHPH 45 (1965), S. 46–78, hier: S. 71.

Ich habe immer, diese Feigheit, Jesus Christus zu entsagen, um sein Leben oder sein Eigentum zu retten verabscheut. Und zwar sogar, als ich in Frankreich war, wie viele Zeugen wissen¹⁵.

Bekennen und Sterben, Schweigen und Fliehen: das ist das Dilemma des evangelischen Christen im »Papisten-Land«. Der nikodemische Weg (*voie/voix*), zu schweigen und heucheln, ist ausgeschlossen. Für Calvin ist es unannehmbar, Christus zu entsagen, und in den 40er Jahren könnte das Exil eine Lösung gewesen sein, um solches zu vermeiden, eine Lösung, die Calvin selbst durchlebte. Am Ende seines ersten Traktats gegen den Nikodemismus, des *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'Evangile quand il est entre les papistes* (1543), fügt Calvin hinzu:

On me demandera quel conseil donc je voudroye donner à un fidele qui est ainsi demeurant en quelque Egypte ou en quelque Babylon, en laquelle il ne luy est permis d'adorer Dieu purement, mais est contraint selon la façon commune, de s'accommoder à choses mauvaises. Le premier seroit qu'il sortist s'il pouvoit¹⁶.

»Der erste Rat wäre hinauszugehen, wenn es möglich ist«. Man sollte allerdings betonen, dass diese Lösung am Ende des Traktats herausgestellt wird, und dass sie in der *Excuse à messieurs les Nicodemites*, welche erst ein Jahr später erschien, nicht wiederholt wurde. Der wichtigste Rat Calvins ist das Bekenntnis, nicht die Flucht. Nach der nächtlichen Begegnung hat Nikodemus offen Jesus bekannt (»il le confesse apertement de jour«)¹⁷, unterstreicht Calvin.

In einer Predigt über das 2. Buch Samuel (Kapitel 2), am Ende seines Lebens, erinnerte sich Calvin an die Zeit dieser Angst, »vor zwanzig Jahren und fast dreißig«, »als die Tyrannei im Königreich von Frankreich herrschte«, eine Zeit, die seinem Exil voranging. Es geht hier nicht darum, über den Zeitpunkt der *subita conversio* Calvins zu spekulieren, aufgrund der 1562 gemachten Angabe (»fast dreißig«), sondern es geht darum zu verstehen, wie sich Calvin sein ganzes Leben lang an seine Angst erinnerte: er hätte das Wort Gottes bekennen können, aber das Leben verloren.

15 »J'ay tousjours eu en horreur une telle lascheté que de renoncer Jesus Christ pour saulver sa vie ou ses biens, je dy mesme du temps que j'estoye en France, comme plusieurs en sont tesmoings«. Siehe Brief Nr. 634, in: CO 12, Sp. 64–68, hier: Sp. 67f.

16 Siehe *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'Evangile quand il est entre les papistes*, in: CO 6, Sp. 576. Ich muss Irene Dingel und Olivier Millet danken, dass sie am Ende meines Vortrags Fragen über den Nikodemismus gestellt haben.

17 Siehe *Excuse à Messieurs les Nicodemites*, in: CO 6, Sp. 609.

1.2 Abraham. Die Exilsrechtfertigung, um seine Heimat zu verlassen

Vor David war Abraham das erste Vorbild für die Flüchtlinge. Calvin begann seine Predigten über die Genesis am Ende des Sommers 1559, als die Flüchtlingszahl sehr hoch war. Am Ende von Gen 11 heißt es, dass Terach seinen Sohn Abram, seinen Neffen Lot und seine Schwiegertochter Sarai nahm und sie aus Ur in Chaldäa führte, »dass er ins Land Kanaan zöge; und sie kamen gen Haran und wohnten daselbst«. Im Januar 1560 begann Calvin das 12. Kapitel über die Berufung Abrams: »Der Herr sprach zu Abram: Gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will. Und Abram zog aus«. Sofort aktualisierte Calvin diese Worte:

Et puis il y a le troisieme, c'est que, s'il plaist à Dieu de nous faire mieux sentir comme nous sommes estrangers en ce monde, que nous portions encores cela patiemment. Comme nous voions aujourd'huy qu'il faut que plusieurs quicent le pais de leur naissance à cause de l'horrible captivité qui est là, et qu'il ne leur est point licite d'adorer Dieu purement, mais qu'ils seront traisnez apres les abominations de la papauté. Quand donc nostre Seigneur nous veut faire practiquer ce qui est dit de nostre pere Abram, il faut que nous soions resolut de suivre, et que nous apprenions de n'estre point tellement addonnez à nos appetis, ni à tout ce qui nous seroit plaisant et delectable, que nous ne preferions tousjours la vocation de Dieu à tout le reste¹⁸.

Der reformierte protestantische Christ solle vor allem ein Himmelsbürger sein (»citoien des cieux«). Calvin sagt ausdrücklich in der Predigt:

Or cependant il nous faut aussi reigler à nostre pere Abram d'estre pelerins icy bas; non pas qu'il faille expressement, comme j'ay dit, que chacun tracasse par diverses regions, mais si faut-il que nous aions un pied levé, que nous ne soions point attachez à la terre, mais plustost que nous soions *citoiens des cieux*, combien qu'il nous faille habiter pour quelque temps icy bas. Voilà donc ce que nous avons à observer en second lieu, pour nous confermer à l'exemple d'Abram¹⁹.

Es geht darum, »citoien des cieux« vor einem *civis mundi* zu sein, um einen sokratischen Ausdruck des Erasmus zu übernehmen. Schon in seinem Kommentar über die Genesis aus dem Jahr 1554 stellte Calvin fest:

Denn, soweit das Exil traurig ist (*per se triste sit exsilium*), und soweit die Sanftheit des Landes, wo wir geboren sind (*et dulcedo natalis soli*), uns verbunden mit ihm hält,

18 Siehe die 53. Predigt über Genesis am 27. Januar 1560 (SC XI/2, S. 587).

19 Ebd., S. 586f. (Hervorhebung von mir).

besteht Gott ganz absichtlich auf diesem Befehl, sein Land zu verlassen, um gänzlich das Herz (*animus* – cœur) von Abram zu durchbohren²⁰.

Seiner Heimat zu entfliehen und sein Vaterland zu verlieren, war für Abram ein schmerzliches Erlebnis. Aber Abram war kein Hiob und hatte keine solchen schrecklichen Erfahrungen wie Laurent de Normandie gemacht.

Laurent de Normandie, im Jahr 1546 Bürgermeister der Stadt Noyon, flüchtete 1548 zu Calvin. Dieser zählte im Vorwort des Traktats *De scandalis*, das er ihm am 10. Juli 1550 widmete (»der der Tag meiner Geburt ist«), die eines Hiobs würdigen Unglücke auf, welche seinem Landsmann widerfahren waren, nachdem er das Land seiner Geburt verlassen hatte und nach Genf gekommen war, um dort als Ausländer zu wohnen²¹. Zu den Unglücksfällen zählte der Tod des Vaters vier Monate nach seiner Abfahrt und der Tod seiner Frau zwei Monate später. Man konnte übrigens Normandie vorwerfen, seine Frau aus dem Land ihrer Geburt gerissen zu haben, um sie in einem unbekanntem Land grausam sterben zu lassen – ein Vorwurf, dem Calvin widersprach. Der Gipfel des Schmerzes war bald darauf mit dem Tod seines kleinen Mädchens erreicht, der dritte Todesfall im Laufe von einem halben Jahr. Calvin hatte sogar Laurent de Normandie den Tod des Vaters persönlich mitgeteilt und versucht, ihn mit der Gestalt des Abraham zu trösten:

Il me souvient, quand je vous adverty le premier que vostre pere estoit decedé, et comme je vous amenoye l'exemple d'Abraham, lequel pouvoit estre diffamé par les meschans de son temps comme bourreau ou meurtrier de son pere, d'autant qu'ayant trainé hors du país le bon homme ja caduque et abbatu de vieillesse, luy avoit accourcy sa vie, comme on eut cuidé, pource qu'il trespassa au milieu du chemin, vous me respondites soubdain là-dessus : puisque vous aviez Dieu pour tesmoing et l'approbateur de vostre fait, qu'il ne vous challoit gueres [es war für Sie gleichgültig] des faux murmures et calomnies des malveuillans, seulement qu'il vous faisoit mal que vostre pere ne vous avoit acompaigné pour vous rendre conforme au bon Abraham²².

Laurent de Normandie trotzte dem Unglück, das Wort des Trosts von Calvin annehmend und zugleich zurückweisend, da der Vergleich mit Abraham insofern nicht zutreffend sei, als sein Vater ihn nicht aus der vermaledeiten Gefangenschaft von Babel – *De captivitate babylonica Ecclesiae* – begleitet hat. Doch bleibt es trotzdem dabei, dass Abraham eine für Calvin unentbehrliche Figur der Trostes war, den er den Flüchtlingen spendete.

20 Siehe CO 23, Sp. 174.

21 Siehe Jean CALVIN, *Des Scandales*. Edition critique par Olivier FATIO, avec la collaboration de Christophe RAPIN, Genève 1984, S. 47–52, hier: S. 52.

22 Ebd., S. 49.

Die Tatsache, sein Land zu verlassen, betrübt tief, aber der Gehorsam gegenüber Gott bietet einen stärkeren Trost, und Abraham ist die Hauptfigur des im Namen Gottes angenommenen Exils²³. Der wahre Christ kann Flüchtling werden, weil er alle irdischen Bezüge bekämpfen soll, die uns von Gott ablenken. Er soll nur an Gott denken und als einzigen Wunsch haben, zu Gott zu gehen. Im Hinblick auf diesen mystischen Anklang kann man von einer Exilstheologie sprechen.

2. Eine Exilstheologie

Barbara Pitkin zeigt in ihrem Beitrag, wie das Thema Exil in der zweiten Fassung von Calvins Jesajakommentar behandelt wird²⁴. Das Thema Exil ist bei Calvin prominent. Obwohl bisher noch mit keinem Wort die Gestalt des Moses erwähnt wurde, ist deutlich, dass er auch ein Flüchtling war. In seinem Kommentar bezeichnet Calvin die Flucht des jungen Moses (Ex 2, 15) als ein freiwilliges Exil (»exsilium«) aus Ägypten, das ihm nützlich war. Vor der Flucht war Moses angesichts seines angenehmen und leichten höfischen Lebens noch nicht genügend gewachsen und gereift. In der Wüste hat ihn ein vierzigjähriges Leben in Mühe und Arbeit (*in laborioso et austero vitæ*) in nutzbringender Weise geprägt²⁵. Für Calvin galten Probleme und Proben, Verfolgung und Schwierigkeiten als Erfahrungen, die die Gnade Gottes erkennen halfen. Umso besser, wenn sie einen biblischen Hintergrund besaßen.

Die Aussage des Moses (Ex 2, 22) : »Ich bin ein Fremdling im fremden Lande geworden« (»peregrinus sum in terra aliena«), gab Calvin nicht etwa Anlass, um einen Vergleich zwischen Ägypten und Midian zu ziehen. Vielmehr erkannte er hier eher eine Gelegenheit für Moses, seinen Glauben zu stärken und zu bezeugen²⁶.

Man kann von einer Exilstheologie Calvins sprechen, die Adam, Abraham, Jacob, Moses, Joseph, Maria und den kleinen Jesus bis zu Paulus, Petrus und andere einbezieht, indem sie Mission und Predigt des Evangeliums als eine andere Form des Exils interpretiert, die eine gewisse Gleichgültigkeit dem Geburtsland gegenüber beinhaltet. Man denke an das Wort von Jesus an Pilatus: »mein Königreich ist nicht von dieser Welt« (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ

23 Siehe ENGAMMARE, Une certaine idée de la France. Diese Untersuchung findet sich bestätigt durch Marianne CARBONNIER-BURKARD, Jean Calvin, une vie, Paris 2009, S. 105f.

24 Vgl. den Beitrag von Barbara PITKIN, Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar (1559), in diesem Band.

25 Siehe Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moïse, Genf: François Estienne 1564, 2. Teil, S. 17. Es wäre vielleicht interessant, den Kommentar des Nicolas des Gallars durchzuarbeiten: In Exodum, qui secundus est liber Moïsis commentarii, Genf: Jean Crespin 1560.

26 Ebd., S. 19: »Denique videmus fovendæ simulque testandæ suæ fidei materiam quæsisisse«.

οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου – Joh 18, 36), ein Ausdruck, den Jesus wiederholt, »mein Königreich ist nicht von hier« (ἐντεῦθεν). *Enteuthen* hat hier eine örtliche Bedeutung, weil der Anfang der Wiederholung eine zeitliche Dimension »jetzt« (νῦν δὲ) hinzufügt.

In seiner Auslegung erklärt Calvin den Ausdruck: »Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, würde es mit dem vergänglichen Wesen dieser Welt vergehen und eines Tages zerfallen« (»instabile et caducum«). Das Reich Gottes ist himmlisch, und die Gewissen können ruhig bleiben, wenn sie nur fest und glaubensvoll auf das Reich Christi blicken, das nie vergeht. Auch wenn diese Welt von zahllosen Stürmen durchbraust wird, wenn sie fortwährend in heftigster Bewegung ist, bleiben die Gewissen der Christen fest (»stables« – »stables et fermes«). Wenn die Gottlosen (»impii« – »meschans«) mit grausamer Lust die Christen quälen, haben diese ihr Heil im Reich Christi, im himmlischen Reich. Dieses Wort erlaubt, die Betrübnisse, die Verfolgungen und die Verbannung zu relativieren. Der Schwäche und der Vergänglichkeit der Welt steht ein Bewusstsein gegenüber, das in Gott und in der Hoffnung des himmlischen Reiches gründet.

Das Exil hat Calvin erlaubt, das irdische Leben zu relativieren und es als eine Art Verbannung zu betrachten.

Weil Calvins Schriften häufig aus einem mündlichen Vortrag entstanden sind – Auslegungen, Predigten, Lektionen –, kann man – wie so oft bei dem Reformator – in demselben Text unterschiedliche Akzente finden. Im Vorwort seiner Lektionen über Daniel aus dem Jahre 1562 schreibt Calvin, dass ihm seine Verbannung aus Frankreich ebenfalls erlaubt habe, »ein Leben des Studiums zu erfahren«²⁷. Sein Exil brachte also auch einen »schöpferischen Impuls«²⁸ mit sich.

Allerdings findet die Exiltheologie Calvins, die fast jeden Tag in Genf in den 1550er Jahren hörbar war, ihre Quelle in der *Institutio* von 1539. Im Januar 1535 hatte Calvin Paris verlassen. Im April 1538 wurde er mit Farel aus Genf verbannt. Als er in Straßburg die zweite Fassung der *Institutio* vorbereitete, hatte er diese Exiltheologie schon entwickelt. Das 17. und letzte Kapitel (III, 9 in 1559/1560) ist eine Meditation über das zukünftige Leben:

Denn wenn der Himmel unsere Heimat ist, was ist dann die Erde anderes als *Verban-nung* [exsilium – un exil mesme et bannissement]? Wenn das Auswandern aus dieser

27 Siehe Leçons de M. Jean Calvin sur le livre des propheties de Daniel, Genf 1569, fol. *ii r; vgl. CO 18, Brief Nr. 3485, Sp. 614–624, hier: Sp. 614. Vgl. Richard A. MULLER, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York/Oxford 2000, S. 36.

28 Helga SCHRECKENBERGER (Hg.), *Die Alchimie des Exils: Exil als schöpferischer Impuls*, Wien 2005.

Welt der Eingang ins Leben ist, was ist die Welt dann anderes als ein Grab? Was bedeutet dann das Verweilen in der Welt anderes, als dass wir in den Tod versunken sind? Führt uns die Befreiung vom Leibe zu wahrer Freiheit – was ist dann dieser Leib anderes als ein Kerker? Wenn die höchste Seligkeit darin besteht, dass wir Gottes Gegenwart genießen, ist es dann nicht ein Elend, sie noch entbehren zu müssen? Wir »wallen« aber wirklich »ferne vom Herrn«, bis wir von dieser Welt den Abschied genommen haben (2 Kor. 5, 6). Vergleicht man also das irdische Leben mit dem himmlischen, so wird man es ohne Zweifel leichtlich verachten und unter die Füße treten [quasi estimée comme fiente]. Jedoch sollen wir es nie und nimmer hassen, es sei denn, sofern es uns der Sünde unterworfen sein lässt, aber auch dieser Hass soll nicht eigentlich auf das Leben selber gerichtet werden²⁹.

Regelmäßig setzt Calvin das irdische Leben herab, »fast wertgeschätzt als Kot« (»quasi estimée comme fiente«).

Diese Entwertung ist jedoch niemals vollständig oder endgültig. Es ist dem Christen weder erlaubt, dieses Leben zu hassen und das Ende davon zu beschleunigen, noch gegen Gott zu murren. Die Erde wird als Gefängnis beschrieben, und ein mystischer Anklang durchzieht manchmal die Ausdrucksweise Calvins:

[...] dass wir immer unseren Tod wünschen, und ihn fortwährend meditieren, dass wir dieses sterbliche Leben verachten, das durch die zukünftige Unsterblichkeit verstanden wird, und wir auf es zu verzichten wünschen, so oft es dem Herrn gefällt, weil dieses Leben uns in der Sünde gefangen hält³⁰.

Im folgenden Absatz kehrt Calvin auf dieses irdische Exil des sterblichen Menschen zurück, um der Todesfurcht entgegenzutreten. Calvin hat nur einmal, und zwar im Jahre 1559, diese Passage umgearbeitet, um eine biblische Referenz hinzuzufügen (2. Kor 5, 2): »Paulus lehrt uns, dass die Gläubigen fröhlich in den Tod gehen, nicht weil sie »entkleidet«, sondern weil sie »überkleidet« zu werden begehren«. Schon im Jahre 1539 hatte er Folgendes geäußert:

29 Siehe »De vitas hominis christiani«, Institutio Christianae religionis, Strasbourg: Wendelin Rihel, 1539, S. 431. Siehe auch Johannes CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto WEBER, Neukirchen 1937, Bd. 2, S. 234 (Hervorhebung von mir).

30 »Que nous desirions tousjours nostre mort, et la meditions assiduellement, mesprisans ceste vie mortelle au pris de l'immortalité future, et desirans d'y renoncer toutesfois et quantes [= toutes les fois] qu'il plaira au Seigneur, à cause qu'elle nous detient en servitude de peché« (ebd.).

Denn wenn wir bedenken, dass diese unbeständige, gebrechliche, vergängliche, baufällige, welke, faule Hütte (*Tabernaculum*) unseres Leibes abgerissen werden soll, um alsbald in beständige, vollkommene, unvergängliche, himmlische Herrlichkeit verwandelt zu werden – muss dann unser Glaube das nicht heiß ersehnen, wovor unsere Natur zurückschreckt? Wenn wir beachten, *dass wir durch den Tod aus der Verbannung heimgerufen werden, um in unserer Heimat, und zwar unserer himmlischen Heimat unsere Wohnstatt zu finden* – sollte uns daraus gar kein Trost erwachsen? Aber man wendet ein: es gibt kein Ding, das nicht danach strebt, sich zu erhalten! Das gebe ich durchaus zu, und ich behaupte, dass wir eben deshalb auf die zukünftige Unsterblichkeit schauen müssen; denn da wird uns ein bleibender Zustand zuteil, wie er auf Erden nirgendwo sichtbar ist³¹!

Am Ende dieser Passage kommt die neue Referenz an den fröhlichen – obwohl tödlichen – Eingang. Diese beiden Absätze stellen freilich die Frage der Beziehung zwischen Prädestination und Exil, auf deren Entwicklung jedoch an dieser Stelle verzichtet werden muss.

3. Englandbezogene Perspektiven

Diese Exiltheologie wurde von englischen Flüchtlingen aufgenommen, die 1559 und 1560 – die letzten verließen Genf am 2. Juni 1560 – zurück nach Großbritannien aufbrachen.

Die Übersetzung der ersten Schriften Calvins begann in den Jahren 1548 bis 1550. Es handelt sich um kurze Traktate über das christliche Leben. Sie benennen die reformierten Kennzeichen, fechten die Altgläubigen und die Täufer an und sprechen sich gegen den Nikodemismus aus. Wir finden auch ein Kapitel der *Institutio* (17. Kapitel der Ausgabe von 1539: *Of the life or conversation of a Christen man*³²), das kleine Traktat über das Abendmahl (*A Faythful and most godly treatyse concernyng the most sacred Sacrament of the blessed body and bloud of our saviour Christ*³³), das erste Büchlein gegen den Nikodemismus von 1543 (*The Mynde [...] what a faithfull man, whiche is instructe in the Worde of God ought to do, dwellinge amongst the Papis-tes*³⁴) und ein Traktat gegen die Täufer aus dem Jahr 1544 (*A Short instruction for to arme all good Christian people agaynst the pestiferous errorrs of the common secte of Anabaptistes*³⁵). Während der letzten Herrschaftsjahre

31 Inst. 3, 4.5 nach WEBER (Hervorhebung von mir).

32 Rodolphe PETER/Jean-François GILMONT, *Bibliotheca Calviniana: les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle*, 3. Bde., Genève 1991–2000, Nr. 49/10.

33 Siehe *Bibliotheca Calviniana* Nr. 48/10.

34 Siehe ebd., Nr. 48/14.

35 Siehe ebd., Nr. 49/13.

von Edward VI. gab es in England keine neue Calvin-Ausgabe, anders als zu Zeiten der Herrschaft Maria Tudors.

Die zweite und größte Übersetzungswelle fing 1560 an. Man übersetzte meistens Predigten. In diesem Jahr wurden zwei Predigten über den zweiten Brief des Paulus an Timotheus von 1555 übersetzt (*Two godly and notable sermons preached by the excellent and famous clarke, master John Calvyne, in the yere 1555. The one concernynge pacience in adversitie; the other touchyng the most comfortable assurance of oure salvation in Chryste Jesu*³⁶) sowie vier weitere über Jes 38, das Lied Hiskias, die Calvin 1557 gehalten und veröffentlicht hatte (*Sermons of John Calvin, upon the songe that Ezechias made after he had bene sicke, and afflicted by the hand of God, conteyned in the 38. Chapter of Esay*³⁷). Vier andere Predigten (über Ps 16 und 27 und Hebr 13) erschienen 1561 (*Four Godlye Sermons agaynst the polution of idolatries, comforting men in persecutions and teaching them what commodities thei shal finde in Christes Church*³⁸), und ein Jahr später noch einmal drei in englischer Übersetzung über die Psalmen 46 und 48 (*Thre notable sermones, made by the godly and famous clerke Master John Calvyn, on thre severall Sundayes in Maye, the yere 1561, upon the Psalm 46, teaching us constantly to cleave unto Gods truth in time of adversitie and trouble [...]*³⁹). Dieser zweiten Welle gehören auch die erste englische Übersetzung der *Institutio* und anderer kleiner Schriften an (*Contre l'astrologie judiciaire*⁴⁰ und *Traité des reliques*⁴¹). Zwischen 1564 und 1600 waren ein Drittel aller Ausgaben Calvins englische Übersetzungen, die in Großbritannien gedruckt wurden.

In diesen Schriften kamen Themen zur Sprache wie Geduld im Unglück, Konsequenzen aus einer von Gott gegebenen Kummernis, religiöse Verfolgung, Kritik an der »papistischen Abgötterei« und Sorgen, die aus Verfolgung und Unterdrückung des evangelischen Glaubens resultierten. In den jeweiligen Vorreden⁴² betonten Übersetzer und Herausgeber die Wichtigkeit der

36 Siehe ebd., Nr. 60/13.

37 Siehe ebd., Nr. 60/11.

38 Siehe ebd., Nr. 61/12.

39 Siehe ebd., Nr. 62/24.

40 Siehe ebd., Nr. 61/3.

41 Siehe ebd., Nr. 61/28.

42 »Car tousjours il nous fault reduire en memoire ce qui a esté montré parcydevant, c'est à savoir, combien que Dieu ne remue pas chacun de ses fideles de pais à autre, toutesfois si ne fault il point que nous facions nostre nid nulle part, comme si nous devons demourer là à perpetuité, mais nous devons aller et venir, quand il plaira à Dieu. Et mesmes cela doit bien estre practiqué par ceux qui voudroient se reposer en leur maison, là où il fault que les uns travaillent aux champs, que les autres aillent de costé et d'autre. Et bien, ce n'est pas encores pour venir en ce degré d'Abram. Quoy qu'il en soit Dieu advertit tousjours les siens qu'ilz n'aient point à s'arrester au monde, et qu'il ne fault point qu'ilz y soient comme fichez, mais qu'ilz aient tousjours un pied levé, quand il luy plaira, non seulement pour un jour ou pour un mois les faire aller par les champs, par pluie et par vent, mais quand en toute leur vie il faudroit qu'ilz fussent

Worte Calvins für alle diejenigen, die unter Lebensgefahr und ohne sicheres Zuhause lebten – so auch in einer letzten Predigt über die Genesis, die John Bodley im Mai 1560 kopieren ließ und im Juni nach Oxford mitbrachte.

tracassez par toutes nations, et qu'ilz fussent demenez comme pelottes en l'air, par maniere de dire, que toutesfois ilz y soient acoustumez«. 56. Predigt über Genesis (12, 10–13) vom 7. Februar 1560 (Sermons sur la Genèse, Bd. 2, S. 625).

In memoriam Dr. Wolfgang Schäufele (1930–2010),
1976–1988 Direktor des ehemaligen reformierten
Gymnasium illustre in Hamm/ Westfalen

Wolf-Friedrich Schäufele

Theologen im Exil

Konfessionelle Zwangsmigration und die
calvinistische Universitätstheologie in Europa

Der vielfach konstatierte calvinistische »Internationalismus« lässt sich besonders deutlich am höheren Bildungswesen und nicht zuletzt auch an der Universitätstheologie demonstrieren. Vom 16. bis ins 18. Jahrhundert herrschte zwischen den reformierten Universitäten, Akademien und »Hohen Schulen« im calvinistischen Europa ein reger Austausch von Studenten wie von Professoren. Insbesondere zwischen Genf, den Niederlanden, Frankreich, den reformierten Territorien Deutschlands und Schottland bestanden enge Beziehungen dieser Art. Dass neben anderen akademischen Fächern auch die Theologie an diesem Internationalismus partizipierte, ist durchaus bemerkenswert; zeichnete sich doch der Calvinismus unter den großen Konfessionen der Frühen Neuzeit nicht nur durch die Diversität seiner Bekenntnisentwicklung, sondern mehr noch durch die teilweise sehr weitgehende und mit heftigen Konflikten verbundene Diversifizierung der theologischen Positionen aus. Es ist fraglich, inwieweit und mit welchem Recht angesichts dessen überhaupt von »calvinistischer« Theologie gesprochen werden kann und ob nicht sachgemäßer von »reformierter« Theologie die Rede sein müsste; wenn im Folgenden gleichwohl pragmatisch von »Calvinisten« und »calvinistischer Universitätstheologie« gesprochen wird, so ist dies von einem erweiterten Calvinismus-Begriff her zu verstehen.

In der Frage nach den Ursprüngen des calvinistischen Internationalismus hat vor allem Heinz Schilling auf die Erfahrung der bedrängten Minderheitenexistenz hingewiesen, die für die calvinistischen Spätreformationen bezeichnend gewesen sei, und hier insbesondere auf die Folgen von Vertreibung und Exil. Die institutionelle und geistige Basis des vielbeschworenen Inter-

nationalismus war demnach das europaweite »Netz von Flüchtlings-, Untergrund-, Minderheits- oder Sonderkirchen«, das auch infolge von konfessionell motivierten oder charakterisierten Zwangsmigrationen entstanden war¹.

Wirklich war der Anteil von Calvinisten an der frühneuzeitlichen Konfessionsmigration bei weitem höher als der von Angehörigen anderer Bekenntnisse oder Gruppierungen. Calvin selbst war ja bereits als Glaubensflüchtling aus Frankreich nach Genf gekommen. In den folgenden Jahren wurde Genf zu einem Zufluchtsort für verfolgte Protestanten aus ganz Europa. Zwei große Wellen reformierter Konfessionsmigration ließen aber auch andernorts in Europa – so besonders in London und in Emden – bedeutende Flüchtlingsgemeinden entstehen. Die erste dieser Migrationswellen steht im Zusammenhang mit den gegenreformatorischen Maßnahmen der spanischen Regierung und den Niederlanden und vor allem mit dem niederländischen Freiheitskrieg; damals verließen schätzungsweise 100.000 bis 150.000 niederländische Wallonen und Flamen den spanisch beherrschten Süden des Landes und suchten im protestantischen Norden, in England oder in anderen europäischen Ländern Zuflucht². Die zweite große Welle wurde durch die Flucht der Hugenotten und Waldenser nach der Aufhebung des Edikts von Nantes ausgelöst; von ihr waren schätzungsweise 150.000 bis 160.000 Personen betroffen³. Daneben gab es zahlreiche weitere Fälle individueller oder kollektiver Zwangsmigration.

Die Frage, die in diesem Zusammenhang naheliegt, ist, ob und inwiefern die calvinistische Zwangsmigration auch zum Internationalismus der calvinistischen Universitätstheologie in der Frühen Neuzeit beigetragen hat. Vergleichbare Fragestellungen werden auch sonst in der Wissenschaftsgeschichte bearbeitet. Das gilt etwa für die Frage des Einflusses von Flüchtlingen aus dem von den Osmanen eroberten Byzantinischen Reich auf die humanistische Wissenschaft im lateinischen Westen. Zusammen mit Markus Vinzent habe ich die Bedeutung der Auswanderung von Theologen aus dem nationalsozialistischen Deutschland für die Betroffenen wie für die nationalen Wissenschaftskulturen erforscht⁴. Und im April des Calvin-Jubiläumsjahres 2009 widmete das Institut für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stif-

1 Heinz SCHILLING, *Peregrini und Schiffchen Gottes. Flüchtlingserfahrung und Exulantentheologie des frühneuzeitlichen Calvinismus*, in: Ansgar REISS/Sabine WITT (Hg.), *Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa*, Ausst.-Kat., Dresden 2009, S. 160–168; Zitat: S. 160.

2 Ebd., S. 162.

3 Barbara DÖLEMAYER, *Aufnahme und Integration der Hugenotten im europäischen Refuge. Rechtliche Rahmenbedingungen*, in: Sabine BENEKE/Hans OTTOMEYER (Hg.), *Zuwanderungsland Deutschland. Die Hugenotten*, Berlin 2005, S. 35–43, hier: S. 35.

4 Wolf-Friedrich SCHÄUFELE/Markus VINZENT (Hg.), *Theologen im Exil – Theologie des Exils. Internationales Kolloquium 17. bis 19. November 1999 in Mainz, Mandelbachtal/Cambridge 2002*.

tung in Stuttgart eine Tagung der Frage der »Migration in der Geschichte der Medizin«⁵.

Wenn im Folgenden ein Zusammenhang zwischen konfessioneller Zwangsmigration und dem Internationalismus der calvinistischen Universitätstheologie hergestellt wird, so darf darüber nicht vergessen werden, dass dieser Internationalismus sich auch aus anderen Faktoren gespeist hat. Dies gilt besonders für die studentischen Itinerare, für die – nicht anders als heute auch – neben akademischen auch nichtakademische Bildungsinteressen zu veranschlagen sind. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts hat die Attraktivität des französischen Kulturmodells manche ambitionierten Studenten an die Akademien Frankreichs gezogen. Ein hochinteressantes Phänomen stellt der beständige Zustrom von schottischen Studenten wie Professoren an die französischen Akademien⁶, aber auch an deutsche reformierte Hochschulen dar. Finanzierungsmöglichkeiten haben demgegenüber eine geringere Rolle für die Internationalisierung der universitären Bildung und Wissenschaft gespielt; das Stipendienwesen, wie es etwa in der Hessischen Stipendiatenanstalt an der Universität Marburg⁷ oder im Ständekolleg und im Wallonischen Kolleg an der Universität Leiden⁸ institutionelle Gestalt gewann, war ja gerade darauf berechnet, die Studenten im Lande zu halten; eine Ausnahme bildete das Waldenserstipendium des Hessischen Landgrafen, das sogenannte »Piemontesische Benefizium«, das von 1722 bis 1822 und wiederum von 1835 bis 1874 in Marburg bestand⁹.

Was nun die Bedeutung der Zwangsmigration für die calvinistische Universitätstheologie betrifft, so können wir hier nur einige Streiflichter auf das Thema werfen. Zwei Aspekte seien im Folgenden hervorgehoben: 1. In quantitativer Hinsicht führte die Zwangsmigration zur Entstehung einer Personalreserve qualifizierter Hochschullehrer, die relativ problemlos für die Besetzung vakanter Professuren und für die Errichtung neuer Hochschulen zur Verfügung stand. 2. In qualitativer Hinsicht bewirkte die Migrati-

5 Tagungsbericht: URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2630> (zuletzt eingesehen am 27.6.2009).

6 Francisque MICHEL, *Les Écossais en France, les Français en Écosse*, 2 Bde., London 1862; Daniel BOURCHENIN, *Étude sur les académies protestantes en France au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris 1882, ND Genf 1969, S. 56, 402f.

7 Walter HEINEMEYER, *Pro studiosis pauperibus*. Die Anfänge des reformatorischen Stipendienwesens in Hessen, in: Ders. (Hg.), *Studium und Stipendium*. Untersuchungen zur Geschichte des hessischen Stipendienwesens, Marburg 1977, S. 77–100; Heinrich MEYER ZU ERMGASSEN, *Tisch und Losament*. Verköstung und Unterbringung der Stipendiaten in Marburg, in: Ebd., S. 101–124.

8 Henrike L. CLOTZ, *Hochschule für Holland*. Die Universität Leiden im Spannungsfeld zwischen Provinz, Stadt und Kirche, 1575–1619, Stuttgart 1998, S. 67–76.

9 Jukunda NAGY, *Das Piemontesische Stipendium an der Philipps-Universität*, in: HEINEMEYER, *Studium und Stipendium*, S. 241–246; Valdo VINAY, *Facoltà Valdese di Teologia 1855–1955*, Torre Pellice 1955, S. 37–39.

on von Professoren den Export ganz unterschiedlicher theologischer Positionen und Konfliktlagen und führte nicht selten zur akuten Verschärfung von Spannungen.

1. Migranten als Personalreserve calvinistischer Universitätstheologie

Durch konfessionell bestimmte Zwangsmigrationen wurden neben Angehörigen anderer Berufsstände regelmäßig auch Theologen – in erster Linie Gemeindepfarrer, aber auch Inhaber theologischer Lehrämter – aus ihren bisherigen Lebensverhältnissen freigesetzt. Im Exil bildeten sie eine Personalreserve, aus der die reformierten Universitäten, Akademien und Hohen Schulen schöpfen konnten.

Besonders bei der Neugründung von Hochschulen oder bei der konfessionellen Neuorientierung bestehender Einrichtungen konnte es notwendig werden, auf diese Reserve zurückzugreifen. Denn in diesen Fällen waren die sonst an den Hochschulen der Frühen Neuzeit vorherrschenden Mechanismen der Personalrekrutierung nicht anwendbar, die auf Selbstergänzung aus den Reihen ehemaliger eigener Absolventen abzielten. Der Wechsel von amtierenden Professoren an andere Hochschulen kam vor, war aber unter gewöhnlichen Umständen deutlich seltener als heute. Demgegenüber bildeten zwangsweise emigrierte Theologen und Hochschullehrer eine rasch mobilisierbare, international einsetzbare Personalreserve – zumal es bis zum Übergang zum volkssprachlichen akademischen Unterricht im 18. Jahrhundert keine nennenswerte Sprachbarriere gab. Drei Beispiele für die Deckung des Personalbedarfs calvinistischer Bildungseinrichtungen aus der migrationsbedingten Personalreserve seien im Folgenden genannt.

1.1 Die Universität Heidelberg

Unter Kurfürst Friedrich III. (Kf. 1559–1576) war die Kurpfalz und mit ihr die Landesuniversität in Heidelberg¹⁰ seit ca. 1560 zum Calvinismus übergegangen. In den folgenden Jahren fanden hier wiederholt calvinistische Glaubensflüchtlinge Anstellung. Drei verschiedene Migrantengruppen lassen sich dabei unterscheiden. Da waren zunächst Italiener, die sich der Reformation in ihrer calvinistischen Ausprägung zugewandt hatten und auf der Flucht vor der Inquisition auf mehr oder weniger langen Umwegen nach

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Gustav Adolf BENRATH, Art. Heidelberg, Universität, in: TRE 14 (1985), S. 574–581.

Heidelberg gelangt waren. Erwähnt sei hier vor allem Immanuel Tremellius (1510–1580)¹¹, der, als Sohn jüdischer Eltern in Ferrara geboren, seit etwa 1540 dem Calvinismus anhing. 1549 hatte er eine Hebräisch-Professur an der Universität Cambridge erhalten, musste aber 1553 mit dem Regierungsantritt von Königin Maria I. Tudor (reg. 1553–1558), der berüchtigten »Bloody Mary«, abermals fliehen. Nachdem er zunächst Prinzenenerzieher in Zweibrücken und Gymnasiallehrer in Hornbach gewesen war, erhielt Tremellius 1561 die zweite theologische Professur an der Universität Heidelberg. Im Auftrag des pfälzischen Kurfürsten übersetzte er hier das Alte Testament aus dem Hebräischen ins Lateinische. Als der Nachfolger Friedrichs III., Kurfürst Ludwig VI. (Kf. 1576–1583), die Kurpfalz für sieben Jahre noch einmal zum Luthertum zurückführte, musste Tremellius 1577 erneut, zum dritten Mal, ins Exil gehen; seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Sedan. Noch bedeutender als Tremellius war der zweite Italiener, der seit den 1560er Jahren an der theologischen Fakultät in Heidelberg lehrte: Girolamo (Hieronymus) Zanchi (1516–1590)¹² aus Bergamo, der als Schüler von Petrus Martyr Vermigli in Lucca zum reformierten Glauben gekommen und 1550 aus seiner italienischen Heimat geflohen war. Ein erstes Unterkommen hatte ihm die freie Reichsstadt Straßburg geboten, an deren Gymnasium er von 1553 bis 1563 Professor für Altes Testament gewesen war. Im Streit mit Johannes Marbach über das Abendmahlverständnis und die calvinistische Prädestinationslehre hatte Zanchi dieses Amt dann wieder eingebüßt und war dreieinhalb Jahre lang Pfarrer in Chiavenna in Graubünden gewesen. 1567 erhielt er den Ruf an die Universität Heidelberg, wo er als Fakultätskollege von Tremellius auf der dritten theologischen Professur Dogmatik lehrte, bis auch er 1577 seinen Lehrstuhl verlor. Wie andere reformierte Professoren fand Zanchi 1578 Zuflucht am sogenannten *Casimirianum*, der von Pfalzgraf Johann Casimir neu gegründeten reformierten Hohen Schule in Neustadt a. d. Haardt¹³, wo er Professor für Neues Testament wurde.

Eine zweite Migrantengruppe neben den Italienern bildeten die Franzosen, die vor den Wechselfällen der Hugenottenkriege in die Pfalz kamen. An der theologischen Fakultät lehrten drei dieser Migranten. So hatte Pi-

-
- 11 Dagmar DRÜLL, *Heidelberger Gelehrtenlexikon*, Bd. 1: 1386–1651, Berlin 2002, S. 532f.; Wilhelm BECKER, *Immanuel Tremellius. Ein Proselytenleben im Zeitalter der Reformation*, Leipzig 1890; Kenneth AUSTIN, *Immanuel Tremellius and the Avoidance of Controversy*, in: Luc RACAUT/Alec RYRIE (Hg.), *Moderate Voices in the European Reformation*, Aldershot u. a. 2005, S. 70–89; Kenneth AUSTIN, *From Judaism to Calvinism. The Life and Writings of Immanuel Tremellius (c. 1510–1580)*, Aldershot 2007.
- 12 DRÜLL, *Gelehrtenlexikon* I, S. 564f.; Christopher J. BURCHILL, *Girolamo Zanchi. Portrait of a Reformed Theologian*, in: *SCJ* 15 (1984), S. 185–207; ders., *Le dernier théologien réformé: Girolamo Zanchi*, in: *BSHPF* 135 (1989), S. 54–63.
- 13 Siehe Abschnitt 1.3 »Das »Casimirianum« in Neustadt an der Haardt, die reformierte Universität in Kassel und das »Collège français« in Berlin«.

erre Boquin (vor 1518–1582)¹⁴, der ehemalige Prior des Karmels von Bourges, ganze zwei Jahrzehnte lang – von 1557 bis 1577 – zunächst den dritten, dann den ersten theologischen Lehrstuhl inne; nach seiner Entlassung durch Kurfürst Ludwig VI. wechselte er als Prediger und Professor nach Lausanne über. François du Jon d. Ä. (1545–1602)¹⁵ aus Bourges – besser bekannt unter seinem latinisierten Namen Franciscus Junius – war als Prediger in Antwerpen in die Turbulenzen des niederländischen Freiheitskampfes geraten und 1567 mit wallonischen Flüchtlingen in die Pfalz gekommen; zunächst Flüchtlingspfarrer in Schönau und Otterberg, wurde er von 1578 bis 1584 Professor für Theologie und Hebräisch am *Casimirianum* in Neustadt; nach der Wiederherstellung des Calvinismus an der Universität Heidelberg wechselte er 1584 als Inhaber der dritten (dogmatischen), seit 1589 der zweiten (alttestamentlichen) theologischen Professur dorthin über. 1592 folgte er einem Ruf an die Universität Leiden.

Seit 1586 lehrte in Heidelberg neben Junius Daniel Toussain d. Ä. (1541–1602)¹⁶, besser bekannt als Tossanus; nach der Bartholomäusnacht 1572 aus Frankreich geflohen, war er auf dem Umweg über Basel in die Pfalz gekommen und hier 1573 zweiter Hofprediger und Mitglied des reformierten Kirchenrats geworden. Im Exil in Neustadt an der Haardt – Rufe nach Leiden und Dordrecht hatte er abgelehnt – wurde Tossanus 1577 Professor am *Casimirianum*. 1586 kehrte er nach Heidelberg zurück, wo er bis zu seinem Tod 1602 als Professor für Neues Testament und Superintendent der pfälzischen Kirche amtierte.

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass nicht nur die theologische Fakultät, sondern auch die drei anderen Fakultäten Professoren aus der Migrationsreserve rekrutierten; von den Franzosen seien hier nur die Juristen Hugues Doneau (Hugo Donellus) aus Chalon-sur-Saône (1527–1591)¹⁷ und Denis Godefroy (Dionysius Gothofredus) aus Paris (1549–1622)¹⁸, von den Italienern der Philosoph Aemilius Portus aus Ferrara (1550–1614)¹⁹ genannt.

Die dritte für die Heidelberger Universität wichtige Migrantengruppe waren niederländische Glaubensflüchtlinge, die seit 1568 in größerer Zahl in der Kurpfalz Zuflucht gefunden hatten. Auch von ihnen fanden einige An-

14 DRÜLL, Gelehrtenlexikon I, S. 48f.

15 Ebd., S. 344–346; Tobias SARX, Franciscus Junius d. Ä. (1545–1602). Ein reformierter Theologe im Spannungsfeld zwischen späthumanistischer Irenik und reformierter Konfessionalisierung, Göttingen 2007, S. 30–35.

16 DRÜLL, Gelehrtenlexikon I, S. 530f.; Friedrich Wilhelm CUNO, Daniel Tossanus d. Ä., Professor der Theologie und Pastor (1541–1602), 2 Bde., Amsterdam 1898; Reinhard BODENMANN, Daniel Toussain (1541–1602). Auteur inconnu d'un traité contre les luthériens (1576) et éditeur inattendu d'un texte de Martin Bucer, in: ARG 88 (1997), S. 279–321.

17 DRÜLL, Gelehrtenlexikon I, S. 127f.

18 Ebd., S. 182f.

19 Ebd., S. 461f.

stellung als Professoren in Heidelberg – allerdings keiner davon an der theologischen Fakultät, sofern wir nicht Junius zu den Wallonen zählen. Einige Namen seien gleichwohl erwähnt²⁰: der Mediziner Heinrich Smetius (de Smedt, 1537–1614) aus Aalst in Ostflandern²¹; der Geschichtspräsident Jan Gruter (de Gruytere, 1560–1627) aus Antwerpen²²; und der erste Rektor des Heidelberger Pädagogiums und spätere Lateinprofessor Oliver Bockius (de Bock) aus Aalst.

1.2 Die Universität Leiden

Noch höher als für Heidelberg ist die Bedeutung der konfessionellen Zwangsmigration für die Frühzeit der Universität Leiden²³ zu veranschlagen. Die älteste und zunächst einzige Hochschule in den (spanischen) Niederlanden war die seit 1425 bestehende Universität Leuven gewesen. Mit der beginnenden Konfessionalisierung und dem Ausbruch des Achtzigjährigen Krieges legte sich der Gedanke einer neuen, protestantischen Universitätsgründung nahe, der schon früh von Wilhelm von Oranien aufgegriffen wurde. Bereits 1575, mitten in den Kriegswirren, wurde in Leiden die erste reformierte Universität in den freien Niederlanden eröffnet. Zu diesem Zeitpunkt war es noch nicht gelungen, ordentliche Professoren zu bestellen. Die Hochschullehrer, die an dem Festakt und Umzug am 8. Februar 1575 teilnahmen, waren nur provisorisch für die Eröffnung der Universität und für einige wenige Vorlesungen gewonnen worden²⁴. Die Schwierigkeit der Rekrutierung geeigneter Professoren überschattete auch noch die folgenden Jahre. Besonders die theologische Fakultät war davon betroffen²⁵. Hier wirkte sich wohl vor allem der in Leiden zwischen dem Magistrat und der reformierten Gemeinde ausgetragene Streit um die Handhabung der Kirchenzucht – genauer gesagt: um die Rolle des Magistrats bei der Ernennung der Presbyter – aus. Überdies stand die junge Universität – nicht ganz zu Unrecht – im Ruf des theologischen Liberalismus; aus diesem Grund schlug etwa 1580 der Puritaner Thomas Cartwright (1535–1603), der zehn Jahre zuvor wegen seines Presbyterianismus seinen Lehrstuhl in Cambridge verloren hatte, einen Ruf nach Leiden aus²⁶.

20 Vgl. Robert VAN ROOSBROECK, *Emigranten. Nederlandse vluchtelingen in Duitsland (1550–1600)*, Leuven 1968, S. 205f., 306.

21 DRÜLL, *Gelehrtenlexikon I*, S. 505f.

22 Ebd., 194f.

23 CLOTZ, *Hochschule*.

24 Ebd., S. 31–33.

25 Ebd., S. 114.

26 Ole Peter GRELL, *Calvinist Exiles in Tudor and Stuart England*, Aldershot 1996, S. 224.

Doch auch für die anderen Fakultäten waren anfangs nur schwer Professoren zu gewinnen.

In dieser Situation konnte die junge Universitätsgründung von dem Personalreservoir profitieren, das sich eben in ihrer Gründungszeit durch den Zustrom von Religionsflüchtlingen aus Frankreich und insbesondere aus den südlichen Niederlanden bildete²⁷. Im ersten halben Jahrhundert des Bestehens der Universität Leiden waren insgesamt 29 Professoren französischer oder südniederländischer Herkunft²⁸; allein in den ersten zwanzig Jahren zählte man 7 Professoren aus Frankreich – so viele wie in den darauffolgenden 120 Jahren²⁹. Bei allen diesen Zahlen ist zu beachten, dass die Statuten ursprünglich für die ganze Universität überhaupt nur acht Professuren vorsahen.

Die Mehrzahl der Migranten lehrte an der Theologischen Fakultät. Während der ersten Jahrzehnte stammten sogar sämtliche Theologieprofessoren aus Frankreich oder den südlichen Niederlanden³⁰. Nicht alle davon waren Religionsflüchtlinge im eigentlichen Sinne. Das gilt etwa für den Hugenotten Guillaume de Feugueray (Guilielmus Feugeraeus, ca. 1535–1613)³¹ aus Rouen, der von seiner französischen Heimatgemeinde, der er als Pastor diente, für die Wahrnehmung der Leidener Professur in den Jahren 1575 bis 1579 beurlaubt worden war. Dagegen war sein Fakultätskollege Johannes Bollius (gest. 1621)³², der von 1577 bis 1579 der Fakultät angehörte, ein Flüchtling aus Gent; und Feuguerays Nachfolger Lambert Daneau (Danaeus, ca. 1535–1590)³³, der Leiden 1582 nach nicht einmal einjähriger Lehrtätigkeit wieder verließ, war über Genf aus Frankreich geflohen. Weitere solcher Zwangsmigranten, die in Leiden auf theologische Professuren berufen wurden, waren Lucas Trelcatius sen. (Trelcat, 1542–1602)³⁴, Jeremias Bastingius (Bastynck, 1551–1595)³⁵,

27 J[an] J[uliaan] WOLTJER, Foreign Professors, in: Th[eodoor] H[erman] LUNSINGH SCHEURLEER / Guillaume H. M. POSTHUMUS MEYJES (Hg.), *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, Leiden 1975, S. 461–465.

28 CLOTZ, Hochschule, S. 119, 121.

29 WOLTJER, Foreign Professors, S. 461.

30 CLOTZ, Hochschule, S. 121.

31 Laurentius KNAPPERT, Art. Feugueray, in: NNBW 3 (1914), Sp. 398–402.

32 Aart Arnout VAN SCHELVEN, Art. Bollius, in: NNBW 2 (1912), Sp. 198–200.

33 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Daneau, in: BBKL 1 (1990), Sp. 1206f.; Christoph STROHM, Art. Daneau, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 548; Willem Nicolaas DU RIEU, Lambert Daneau à Leyde. Notice historique, à l'occasion du 300^e anniversaire de la fondation de la Communauté Wallonne de Leyde le 26 Mars 1581, Leiden 1881; Aart Arnout VAN SCHELVEN, Lambertus Danaeus te Leiden, in: NAKG 8 (1911), S. 194–199; Christoph STROHM, Zur Eigenart der frühen calvinistischen Ethik. Beobachtungen am Beispiel des Calvin-Schülers Lambert Daneau, in: ARG 90 (1999), S. 230–254.

34 Frederik Samuel KNIPSCHER, Art. Trelcatius, Lucas (1), in: NNBW 10 (1937), Sp. 1038f.; Christoph STROHM, Art. Trelcatius, Lucas d. Ä., in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 583.

35 Aart Arnout VAN SCHELVEN, Art. Bastingius, in: NNBW 1 (1911), Sp. 239–241.

Franciscus Gomarus (François Gomaer, 1563–1641)³⁶, Lucas Trelcatius jun. (1573–1607)³⁷ und Johannes Polyander a Kerckhoven (1568–1646)³⁸. Seit der Wende zum 17. Jahrhundert ging der Anteil an Konfessionsmigranten am akademischen Lehrkörper allmählich zurück; nun wurden vermehrt ehemalige Absolventen der eigenen Universität auf Lehrstühle berufen.

Interessanterweise hatte der hohe Anteil an Zwangsmigranten in der theologischen Fakultät keinen nachhaltigen Einfluss auf deren Profil. Zwar neigten die Flüchtlinge im Allgemeinen zu konservativeren Positionen und strikterer Orthodoxie. Doch blieben liberale Ideen lebendig, und seit 1604 wurde die theologische Fakultät in Leiden mit Jacobus Arminius (Hermansz, 1559–1609)³⁹ und seinem Schüler Simon Episcopius (Bischof, 1583–1643)⁴⁰ Ursprungsort und Zentrum des Arminianismus. Doch auch der erbitterte Gegner des Arminius, Franciscus Gomarus, lehrte hier, und es erscheint allerdings bezeichnend, dass wir es bei Arminius und Episcopius mit Nordniederländern zu tun haben⁴¹, bei Gomarus hingegen mit einem ursprünglich aus Brügge stammenden Religionsflüchtling.

1.3 Das *Casimirianum* in Neustadt an der Haardt, die reformierte Universität in Kassel und das *Collège français* in Berlin

Einen Sonderfall stellen solche Akademien oder Hohen Schulen dar, die überhaupt erst gegründet wurden, um von konfessioneller Zwangsmigration betroffenen Professoren und Studenten eine Fortsetzung ihrer akademischen Betätigung zu ermöglichen. Das Paradebeispiel hierfür ist auf calvinistischer Seite das bereits genannte *Casimirianum* in Neustadt an der Haardt⁴². 1578 von Pfalzgraf Johann Casimir (1543–1592) errichtet, fungierte es fünf Jahre lang als eine calvinistische Gegenhochschule zu der relutheranisierteren Heidelberger Universität. 1584 konnte Johann Casimir, der seit 1583 als Administrator für seinen unmündigen Neffen Friedrich IV. die Regentschaft der Kurpfalz führte, seine Hochschule nach Heidelberg zurückverlegen.

36 Aart DE GROOT, Art. Gomarus, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1083; Gerrit Pieter VAN ITTERZON, Franciscus Gomarus, 's-Gravenhage 1930, ND Groningen 1979.

37 KNIPSCHER, Art. Trelcatius, Lucas (2), Sp. 1039f.; Christoph STROHM, Art. Trelcatius, Lucas d. Ä., Sp. 583f.

38 Frederik Samuel KNIPSCHER, Art. Polyander a Kerckhoven, in: NNBW 9 (1933), Sp. 815f.

39 Thomas KAUFMANN, Art. Arminius, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 778f.

40 Aart DE GROOT, Art. Episcopius, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 1374; Anton Hendrik HAENTJENS, Simon Episcopius als apologet van het Remonstrantisme in zijn leven en werken geschetst, Leiden 1899.

41 GRELL, Calvinist Exiles, S. 226.

42 Karl TAVERNIER, Das Casimirianum zu Neustadt a.d.H. Urkundliche Beiträge zu seiner Geschichte, Erlangen 1922; Peter MORAW, Die Universität Heidelberg und Neustadt an der Haardt, Speyer 1963, S. 28–39.

Gleich zwei ähnliche Ausweichgründungen kennt die Geschichte der Universität Marburg. Als hier der Kasseler Landgraf Moritz der Gelehrte (reg. 1592–1627) 1605 das reformierte Bekenntnis einführte, gründete sein Vetter, Landgraf Ludwig V. von Hessen-Darmstadt (reg. 1596–1626), mit den vier aus Marburg vertriebenen Theologieprofessoren in Gießen ein *Gymnasium illustre* als lutherische Gegeninstitution; 1507 mit kaiserlichem Privileg zur Universität erhoben, besteht die *Ludoviciana* bis heute⁴³. 1623 wendete sich das Blatt: Nachdem der Reichshofrat das zwischen den beiden hessischen Landgrafschaften umstrittene nördliche Oberhessen dem lutherischen Darmstadt zugesprochen hatte, wurden beide Hochschulen 1624 in Marburg wieder zu einer lutherischen Universität vereinigt. Nun war es an dem reformierten Landgrafen Wilhelm V. dem Beständigen von Hessen-Kassel (reg. 1627–1637), eine reformierte Gegenuniversität einzurichten⁴⁴. Entgegen den ersten Plänen des Landgrafen wurde sie nicht als akademisches Gymnasium nach Herborner Vorbild, sondern als volle Universität ausgebaut und wie in Marburg durch ein Paedagogium und eine Stipendiatenanstalt flankiert; die Errichtung einer medizinischen Fakultät gelang allerdings nicht. Offiziell eröffnet wurde die reformierte Universität Kassel am 2. Januar 1633. Vom selben Jahr datieren auch die Statuten. Der Lehrbetrieb hatte jedoch bereits 1629 begonnen. In den Wirren des Dreißigjährigen Krieges konnte die Neugründung indessen nicht recht zur Blüte gelangen und wurde 1653 mit der Wiederherstellung der reformierten Universität in Marburg geschlossen.

Anders gelagert, aber doch auch in gewisser Weise vergleichbar ist das Beispiel des *Collège Français* in Berlin. 1685 hatte der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg (reg. 1640–1688) mit dem Edikt von Potsdam den aus Frankreich fliehenden Hugenotten Asyl in seinem Land gewährt; ca. 20.000 Personen waren dieser Einladung gefolgt⁴⁵. Neben weiteren Privilegien war den Flüchtlingen Gottesdienst und Unterricht in ihrer französischen Muttersprache garantiert worden. Als französischsprachige reformierte Bildungsanstalt und als Kaderschmiede der französisch-reformierten Gemeinden Brandenburgs sollte das 1689 von Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg, dem späteren König Friedrich I. von Preußen (reg. 1688–1713, Kg. 1701), gegründete *Collège Français* dienen⁴⁶.

43 Hans Georg GUNDEL, Art. Gießen, Universität, in: TRE 13 (1984), S. 261–266.

44 Wilhelm FALCKENHEINER (Hg.), Die Annalen und die Matrikel der Universität Kassel, in: ZVHG NF 18 (1893), S. 190–326; Inge AUERBACH, Eine löbliche Hochschule, die gleich am Anfang wieder zergehen musste. Zur Geschichte der ersten Kasseler Universität 1633–1653, in: Prisma. Die Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel 32 (1984), S. 40–51.

45 Vgl. Ingrid MITTENZWEI (Hg.), Hugenotten in Brandenburg-Preußen, Berlin 1987.

46 Jean Pierre ERMAN, Mémoire historique sur la fondation du Collège François, Berlin 1789; Christian VELDER, 300 Jahre Französisches Gymnasium Berlin, Berlin 1989; Collège Français 1689–1989, bearb. v. Bernhard FRANK, Ausst.-Kat. Französisches Gymnasium Berlin, Berlin/Bonn 1989.

Auch wenn das Collège keinen Universitätsrang hatte, genoss es doch bald hohe Reputation – noch heute ist der Ruf des »Französischen Gymnasiums« in Berlin vorzüglich – und konnte bedeutende Professorenpersönlichkeiten vorweisen, von denen nicht wenige auch Mitglieder der Akademie der Wissenschaften waren; genannt seien nur der erste Direktor Charles Ancillon (1659–1715)⁴⁷ und der ehemalige Benediktinermönch Maturin Veysseyre La Croze (1661–1739)⁴⁸. Auch die späteren Professoren des *Collège Français* rekrutierten sich überwiegend aus Nachfahren der Réfugiés vom Ende des 17. Jahrhunderts.

2. Migranten als Transporteure theologischer Positionen und Konflikte

In einem gewissen Sinne ist die Theologie Calvins und in ihrer Nachfolge die reformierte Theologie überhaupt Fremdlingstheologie, Theologie des Exils. Calvins Ausführungen über die Verachtung des irdischen Lebens und über die Auswanderung aus der Welt in die himmlische Heimat in der *Institutio* (Inst. 3, 9) legen davon ein beredtes Zeugnis ab⁴⁹; ganz ähnlich heißt es in der Antwort auf die 107. Frage des Genfer Katechismus von 1545, die Gläubigen sollten in dieser Welt wohnen wie Fremde, die ständig an das Auswandern (*migratio*) denken⁵⁰. Ob und inwieweit über diese allgemeine Disposition hinaus die konfessionelle Zwangsmigration von Professoren einen weiter gehenden Einfluss auf das theologische Profil der einzelnen Hochschulen ausgeübt hat, ist schwer zu beurteilen. Es bedürfte hierzu einer größeren Zahl von Einzelstudien. Auf's Ganze gesehen, scheint es eindeutige Wirkungen in der einen oder anderen Richtung nicht gegeben zu haben. Die Glaubensflüchtlinge haben ganz unterschiedliche theologische Positionen an ihre neuen Wirkungsstätten mitgebracht; damit haben sie theologische Entwicklungen teils beschleunigt, teils gehemmt und mancherorts auch Konflikte hervorgerufen oder verschärft.

47 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Ancillon, Karl, in: BBKL 1 (1990), Sp. 161; DBE 1 (1995), S. 121.

48 BENEKE/OTTOMEYER, *Zuwanderungsland Deutschland*, S. 330f.; Martin MULSOW, *Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veysseyre La Croze (1661–1739)*, Tübingen 2001.

49 CR 30 (= CO 2), Sp. 523–528.

50 CR 34 (= CO 6), Sp. 44.

2.1 Rotterdam: Jurieu versus Bayle

Ein instruktives Beispiel dafür, wie Konfessionsmigranten sehr unterschiedliche Positionen an einen neuen Wirkungsort mitbringen konnten, bietet die Emigration zweier Professoren der reformierten Akademie von Sedan nach Rotterdam im Jahre 1681. Von den sieben calvinistischen Akademien Frankreichs waren diejenigen von Sedan, von Saumur und von Montauban bzw. – seit 1659 – Puylaurens die profiliertesten⁵¹. Während in Saumur Gelehrte wie John Cameron, Moysse Amyraut und Louis Cappel vor allem in der Gnadenlehre und der Bibelexegese liberale Positionen entwickelten⁵², war das lothringische Sedan – vielleicht wegen seiner Nähe zu den Niederlanden – eine Hochburg der calvinistischen Orthodoxie⁵³. Hier lehrte seit 1673 Pierre Jurieu (1637–1713)⁵⁴ als Professor der Theologie und der hebräischen Sprache. Zwei Jahre später erhielt der zehn Jahre jüngere Pierre Bayle (1647–1706)⁵⁵ an derselben Akademie eine philosophische Professur. 1681 wurde die Akademie von Sedan auf königlichen Befehl aufgehoben. Pierre Bayle ging daraufhin nach Rotterdam, wo er Professor für Philosophie und Geschichte am neu gegründeten städtischen Gymnasium, der *Schola illustris*, wurde. Als kurz darauf auch Jurieu, der eigentlich in Frankreich hatte bleiben wollen, in die Niederlande fliehen musste, verschaffte sein bisheriger Kollege Bayle ihm dort an demselben Gymnasium eine theologische Professur⁵⁶; daneben amtierte Jurieu als Pastor der wallonischen Flüchtlingsgemeinde von Rotterdam. In den folgenden Jahren wurden aus den Kollegen erbitterte Gegner. Bayle, der sich schon früh der cartesianischen Philosophie zugewandt hatte, avancierte mit seinem berühmten *Dictionnaire historique et critique* (2 Bde. 1695–1696; 4 Bde. 1702) zu einem der führenden Frühaufklärer. Jurieu dagegen, der sich wegen seiner Streitlust schon in Frankreich einen Ruf als »protestantischer Goliath« erworben hatte, profilierte sich als Wächter über die strikte calvinistische Orthodoxie und attackierte Bayle, aber auch andere Vertreter liberaler Auffassungen mit großer Vehemenz und Publikumswirkung.

51 BOURCHENIN, Étude, S. 112–125, 129–146, 398–401.

52 Ebd., S. 408–428.

53 Ebd., S. 428–434.

54 Frederik R. J. KNETSCH, Pierre Jurieu. Theoloog en politikus der refuge, Kampen 1967; Irene DINGEL, Art. Jurieu, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 717.

55 Elisabeth LABROUSSE, Pierre Bayle, 2 Bde., Den Haag 1963–1964.

56 BOURCHENIN, Étude, S. 431f.

2.2 Marburg: Gautier versus Papin

Ein anderes, spektakuläres Beispiel für den Antagonismus zweier calvinistischer Zwangsmigranten finden wir wenig später an der reformierten Universität Marburg. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes waren hier verschiedentlich hugenottische Gelehrte tätig gewesen⁵⁷. Am 20.09.1685 erhielt Jacques de Maliverné, Sieur de la Moche, aus Saumur an der philosophischen Fakultät eine Professur für französische Sprache, Geographie und Heraldik⁵⁸. Der bedeutendste Glaubensflüchtling im Kollegium der *Alma mater Philippina* wurde jedoch der Waldensertheologe Thomas Gautier (1638–1709), der am 20.02.1687 von Landgraf Carl von Hessen-Kassel (reg. 1670–1730) als vierter ordentlicher Professor der Theologie und Pfarrer der französisch-reformierten Gemeinde nach Marburg berufen wurde⁵⁹.

Gautier stammte aus Villaret im auch als Pragelatal bekannten oberen Chisoneal, das als Teil des Dauphiné zur Krone Frankreich gehörte. Von seinem Vater, einem Notar, schon früh zum kirchlichen Dienst bestimmt, erhielt er seine Ausbildung an der reformierten Akademie in Die an der Drôme und an der Genfer Akademie. Nach Abschluss seiner Studien wurde Gautier 1669 von der Synode des Dauphiné mit der Pfarrstelle von Fenestrelle im Pragelatal betraut. Fast von Beginn an war seine Amtstätigkeit dort durch die massiven gegenreformatorischen Maßnahmen der Jesuiten überschattet, die ihn mit verschiedenen Anklagen überzogen, in deren Folge Gautier 1674 einige Zeit in Haft verbrachte. 1676 unternahm er im Auftrag seiner Synode eine er-

57 Heinrich BOUCSEIN, Réfugiés in der Universitätsstadt Marburg an der Lahn, in: Jochen DESEL/Walter MOGK (Hg.), Hugenotten und Waldenser in Hessen-Kassel, Kassel 1978, S. 314–321, hier: S. 314.

58 Franz GUNDLACH (Bearb.), Catalogus professorum academiae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527–1910, Marburg 1927, S. 399, Nr. 711; Eduard WINTZER, Denis Papin's Erlebnisse in Marburg, 1688–1695. Mit Benutzung neuer Quellen, Marburg 1898, S. 4f.; BOUCSEIN, Réfugiés, S. 315.

59 Über Gautier: Heinrich HEPPE, Art. Gautier, in: ADB 8 (1878), S. 445f.; GUNDLACH, Catalogus professorum academiae Marburgensis, S. 26, Nr. 39; Nicolaus HARSCHER, Historia Vitae & Mortis Viri Venerandi atque Excellentissimi Thomae Gauterii [...], Marburg 1709 (vorh. UB Marburg: VIII C 1121); WINTZER, Papin's Erlebnisse, S. 24–26; BOUCSEIN, Réfugiés, S. 315–317; 300 Jahre Hugenotten in Hessen. Herkunft und Flucht. Aufnahme und Assimilation. Wirkung und Ausstrahlung. Ausstellung Museum Fridericianum Kassel 12. April bis 28. Juli 1985, Kassel 1985, S. 327; Jochen DESEL, »Aus christlicher Compassion aufgenommen«. Waldenser in Hessen-Kassel, in: Albert DE LANGE (Hg.), Dreihundert Jahre Waldenser in Deutschland. Herkunft und Geschichte. Mit einem Führer durch die deutschen Waldenserorte, Karlsruhe 21999, S. 53–69, hier: S. 61–64; Daniele TRON, Thomas Gautier, pastore a Fenestrelle, in: Raimondo GENRE (Hg.), Cattolici e riformati in alta Val Chisone nel 1600. Dai conflitti alla convivenza, Villaretto-Roure 2006, S. 275–296. – Ein Porträtmalerei Gautiers im Universitätsmuseum Marburg, reproduziert in: Jochen DESEL/Walter MOGK (Hg.), Hugenotten und Waldenser in Hessen-Kassel. Bilder und Druckschriften, Kassel 1981, S. 54; 300 Jahre Hugenotten in Hessen, S. 327; DESEL, Compassion, S. 62.

folglose Mission nach Paris, um bei Hof Klage über die immer zahlreicheren Verstöße gegen das Edikt von Nantes zu führen.

1678 wurde Gautier, der sich inzwischen auch als Kontroversschriftsteller hervorgetan hatte, zu seiner Sicherheit von der Synode als Pastor der reformierten Gemeinde nach Die versetzt, wo er alsbald wieder in heftige Auseinandersetzungen mit den Katholiken verwickelt wurde. Nachdem der Theologieprofessor Alexandre d'Ize (Alexander Dizaeus), ein Befürworter von Unionsverhandlungen mit den Katholiken, wegen unbotmäßigen Verhaltens in der Synode seines Amtes enthoben worden war, erhielt Gautier im selben Jahr zusätzlich dessen Professur an der Akademie von Die – zunächst kommissarisch, zwei Jahre später, nach dem Tod von d'Ize, auf Dauer. Schon unmittelbar nach seinem Eintritt in die Akademie wurde Gautier das Rektorat übertragen, das er auf Wunsch seiner Kollegen fünfmal hintereinander versah. Bis zur zwangsweisen Aufhebung der Akademie am 11.05.1684 blieb er hier Professor und Rektor. Wiederum zeitweise inhaftiert, wurde Gautier schließlich aus Frankreich ausgewiesen. Nachdem er sich mit seiner Familie 14 Monate in Zürich aufgehalten hatte, erhielt er den Ruf nach Marburg.

Zweiundzwanzig Jahre lang, bis zu seinem Tod im Jahre 1709, hat Gautier in Marburg gewirkt – übrigens ohne in dieser ganzen Zeit die deutsche Sprache zu erlernen. 1693 rückte er auf die dritte, 1699 auf die zweite theologische Professur auf⁶⁰; dreimal (1692, 1702, 1708) versah er das Dekanat der theologischen Fakultät, einmal (1707) das Rektorat der Universität. Neben seiner Professur bekleidete Gautier seit 1687 das Amt des Ephorus der hessischen Stipendiatenanstalt. Einen zweiten Schwerpunkt seines Marburger Wirkens bildete die Leitung der französisch-reformierten Gemeinde, die sich zunächst in der Schlosskapelle, später in der Kugelkirche versammelte. Als Vertrauensmann des Landgrafen fungierte Gautier darüber hinaus faktisch als Aufseher und Koordinator aller französisch-reformierten Gemeinden der Landgrafschaft und wurde wiederholt zur Schlichtung von Streitfällen herangezogen⁶¹.

In der großen Marburger Universitätsgeschichte von 1927 hat Siegfried Kaehler denkbar ungünstig und vielleicht auch ungerecht über seinen Charakter geurteilt:

Was von ihm berichtet wird, zeugt ebenso von entschlossener Tatkraft wie von dem leidenschaftlichen Temperament des Südfranzosen. Mit der erprobten und gehärteten Überzeugungstreue einer jener calvinistischen Kampfnaturen, welche in ihrer per-

60 Heinrich HEPPE, *Geschichte der theologischen Facultät zu Marburg*, Marburg 1873, S. 9.

61 BOUCSEIN, *Réfugiés*, S. 317; Walter MOGK, *Kirchengeschichtliche Aspekte zur Situation der französisch-reformierten Gemeinden im hessen-kasselischen Refuge*, in: DESEL/MOGK, *Hugenotten und Waldenser in Hessen-Kassel*, S. 395–435, hier: S. 413.

sönlichen Haltung die Prägung des alttestamentlich bestimmten Puritanismus zeigen, scheint sich eine nicht geringe Herrschsucht in ihm gepaart zu haben. Eine solche Natur mochte als geistiger Leiter der von der Heimat losgerissenen und schwer mitgenommenen französischen Gemeinde besonders geeignet erscheinen; in seiner Stellung als Mitglied der Universität mußten die gleichen Eigenschaften in gleichem Maße bedenklich wirken⁶².

Auch über die wissenschaftlichen Leistungen Gautiers hat sich Kaehler despektierlich geäußert⁶³. Dabei wird man Gautier zugutehalten müssen, dass auch die literarische Produktion manch anderer Professoren der Zeit eher bescheiden ausfiel. Im Übrigen wird man an den ehemaligen Rektor der Akademie von Die keine zu hohen Maßstäbe anlegen dürfen. Denn gerade diese Akademie hatte keinen hohen wissenschaftlichen Anspruch erhoben, sondern sich dem bescheideneren Ziel der praktischen Ausbildung frommer Gemeindeglieder verschrieben⁶⁴. Es verwundert daher nicht, Gautier in Marburg als Vertreter einer konservativen calvinistischen Orthodoxie zu erleben.

Insbesondere war Gautier ein entschiedener Gegner der cartesianischen Philosophie, in der er schieren Unglauben am Werk sah. Auch in Marburg war der Cartesianismus ursprünglich verpönt gewesen. Bei der Wiedereröffnung im Jahre 1653 hatte die Marburger Universität neue Statuten aus der Feder des Kasseler Rates und späteren Vizekanzlers Johann Heinrich Dauber (1610–1672)⁶⁵ erhalten, in denen den Professoren ausdrücklich untersagt wurde, die cartesianische Philosophie zu behandeln oder zu lehren⁶⁶. Drei Jahrzehnte später, als Gautier nach Marburg kam, war dieses Verbot indessen in Vergessenheit geraten. Mehrere Hochschullehrer sympathisierten offen mit den Lehren von Descartes, und 1687 hatte der *Professor primarius* der medizinischen Fakultät Johann Jacob Waldschmidt (1644–1689)⁶⁷ in einer anonymen Flugschrift den Cartesianismus mit scharfen Worten gegen seine Kritiker in der Geistlichkeit verteidigt⁶⁸.

62 Heinrich HERMELINK/Siegfried A. KAEHLER, Die Philipps-Universität zu Marburg, 1527–1927. Fünf Kapitel aus ihrer Geschichte (1527–1866), Marburg 1927, S. 308f.

63 Ebd., 327f.

64 BOURCHENIN, Étude, S. 147–154, 397, 438f.

65 Gerhard MENK, Johann Heinrich Dauber. Der Erneuerer der Marburger Universität nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: Jörg Jochen BERNS (Hg.), Marburg-Bilder. Eine Ansichtssache. Zeugnisse auf fünf Jahrhunderten, Bd. 1, Marburg 1995, S. 241–264.

66 HERMELINK/KAEHLER, Philipps-Universität, S. 296; Gerhard MENK, Das Hochschul- und Schulwesen des reformierten und puritanischen Protestantismus, in: REISS/WITT, Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, S. 30–36, hier: S. 35.

67 GUNDLACH, Catalogus professorum academiae Marburgensis, S. 185, Nr. 317; Julius Leopold PAGEL, Art. Waldschmidt, in: ADB 40 (1896), S. 721.

68 HERMELINK/KAEHLER, Philipps-Universität, S. 309–312.

An der philosophischen Fakultät war es vor allem der Professor der griechischen Sprache Georg Otho (1634–1713)⁶⁹, der der Philosophie von Descartes anhing. 1692 kam es darüber zum Streit mit Gautier⁷⁰. In eine Disputation Othos, in der dieser angeblich cartesianische Thesen über den Zweifel, das Vermögen der Vernunft und die Autorität der Heiligen Schrift aufgestellt hatte, hatte sich statutenwidrig der Theologe Gautier eingeschaltet und den Kollegen von der Philosophischen Fakultät heftig angegriffen. Damit nicht genug – weil Otho mit seinen Thesen in die Zuständigkeit der Theologen eingegriffen habe, führte Gautier förmlich vor dem Universitäts-senat Klage. Die Senatoren bemühten sich um eine gütliche Einigung; in der Grundsatzfrage, ob der Cartesianismus an der Marburger Universität verboten oder geduldet werden sollte, holte man schließlich eine Entscheidung des Landgrafen ein. Diese besagte, dass die Professoren der Philosophie die Grenzen ihres Faches nicht überschreiten und »gewisse, neuerliche, der christlichen Religion zuwiderlaufende principia nicht dozieren noch sich in Theologica einmischen« sollten, verwarf aber nicht explizit den Cartesianismus. Der streitbare Gautier gab sich damit nicht zufrieden, sondern ließ im Juli 1692 *De usu et abusu rationis in rebus fidei* disputieren, wofür er sich seinerseits vor dem Senat verantworten musste.

Mit seinen Angriffen auf den Philosophen Otho hatte Gautier, damals Dekan der theologischen Fakultät, zugleich den Dekan der philosophischen Fakultät desavouiert. Als solcher amtierte 1692 ein anderer prominenter Hugenotte: der aus Blois gebürtige Physiker und Mathematiker Denis Papin (1647–1712)⁷¹. Papin hatte in Venedig und London gewirkt. Nach 1685 war ihm die Rückkehr in seine französische Heimat verwehrt, und so hatte er 1688 gerne einen Ruf Landgraf Carls von Hessen-Kassel an die Marburger Universität angenommen; wahrscheinlich hatte sich der mit einer Cousine Papins verheiratete Französischprofessor Maliverné für ihn verwandt. In Marburg lehrte Papin neben Mathematik vor allem Hydraulik und Astronomie; nachdem er bereits in London mit dem sogenannten Papinschen Topf, einem Dampfdruck-Kochtopf, bekannt geworden war, konstruierte er 1690 in Marburg eine erste funktionierende Dampfmaschine.

Anfangs scheint zwischen Papin und Gautier gutes Einvernehmen geherrscht zu haben. In der französisch-reformierten Gemeinde, deren Pastor

69 GUNDLACH, *Catalogus professorum academiae Marburgensis*, S. 309, Nr. 536; Adolf LINK, Art. Otho, in: ADB 24 (1887), S. 537.

70 Zum Folgenden WINTZER, *Papin's Erlebnisse*, S. 33–35; HERMELINK/KAEHLER, *Philipps-Universität*, S. 313–316.

71 Alfred-Auguste ERNOUF, *Denis Papin, sa vie et son œuvre 1647–1714*, Paris 1874. – Zu seiner Marburger Zeit: GUNDLACH, *Catalogus professorum academiae Marburgensis*, S. 369, Nr. 646; WINTZER, *Papin's Erlebnisse*, S. 315f. – Ein Porträtmal im Physikalischen Institut der Universität Marburg, reproduziert bei DESEL/MOGK, *Hugenotten und Waldenser. Bilder und Druckschriften*, S. 18.

Gautier war, versah Papin seit dem 21.06.1691 das Amt eines Ältesten (*ancien*). Doch als Vertreter einer experimentell arbeitenden Naturwissenschaft stellte sich Papin hinter den Cartesianismus Othos. Seit dem Eklat des Jahres 1692 war das Tischtuch zwischen den Professoren Gautier und Papin zerschnitten. Aus dem akademischen Konflikt folgte im Jahr darauf ein kirchlicher⁷²; nach Papins Überzeugung bestand zwischen beiden ein ursächlicher Zusammenhang⁷³.

Den Anlass zu dem kirchlichen Konflikt bot ein bereits seit längerem schwelender Streit zwischen den Familien Papin und Boiseviel. Papin hatte am 01.01.1691 seine Cousine Marie, die Witwe des kurz zuvor verstorbenen Professors Maliverné, geheiratet und mit ihr und seiner Schwiegermutter eine gemeinsame Wohnung bezogen. Im selben Haus wohnte der Perückenmacher Isaac Boiseviel⁷⁴ mit seiner Familie, der zu den sogenannten Familienhäuptern der französisch-reformierten Gemeinde gehörte; in der Kirche saßen beide Familien im selben Gestühl, nur durch eine hölzerne Trennwand voneinander geschieden. Von Anfang an hatte es Spannungen zwischen den Familien, vor allem zwischen Marie Papin und Marie Boiseviel, gegeben. 1691 hatte Papin deshalb bereits, nachdem eine gütliche Einigung in der Kirchengemeinde nicht gelungen war, den für Rechtssachen unter den Refugianten zuständigen Marburger Vizekanzler Hermann von Vultejus (1634–1723) eingeschaltet.

1693 eskalierte der alte Streit. Nicht nur, dass sich inzwischen auch das Verhältnis zwischen den Eheleuten Papin und Gautier stark abgekühlt hatte; immer offener nahm nun das Predigerehepaar die Partei der Boiseviels. Als die Papins eigenmächtig die Trennwand in ihrem bisherigen, mit den feindlichen Nachbarn geteilten Kirchenstuhl entfernten und zwei Stühle weiter hinaufrückten, nahm sich auf eine Beschwerde Boiseviels das Konsistorium der Marburger Gemeinde der Streitsache an; zudem holte Gautier brieflich ein Votum der französisch-reformierten Gemeinde in Kassel ein. Papin, der sich durch das Vorgehen Gautiers gekränkt fühlte, führte dagegen abermals beim Vizekanzler Vultejus Beschwerde. Am 14.05.1693 erhob er darüber hinaus in einem Brief an die Kasseler Gemeinde und an die Französische Kanzlei beim Landgrafen schwere Vorwürfe gegen Gautier, dem er indirekt die Unterschlagung von Armengeldern vorwarf. Im Benehmen mit

72 Zum Folgenden WINTZER, Papin's Erlebnisse, S. 36–56; HERMELINK/KAehler, Philipps-Universität, S. 317f.; BOUCSEIN, Réfugiés, S. 316; MOGK, Kirchengeschichtliche Aspekte, S. 409–412.

73 WINZER, Papin's Erlebnisse, S. 33.

74 Als Kuriosum sei erwähnt, dass – zusammen mit Papin selbst – 1961 auch »Meister Boiseviel« zur Comicfigur in den »Digidags« (Zeitschrift »Mosaik«) von Hannes Hegen avancierte; vgl. URL: http://www.mosapedia.de/wiki/index.php/Meister_Boiseviel (zuletzt eingesehen am 17.8.2009) sowie URL: http://www.mosapedia.de/wiki/index.php/Per%C3%BCckenladen_Boiseviel (zuletzt eingesehen am 17.8.2009).

seinem Konsistorium berief Gautier daraufhin für den 22.05.1693 eine Versammlung der Ältesten und Familienhäupter der Gemeinde ein, die die im Raum stehenden Vorwürfe untersuchen sollte. Den Vorsitz dabei führten die Prediger der benachbarten Hugenottengemeinden von Schwabendorf (bei Rauschenberg) und Louisendorf (bei Frankenberg), Daniel Martin und Abraham Fontaine. Letztendlich erklärte die Versammlung die Anschuldigungen gegen Gautier für unbegründet; Papin dagegen wurde unter Berufung auf die *Discipline ecclésiastique*, die französische Kirchenordnung, von seinem Amt als Gemeindeältester und von den Sakramenten ausgeschlossen.

Gegen diese Entscheidung appellierte Papin abermals an die weltliche Autorität, und zwar nun direkt an den Landgrafen. Offenbar war er nicht gesonnen, sich dem von Gautier betriebenen Kirchenzuchtverfahren nach der französischen Kirchenordnung zu unterwerfen, und bei dem Landgrafen, der seinen landesherrlichen Summepiskopat auch über die Flüchtlingsgemeinden geltend zu machen und sie der hessischen Kirchenordnung zu unterstellen suchte, fand er damit ein offenes Ohr. Im Mai 1694 ordnete Landgraf Carl eine allgemeine Amnestie in Kirchenzuchtsachen an; Gautier und Papin sollten gegenseitig Ehrenerklärungen füreinander abgeben. Gautier, dem die Autonomie der französischen Gemeinden und die Geltung der *Discipline ecclésiastique* ein Herzensanliegen war, fügte sich, war aber zutiefst verstimmt. Als Papin sich am 19. Mai 1694 bei Gautier mitsamt seiner Ehefrau und Schwiegermutter zur Teilnahme an der nächsten Abendmahlsfeier anmelden wollte, wies dieser ihn abermals ab. Inzwischen hatte sich freilich auch die Universität in die Auseinandersetzung eingeschaltet, und dem Rektor – als solcher amtierte ausgerechnet der Philosoph Georg Otho – gelang es, die Kontrahenten zu versöhnen. Am Sonntag, den 02.09.1694 reichte Gautier der Familie Papin wieder das Abendmahl; anscheinend wurde Denis Papin auch in sein Ältestenamt wieder eingesetzt. Gleichwohl verließ er im Frühjahr 1695 Marburg und ließ sich in Kassel nieder; auch wenn er bis zu seiner Übersiedlung nach England 1709 nominell Inhaber seiner Marburger Professur blieb und die entsprechende Besoldung weiter bezog, war seine Wirksamkeit an der Philippina beendet.

Papins Nachfolger in der mathematischen Professur wurde Georg Otho. In den Jahren 1701 und 1702 kam es zwischen ihm und Gautier sowie dessen Fakultätskollegen Philipp Johann Tilemann genannt Schenck (1640–1708)⁷⁵ abermals zu einem heftigen Zusammenstoß⁷⁶. Wieder war es eine Disputation Othos, die für Furore sorgte, wieder hatte der akademische Streit kirchliche Weiterungen: diesmal verweigerte in der deutsch-reformierten Ge-

75 GUNDLACH, *Catalogus professorum academiae Marburgensis*, S. 25f., Nr. 38; Bernhard BESS, Art. Tilemann, in: ADB 38 (1894), S. 297f.

76 Zum Folgenden HERMELINK/KAHLER, *Philipps-Universität*, S. 319–331.

meinde Tilemann Otho das Abendmahl. Und wieder beschäftigte der Streit nicht nur den Senat, sondern auch den Landgrafen persönlich, der letzten Endes gegen Otho entschied. Damit hatte Gautier für den Augenblick den Sieg über die cartesianischen Regungen in Marburg errungen. Allerdings scheint er darüber seinen Kredit am Hof Landgraf Carls eingebüßt zu haben. Und es erscheint auch bemerkenswert, dass sich kein Theologe fand, der Gautier nach seinem Tod am 27.05.1709 die akademische Leichenrede hielt, sondern dass der Senat mit dieser Aufgabe den Gautier persönlich nahestehenden Doktor der Medizin und Professor der Geschichtswissenschaft und der Eloquenz Nicolaus Harscher (1683–1742)⁷⁷ – auch er ein Gegner des Cartesianismus – betraute, der die zwanzig Marburger Amtsjahre des Verstorbenen auffallend kurz abhandelte⁷⁸. Der Marburger Cartesianismus aber erhob alsbald wieder sein Haupt. Im Semester unmittelbar nach Gautiers Tod hielt der 75-jährige Otho unbeanstandet ein Kolleg über Physik »ex principiis philosophiae ill[ustris] Cartesii«⁷⁹.

Bayle und Jurieu in Rotterdam, Papin und Gautier in Marburg; hugenotische Exulanten haben hier wie dort auf beiden Seiten der Kontroversen gestritten. Ob sie den geistesgeschichtlichen Wandel nun beschleunigt oder verlangsamt haben oder ob sie vielleicht nur die ihn begleitenden Verwerfungen verschärft haben – in der calvinistischen Universitätstheologie haben sie ihre Spuren hinterlassen.

77 GUNDLACH, *Catalogus professorum academiae Marburgensis*, S. 325, Nr. 567.

78 HARSCHER, *Historia Vitae*, S. 34–40.

79 WINTZER, *Papin's Erlebnisse*, S. 59f.; HERMELINK/KAEHLER, *Philipps-Universität*, S. 330f.

Judith Becker

Reformierter »Gemeindeaufbau« in Westeuropa

Zur Verbreitung calvinischer Ekklesiologie

Die calvinische Ekklesiologie hat sich in so viele Orte und Länder Europas verbreitet, dass man von einem rechten »Siegesszug« sprechen kann. Andere reformierte Ansätze von Gemeindeaufbau waren wesentlich weniger erfolgreich, wurden an einzelnen Orten oder zu bestimmten Zeiten verwirklicht, und nur wenige Einzelzüge ihrer Ekklesiologie verbreiteten sich im reformierten Raum. Bei Calvins Ekklesiologie sah das anders aus. Und doch wurde sie – auch aufgrund der unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Hintergründe in den Ländern und Gemeinden – nicht überall auf dieselbe Weise umgesetzt. Die Genfer Gemeindeordnung war nur ein Modell unter mehreren und unterschied sich deutlich von der französischen Kirchenordnung, den niederländischen Ansätzen, wie sie auf der Emdener Synode von 1571 festgehalten wurden, oder den Ordnungen der von Calvin unmittelbar beeinflussten Fremdenkirchen.

Wieso kann man dennoch in allen Fällen von calvinischer Ekklesiologie sprechen? Was ist das »Calvinische« an der Ekklesiologie, und wie wurde es verbreitet? Um diese Fragen zu beantworten, soll zunächst aus Calvins Ekklesiologie das spezifisch Calvinische herausgearbeitet werden. Sodann wird dies in einem zweiten Schritt mit der Verwirklichung in den verschiedenen kirchlichen und politischen Kontexten verglichen. Als Beispiele dienen hier die von Calvin gegründete Straßburger französische Fremdenkirche, die unter Calvins Freund und Schüler Nicolas des Gallars neu errichtete französische Fremdenkirche London und die entstehende reformierte Kirche Frankreichs. Dabei soll nicht nur nach der Gemeindeordnung gefragt werden, sondern tatsächlich nach dem »Gemeindeaufbau«.

1. Calvins Ekklesiologie

Drei Fragen müssen in Bezug auf den Gemeindeaufbau gestellt werden: Was ist Gemeinde? Wer gehört zur Gemeinde? Und: Wie wird Gemeinde erbaut? Wie ist sie aufgebaut, was ist ihre Struktur? Und wie sollen die Gemeindeglieder erbaut und in ihrem Glauben gestärkt werden? Calvin äußert sich so-

wohl theoretisch zu diesen Fragen, insbesondere in der *Institutio Christianae Religionis*, als auch praktisch in seinen Gemeinde- und Gottesdienstordnungen sowie den Katechismen. Die beiden Ebenen müssen bei Calvin unterschieden werden, denn in der *Institutio* legt er allgemeine Überlegungen dar, in den Genfer Ordnungen zeigt er eine mögliche – die in Genf mögliche – Verwirklichung auf¹.

Auf die Frage »Was ist Gemeinde?« gibt es zwei Antwortebenen. Zum einen antwortet Calvin ähnlich wie die *Confessio Augustana* und alle Reformatoren: Kirche ist dort, wo das Wort rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden². Zum anderen kann er mit Blick auf die Funktion der Kirche antworten: Kirche ist der Leib Christi, der Weg zum Heil für die Menschen und besteht zur Ehre Gottes. Kirche ist die Mutter und Erzieherin der Kinder Gottes bis zu deren Erwachsensein im Glauben³. Calvin bezeichnet sie als »Mutter«, weil sie den einzigen Weg ins Leben für die Menschen darstelle⁴. »Extra ecclesiam nulla salus«⁵ gilt nicht aufgrund der Institutionalität der Kirche, sondern weil sie die Menschen auf ihrem Weg zum Heil anleitet und erzieht. Das Teilhaben an der Kirche hält die Menschen in Gemeinschaft mit Gott⁶.

Dies geschieht einerseits durch Leben und Ordnung der Kirche, andererseits durch ihre Schlüsselgewalt. Nur in der Kirche kann der Mensch Sündenvergebung erlangen, und nur durch die Sündenvergebung erlangt er Zugang zur Kirche und zu Gottes Reich, denn die Vergebung der Sünden wird

-
- 1 Andere Reformatoren verbanden die Ordnung mit theologischen Erklärungen. So integrierte z. B. der polnische Reformator Johannes a Lasco die theoretischen Erläuterungen in seine Kirchenordnung, vgl. Johannes a LASCO, *Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia: instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem EDVARDVM, eius nominis Sextu: Anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Priuilegio suae Maiestatis*, Frankfurt 1555, in: Abraham KUYPER (Hg.), *Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita duobus voluminibus comprehensa*, Bd. II, Amsterdam u. a. 1866, S. 1–283.
 - 2 Kirchenzucht ist bei Calvin eigentlich keine »nota ecclesiae«. Vgl. aber Ioannes Calvinus Iacobo Sadoletto Cardinali, *Salutem*, in: CO 5 (CR 33), Sp. 385–416, hier: Sp. 394. Dort stellt er sogar Überlegungen an, auch den Gottesdienst zu den Kennzeichen der Kirche hinzuzufügen.
 - 3 Vgl. Inst. 4, 1.1. Als Referenzwerk gilt hier die letzte lateinische Ausgabe der »Institutio« von 1559 (nach OS 3–5).
 - 4 Vgl. Inst. 4, 1.4.
 - 5 Vgl. Sancti Cypriani Episcopi *Epistularium*, hg. v. Gerardus F. DIERCKS (CChr. SL III C), Turnolt 1996, 55 (Ep. 73): »quia salus extra ecclesiam non est«.
 - 6 Vgl. Inst. 4, 1.3. Im Genfer Katechismus von 1545 betont Calvin Heiligkeit und Gemeinschaft in der Kirche, vgl. ders., *Catechismus Ecclesiae Genevensis, hoc est formula erudiendi pueros in doctrina Christi*. Argentorati 1545, in: OS 2, S. 59–157, hier: S. 88–90. Auf dieser Grundlage erklärt Matthias Freudenberg Calvins Ekklesiologie aus seiner Erwählungslehre, vgl. Matthias FREUDENBERG, *Calvin und die Entwicklung des reformierten Verständnisses der Kirche*, in: Ders./Jan Marius Jacob LANGE VAN RAVENSWAAY (Hg.), *Calvin und seine Wirkungen*. Vorträge der 7. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 59–78, hier: S. 60.

durch Predigt und Sakramente – die eigentliche Definition der Schlüsselgewalt – ausgeteilt. Durch fortdauernde Sündenvergebung – durch weitere Predigten und den Sakramentsempfang – wird der Mensch in der Kirche erhalten⁷.

Die Kirche ist der Leib Christi, Christus das alleinige Haupt. Weil Christus einer ist, so muss auch die Kirche eine sein, die katholische, allumfassende Kirche, unsichtbar bei Gott und in ihrer sichtbaren Form *ecclesia permixta*⁸. In ihren beiden Seinsweisen, als sichtbare und unsichtbare Kirche, müssen die Menschen sie anerkennen⁹. Keiner hat das Recht, sich aufgrund der Mängel der sichtbaren Kirche oder einzelner ihrer Glieder von ihr abzuspalten, kein Einzelner darf andere aufgrund ihres Verhaltens aus der Kirche ausschließen¹⁰.

Dies ist Calvins Grunddefinition von Kirche: Kirche ist als Leib Christi Mutter und Erzieherin der Menschen auf ihrem Weg zum Heil. Sie besteht dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Das Fundament der Kirche ist – nach Paulus – ein Gott, ein Glaube, eine Taufe; ihre Glieder sind untereinander in Christus verbunden¹¹.

Auf die Frage, wer zur Kirche gehört, antwortet Calvin zunächst und eindringlich: Wir wissen es nicht¹². Nur Gott weiß, wer zur wahren Kirche gehört. Für die Menschen hat Gott allerdings Kennzeichen eingesetzt, an denen sie die Mitglieder der Kirche erkennen können: das Glaubensbekenntnis, den Lebenswandel und die Sakramente. Wer zur Kirche gehören möchte, muss das Bekenntnis ihres Glaubens ablegen und die Sakramente empfangen, und zwar regelmäßig. Auch an seinem Lebenswandel wird man ihn als Mitglied der Kirche erkennen – und nebenbei ist der Lebenswandel eine Voraussetzung für den Sakramentsempfang. Dabei stehen für Calvin – neben allem, was in den Pastoralbriefen über den rechten Lebenswandel von Christen gesagt ist – Sündenbekenntnis und Demut im Vordergrund. Der gesamte Aufbau der Kirche soll der Übung im »Joch der Bescheidenheit«, der eigenen Demut und damit letztlich der Ehre Gottes dienen¹³.

Die Frage »Wie wird Gemeinde erbaut?« ist die umfassendste; mit ihr beschäftigen sich Kapitel 3 bis 19 des vierten Buchs der *Institutio*. Calvins Gemeindeaufbau konzentriert sich um zwei Zentren: den Gottesdienst und

7 Vgl. Inst. 4, 1.20–1.22.

8 Vgl. Inst. 4, 1.2.

9 Vgl. Inst. 4, 1.7.

10 Vgl. Inst. 4, 1.10–1.17.

11 Vgl. Inst. 4, 2.5. Vgl. Eph 4,5.

12 Vgl. Inst. 4, 1.8.

13 Vgl. Inst. 4, 1.6 (Deutsche Übersetzung: Johannes CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion. *Institutio christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn 1988, so auch im Folgenden).

die Kirchenordnung. Ersterer trägt zur Erbauung bei, letztere zum Aufbau. Beides kann jedoch nicht voneinander getrennt werden.

Die Kirche wird nicht anders als durch die äußerliche Predigt erbaut, und die Heiligen sind durch kein anderes Band miteinander zusammengehalten, als wenn sie einhellig lernend und weiterschreitend die Ordnung der Kirche wahren, die Gott vorgeschrieben hat¹⁴.

Dabei sind beide, Gottesdienst und Kirchenordnung, eng miteinander verbunden. Die Kirchenordnung erhält die Gemeinde durch äußere Regeln im Leben, das wahrhaft Gott dient, so wie die Predigt sie innerlich aufbaut und stärkt und sie dadurch ebenfalls im Leben erhält.

Zur Predigt gehören alle Gottesdienste, auch die Fast- und Bettage, sowie die Sakramente. Dies alles, recht und regelmäßig durchgeführt, bildet das Zentrum des gemeindlichen Lebens. Bei der Kirchenordnung sind vor allem zwei Aspekte von Bedeutung: die Ämter in der Gemeinde und die Kirchenzucht. Sie sind für den Gemeindeaufbau unabdingbar.

Zur Kirchenordnung äußert sich Calvin in der *Institutio* wesentlich ausführlicher als zu Predigt und Gottesdienst. Der Inhalt der Predigt ist durch das Evangelium festgelegt; der Gottesdienst konzentriert sich auf die Predigt. Einzig die Sakramente, die in ihrer doppelten Funktion als sichtbares Wort und als kirchenordnende Handlungen eine Verbindung zwischen Predigt und Kirchenordnung darstellen, werden in der *Institutio* detailliert behandelt.

Calvin beginnt seine Ausführungen zur Ämterlehre mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass Gott die Herrschaft in der Kirche innehat. Er übt sie durch sein Wort aus, die Menschen vertreten ihn nur. Damit zeigt Gott erstens seine Liebe zu den Menschen. Er zeigt den Wert, den er ihnen beimisst, darin, dass er sie zu seinen Stellvertretern macht. Er ermöglicht ihnen zweitens die Übung der Demut, indem sie sich anderen Menschen unterordnen sollen, und wehrt drittens Selbstgenügsamkeit und Individualismus, denn die Ausübung der Ämter soll der Aufrechterhaltung der gegenseitigen Liebe dienen. Und schließlich erweist sich in der Ämterordnung, dass die Menschen aufeinander angewiesen sind. So ist der Dienst von Menschen in der Gemeinde »das wichtigste Band« der Einheit der Kirche¹⁵.

Wie viele Ämter es in der Kirche geben soll, definiert Calvin nicht ganz eindeutig. Manchmal sind Hirten, Älteste, Lehrer und Diakone in vier Ämter unterteilt, es kann aber auch drei Ämter geben. Dann werden entweder Pastoren und Älteste zu einem Amt zusammengefasst oder Pastoren und Leh-

¹⁴ Inst. 6, 1.5.

¹⁵ Vgl. Inst. 6, 3.1f.

rer¹⁶. Alle drei Varianten sind für Calvin denkbar, denn weder die Bibel noch die Alte Kirche geben hier eindeutig Auskunft. Wichtig ist, dass die Ämter in ihren Grundformen bestehen, die »Regierer«, Pastoren und Älteste, die Lehrer und die Diakone; dass es ein Aufsichtsamt gibt, die Amtsträger, die Predigt und Sakramente verwalten; dass die Lehre und auch der Dienst an den Armen gesichert sind.

Ebenso uneindeutig ist Calvin bei der Frage nach dem Wahlmodus. Die Gemeinde muss in die Wahl einbezogen sein; auf welche Weise dies geschieht, bleibt offen, weil die Bibel keine eindeutige Regel vorgibt¹⁷. Wichtig ist aber, dass die Wahl in gottesfürchtigem Ernst, mit Fasten und Beten durchgeführt wird, sodass auch Gott bei der Wahl um seine Anwesenheit angerufen wird¹⁸. Die Wahlleitung liegt bei den Pastoren, nie darf ein Einzelner alleine über seinen Kollegen oder Nachfolger entscheiden. Immer muss die ganze Kirche an der Wahl beteiligt sein, und sei es durch schweigendes Bestätigen der ausgewählten Person¹⁹. Eine aktive Wahl durch das ganze Kirchenvolk hält Calvin für schwierig, weil dabei nur selten eine Einstimmigkeit erzielt werden könne, die doch für die Wahl notwendig sei²⁰.

Die Ordination, bei der der Gewählte Gott zum Opfer dargebracht bzw. in seinen Dienst gestellt wird, geschieht durch Handauflegung durch einen oder mehrere Pastoren. Dies gilt für Pfarrer ebenso wie für Älteste und Diakone²¹.

Bei der Rechtsprechung der Kirche, welche in erster Linie in der Sittenzucht besteht, müssen zwei grundlegende Aspekte beachtet werden²²: Die geistliche Rechtsprechung ist eindeutig von der weltlichen Rechtsprechung zu unterscheiden. Sie hat kein Schwertrecht, keine Befehlsgewalt und will nicht gegen den Willen des Betroffenen strafen. Auch ihre strengste Strafe, der Bann, wird einzig durch das Wort durchgeführt.

16 Vgl. Inst. 4, 3.4–3.6 und 4.1–4.3. 1538, als Calvin nach Straßburg kam, veröffentlichte Bucer sein Werk »Von der waren Seelsorge«. Dort unterscheidet er drei Ämter – Hirten, Lehrer und Diakone –, die er wiederum zu den zwei Ämtern der Seelsorge und der Diakonie zusammenfasst. Die Dreiteilung der Ämter ist möglicherweise für Calvin vorbildlich geworden. Vgl. Martin BUCER, Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden solle, 1538, in: BDS 7, S. 67–245, hier: S. 120. Vgl. auch Willem VAN 'T SPIJKER, The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer, Leiden u. a. 1996. Zur Bedeutung von Calvins Aufenthalt in Straßburg für seine theologische Entwicklung vgl. den Beitrag von Matthieu ARNOLD, Johannes Calvin 1538–1541. Ein fruchtbares Exil in Straßburg, in diesem Band, sowie ders., Straßburg, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 37–43.

17 Vgl. Inst. 4, 3.13.

18 Vgl. Inst. 4, 3.12.

19 Vgl. Inst. 4, 3.15.

20 Vgl. Inst. 4, 4.12.

21 Vgl. Inst. 4, 3.16, 4.14f.

22 Vgl. Inst. 4, 11.1–11.6.

Die geistliche Rechtsprechung muss durch die rechtmäßige Versammlung durchgeführt werden, nicht durch Einzelne. In gewisser Weise soll wie bei der Wahl der Amtsträger die gesamte Gemeinde in die Zuchtübung einbezogen sein, aber wie bei den Wahlen sieht Calvin an erster Stelle die Amtsträger, die Versammlung der Ältesten, in der Pflicht. Wie in der Stadt der Stadtrat, so soll auch in der Gemeinde ein Gremium die Geschicke der Kirche leiten.

Die Kirchenzucht nun besteht zum einen in der Schlüsselgewalt und in der geistlichen Rechtsprechung²³. Ihre Schritte sind bei verborgenen Sünden nach Mt 18 die persönliche Ermahnung durch einzelne, auch Gemeindeglieder, die Ermahnung vor Zeugen, die Ermahnung vor der Versammlung der Ältesten und zuletzt die Exkommunikation. Öffentliche Sünden müssen sofort auch öffentlich bestraft werden, ggf. mit einem zeitweiligen Abendmahlsausschluss²⁴. Der Bann darf nur unter Vorwissen, mit Zustimmung der ganzen Gemeinde und in ihrem Beisein durchgeführt werden. Im »gemessenen Ernst« bei der Durchführung der Exkommunikation sollen Gegenwart und Leitung Christi deutlich werden²⁵.

Zwei Punkte sind Calvin bei der Kirchenzucht wichtig: Sie bildet erstens kein endgültiges Urteil über den Ausgestoßenen. Immer besteht die Möglichkeit zur und Hoffnung auf Umkehr, auf die auch die Amtsträger hinarbeiten sollen. Das endgültige Urteil über Heil oder Unheil eines Menschen liegt bei Gott, auch wenn mit dem Ausschluss aus der Gemeinde die – zumindest vorläufige – Ausstoßung aus dem Reich Gottes einhergeht.

Zweitens soll die Kirchenzucht immer so durchgeführt werden, dass sie Frieden und Einheit in der Kirche nicht stört. Im Zweifelsfall ist es besser, einen schlechten Menschen in der Kirche zu ertragen als sich abzuspalten und die Eintracht in der Kirche, in dem einen Leib Christi, aufzulösen²⁶.

23 Auf den großen und gut untersuchten Themenkomplex der Verwirklichung der calvinistischen Kirchenzucht kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. aber exemplarisch Robert M. KINGDON, *Calvin et la discipline ecclésiastique*, in: BSHPF 155 (2009), S. 117–126; ders., *The Control of Morals in Calvin's Geneva*. In honor of Harold J. Grimm, in: Lawrence P. BUCK / Jonathan W. ZOPHY (Hg.), *The Social History of the Reformation*, Columbus 1972, S. 3–16; ders., *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge/London 1995; Jeffrey R. WATT, *Women and the Consistory in Calvin's Geneva*, in: SCJ 24 (1993), S. 429–439; Heinz SCHILLING, *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung: Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, in: Georg SCHMIDT (Hg.), *Stände und Gesellschaft im alten Reich*, Stuttgart 1989, S. 265–302, sowie die Beiträge in Raymond A. MENTZER (Hg.), *Sin and the Calvinists. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Kirksville 1994. Einen Überblick bietet Philip BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Hew Haven/London 2002.

24 Vgl. Inst. 4, 12.2–12.4 und 12.6.

25 Vgl. Inst. 4, 12.7.

26 Vgl. Inst. 4, 12.11.

Ein anderer Teil der Kirchenzucht betrifft das Fasten, besondere Gebete und andere Übungen der Demut. Dass dies beides in einem Kapitel der *Institutio* behandelt wird, zeigt noch einmal, wie sehr die Kirchenzucht im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde verankert ist. Das öffentliche wie private Fasten dient der Selbstdisziplinierung im Blick auf weltliche Wünsche und Lüste, als Zeichen der Demütigung des Menschen vor Gott und zur besseren Vorbereitung auf Gebete und Meditationen²⁷. Zumindest die ersten beiden Aspekte hat das Fasten mit der Kirchenzucht gemein²⁸.

Die Sakramente bilden als »Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns« und »Bezeugung unserer Frömmigkeit Gott gegenüber«²⁹, als äußeres Zeichen und Bestätigung des gepredigten Wortes, ein Bindeglied zwischen Predigt und Kirchenordnung. Deshalb dürfen sie auch nur durch Amtsträger durchgeführt werden; sie sind Teil des kirchlichen Amtes³⁰.

Schon in dieser kurzen Zusammenfassung zeigt sich eine Eigenart der calvinischen Ekklesiologie: Sie ist in ihrer theologischen Grundlegung sehr präzise, gibt für die organisatorische Durchführung jedoch nur wenige konkrete Anweisungen.

Diese sind in den Ordnungen, insbesondere der Genfer Gottesdienst- und der Genfer Kirchenordnung nachzulesen. Dabei ist die Genfer Gottesdienstordnung, die 1542 erstmals gedruckt erschien, ausdrücklich als Modell für reformierte Gottesdienste gedacht: »Dieses Buch dient aber nicht nur dem Volk dieser Kirche, sondern auch all jenen, welche wissen wollen, wie das Zusammenkommen der Gläubigen im Namen Jesu Christi gestaltet werden soll«³¹. Die Art der Gottesdienstgestaltung war für Calvin nicht beliebig. Besonders wichtig war ihm der Gesang im Gottesdienst, insbesondere der Psalmen, denn die Melodie »durchstößt das Herz noch viel mehr« als der Text³².

Der Predigtgottesdienst bestand aus zwei großen Stücken: den Gebeten und der Predigt; im Abendmahlsgottesdienst, der so häufig wie möglich gefeiert werden sollte, kam die Sakramentsfeier hinzu. Die Konzentration auf die Gebete³³ wird in der Gottesdienstordnung von 1542 besonders deutlich:

27 Vgl. Inst. 4, 12.15.

28 Zuletzt geht Calvin auf die gegenseitige gesonderte Zucht der Amtsträger ein. Sie geschieht in besonderen Versammlungen, in Synoden und Visitationen.

29 Vgl. Inst. 4, 14.1.

30 Vgl. Inst. 4, 15.20.

31 Johannes CALVIN, *La Forme des Prieres et Chantz ecclesiastiques, avec la maniere d'administrer les Sacremens, et consacrer le Mariage: selon la coustume de l'Église ancienne*, 1542, in: OS 2, S. 1–58, hier: S. 15. Übersetzung nach: Johannes CALVIN, *Genfer Gottesdienstordnung (1542)* mit ihren Nachbartexten, bearb. v. Andreas MARTI, in: CStA 2, S. 137–225, hier: S. 155.

32 Vgl. ebd., S. 159. Zitiert nach der Ausgabe von 1545.

33 Auf die Bedeutung eines gesonderten wöchentlichen Bettags weist u. a. hin: Elsie Anne MCKEE (Hg.), *John Calvin: Writings on pastoral piety, with a preface by B. A. GERRISH*, New York u. a. 2001, S. 27–29.

Der sonntägliche Predigtgottesdienst begann nach dem Eröffnungsvotum mit einem offenen Schuldbekennnis. Darauf folgten die Einleitung zur Predigt, Predigt und ausführliche Fürbitten. Erst 1545 kamen Absolution, Dekalog und Vaterunser hinzu, sowie weitere Gesänge und der, leicht modifizierte, Aaronitische Segen³⁴.

Bei dieser neueren Form fällt auf, dass der Dekalog in den ersten Gebets- teil und das Vaterunser in den Predigtteil einleitet³⁵. Diese beiden Grund- stücke der Schrift und des Bekenntnisses tragen den Gottesdienst, der in de- mütiger Beugung der Menschen vor Gott und in Anerkennung ihrer Schuld sowie der Zusprache der Sündenvergebung wurzelt. Die daraus folgenden Aufforderungen zum rechten Lebenswandel werden in den Fürbitten deutlich.

Die Genfer Kirchenordnung wurde vom Rat erlassen, ist also nicht in je- der Hinsicht als unmittelbare Stimme Calvins zu verstehen. Dennoch gilt es, insbesondere in der zweiten Fassung von 1561, nachdem Calvins inner- städtische Gegner besiegt waren, die große Durchsetzungskraft Calvins fest- zuhalten³⁶.

In Genf gab es vier Ämter: Pastoren, Älteste, Lehrer und Diakone. Ihre Aufgaben entsprachen den in der *Institutio* beschriebenen. Ein neuer Pas- tor wurde – nach der Lehr- und Lebensprüfung – von den übrigen Pfarrern gewählt, dem Rat präsentiert und von ihm angenommen und dann der Gemeinde im Gottesdienst vorgestellt. Erst 1560 wurde festgelegt, dass die Gemeinde den Namen des neuen Pfarrers vor der Einführung im Gottes- dienst erfahren sollte, um Zeit zum Einspruch zu haben.

Nun sollten auch die Ältesten der Gemeinde vorgestellt werden; zuvor wa- ren sie vom Kleinen Rat unter Hinzuziehung der Pfarrer ausgewählt und vom Großen Rat bestätigt worden. Dasselbe Wahlverfahren wurde auch für Di- akone angewandt. Das heißt, die Gemeinde hatte in Genf bis 1560 bei den Pfarrwahlen und auch danach noch bei den Ältestenwahlen weniger Mitspra- cherechte, als Calvin ihr in der *Institutio* zugestanden hatte. Zwar bewegte sich die Genfer Ordnung nicht außerhalb des Bereichs der *Institutio*, aber

34 Die so genannten Pseudoromana von 1542, die aber wahrscheinlich nur indirekt, vermittelt über Straßburg und bearbeitet von Pierre Brully, auf Calvin zurückzuführen sind, bieten Va- terunser und Segen, vgl. CALVIN, *La Forme des Prieres*, S. 20, 23. Die Rückführung der Pseu- doromana auf Brully hat herausgearbeitet Markus JENNY, *Die Einheit des Abendmahlsgottes- dienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*, Zürich u. a. 1968, S. 115.

35 Da sowohl die Pseudoromana als auch die von Poullain 1551 als Calvins Straßburger Litur- gie veröffentlichte »Liturgia sacra« zumindest Absolution und Dekalog beinhalten, ist zu fra- gen, wieso diese in der Genfer Liturgie von 1542 nicht enthalten sind – oder wieso sie von Calvins Nachfolgern unter seinem Namen stillschweigend eingefügt wurden. Vgl. Valerandus POLLANUS, *Liturgia sacra (1551–1555)*, hg. v. Adriaan Casper HONDERS, Leiden 1970, S. 58–60.

36 Vgl. William G. NAPHY, *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation*, Louisville 2003. Einen Überblick über die Entwicklung in Genf bietet Robert M. KINGDON, *Calvin and Geneva*, in: R. Po-chia HSIA (Hg.), *A Companion to the Reformation World*, Oxford 2004, S. 105–117.

doch an ihrem Rande. Die Gemeinde war wirklich nur passiv, einzig durch Zuhören, an den Amtsbesetzungen beteiligt.

Die Ausführungen zur Kirchenzucht waren größtenteils Konkretisierungen der *Institutio*. Nur ein Punkt soll hier hervorgehoben werden: Ein Beschluss des Großen Rats vom November 1557 über Abendmahlsverächter schrieb vor, dass diese, wenn sie sich als renitent erwiesen, aus der Stadt ausgewiesen werden sollten. Sonst würde der Abendmahlsausschluss, der doch eine Strafe sein sollte, lächerlich gemacht und damit letztlich das Wort Gottes ebenso³⁷. Auch in der *Institutio* hatte Calvin gefordert, dass die weltliche Obrigkeit zur Reinerhaltung der Kirche, auch mit dem Schwert, verpflichtet sei, und dass die kirchlichen Amtsträger ihr dabei beistehen müssten³⁸. In Genf wurde dieser Grundsatz sehr konkret.

Auch in Bezug auf die Kirchenzucht orientierte sich Calvin damit bei der Umsetzung seiner Ekklesiologie an den Leitungsorganen. Zwar sollte die Gemeinde bei allem beteiligt sein, aber es handelte sich doch um eine passive Beteiligung. Aktiv waren die Obrigkeiten, weltliche wie kirchliche, die sich größtenteils selbst rekrutierten.

Dies hätte, weil es so stark auf die spezifisch Genfer Verhältnisse zugeschnitten war, zu einer Schwächung der Verbreitung calvinischer Ekklesiologie führen können. Immerhin gab es in den meisten Ländern, in die das calvinische Modell des Gemeindeaufbaus exportiert wurde, keine an der reformierten Kirche interessierte Obrigkeit, die ein solches Kirchenmodell hätte durchsetzen können oder wollen. Dennoch trat Calvins Ekklesiologie ihren Siegeszug an, und das lange bevor er sich in Genf endgültig durchgesetzt hatte. Das soll in einem zweiten Teil kurz beleuchtet werden.

2. Calvinische Ekklesiologie in französischen Gemeinden

2.1 Valérand Poullains *Liturgia sacra* und die französische Flüchtlingsgemeinde in Straßburg

1551 veröffentlichte der französische Flüchtlingspfarrer Valérand Poullain im englischen Exil eine Kirchenordnung als Vorbild für die englische Reformation³⁹. Bei der *Liturgia sacra* handele es sich, so Poullain, um die Ord-

37 Vgl. Johannes CALVIN, Les ordonnances ecclésiastiques de 1561, in: CO 10/1, Sp. 93–146, hier: Sp. 118.

38 Vgl. Inst. 4, 11.3.

39 Vgl. Valérand POUILLAIN, *Liturgia sacra, seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum profugorum propter Evangelium Christi Argentinae*. Adiecta est ad finem brevis Apologia pro hac Liturgia, London 1551; verwendete Ausgabe: Valerandus POLLANUS, *Liturgia sacra* (1551–1555), hg. v. Adriaan Casper HONDERS, Leiden 1970. Zu Poullain vgl. Karl BAUER, Valérand Poul-

nung der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg, deren Pfarrer er eine Zeitlang gewesen war und deren Ordnung er deshalb besonders gut kenne und darstellen könne⁴⁰. Poullain nahm ausdrücklich nicht für sich in Anspruch, die Ordnung selbst geschrieben oder verändert zu haben. Der Initiator der Straßburger Ordnung, deren Original nicht überliefert ist, war Johannes Calvin. Poullain war dessen zweiter Nachfolger. Aus der *Liturgia sacra* lässt sich somit einiges darüber lernen, wie Calvin eine Kirche organisierte, deren Gestaltung ganz in seiner Hand lag – zumindest wie er das um 1540 und unter dem starken Einfluss Martin Bucers tat⁴¹.

Die *Liturgia sacra* besteht aus drei großen Teilen: der ausführlichen Gottesdienstordnung, der Kirchenordnung und dem Bekenntnis der Gemeinde. Auch hier sind wieder die beiden Zentren des Gemeindeaufbaus, der Gottesdienst und die Kirchenordnung, miteinander verbunden. Hinzu kommt als äußeres Zeichen der Gemeindegliederung das Bekenntnis.

Insbesondere die Gottesdienstordnung stellt Poullain sehr ausführlich dar, denn hierin bestehe die wahre Anbetung Gottes⁴². Er betont wie Calvin die Sündhaftigkeit der Menschen, die Notwendigkeit der Demut und die Aufgabe des Heiligen Geistes als Mittler des Worts. Der Ablauf des Gottesdienstes entspricht in weiten Teilen der Genfer Gottesdienstordnung, doch scheinen hier auch nicht-calvinische Teile eingeschlossen zu sein. Dies gilt vor allem für die Lesung der Predigttexte. Diese sollen dem Neuen Testament entnommen werden. Dass diese Bestimmung von Calvin stammt, der seine Hochschätzung des Alten Testaments stets betont hat, scheint unwahrscheinlich.

Auf die Fürbitten folgt bei Poullain das Apostolikum, statt wie in Genf die Vaterunserauslegung. Während des Gebets nach der Predigt sammeln die Diakone Almosen ein. In Genf war die Armenfürsorge nicht in die Liturgie eingebunden.

Größere Unterschiede zwischen Genf und Straßburg, zwischen Poullain und Calvin, tun sich bei der Kirchenordnung auf. Die ganze Gemeinde ist aktiv an der Wahl der Amtsträger beteiligt. Der Kirchenrat, möglicherwei-

lain. Ein kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, Elberfeld 1927; Aart Arnout VAN SCHELVEN, Zur Biographie und Theologie des Valérand Poullain, in: ZKG 47 (1928), S. 227–249, zu seiner Tätigkeit insbesondere in Bezug auf Frankfurt Philippe DENIS, Les églises d'étrangers en Pays Rhénans (1538–1564), Paris 1984, S. 305–353; Judith BECKER, Bekenntnis der Wallonen in Glastonbury (Frankfurt/Main): Poullains »Professio Fidei Catholicae« von 1554 (1552), in: Heiner FAULENBACH/Eberhard BUSCH (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 1/3, Neukirchen-Vluyn 2007, S. 79–104.

40 Vgl. POLLANUS, *Liturgia sacra*, hier: Epistola dedicatoria, S. 44: »[...] itaque mores, ritus ac iudicia sic mihi sunt cognita et perspecta, ut de fide mea nemo hic dubitare debeat«. Im Folgenden werden weitere Zeugen angeführt.

41 Die Straßburger Ordnung wurde vermutlich gedruckt, ist aber nicht überliefert. Vgl. Christian GROSSE, Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e/XVII^e siècles), Genf 2008, S. 132. Dort auch genaue Ausführungen zur Entwicklung von Calvins Liturgie.

42 Vgl. POLLANUS, *Liturgia sacra*, hier: Epistola dedicatoria, S. 40.

se verstärkt durch die anderen Pastoren der Stadt, schlägt bei der Pfarrwahl zwei oder mehr Kandidaten vor, die ganze Gemeinde gibt ihre Stimme ab⁴³. Wenn nötig, soll es zwei oder drei Wahlgänge geben, bis der Mehrheitskandidat feststeht. Eine einstimmige Wahl ist nicht vonnöten. Nach einer Prüfung vor den Ältesten und anderen Pastoren sowie der Vorstellung vor der Gemeinde wird der Gewählte unter Handauflegung in die Gemeinde eingeführt.

Zur Ältestenwahl stellt der Kirchenrat Kandidaten auf, welche der Gemeinde einige Wochen vor der Wahl präsentiert werden. Zur Wahl sind wiederum alle Gemeindeglieder zugelassen. Nach der Wahl wird die Gemeinde um ihre Zustimmung zu den Gewählten gebeten, dann werden sie durch den oder die Pfarrer unter Handauflegung Gott anbefohlen. Die Diakone werden von den Gemeindegliedern vorgeschlagen.

Der Wahlmodus geht also bei allen Amtsträgern über das in der *Institutio* Vorgesehene hinaus. Die Forderung nach Einstimmigkeit ist zugunsten der Gemeindebeteiligung aufgegeben. Die *Liturgia sacra* zeigt somit das andere Ende von Calvins Ekklesiologie: Nicht an den Leitungsorganen, sondern an der Gemeinde orientiert sich diese Ordnung. In ihren Grundbestandteilen und deren Verhältnis zueinander jedoch ähneln sich die Ordnungen. In dieser Hinsicht wird derselbe Ansatz vertreten. Über die theologisch-ekklesiologische Grundlegung erfahren wir in der *Liturgia sacra* nur in den ausführlichen Gebets- und Ermahnungsanleitungen innerhalb der Gottesdienstordnung. Sie entspricht Calvins Ansatz, wie er auch in der *Institutio Christianae Religionis* niedergelegt ist.

Die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit beantwortet Poullain wie Calvin, ebenso die Frage nach den grundlegenden Elementen des Gemeindeaufbaus. Differenzen zeigen sich lediglich im Einzelnen. Deshalb kann seine Ordnung bei allen Unterschieden als calvinisch bezeichnet werden.

2.2 Nicolas des Gallars' *Forma politiae ecclesiasticae* und die französische Fremdenkirche London

1550 war in London eine niederländisch- und französischsprachige Fremdenkirche gegründet worden, deren erster Superintendent, Johannes a Lasco, eine Kirchenordnung für sie verfasste, die er, versehen mit ausführlichen theologischen Erörterungen, 1555 im Frankfurter Exil veröffentlichte⁴⁴. Der

43 Vgl. POLLANUS, *Liturgia sacra*, hier: De ordine ministrorum, S. 220–225.

44 Vgl. A LASCO, *Forma ac ratio*. Zur Geschichte der Londoner Fremdenkirchen vgl. u. a. Andrew PETTEGREE, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*, Oxford 1986; Charles G. LITTLETON, *Geneva on Threadneedle Street: The French Church of London and its Congregation, 1560–1625*, PhD diss. University of Michigan 1996; Aart Arnout VAN SCHELVEN, *De Nederduitsche Vluchtelingenkerken der XVI^e eeuw in Engeland en Duitsland in hunne*

größte Teil der Gemeinde und alle ihre Leiter hatten London unter Maria Tudor verlassen müssen. Im Frühjahr 1560, nach dem Regierungsantritt Elisabeths I., wurden die Gemeinden neu gegründet, nun als zwei getrennte Gemeinden und unter der Superintendentur des Bischofs von London⁴⁵.

Die französische Gemeinde bat Calvin, unterstützt von der niederländischen Gemeinde und dem Bischof von London, um die Entsendung eines Genfer Pfarrers, »unus D. *Viretus*, aut Theodorus a *Beza*, aut Nicolaus *Gelasius*, aut *Macarius*, aut *Colongius*«⁴⁶. Calvin schickte seinen engen Mitarbeiter Nicolas des Gallars⁴⁷. Bevor dieser jedoch in London ankam, war Pierre Alexandre, der Pfarrer der Straßburger Flüchtlingsgemeinde gewesen war und Straßburg aufgrund von Meinungsverschiedenheiten hatte verlassen müssen, in London angekommen und hatte begonnen, den Pfarrdienst in der französischen Gemeinde zu versehen, auch wenn er nie offiziell gewählt worden war. In der Folgezeit kam es zu monatelangen Auseinandersetzungen zwischen des Gallars und Alexandre, in die auch die niederländische Fremdengemeinde und der Bischof von London einbezogen wurden⁴⁸. Des Gallars fühlte sich von seiner Gemeinde und dem Kirchenrat nicht vorbehaltlos unterstützt und beschwerte sich in mehreren Briefen an Calvin. Seiner Meinung nach war er durch sein Pfarramt in Genf und die Entsendung von dort aufgrund der expliziten Bitte der Londoner Gemeinde ausreichend im Pfarramt bestätigt und gewählt. Teile der Gemeinde sahen das anders. Der Auseinander-

beteekenis voor de reformatie in de Nederlanden, 's-Gravenhage 1909; Fernand DE SCHICKLER, *Les églises du refuge en Angleterre*, 3 Bde., Paris 1892; zur gemeindlichen und theologischen Entwicklung vgl. Judith BECKER, *Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lasco Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung, Leiden u.a. 2007*; Anneliese SPRENGLER-RUPPENTHAL, *Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (ca. 1550–1566)*, Köln 1967; Michael SPRINGER, *Restoring Christ's Church. John a Lasco and the Forma ac ratio*, Aldershot 2007.

45 Edmund Grindal sollte laut des Gallars nur solange Superintendent der Gemeinden sein, bis a Lasco nach London zurückgekehrt sei. Anscheinend hatte man noch nicht von a Lascos Tod im Januar 1560 erfahren. Vgl. CO 18, Sp. 116f., Brief 3216.

46 Vgl. ebd., Brief 3170, Sp. 29–32.

47 Vgl. zu des Gallars und Genf Jeannine E. OLSON, *Nicolas des Gallars and the Genevan connection of the stranger churches*, in: Randolph VIGNE/Charles G. LITTLETON (Hg.), *From strangers to citizens: the integration of immigrant communities in Britain, Ireland and colonial America, 1550–1750. Proceedings of a conference convened in London on April 5–7, 2001 by the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, Brighton u.a. 2001, S. 38–47. Die Aktivität des Gallars' zeigt auch sein Engagement bei den so genannten »Congrégations«, vgl. E. A. DE BOER, *Calvin and Colleagues. Propositions and Disputations in the Context of the Congrégations in Geneva*, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research. Princeton, August 20–24, 2002, Genf 2004*, S. 331–342, hier: S. 341.

48 Vgl. zu den Auseinandersetzungen insbes. Philippe DENIS, *Les Églises d'Étrangers à Londres jusqu'à la mort de Calvin. De l'église de Jean Lasco à l'établissement du calvinisme*, Thèse de Licence Université de Liège, Liège 1974; ders., *Pierre Alexandre et la discipline ecclésiastique*, in: BHR 39 (1977), S. 551–560.

dersetzung kann hier nicht im Detail nachgegangen werden, wichtig aber ist, dass zwei unterschiedliche Konzeptionen des Gemeindeaufbaus, zwei Modelle der Pfarrwahl und -bestätigung aufeinander prallten. Nicht zuletzt ging es um die Einbeziehung der Gemeinde.

Für die Frage nach der Verbreitung von Calvins Ekklesiologie ist noch eine zweite Beobachtung bedeutsam: Des Gallars bekam auf seine vielen Briefe nur selten Antwort, und noch seltener äußerte Calvin sich direkt zu den Geschehnissen in London. Er griff nicht in die Auseinandersetzung ein, obwohl des Gallars das wünschte, und er gab diesem auch keine Leitlinien des Handelns vor. Wenn Calvins Ekklesiologie sich verbreitete, so nicht aufgrund von persönlichen Eingriffen des Genfer Reformators⁴⁹.

Ein dritter Aspekt ist im Blick auf diese Gemeindeneugründung⁵⁰ von Bedeutung: Des Gallars verfasste im Sommer 1560 eine neue Kirchenordnung für die Gemeinde, die im Frühjahr 1561 auf Französisch und Latein gedruckt wurde⁵¹. Ob die Auseinandersetzungen mit Alexandre um die Gemeindeordnung eine Rolle bei dem Entschluss spielten, eine neue Kirchenordnung zu entwerfen, oder ob des Gallars meinte, eine neue Gemeinde brauche immer eine neue Ordnung, oder ob er die alte von a Lasco verfasste Ordnung für nicht calvinisch genug hielt, ist nicht zu ermitteln. Jedenfalls entwarf er eine Ordnung, die in ihrem Aufbau und einigen ihrer Teile deutlich von der ursprünglichen Gemeindeordnung abwich und calvinische Anliegen in sie hineinschrieb.

Hierbei ist insbesondere die Ämterlehre zu nennen. Des Gallars teilt die ursprünglichen zwei Ämter in die calvinischen vier Ämter auf⁵². Zwischen Kirchenältesten und Pastoren wird nun eindeutig unterschieden, Lehrer, auf die a Lasco aufgrund der geringen Gemeindegröße verzichtet hatte, kommen hinzu.

49 Vgl. dazu auch Philippe DENIS, Calvin et les églises d'Etrangers au XVI^e siècle: Comment un ministre intervient dans une église autre que la sienne, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), Calvinus ecclesiae Genevensis custos: Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes vom 6.–9. September 1982 in Genf, Frankfurt/Main u. a. 1984, S. 69–92.

50 Im Gegensatz zu der niederländischen Fremdenkirche, die sich als Fortsetzung der ersten Londoner Fremdenkirche verstand, handelte es sich bei der französischen Fremdenkirche organisatorisch und inhaltlich um eine Neugründung. Vgl. BECKER, Gemeindeordnung.

51 Vgl. Nicolas DES GALLARS, *Forme de police ecclesiastique, instituée à Londres en l'Église des François*, o.O. 1561. Die lateinische Fassung liegt in einem neuen Druck vor: Nicolas DES GALLARS, *Forma politiae ecclesiasticae nuper institutae Londini in coetu Gallorum Nicolao Gallasio auctore, 1561*, in: Auke J. JELSMA/Owe BOERSMA (Hg.), *Unity in Multiformity. The Minutes of the Coetus of London, 1575, and the Consistory Minutes of the Italian Church of London, 1570–1591*, London 1997, S. 111–132.

52 Johannes a Lasco hatte (möglicherweise im Gefolge Martin Bucers) die konsequente Zweiteilung der Ämter in Älteste und Diakone gelehrt. Zwischen Presbytern und Pfarrern wurde nicht unterschieden, vgl. A LASCO, *Forma ac ratio*, S. 51f.; BECKER, Gemeindeordnung, S. 80–93.

Die größten Veränderungen gibt es beim Wahlmodus. Bei a Lasco hatten wie bei Poullain alle Gemeindeglieder die Amtsträger gewählt. Nun sollen die Pfarrer wie in Genf durch den Kirchenrat nominiert und der Gemeinde vorgestellt werden, die lediglich Widerspruchsrecht hat. Die Situation der Gemeinde als Fremdgemeinde bedingt die relativ späte Einbeziehung der Obrigkeit: Nach der Annahme durch die Gemeinde wird der Gewählte dem Bischof vorgestellt, der ihn dann bestätigt. Nach der Lehr- und Lebensprüfung wird er erneut der Gemeinde vorgestellt und endlich in sein Amt eingeführt.

Bei der Form der Ältestenwahl passt sich des Gallars dem Gemeindebrauch an, hauptsächlich um Ärger zu vermeiden⁵³. So darf weiterhin die gesamte Gemeinde aktiv die Ältesten bestimmen. In Zukunft könne dies aber geändert werden.

Des Gallars' Ordnung kann nicht so sehr wie Poullains durch ihre Zentrierung um Gottesdienst und Kirchenordnung im engeren Sinne als calvinisch identifiziert werden. Auch fehlen theologische Erörterungen zu den einzelnen Stücken, die über die im Hintergrund stehende Ekklesiologie Aufschluss geben könnten. Dass bei den Aufgaben der Pfarrer Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie Kirchenzucht betont werden, ist selbstverständlich und an sich noch nicht typisch calvinisch.

Deshalb muss eine andere Methode angewandt werden, um diese Ordnung dem calvinischen Einfluss zuzuordnen. Und zwar zeigt sich bei ihr das Calvinische in der formalen Orientierung an der Genfer Kirchenordnung. Im Aufbau folgt sie im Wesentlichen den Genfer *Ordonnances ecclésiastiques*. Nur ein nennenswerter Unterschied zu Genf besteht: Die Kirchenzucht wird im Rahmen der Aufgabenbeschreibung der Ältesten besprochen, nicht wie in Genf am Ende der Ordnung. Dadurch wird sie stärker in die Ordnung integriert, verliert aber andererseits ihre Betonung, die sie vorher durch die exponierte Schlussstellung gehabt hatte.

Wie in Genf wird nun auch in London der zeitweilige Abendmahlsausschluss als Strafmittel eingeführt. Vorher hatte der Abendmahlsausschluss wegen der engen Verbindung zwischen Kirchenzucht, Abendmahl und Gemeindebau nur als letztes Mittel und zeitlich ungebunden, nicht aber als Strafe eingesetzt werden können⁵⁴. Einige Zuchtvorschriften und Aufzählungen von nicht tragbaren Verhaltensweisen sind mehr oder weniger wörtlich von Genf übernommen.

53 Vgl. DES GALLARS, *Forma politiae ecclesiasticae*, S. 121: »ut vitemus murmura, & omnium ora ostruamus«.

54 Das Zentrum von Johannes a Lascos Ekklesiologie bildete die »communio corporis Christi«. Diese wurde im Abendmahl konstituiert und durch die Kirchenzucht erhalten. Gemeinschaft war das Wesensmerkmal dieser Gemeinde, Gemeinschaft mit Christus, aber auch der Gemeindeglieder untereinander. Der Abendmahlsausschluss hatte in dieser Konzeption keine strafen-

Deshalb kann diese Ordnung als calvinisch bezeichnet werden, selbst wenn sie deutlich auch anderen Einflüssen unterlag, nicht zuletzt Johannes a Lasco und den Bräuchen der ersten Londoner Fremdgemeinde. Auch beantwortet des Gallars die Frage nach der Kirchenmitgliedschaft wie Calvin⁵⁵, der Gemeindeaufbau kreist um Predigt und Ordnung⁵⁶, und Form und Inhalt der Ordnung sind deutlich calvinisch.

Eine weitere Tradition, die auf Nicolas des Gallars' Ordnung Einfluss nahm, war die der französischen Kirchenordnungen, welche ihrerseits wiederum von Genf geprägt waren.

2.3 Die *Discipline ecclésiastique* der reformierten Kirchen Frankreichs

Die Bedeutung Calvins für Frankreich⁵⁷ ist unbestritten, seine Schriften und Hirtenbriefe zeugen von seinem Engagement. Für die Kirchenorganisation waren vor allem seine Schüler verantwortlich, unter anderem Nicolas des Gallars. Sie leiteten, in Genf oder Lausanne ausgebildet und in einem Schweizer Pfarramt erfahren, die entstehenden französischen Gemeinden und verfassten deren erste Ordnungen⁵⁸. Die gemeinsame Ordnung für alle französischen Gemeinden, die *Discipline ecclésiastique*, wurde 1559 bei der Synode der französischen Kirche in Paris verabschiedet⁵⁹.

de Wirkung, sondern wurde allein dann verhängt, wenn ein Gemeindeglied vollständig aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurde, vgl. BECKER, Gemeindeordnung, S. 47–68. Zur Bedeutung der »communio corporis Christi« vgl. auch SPRENGLER-RUPPENTHAL, Mysterium. Kirchenzucht und Abendmahl sind als die Gemeinschaft und dadurch einander konstituierende Größen eng aufeinander bezogen (gegen Ulrich FALKENROTH, Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes a Lasco, Diss. Georg-August-Universität Göttingen 1957).

55 Vgl. DES GALLARS, *Forma politiae ecclesiasticae*, S. 128 (im Rahmen der Abendmahlszulassung).

56 Vgl. ebd., S. 115. Dies gilt, auch wenn hier keine Ausführungen zur Predigt oder gar Predigtanleitungen gegeben werden.

57 Zur Entwicklung der französischen Kirchenorganisation vgl. Glenn S. SUNSHINE, *Reforming French Protestantism. The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557–1572*, Kirksville 2003. Vgl. auch die Beiträge in Raymond A. MENTZER, *La construction de l'identité réformée aux 16^e et 17^e siècles. Le rôle des consistoires*, Paris 2006. Zu dem Sonderfall Béarn vgl. z. B. Philippe CHAREYRE, *D'une ville à une principauté: l'adaptation du modèle calvinien au Béarn*, in: BSHPE 155 (2009), S. 153–164; ders., *Le souverain, l'Église et l'Etat: les ordonnances ecclésiastiques de Béarn*, in: *Zwing.* 35 (2008), S. 161–185.

58 Vgl. dazu zusammenfassend Raymond A. MENTZER, *Calvin und Frankreich*, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, S. 78–87, ausführlicher Jean-Marc BERTHOUD, *Calvin et la France. Genève et le déploiement de la Réforme au XVI^e siècle*, Lausanne 1999. Für Paris hat die Beziehungen untersucht Barbara B. DIEFENDORF, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, New York/Oxford 1991. Eigenheiten der französischen Kirchen hebt z. B. hervor Philip CONNER, *Huguenot Identities During the Wars of Religion: The Churches of Le Mans and Montauban Compared*, in: *JEH* 54 (2003), S. 23–39.

59 Die *Discipline ecclésiastique* von 1559, in: Andreas MÜHLING/Peter OPITZ (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften 2/1: 1559–1563*, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 57–83. Die schwierige

Sie besteht wie des Gallars' Londoner Ordnung einzig aus kurzen kirchenrechtlichen Bestimmungen. Weder eine Gottesdienstordnung noch theologische Erörterungen sind in ihr enthalten. Da des Gallars für die *Forma politiae ecclesiasticae* auch auf die *Discipline ecclésiastique* zurückgegriffen hat, sind Interaktionen zwischen den Ordnungen unbestritten.

Interessant ist, dass sich in der *Discipline ecclésiastique* bei all ihrer Kürze eine so genaue Umsetzung calvinischer Ekklesiologie, insbesondere der Ämterlehre, findet, wie in kaum einer anderen Ordnung, weder in den Genfer *Ordonnances ecclésiastiques* noch in der *Forma politiae ecclesiasticae*. Der Modus der Pfarrwahl mit Bestimmung des Kandidaten durch die Amtsträger und passiver Zustimmung der Gemeinde entspricht Calvins Vorstellungen ebenso wie die ausführlichen Vorgaben zum Aufgabenbereich der einmal gewählten Pfarrer in ihren Gemeinden. Dass Pfarrer ihre Gemeinden nicht verlassen dürfen, nicht einfach in andere Gemeinden wechseln dürfen, und dass jeglicher Unordnung unter den Pfarrern und Gemeinden gewehrt werden muss, war Calvin ein wichtiges Anliegen⁶⁰. In der *Discipline ecclésiastique* beschäftigen sich fünf von vierzig Punkten mit diesen Fragen.

Das liegt natürlich auch an der besonderen Situation der französischen Gemeinden, die unter ständiger Verfolgung litten, deren Pfarrer immer wieder gezwungen waren, ihre Gemeinden zu verlassen oder deren Gemeinden plötzlich aufgelöst wurden⁶¹. Es ist nicht auszuschließen, dass Calvin aufgrund dieser Erfahrung das Anliegen in die *Institutio* aufnahm.

Eine wichtige Rolle spielen in der *Discipline ecclésiastique* – wie in allen Ordnungen – die gegenseitigen Ermahnungen der Amtsträger untereinander, sei es in gesonderten Versammlungen, sei es in Synoden oder Visitationen, im Fall der französischen Kirchenordnung durch Synoden. Das Synodalsys-

Entwicklung und Durchsetzung der gemeinsamen französischen Ordnung stellen heraus Bernard ROUSSEL/Solange DEYON, Pour un nouvel »Aymonk«. Les premiers Synodes nationaux des Églises réformées en France (1559–1567), in: BSHPF 139 (1993), S. 545–595. Vgl. auch Bernard ROUSSEL, »Colonies« de Genève? Les premières années de vie commune des églises réformées du royaume de France (ca. 1559–ca. 1571), in: Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève 26/27 (1996), S. 1–13, wo auch Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu Genf diskutiert werden.

60 Vgl. Inst. 4, 3.7.

61 Vgl. Robert M. KINGDON, Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564–1572, Genf 1967. Für einen Überblick über die Entwicklung der politischen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Altgläubigen in Frankreich vgl. Barbara B. DIEFENDORF, The Religious Wars in France, in: Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), A Companion to the Reformation World, Oxford 2004, S. 150–168. Die Bedeutung der unterschiedlichen Situationen der Genfer und der französischen Kirche betont Raymond A. MENTZER, The Genevan Model and Gallican Originality in the French Reformed Tradition, in: Mack P. HOLT (Hg.), Adaptations of Calvinism in Reformation Europe. Essays in Honour of Brian G. Armstrong, Aldershot 2007, S. 147–164.

tem hatte sich inzwischen gut etabliert. In Genf und London wurde eher die *Censura morum*, die gegenseitige Ermahnung, gepflegt.

Die Fragen von Kirchendefinition und Kirchenzugehörigkeit und selbst die nach dem theologischen Zentrum der Gemeinde werden in der *Discipline ecclésiastique* hingegen nicht gestellt. Das Anliegen dieser Ordnung war die praktische Kirchenorganisation, nicht ihre theologisch-theoretische Grundlegung. Auch ist zu beachten, dass die *Discipline ecclésiastique* eine gemeinsame Ordnung mehrerer Gemeinden darstellte, nicht wie die anderen untersuchten Ordnungen auf eine Gemeinde zugespitzt war. Daher standen bei ihr übergreifende Bestimmungen im Vordergrund, die das Zusammenleben der Gemeinden regeln sollten. Dennoch ist sie dem Inhalt nach deutlich calvinisch.

3. Schlussfolgerungen

In allen behandelten Gemeinden und Ordnungen konnten wesentliche Aspekte von Calvins Ekklesiologie wiedergefunden werden. Alle ordnen sich auf je eigene Weise in die calvinische Ekklesiologie ein.

Eine genaue Umsetzung der Genfer Kirchenordnung gab es nicht, auch wenn die *Ordonnances ecclésiastiques* als Vorlage bei der Abfassung neuer Kirchenordnungen dienten. Dies ist sicher zu einem gewissen Teil dem unterschiedlichen kirchlichen und politischen Hintergrund der Gemeinden geschuldet.

Dass dennoch bei allen Gemeinden von »calvinischer Ordnung« gesprochen werden kann, liegt an der Weite von Calvins Kirchendefinition und Gemeindeaufbaukonzept in der *Institutio Christianae Religionis*. Unter seine Vorstellungen lassen sich viele Modelle der konkreten Gemeindeordnung fassen.

Vielleicht ist dies der Grund, warum Calvin auch auf ekklesiologischem Gebiet so einflussreich war, obwohl er selbst kaum in die Gestaltung fremder Kirchen eingriff und obwohl seine Genfer Kirchenordnung erst relativ spät veröffentlicht wurde. Seine Ekklesiologie wurde durch seine in Genf ausgebildeten Freunde und Schüler verbreitet, ohne dass Calvin selbst hätte aktiv werden müssen.

Da es ihm weniger um konkrete kirchenordnende Bestimmungen ging als vielmehr um die allgemeine Kirchendefinition und die Grundzüge des Kirchenaufbaus, konnte er mehr als andere Reformatoren die spezifischen Bedürfnisse einzelner Kirchen gelten lassen und sie immer noch unter dem Dach seines reformierten Gemeindeaufbaus versammeln.

Irene Dingel

Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main

Als Abraham Mangon, Mitglied einer Auswandererfamilie aus Valenciennes und wohlhabender Frankfurter Handelsmann sowie Archivar und Historiker der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main¹ im frühen 18. Jahrhundert seine *Kurze doch wahrhaftige Beschreibung dessen so sich in dieser Stadt Francforth seithero der Reformation bey denen Reformirten, den Wallonen oder Frantzösischen und Niederländischen Gemeynden zuge-tragen hat*² verfasste, lag die Vertreibung und Ansiedlung der ersten reformierten Flüchtlinge in Frankfurt bereits ca. 160 Jahre zurück. Seine Chronik war keineswegs pure Faktensicherung. Vielmehr diente sie dazu, die konfessionelle Gruppenidentität einer religiösen Minderheit zu stärken, die dabei war, sich sowohl auf sprachlich-kultureller, als auch auf ökonomischer Ebene in die Gesellschaft der Stadt zu integrieren. Seine Darstellung und vor allem der sich wie ein roter Faden durch sie hindurchziehende Verweis auf die beständigen, überwiegend vergeblichen Supplikationen der Fremden-gemeinden an den Rat der Stadt sollten das Wissen um das permanente Ringen um freie Religionsausübung und den geltend gemachten Anspruch darauf als erinnerungswürdiges Faktum auch in den folgenden Generationen wachhalten.

Bereits in diesem Zusammenhang werden dem Leser der Chronik die Supplikationen als wichtige historische Quellen vor Augen geführt. Und auch die heutige Geschichtswissenschaft hat sie als aussagekräftige Quellengattung wiederentdeckt und Fragestellungen aus unterschiedlichsten Perspektiven an sie herangetragen. So sind sie gelegentlich als sogenannte Ego-Dokumente ausgewertet worden, wobei freilich rhetorische Formen und eine zunehmende Formalisierung des Supplikationswesens einer Auswertung unter diesem Aspekt im Wege stehen können³. Häufig kommen sie als Stationen

1 Zur Person vgl. Abraham MANGON, *Kurze doch wahrhaftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554–1712*, hg. v. Irene DINGEL, Leipzig 2004, S. 22–25 (Einleitung).

2 Vgl. die kritische und kommentierte Edition ebd.

3 Vgl. dazu Otto ULBRICHT, *Supplikationen als Ego-Dokumente*. *Bittschriften von Leibeigenen*

auf dem Weg zu einer Regulierung der Gesetzgebungspraxis in den Blick⁴, die – nimmt man die Reskripte bzw. die auf die Supplikationen folgenden Erlasse hinzu – Aufschluss darüber geben, auf welche Weise regierende Instanzen überhaupt Kenntnis von Entscheidungsfällen oder Rechtslücken erhielten und diese legislatorisch füllen konnten. In umgekehrter Perspektive erlauben sie, die partikularen Anliegen von einzelnen oder Gruppen zu erheben und deren in den Supplikationen deutlich werdendes Interesse an einer rechtsgültigen Entscheidung nachzuvollziehen⁵. Gerade in der zuletzt genannten Hinsicht dürften auch die Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main ausgesprochen ergiebig sein. Die in den Supplikationen vergleichsweise dichte Art der Argumentation in der formalisierten Kommunikation zwischen der städtischen Obrigkeit und einer spezifischen Interessengemeinschaft, nämlich der französisch-reformierten Einwanderer, machen sie zu herausragenden Zeugnissen für jene Anliegen, die die Gemeinde über einen bestimmten Zeitraum hinweg am intensivsten und dauerhaftesten bewegte. Freilich ist, gerade bei frühneuzeitlichen Religionssupplikationen das strategische Kalkül kritisch mitzubedenken, das um so mehr die Argumentation bestimmte, je weniger eine religionsrechtliche Grundlage existierte, auf die sich die Bittsteller für ihre religiösen Anliegen berufen konnten.

In diesem Beitrag sollen die über einen Zeitraum von ca. 45 Jahren an den Rat der Stadt Frankfurt gerichteten Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde exemplarisch in den Blick genommen werden, allerdings unter einem spezifisch historisch-theologischen Erkenntnisinteresse. So ist z. B. danach zu fragen, wie weit sie als Spiegel einer spezifischen Migrantensituation Auskunft geben können über deren Selbstverständnis, den Selbstbehauptungswillen der anderskonfessionellen Gruppe und deren Einbeziehung weiterer politischer Kräfte. Des Weiteren werfen sie Licht auf die spezifische, sich einlinigen Interpretationsschemata entziehende konfessionelle Situation in einer Einwandererstadt wie Frankfurt, auf die Anpassungsversuche der Bittsteller, aber auch auf den auf Autonomie von Außeninflüssen zielenden Regulierungswillen der regierenden Instanzen. Diese sich inhaltlich überlagernden Perspektiven sollen in einem Dreischritt zur Sprache kommen. Zunächst ist die Ausgangssituation knapp zu skizzieren,

aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Beispiel, in: Winfried SCHULZE (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996, S. 149–174.

4 Vgl. dazu André HOLENSTEIN, *Die Umstände der Normen – die Normen der Umstände. Policyordnungen im kommunikativen Handeln von Verwaltung und lokaler Gesellschaft im Ancien Régime*, in: Klaus HARTER (Hg.), *Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2000, S. 1–46, bes. S. 10–19.

5 Vgl. dazu auch die kurzen Informationen in: Glossar »Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft«, URL: <http://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/sozialeOrdnung/staendische/glossar.htm> (zuletzt eingesehen am 1.10.2010).

aus der heraus in den ca. 40 bis 45 Jahren von der Ansiedlung der Gemeinde im Jahre 1554 bis zur Jahrhundertwende bzw. dem Zeitpunkt der Bitte um freien Abzug und dem Beginn der zweiten größeren Binnenwanderung der reformierten Gemeinden im Jahre 1596⁶ ca. 35 Supplikationen der Wallonen an den Rat, zum Teil gemeinsam mit der flämischen Gemeinde überliefert sind⁷. Sodann sollen in einem zweiten Abschnitt die Religionssupplikationen als Spiegel der Migrantensituation in den Blick rücken, bevor schließlich die Ausweitung der Angelegenheit über die Stadtgrenzen hinaus betrachtet werden soll, die durch die Religionssupplikationen nicht nur aktenkundig wurde, sondern auch wie durch ein Vergrößerungsglas hindurch wahrzunehmen ist. Allein schon die Zahl der Supplikationen und ihr kontinuierliches Aufkommen zeigt, dass sich der Rat der Stadt Frankfurt in einem beständigen konfessionspolitischen »Krisenmanagement« befand.

1. Vertreibung und Exil

Als sich im Jahre 1554 eine Gruppe französischsprachiger Wallonen in der freien Reichsstadt Frankfurt niederließ, hatte sie bereits zwei Vertreibungen hinter sich⁸. Die durch Kaiser Karl V. vier Jahre zuvor, 1550, in den Niederlanden veranlasste Verfolgung der evangelischen »Häresie« hatte sie dazu gebracht, ihr Land zu verlassen und sich in Glastonbury in Südengland anzusiedeln. Hier fanden die Wallonen unter König Edward VI., der im Jahre 1549 mit dem *Book of Common Prayer* die Reformation offiziell eingeführt hatte, vorübergehend eine neue Heimat. Die ihnen gewährte Glaubensfreiheit bot nicht nur Freiraum für die Ausübung ihres reformierten Glaubens, sondern auch für die Entwicklung entsprechender Kirchenstruk-

6 Die erste hatte bereits im Jahre 1562 stattgefunden. Eine Gruppe von Wallonen wanderte in die Kurpfalz aus, wo sie sich u. a. in Schönau, St. Lambert, Frankenthal und Heidelberg niederließen. Vgl. dazu MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung, S. 84–86, Anm. e.

7 Vgl. deren Abdruck in Franckfurtische Religions=Handlungen, Welche zwischen einem Hoch=Edlen und Hochweisen Magistrat und denen Reformirten Burgern und Einwohnern daselbst Wegen des innerhalb denen Ring=Mauren dieser Stadt gesuchten Exercitii Religionis Reformatae Publici, Bey dem Ho(e)chstpreiblichen Kayserlichen Reichs=Hof=Rath gepflogen worden / Worinnen hauptsache)chlich die wichtige Materie des Teutschen Staats=Rechts Von der Reichs=Sta(e)nden Jure Circa Sacra erla(e)utert, und von dem wahren Verstand des Articuli VII. Instrumenti Pacis Westphalicae Und denen Annis Decretorii MDCXXIV. & MDCXLVIII. gehandelt, auch von einigen zu der Franckfurter Reformation- und Kirchen=Historie gehoe)rigen Sachen gru(e)ndliche Nachricht ertheilet wird. Nebst denen darzu gehoe)rigen und gro(e)stentheils ungedruckten / theils vor geraumer Zeit in Druck ausgegangenen aber nunmehr sehr rar gewordenen authentischen Beylagen. Frankfurt / M. 1735, Beilagen Nr. I–LXXXVI, S. 1–136. Hier sind allerdings auch Bittgesuche von anderer Seite zugunsten der Fremden-gemeinde enthalten sowie die »conclusa« bzw. Ratschläge und gegebenenfalls Anlagen.

8 Vgl. zur Geschichte der Französisch-Reformierten Gemeinde MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung, S. 11–22 (Einleitung).

turen. In diesem Zuge hatte sich die Gemeinde den aus Lille in Flandern gebürtigen Valérand Poullain⁹ zum Pfarrer gewählt, das Amt des Superintendenten kreiert und ihm übertragen. Unter seiner Führung trat die aus 24 Familien bestehende Gruppe nach dem frühen Tod Edwards und der Thronbesteigung Maria Tudors, der sogenannten »Bloody Mary«, im Jahre 1553 die Flucht auf den Kontinent an. Denn die unter Maria durchgeführte konsequente Rekatholisierung Englands war mit erneuter, blutiger Glaubensverfolgung verbunden. Dass die Lage auf dem Festland für die Aufnahme solcher Glaubensgenossen, deren Bekenntnis und Lehre in deutlicher Affinität zu der von Calvin geprägten Genfer Theologie stand, nicht gerade günstig war, hängt mit der Verschärfung der Situation durch den Zweiten Abendmahlsstreit zusammen, der seit 1552 zwischen dem lutherisch gesinnten Hamburger Theologen Joachim Westphal¹⁰ und Johannes Calvin schwelte. Denn er förderte die offensichtlich unüberbrückbare lehrmäßige Distanz zwischen dem sich zur *Confessio Augustana invariata* von 1530 bekennenden Luthertum und dem im *Consensus Tigurinus* von 1549 mit Heinrich Bullinger in Konsens stehenden Calvinismus deutlicher denn je zu Tage. Auch wenn es in der Kontroverse vorrangig um das rechte Verständnis des Abendmahls sakraments und seine Rückbindung an die christologische Zwei-Naturen-Lehre ging, so stand doch – zumindest für das Luthertum – bei Weitem mehr auf dem Spiel, nämlich die Frage der rechten Schrifthermeneutik schlechthin sowie die Gefahr einer womöglich schleichenden Aushöhlung des Wittenberger theologischen Erbes und der damit verbundenen konfessionellen Wahrheit. Darüber hinaus lud die unsichere politische Situation nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg von 1548 und der Fürstenrevolte von 1552 nicht gerade dazu ein, sich für Gruppen einzusetzen, die zwar für sich in Anspruch nahmen, Glaubensgenossen zu sein, aber nicht unbedingt bereit waren, sich dem Grundsatzbekenntnis des Protestantismus im Reich, der Augsburger Konfession, anzuschließen. Kein Wunder also, dass man Flüchtlinge abwies, wie dies z.B. die unter Führung des Johannes a Lasco aus London geflohenen flämischen Konfessionsmigranten vielerorts erfuhren¹¹, bevor ein Teil in Emden in Ostfriesland, ein anderer in den Reichsstädten Wesel, Straßburg und Frankfurt sowie in Genf Aufnahme fand. Die unter Führung Poullains ausgewanderte wallonische Gruppe gelangte

9 Zu Poullain, der sich schon seit 1547 in Glastonbury aufhielt, vgl. Karl BAUER, Valérand Poullain. Ein kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, Elberfeld 1927, und die kurzen Charakterisierungen bei Helmut E. A. MONNARD, La fondation de l'église réformée française de Francfort s.M., in: DHug 17 (1953), S. 66–87, hier: S. 69f., sowie bei Friedrich Clemens EBRARD, Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1904, Frankfurt/Main 1906, S. 31f.

10 Vgl. Irene DINGEL, Art. Joachim Westphal, in: TRE 35 (2003), S. 712–715.

11 So z. B. in den Städten Dänemarks, in Rostock, Wismar, Lübeck und Hamburg.

schließlich über Wesel und Köln, wo er den Frankfurter Ratsherrn Nikolaus Bromm kennengelernt und mit ihm Vorgespräche geführt hatte, nach Frankfurt¹². Vorausgegangen war ein auf den 15.3.1554 datiertes Aufnahmegesuch Poullains an den Rat, das dieser am 18. März positiv beschied. Hierin hatte Poullain nicht nur um die Ansiedlungserlaubnis nachgesucht, sondern am Ende auch um eine Kirche für Gebet, Predigt und Sakramentsverwaltung gebeten. Im Grunde lag damit bereits die erste Religionssupplikation der Gemeinde vor, auch wenn Poullain sein religiöses Anliegen eher beiläufig äußerte. Zwar machte er deutlich, dass der Auslöser für sein Ersuchen die Glaubenstreue der MigrantInnen gewesen sei, die »sich viel lieber Jres Landes verjagen lassen/dann sie von Bekantnu(e)s wahrer Religion abstehen wollten«¹³, aber er rückte in den Vordergrund, dass es sich bei der unter seiner Leitung ankommenden Gruppe um »Bursatmacher« handelte, also um solche Leute, die das Gewerbe des Herstellens von kunstvollen Borten, Quasten und anderer Besatzartikel beherrschten. Dass man sich ausgerechnet nach Frankfurt orientiert habe, sei »des Gewerbs vnd zweyer Messen haben« geschehen. Keinesfalls wolle man dem Rat und den Bürgern der Stadt zur Last fallen, vielmehr sich vom Ertrag eigener Arbeit und Handels ernähren, ja »wollen dazu der Stadt=Kinder/welchen es gelegen/vmb ziemliche Vergleichung [d. h. gegen eine angemessene Gegenleistung oder Entlohnung] auch lernen Bursat machen«¹⁴. Poullain, der sich in seinem Bittgesuch selbst als »Fu(e)rsteher und Superintendent«¹⁵ auswies, empfahl seine Gemeinde also in erster Linie als ehrbare Gruppe Gewerbetreibender, bevor er in seiner Supplik zusätzlich das Begehren formulierte, das in allen späteren Bittgesuchen aber zum eigentlichen Hauptanliegen wurde: die Überlassung einer Kirche. Die Begründungen in der ersten auf Poullain selbst zurückgehenden Supplik klingen lapidar und zielen angesichts der allseitigen konfessionellen Reibungen und einsetzenden Klärungsprozesse eher darauf, bestehende Gegensätze zu dissimulieren. Da man ohne Religion nicht leben könne, des Deutschen aber nicht mächtig sei, ersuche man den Rat um Zuweisung einer eigenen Kirche. Man wolle dem Rat die Kirchendiener der Gemeinde »anzeigen« sowie durch ihn autorisieren lassen; und damit das gemeindliche Leben

12 Zur Geschichte der sich hier bildenden Französisch-Reformierten Gemeinde vgl. MONNARD, La fondation, in: DHug 17 (1953), S. 66–87 und 18 (1954), S. 11–32, 47–59; EBRARD, Die französisch-reformierte Gemeinde (mit Angabe weiterer älterer Literatur S. 52f., Anm. 1) und Ernst HERRENBRÜCK (Hg.), Die Französisch-reformierte Gemeinde Frankfurt (Main). Ihr Bild in Vergangenheit und Gegenwart, Darmstadt 1961, sowie auch Andrew PETTEGREE, The London Exile Community and the Second Sacramentarian Controversy, 1553–1560, in: ARG 78 (1987), S. 223–252.

13 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. I, S. 1.

14 Ebd., S. 2.

15 Ebd., S. 1.

ordentlich vonstatten gehe, bitte man darum, Kirchenzucht praktizieren zu dürfen:

Die weil aber die sonder Religion nit leben kunden/wiewol wir Ewerer Religion seinndt/so kenden wir doch ewerer Sprach nicht. Hierumb Jst an E.F.W. vnser fleisig Bitt/sie wollten vns in dem thal da sie vns vfnehmten auch ein Kirch oder Tempel inn geben/darinn wir vnser Gebet/Predig des Evangelii vnd Austheilung der hailigen Sacramenten/in vnser Sprach nach der Lher des Apostels Pauli haben mochten/sol doch hindurch keiner Pfarr darunter ein jeder wu(e)rd wohnen an Pfar=Rechten nichts benommen sein/sondern allezeit gevolgt werden. Zu dem wollen wir vnser Kirchen=Diener E.F.W. anzeigen dieselbigen haben anzunehmen vnd zu Kirchen Ampt zu zulassen. Noch mher damit nichts vnordentliches noch schedliches bey solcher Kirchen vn Versammlung innreiße so mogen E.F.W. ein ernstliche Kirchen=Zucht vnder Jnen anzurichten beuelen [...]¹⁶.

Der Rat kam diesem Gesuch nach. Er beschloss am 18. März nicht nur die Aufnahme der Migranten, sondern überließ ihnen auch – freilich nur vorübergehend – die Weißfrauenkirche¹⁷. Damit hatte er die Basis für die religiöse Autonomie der Fremdgemeinde geschaffen, deren Lehre und Leben sich auf der Grundlage reformierter, für den konfessionellen Calvinismus charakteristischer Ordnungsmodelle der Integration in den Bekenntnisstand der Stadt entzog. Poullain richtete unverzüglich ein Konsistorium und eine französische Schule ein. Er begann, französisch zu predigen und zu taufen und traf alle Vorbereitungen für eine Abendmahlsfeier, die sich durch ihren Verzicht auf das althergebrachte Altargerät und das Einführen des Brotbrechens deutlich als calvinistisch zu erkennen gab. Schon damals, vor allem nach dem Erlass des Augsburger Religionsfriedens von 1555, äußerten die Prediger der Stadt¹⁸ die Sorge, dass die Aufnahme der Flüchtlinge wie ein Abweichen von der *Confessio Augustana* wirken könne¹⁹, deren Anhänger soeben

16 Ebd., S. 2.

17 Die Französisch-Reformierte Gemeinde musste die Weißfrauenkirche schon bald mit den Ende Juni unter der Führung von Edmond Sutton, William Williams, William Whittingham und Thomas Woods in Frankfurt eingetroffenen englischen Glaubensflüchtlingen teilen. Hinzu kam außerdem die flämische Migrantengruppe aus London unter Führung Johannes a Lascos, die spätere Deutsch-Reformierte Gemeinde. Vgl. dazu genauer MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung, S. 17f., Anm. 26; außerdem EBRARD, Die französisch-reformierte Gemeinde, S. 65f. und 96f., sowie Georg Eduard STEITZ, Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer. Ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jahrhundert der Reformation, Frankfurt/Main 1852, S. 114f.

18 Es handelt sich um Petrus Geltner, Melchior Ambach, Johannes Lulius, Hartmann Beyer, Marcus Sebander, Matthias Ritter und Christian Egenolph.

19 Dies geht deutlich aus deren Reaktion auf ein Gesuch englischer Exulanten hervor, denen der Rat die Nutzung der Allerheiligenkirche gestattet hatte. Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. II mit dem Ratsverlaß, S. 3f., und das Schreiben der Theologen

reichsrechtliche Duldung erhalten hatten. Diese Sorge begann fortan auch die Haltung des Rats zu den Glaubensmigranten zu bestimmen, so dass – wie die beständigen Religionssupplikationen belegen – politische Notwendigkeit und religiöser Minderheiten-Anspruch in permanenten Kontrast traten.

2. Religionssupplikationen als Spiegel der Migrantensituation in einem konfessionsverschiedenen Umfeld

A priori läge die Annahme nahe, dass in den Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde, die nach dem Entzug der Weißfrauenkirche im Jahre 1561²⁰ sämtlich auf die Wiederzulassung ihres öffentlichen Gottesdienstes innerhalb der Stadtmauern zielten, ein spezifisches Migrantenbewusstsein zum Ausdruck kommt. Umso erstaunlicher ist aber, dass sich die Befunde dazu in Grenzen halten. Der Rekurs in den anfänglich lateinisch abgefassten Supplikationen auf das Exulantum ist relativ selten und spiegelt sich überwiegend in den Unterschriften, in denen sich die Supplikanten als »Ministri, & Seniores Peregrinarum Ecclesiarum Francofurti« oder als »ciues Ecclesiae Gallicanae, peregrini« qualifizierten²¹. In den späteren, entweder bereits auf Deutsch erstellten oder aber vom Lateinischen ins Deutsche übersetzten Gesuchen finden sich Selbstbezeichnungen wie »auß den Niederlanden elende vertriebene und von E.E. und V.W. gnedigst vffgenommene Fremdling alhier«, »Vnedrthenige [sic!] gehorsamme dinstwillige Burger der Frantzo(e)sischen Kirchen alhier zugethan«, oder »Underthenige unnd gehorsamme getrewe Burger Der Frantzo(e)sisch unnd Fla(e)mmischen Nation zugethane Religions-Verwanthen allhier«²². Man vermied also eine Bezugnahme auf die ganz offensichtliche bekenntnismäßige Verschiedenheit. Erst in einer Supplikation aus dem Jahre 1613 bezeichneten sich die Bittsteller offen als »Der Reformirten Religion zugethane Burger unndt Einwohner alhie«²³. Vertreibung und Exil wurden – anders als im Luthertum –

Beil. Nr. III, S. 4–6. Hier heißt es: »So hat sich ja ein Erbar Rath bißher der Augspurgischen Confeßion neben andern Stenden angenommen, derselben gemeiß in Jhrer Stadt lassen lehren, sich auch fu(e)r der Zeit daruff berufen, wu(e)rde derhalben diese Neuerung einen Schein geben, als begu(e)nte man allgemach von derselbigen Confeßion zu weichen« (ebd., S. 5).

20 Es war zuvor zu Auseinandersetzungen zwischen den Predigern der Stadt und der wallonischen Fremdengemeinde um Fragen der Lehre und Zeremonien, insbesondere im Blick auf das Abendmahlssakrament, gekommen, die aber nicht eigens belegt werden konnten. Vgl. dazu den Bericht MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung, S. 56–79.

21 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. VIII und LXVII, S. 15 und 114.

22 Diese Unterschriften können insofern als exemplarisch gelten, als alle anderen zu findenden Zeugnisse die hier aufgeführten lediglich geringfügig variieren. Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, z.B. Beil. Nr. VIII, LXV, LXVII, LXXXVI, CXI, S. 15, 103, 114, 136, 171 u. ö.

23 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. CXIII, S. 174.

(zumindest in den Supplikationen) nicht als Beleg für die von der eigenen Gruppe vertretene und kontrovers verfochtene konfessionelle Wahrheit in Anschlag gebracht, sondern – wenn überhaupt – eher als Ausweis für Ehrbarkeit und Aufrichtigkeit erwähnt. Die Exulanten beteuerten ohne Unterlass ihre Augsburgische Konfessionsverwandtschaft, indem sie sich zunächst auf die *Confessio Augustana variata*²⁴ und später auf die von Melanchthon als Vorlage für das Konzil von Trient 1551 verfasste, auch »Repetitio Confessionis Augustanae« genannte *Confessio Saxonica*²⁵ beriefen. Dies und den Inhalt ihres Glaubens machten sie sogar in ausführlichen, an den Rat gerichteten Briefen deutlich, nicht ohne zugleich auf ihr Exil »propter Christum« hinzuweisen oder Ihr Selbstverständnis als *Exules Evangelii causa* oder *Exules Christi* deutlich zu machen²⁶. Damit wollte man dem möglichen Vorwurf der Heuchelei entgegenwirken und vor allem den Verdacht der Häresie abwenden, zumal ihnen täuferische und schwenckfeldische Tendenzen zur Last gelegt worden waren²⁷. Angesichts des so von den Migranten explizierten Bekenntnisstandes sprach sich Melanchthon denn auch für deren Duldung in der Stadt aus, obwohl ihm die Abweichung in der Abendmahlslehre bewusst war²⁸. Die Frankfurter Predigerschaft jedoch hatte sich immer mehr dem

24 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. XIII, S. 29f. »Credimus et profite-mur, quod cum Pane et Vino uere exhibeantur Corpus et Sanguis Christi, vescentibus in Coena Domini: qui uidelicet fide accipiunt promissam gratiam, quam Sacramenta significant, et Spiritum sanctum« (ebd., S. 29).

25 Die *Repetitio Confessionis Augustanae sive Confessio Doctrinae Saxonicarum Ecclesiarum*, Auctore Philippo Melanphone, ist abgedruckt in: CR 28, Sp. 327–468; deutsch: Sp. 469–566; ebenfalls in: Robert STUPPERICH (Hg.), *Melanchthons Werke in Auswahl*, Bd. VI: Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, Gütersloh 1955, S. 80–167. Zu dem Bekenntnis vgl. Günther WARTENBERG, Die »Confessio Saxonica« als Bekenntnis evangelischer Reichsstände, in: Christine ROLL (Hg.), *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation*. FS für Horst Rabe, Frankfurt/Main u. a. 1996, S. 275–294.

26 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. XX, und XXXV, S. 39–44 und 61f.

27 Dies jedenfalls gaben die Exulanten selbst an: »Alii nos Anabaptismi, alii Swenckfeldianismi passim accusant: [...]«. Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. XXXV, S. 61.

28 »Ich befinde aber/das die gedachte Gallica Ecclesia vnd Anglica in den Artickeln Symboli, vom Son GÖttes vnd in andern Artickel Symboli/reyn sind, das sie auch nicht Anabaptisten sind/darzu werde ich bericht/das sie vnser Confeßion genant Repetitio Confessionis exhibenda Tridentinae Synodo, in allen Artickeln annemen vnd halten/one daß [scil. außer daß] sie in einem Wort/Substantialiter, bedencken haben/Jm Artickel de Coena Domini. Darumb ist mein Radt vnd Bitt/das man sie nicht vertreiben wo(e)lle/hab auch dergleichen geraden vnd gebetten bey den Herrn zu Wesel«; Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. XXI, S. 44f., das Zitat S. 44. Vgl. auch Melanchthon an den Rat der Stadt Frankfurt, 13. 7. 1557, in: CR 9, Nr. 6279, Sp. 179f., das Zitat Sp. 180 (= MBW Regesten, Bd. 8, Nr. 8271, S. 89). Das am Ende des Zitats erwähnte Gutachten Melanchthons stammt aus dem Jahre 1556. Vgl. MBW Regesten Bd. 7, Nr. 8023, S. 510f. Der in CR 8, Nr. 6121, Sp. 908–910, edierte Text ist fehlerhaft, besser bei Albrecht WOLTERS, Konrad Heresbach und der Clevische Hof zu seiner Zeit, nach neuen Quellen geschildert. Ein Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters und seines Humanismus, Elberfeld 1867, S. 272f. Für diese Auskunft bin ich Frau Dr. Christine Mundhenk, Melanchthon-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, sehr dankbar.

bekennnismäßigen Luthertum und damit der *Confessio Augustana invariata* zugewandt, so dass der Rat angesichts aufgebrochener Streitigkeiten mit den Reformierten eine vorsichtige Politik betrieb, indem er die Konfessionsmigranten zwar in der Stadt duldet, aber seit 1561 weder öffentlichen reformierten Gottesdienst noch entsprechende sakramentale Vollzüge zuließ, um so Kaiser und Reich gegenüber weitgehende konfessionelle Eintracht und religionsrechtliche Konformität signalisieren zu können. Zugleich hatte er die reformierte Kirchenverfassung zerschlagen, die bis dahin ca. acht Jahre lang neben der des Frankfurter Ministeriums existiert und so eine Art »Parallelgesellschaft« geschaffen hatte. Jetzt waren nur noch reformierte Privatgottesdienste möglich, Anlass für kontinuierliche Religionssupplikationen. Der in den Supplikationen permanent wiederholte Wunsch nach öffentlicher Religionsausübung war gleichbedeutend mit dem Bestreben, das reformierte Kirchenwesen von der Predigt über Sakramentsverwaltung bis hin zur autonom ausgeübten Kirchengemeinschaft und Armenversorgung wieder installieren zu wollen, auch wenn dies oft nur unterschwellig anklang. Die französische Gemeinde wandte sich zusammen mit der flämischen sogar an die Kurfürsten und Fürsten Augsburger Konfession, um sie zu einer Interzession gegenüber dem Frankfurter Rat zu bewegen, freilich ohne großen Erfolg. Darin betonten sie ihr Schicksal »als vmb Bekanthnuß Go(e)ttlicher Wahrheit willen vertriebene arme Menschen«²⁹. Seit man ihnen die Weißfrauenkirche entzogen habe, könnten sie weder das Wort Gottes in der ihnen bekannten Sprache hören noch Sakramente empfangen. Nur wenige seien des Deutschen mächtig, so dass man nun ohne Lehre und Unterricht wie Tiere dahinvegetieren müsse und das Risiko groß sei, dass die Schwachen wieder vom Glauben abfielen³⁰. Auf religiöser Ebene waren die Migranten also weit davon entfernt sich integrieren zu wollen, und man begann – dies zeigen die folgenden Supplikationen an den Rat – die sprachliche Differenz und die Vorzüge einer straff ausgeübten Kirchengemeinschaft für das bürgerliche Leben argumentativ einzusetzen. Man brauche die Kirche zu französischem Gottesdienst. Zwar halte man Gottesdienste in Privathäusern ab, aber das Fehlen öffentlicher französischer Gottesdienste führe dazu, dass die Menschen gottlos würden und Kinder und Gesinde sich disziplinlos zu unartigen Bürgern entwickelten. Dies bitte man auch angesichts der Tatsache zu bedenken, dass sogar Juden und Papisten öffentlicher Gottesdienst in ihren Synagogen bzw. Kirchen erlaubt sei. Wenn sich der Rat nicht dazu bereithalten könne, das volle reformierte Ministerium zu gestatten, so möge er doch wenigstens Pre-

29 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LVII, S. 90.

30 Vgl. ebd., S. 90–92.

digt und Psalmengesang in der Volkssprache bis zur Klärung der strittigen Punkte ermöglichen:

Nachdem aber wir spu(e)ren und befinden/ auch von Tag zu Tag ye lenger ye mehr augenscheinlich sehen und erfahren/ daß obwol solche heußliche Ermanung zur Furcht und Ehr GOTTes nit vnderlassen worden/ daß doch etliche und deren nit wenig vnter vns/ aus Mangel gemeiner Predig und Berichts Go(e)ttlichen Willens und Bevelchs/ so in bekandter Sprach nothwendigklich beschehen muß/ gotloß werden. Desgleichen vnser Kinder vnd Gesinde/ weil sie kyin gemeyn Predig und Gebett/ (deren Wu(e) rckung sehr weit raychet) noch Disciplin und Kirchenn/ oder christliche Zucht haben/ als die Heyden/ so von GOTT nichts wissen/ vffwachsen und gantz wild werden/ darauß dann auch widder vnsern Willen mit der Zeit vnartige und vngotsfu(e) rchtige Burger endlich werden mo(e)gen. [...] Gelangt demnach an E.E.W. und F.W. [...] vnser gantz vntherthenige und fleheliche Bitt/ sie wo(e)llen aus christlichem Eyfer vnser und der vnsern/ sowol als Jrer andern Burger Wolfart an Seel und Leib gnediglich bedencken. Und dieweil in dieser des H. Reichs und E.E.W. und F.W. Stadt den ungläubigen Juden und Papisten zugesehen und gestattet wird/ daß dieselbigen sich ihrer Synagogen und Kirchen öffentlich gebrauchen/ vns armen verjagten Christen nit weniger die Kirchen zu den weissen Frauen genant [...] doch vffs wenigste alleyn zur öffentlichen Predig und Gesang der Psalmen und Geistlichen Lyeder/ vornemblich aber zum gemeynen Gebett/ gnedig und gu(e)nstiglichen widerumb ero(e)ffnen lassen/ damit wir doch als Christen die Verku(e)ndigung des H. Evangelyi in bekandter Sprach öffentlich ho(e)ren [...] ³¹.

Es braucht nicht wiederholt zu werden, dass sich der Rat darauf nicht einlassen konnte und wollte. Neue Argumente kamen in einer Supplikation vom September 1571 hinzu, nämlich die Präsenz vieler des Hochdeutschen unkundiger Kaufleute in der Stadt, für die der bisher genutzte private Raum ebensowenig ausreiche wie für die gestiegenen Anforderungen der Diakonie und Almosenpraxis, die die Gemeinde offenbar versuchte beizubehalten³². Die Religionssupplikationen tendierten gelegentlich dazu, das wahre Anliegen der Exulanten zu verschleiern und es argumentativ auf anderen Ebenen, wie z.B. der sprachlichen oder demographischen auszuhandeln. Freilich existieren auch Gegenbeispiele wie etwa eine wohl aus dem Jahre 1572 stammende lateinische Supplik, die ausdrücklich den Bekenntnisstand der Französisch-Reformierten Gemeinde darlegte, den internationalen Zusammenhang mit dem europäischen Calvinismus thematisierte und zugleich versuchte glaubhaft zu machen, dass man auf der Grundlage der Bucerschen Tradition und dem Bekenntnis zur *Confessio Saxonica* nie die in der *Con-*

31 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LIX, S. 95f.

32 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXV, S. 102f.

fessio Augustana niedergelegte Lehr- und Bekenntnisnorm verlassen habe. Ordnung und Organisation der Gemeinde mit ihren Ämtern wurden geschildert, ja sogar eine entsprechende Kirchenordnung – vermutlich die *Liturgia sacra* – der Supplikation beigelegt³³. Das Sprachenargument kam hier nur nebenbei ins Spiel. Man hoffte auf die Überzeugungskraft dieser Argumentation, die umso weniger wirkte je weiter die im Reich angelaufenen Konkordienbemühungen auf eine Klärung des Verständnisses der *Confessio Augustana* im Sinne der Lutherschen Theologie drängten.

3. Die Ausweitung der Angelegenheit – Kurfürstliche Interzessionen

Die Frankfurter Exulantengemeinden blieben nicht die einzigen, die den Rat mit beständigen Supplikationen konfrontierten. Wenn es ihnen auch nicht gelang, die Stände Augsburger Konfession insgesamt für ihr Anliegen zu mobilisieren, so konnten sie immerhin – neben Landgraf Philipp von Hessen – zwei Kurfürsten von der Pfalz für sich gewinnen³⁴. Diese sahen sich insofern mit den reformierten Migranten einig und in einer vergleichbaren konfessionellen Situation, als sich auch ihre Berufung auf die Augsburger Konfessionsverwandtschaft an der *Confessio Augustana variata* orientierte, deren Abendmahlsartikel, ebenso wie jener der *Confessio Saxonica*, eine Integration nicht nur der bucerisch-oberdeutschen, sondern auch der calvinischen Theologie erlaubten. Hinzu kam, zumindest als Auslöser für die erste kurfürstliche Interzession, dass der Naumburger Fürstentag von 1561, der eine erneute unterschriftsmäßige Bekräftigung der *Confessio Augustana* von 1530 beschlossen hatte, die von Melanchthon im Abendmahlsartikel veränderte Fassung des Bekenntnisses ausdrücklich als Interpretation der unveränderten *Confessio Augustana* anerkannt hatte, ohne dass freilich Einigkeit darüber unter den anwesenden Ständen hatte erreicht werden können. Der Ernestiner Johann Friedrich der Mittlere, Ulrich von Mecklenburg und der niedersächsische Kreis entzogen sich bekanntlich diesem religionspolitischen Konsens³⁵. Für unseren Zusammenhang aber ist wich-

33 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXVII und LXVIII (undatiert), S. 108–114 und 114f.

34 Im 17. Jahrhundert interzedierten auch die Kurfürsten von Brandenburg zugunsten der reformierten Flüchtlingsgemeinden. Der seit 1608 regierende Johann Sigismund hatte sich als erster des Hauses im Jahre 1613 offiziell dem Calvinismus zugewandt, und auch Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst, trat verschiedentlich für die Reformierten ein. Zu Brandenburg vgl. Bodo NISCHAN, *Prince, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg*, Philadelphia 1994. Zu den Interzessionen vgl. den Bericht von MANGON, *Kurze doch wahrhaftige Beschreibung*, S. 154–158, 162–166, 173, 180.

35 Für jene, die sich als wahre Nachfolger Luthers verstanden und denen an der unverfälschten Weitergabe seines theologischen Erbes lag, war eine Auslegung der »Confessio Augustana«

tig, dass die Naumburger Entscheidung unter dem Einfluss des bereits mit dem Calvinismus sympathisierenden Friedrich III. von der Pfalz zustande gekommen war. Er wandte sich denn auch am 12. August 1561 zugunsten der Exulanten an den Frankfurter Rat und drängte ihn, vor dem Hintergrund der Naumburger Lösung den Bitten der Reformierten stattzugeben und sich gegen seine davor warnenden lutherisch gesinnten Theologen zu entscheiden. Das Interzessionsschreiben machte die Erwartungshaltung eines einflussreichen Kurfürsten gegenüber einer – rangmäßig untergeordneten – Reichsstadt mehr als deutlich³⁶. Es versuchte, dem Rat die europäischen Konsequenzen seiner Verweigerungshaltung vor Augen zu führen. Sollten die reformierten Migranten wegen ihrer Lehre und ihres Bekenntnisses in ein erneutes Exil ziehen müssen, so gebe »solche Handlung ein mercklechen Anstoß und Verhinderung / dem Evangelio in Franckreich und Engelandt / auch Hispania und Italia« und sei mit Sicherheit Ursache für »Schimpff / Spott und Calumnien«³⁷ zum Nachteil des Frankfurter Rats. Jener freilich zeigte sich wenig beeindruckt, bekräftigte sein unverändertes Bekenntnis zur *Confessio Augustana* von 1530 und begründete sein Verhalten den wallonischen Glaubensmigranten gegenüber damit, dass letzten Endes die entstandenen Reibungen zwischen den Predigern der wallonischen Gemeinde und den Frankfurter Theologen³⁸ zur Schließung der Kirche geführt habe. Solange die Konfessionsmigranten die Augsburger Konfession nicht ohne Klauseln anzunehmen bereit seien, müsse er um der Wohlfahrt seiner Bürger willen, die über diejenigen der Fremdgemeinden zu rangieren habe, bei der getroffenen Entscheidung bleiben³⁹.

Noch eindringlicher, aber im Tenor ähnlich, fiel die auf den 19. September 1592 datierte Interzession des Enkels Friedrichs III., des calvinistischen

nach der Maßgabe des von Melanchthon vor allem in der Abendmahlslehre zur »variata« fortgeschriebenen Bekenntnisses untragbar. Die Genannten verließen den Fürstentag zusammen mit ihren Theologen unter Protest. Vgl. dazu Robert CALINICH, Der Naumburger Fürstentag 1561, Gotha 1870. Außerdem Heinrich HEPPE / Gustav KAWERAU, Art. Corpus Doctrinae, in: RE 4 (1898), S. 293f. – Dies bereitete die ab 1568 einsetzenden theologischen Einigungsbemühungen unter Federführung des Württemberger Theologen Jakob Andreae vor, hinter denen als Förderer Herzog Christoph von Württemberg, Landgraf Wilhelm von Hessen und Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel standen.

36 »So zweiffen wir doch nit / Jhr werden in beyden Puncten Euch dermassen und so christlich ertzaigen / wie vnser nachbarlich Vertrauen zu euch stehet [...]«: Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. XLVII, S. 79.

37 Ebd., S. 79f.

38 Hinzu kamen wohl auch interne Reibungen in der wallonischen Migrantengemeinde. Im Zuge derer war offenbar auch der Verdacht täuferischer Gesinnungen aufgekommen, vgl. MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung, S. 63.

39 So der Frankfurter Rat in seinem Reskript an Friedrich III. von der Pfalz, in: Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. XLIX, S. 81–83. Hier heißt es: »So viel dann vnser frembde Unterthanen und deren Kirchen betreffen thut / ist nit one / nachdem sich vor diser Zeit zwischen vnsern und den frembden Predicanten etliche Jrrung zugetragen / darauß ervolgt,

Friedrich IV., beim Frankfurter Rat aus, der die Gelegenheit nutzte, darauf hinzuweisen, selbst nie aus konfessionellen Gründen aus dem Religionsfrieden ausgeschlossen worden zu sein⁴⁰. In fast schon impertinenter Weise maßregelte er den Rat und warf ihm vor, seinen Theologen, die sich von der reformierten Lehre distanzieren, zuviel Einfluss einzuräumen. Auch er versuchte, die eigentlich innerstädtische Angelegenheit auf die europäische Ebene zu heben und führte dem Rat vor Augen, dass sein Verhalten den Exulanten gegenüber einen Affront gegen den internationalen Calvinismus darstelle. Er forderte ihn auf, er möchte

wol erwegen vndt bedencken/ unnd nicht Ursach geben/ das durch solch Praejudicium Condemnationis (so die vnruwige Predicanten gern sehen/ das es wider die frembde Christen fu(e)rgenommen wurde) nicht allein viel außländische fu(e)rnehme Ko(e)nigreich und Potentaten/ als Franckreich/ Engellandt/ Ungern/ Polen/ Schotten/ Sibenbu(e)rger/ Niderlandt/ Schweitz [...] zu geschweigen noch viel inn Jtalia/ Hispania/ vnd anderstwo seiende guthertzige Christen/ sonnder auch etliche hohe Stende des Heiligen Reichs Teutscher Nation mercklich grauiert und beschwert werden⁴¹

– ein Verhalten, das einer christlichen Obrigkeit keineswegs zukomme. Ja, der Kurfürst ließ sogar durchblicken, dass durch die Verweigerungshaltung des Rats den reformierten Religionssupplikationen gegenüber die bisher »gutte

das zu Erhaltung Ruhe und Vermeidung anderer Vnrichtigkeit/ so verhanden gewesen/ Jnen den frembden Jr Kirch bis zu gu(e)tlicher Vergleichung der Sachen zugethan worden/ wir hetten aber vnß gentslich versehen gehabt/ sie solten sich miteinander christlich verglichen und vereiniget haben. Dieweil dann solches biß anher nit beschehen wollen/ auch insonderheit die frembde Predicanten/ die Augspurgische Confeßion one besondere Außlegung und Condition anzunehmen sich waigern/ und dargegen vnser Predicanten fu(e)rnehmlich darauf verharren/ das sie sich simpliciter ercleren sollen. So will uns schwerlich zu thun sein/ noch zur Zeit/ und vor entlicher Vergleichung und Außtrag der Sachen/ Jnen die Kirchen widder zu ero(e)fnen, sunder mu(e)ssen in dem, dieweil wir baiden Thailen nit zugleich helfen konden, anderer vnserer Burger und gemainer Stat Wolfart vf dißmal mehr dann der Frembden bedencken/ wollen aber doch nach Gestalt und Gelegenhait der Sachen/ auch gegen Jnen den Frembden vns aller Gepu(e)re erzaigen« (ebd., S. 82f).

40 Zwei Jahre später, 1594, wurde tatsächlich noch einmal der Versuch unternommen, die Kurpfalz aus dem Religionsfrieden auszuschließen. Vgl. dazu Irene DINGEL, Die Heidelberger Gegenbeweisung von 1594 – ein Versuch den drohenden Ausschluss der Pfalz vom Religionsfrieden zu verhindern, in: Bibliotheca Palatina. Ausstellung der Universität Heidelberg in Zusammenarbeit mit der Bibliotheca Apostolica Vaticana. 8. Juli – 2. November 1986, Textband, Heidelberg 1986, Nr. D 3.5, S. 164f. mit der dort angegebenen Literatur.

41 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXIX, S. 124. Schon Friedrich III. hatte auf dem Reichstag von Augsburg 1566, der über den möglichen Ausschluss der Kurpfalz aus dem Religionsfrieden beriet, auf eine vergleichbare internationale Legitimationsliste hingewiesen, so Eike WOLGAST, Calvinismus und Reformiertentum im Heiligen Römischen Reich, S. 40, in diesem Band. Zu den Ereignissen im Jahre 1566 vgl. Walter HOLLWEG, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses, Neukirchen-Vluyn 1964.

vertreuliche Corresponentz und Nachbarschafft/darinnen vnser geliebte Vorfahren und Aeltern mitt der Statt Franckfurth jderzeit gestanden«⁴² auf dem Spiel stehe. Und als die erwartete Reaktion des Rats nicht so zügig eintraf wie er erwartete⁴³, zögerte er nicht, den geringen Stand der Stadt ins Feld zu führen und dem Rat zur Last zu legen, mit seiner Haltung den Ständen des Reichs sowie dem Kaiser unberechtigterweise vorzugreifen, wenn er diejenigen verdammen würde, »die da anderst nichts suchen/thun oder begeren/als wie sie GOtt dem Allmechtigen und Christo in dem Geist der Wahrheit mit rechter Andacht dhienen und denselben anrufen mo(e)gen«⁴⁴. Dass die kurfürstlich-pfälzischen Interzessionen den Sachverhalt ebenso perspektivisch verengten wie die Supplikationen der Gemeinde selbst, liegt klar auf der Hand.

Die Antwort des Rats⁴⁵ ist insofern interessant, als hier deutlich wird, wie sehr sich nun die religiöse Angelegenheit mit den Fragen politischer Machtbefugnisse verschränkte, und zwar zum einen gegenüber den in der Stadt geduldeten Exulanten, zum anderen gegenüber der vom Pfälzer Kurfürsten beanspruchten Prärogative. Was die Exulantengemeinde anging, so fühlte sich der Rat ganz offensichtlich von der wallonischen Gemeinde ausgenutzt und hintergangen. Denn er hatte – so wird aus dem Reskript deutlich – bei einer Visitation entdeckt, dass außer den drei bereits offiziell zugestandenen französischen Schulen heimlich zwei weitere betrieben wurden⁴⁶, die er folglich unverzüglich schloss. Das Insistieren der Exulanten darauf, dass man in Bekenntnis und Zeremonien doch eigentlich einig sei und die Differenzen lediglich der sprachlichen Verschiedenheit geschuldet seien, prangerte er nun vor ihrem Fürsprecher, Friedrich IV., als perfiden Betrug an. Abgesehen davon stellte er dem kurfürstlichen Machtanspruch gegenüber klar, dass

42 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXIX, S. 124.

43 Der Kurfürst führte aus, keine Antwort erhalten zu haben. Möglicherweise haben sich die Antwort des Rats und das neuerliche Schreiben des Kurfürsten gekreuzt. Das in den Franckfurtischen Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXX belegte zweite Schreiben des Kurfürsten datiert vom 14. 1. 1593; die Antwort des Rats auf das erste Schreiben vom 30. 11. 1592; vgl. ebd., Beil. Nr. LXXXI, S. 126–129.

44 Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXX, S. 125.

45 Der Rat sandte sowohl am 30. 11. 1592 als auch am 20. 01. 1593 ein Antwortschreiben an den Pfälzer Kurfürsten. Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXXI, S. 126–128, und Beil. Nr. LXXXII, S. 129f. Das ausführlichere und interessantere ist das erste. Es liegt den folgenden Ausführungen zu Grunde.

46 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXXI, S. 126: »Solches nun der Noturfft nach zu beantworten/so ist anfenglichen nit ohne/daß/als wir vor etlichen Monaten durch vnser darzu verordnete ein Visitation der Schulen bey unuß angestellet/und sich darin befunden/daß Jrer zwen (deren einer noch dazu mit bu(e)rgerlichen Pflichten unuß nit verwandt gewessen) fu(e)r sich selbstn/auch vnser vnwissendt/und one ersucht/in Frantzo(e) sischer Sprachen Schulen gehalten/wir daruff auß billichen Vrsachen solche abzuschaffen Jnen beuolhen/und solches umb so vil destomehr/dieweil Jnen zuuor drey Schulen in gemelter Sprachen von unuß zugelassen und bewilligt worden«.

die Stadt »als ein gleichwohl geringer doch vnzweiffeliger Standt des Heil. Reichs one jemandts Verweiß oder Intrag ein solches zu thun [scil. Prediger zu bestellen, Religionsausübung zuzulassen oder zu untersagen] gantz wohl befugt« sei. So wenig man selbst gegängelt werden wolle, so wenig wolle man anderen Obrigkeiten in ihre Machtbefugnisse hineinregieren⁴⁷. Und so wurde auch das Begehren des Kurfürsten, dass der Frankfurter Rat seine Theologen maßregeln und besser disziplinieren möge, als unzulässige Einmischung abgewehrt. Das Reskript an Friedrich IV. war nicht zuletzt ein Zeugnis reichsstädtischen Selbstbewusstseins. Es endete mit einer scharfen Zurückweisung der Interzession, die weniger die religiöse Dimension ansprach als vielmehr die obrigkeitliche Autonomie der freien Reichsstadt:

Und demnach E. Churfu(e)rstlichen Gnaden gna(e)digst Gesinnen/und Begeren dahin gerichtet ist/daß wir vns durch vnsere Predicanten dahin nit verlaiten lassen wo(e)llen/den frembden Nationen bey vns ire Kirchen abzuschaffen etc. Da wo(e)llen zu E. Churfu(e)rstl. Gnaden wir vnß vnderthenigst versehen/auch gepetten haben/die werden und [sic] geruchen [vermutlich Lesefehler: sei werde auch geruhen]/was wir in solchen Fellen fu(e)rzunemen befugt oder auch thun mo(e)chten/unuß kein Zil noch Maß geben/sondern gnedigst dafu(e)r halten/daß wir darinnen vermo(e)gtragenden Ampts vnsere Gewissen/und wie wir es dermal einest vor GOtt und den Menschen verantworten wo(e)llen/auch bedencken werden⁴⁸.

4. Conclusio

1. Die Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main öffnen eine aufschlussreiche Perspektive auf das sich zwischen der städtischen Obrigkeit und den Konfessionsmigranten aufbauende Spannungsfeld sowie die Versuche, die Spannungen zu bewältigen. Erstaunlicherweise ist der Rekurs der Flüchtlinge auf ihr Exulanten-tum bzw. die um des Glaubens willen erforderte Vertreibung relativ selten. Den Migranten ging es offensichtlich dem Rat gegenüber keineswegs darum, ihre spezifische Theologie aus ihrem Leiden um der Wahrheit willen, d. h. aus ihren biographischen Erfahrungen heraus zu legitimieren. Ebenso wenig versuchten sie ihre Vertreibung als Ausweis für die Wahrheit ihres Glaubens in Anschlag zu bringen. Im Gegenteil. Die reformierten Fremdgemeinden zielten in ihren Supplikationen darauf, die theologische und bekennnismäßige Uneinigkeit mit der Stadt und ihren Theologen gezielt herunterzuspielen und konfessionelle Differenzen – wenn irgend möglich – auf die Tatsache

47 Vgl. Franckfurtische Religions=Handlungen I, Beil. Nr. LXXXI, S. 127, hier auch das Zitat.

48 Ebd., S. 128.

sprachlicher Differenz zu reduzieren. Nicht um des anderen Bekenntnisses und um des Aufbaus eigener Kirchenstrukturen willen insistierte man auf der Überlassung einer eigenen Kirche, sondern um hier Gottesdienst in der eigenen Sprache abhalten zu können. Dies jedenfalls war die offizielle Variante. Von ihrer Vertreibung aus religiösen Gründen machten sie bestenfalls dann Gebrauch, wenn der Hinweis darauf als Beleg für ihre Ehrenhaftigkeit dienen konnte.

2. Zugleich machen die Religionssupplikationen deutlich, wie religiöser Anspruch seitens der Exulanten und politische Notwendigkeiten auf Seiten der Asyl gebenden Stadt zu Reibungen führen mussten. Der Rat machte seine Entscheidung den Supplikationen gegenüber von dem Bekenntnis der Exulanten zur *Confessio Augustana invariata* von 1530 und ihrer Einigung mit den Frankfurter Predigern abhängig. Dass unterdessen der Frankfurter Fürstentag und vor allem der Naumburger Abschied in annäherndem Konsens der evangelischen Reichsstände vorübergehend die Möglichkeit eröffnet hatte, die *Confessio Augustana variata* mit ihrem den Calvinisten entgegenkommenden Abendmahlsartikel als Interpretation der *Confessio Augustana invariata* geltend zu machen, ermöglichte den Exulanten, insbesondere in den Pfälzer Kurfürsten mächtige Fürsprecher zu mobilisieren. Deren Versuch freilich, die Frankfurter Religionsangelegenheit auf die europäische Bühne zu heben scheiterte an dem Insistieren des Rats auf seiner städtischen Autonomie.

3. Die Religionssupplikationen zeigen nicht zuletzt, wie das Aushandeln religiöser Anliegen mit Hilfe dieses Instrumentariums schließlich zum Einsatz von Dissimulationstaktiken führte und unter Umständen mit machtpolitischen Aktionen gepaart sein konnte. Man muss sich deswegen darüber bewusst sein, dass sie kein klares Bild des tatsächlichen Bekenntnisstands wiedergeben, sondern vielmehr abbilden, wie man versuchte, ihn nach außen hin zu verschleiern und darüber zu offizieller Akzeptanz zu bringen.

Christoph Strohm

»Calvinistische« Juristen

Kulturwirkungen des reformierten Protestantismus?

Eine Antwort auf die Frage nach spezifischen Kulturwirkungen des reformierten Protestantismus kann heute nur auf der Basis der in den letzten dreißig Jahren formulierten Hypothesen zur Konfessionalisierung als Fundamentalvorgang am Beginn der Moderne erfolgen. Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard und in der Folge zahlreiche weitere Autoren haben die funktionale Parallelität der lutherischen, reformierten und tridentinisch-katholischen Konfessionalisierung herausgearbeitet¹. Zuvor war die maßgeblich von Max Weber und Ernst Troeltsch geprägte Auffassung vorherrschend, dass es sich beim calvinistisch-reformierten Protestantismus um die Konfession gehandelt habe, welche die größte Affinität zur Moderne aufweise. Dagegen fasst Luise Schorn-Schütte den gegenwärtigen Forschungsstand wie folgt zusammen:

Es gibt keine wesensmäßig ›modernisierend‹ wirkende Konfession. Sowohl das Luthertum als auch der Katholizismus und das Reformiertentum haben sich, abhängig von der je konkreten historischen Situation, mit den Veränderungen anstrebenden oder mit den am Hergebrachten festhaltenden politischen Kräften verbunden. Sowohl das Luthertum als auch Katholizismus und Reformiertentum konnten modernisierungsfördernd ebenso wie modernisierungshemmend auftreten. Die Richtung der politischen Wirkung der Konfessionen ist demnach kontingent, nicht wesensmäßig²!

Dem Urteil, dass es keine »wesensmäßig modernisierend wirkende Konfession« gebe und dass die Richtung der politischen Wirkung der Konfessionen nicht wesensmäßig sei, kann man nur zustimmen. Ist hier aber alles »kontin-

1 Vgl. die Übersichten über die umfassende Rezeption und Diskussion des Konfessionalisierungsparadigmas in: Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002; Thomas KAUFMANN, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1008–1025, 1112–1121; zur Diskussion des Verhältnisses von Konfessionalisierung und Säkularisierung vgl. Christoph STROHM, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008, S. 4–13.

2 Luise SCHORN-SCHÜTTE, Ernst Troeltschs ›Soziallehren‹ und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entste-

gent«? Gibt es keinerlei Präferenzen der verschiedenen Konfessionskulturen in unterschiedlichen Kulturfeldern, im Umgang mit Malerei, Musik, Theater, politischer Kultur oder Rechtsgestaltung? Im Blick auf die politische Kultur und Rechtsgestaltung ist vielfach die Bedeutung bestimmter theologischer Grundentscheidungen Calvins bzw. des Calvinismus herausgestellt worden. So hat man die *Politica methodice digesta*³ des Juristen Johannes Althusius als durch die calvinistische Bundestheologie bestimmt beschrieben⁴. Die hier entfaltenen Theorien zum föderalen Staatsaufbau und die Begründung des Widerstandsrechts würden maßgeblich auf den entsprechenden theologischen Grundentscheidungen beruhen⁵.

Dagegen ist zu Recht eingewandt worden, dass die Bundestheologie weder im Aufbau der *Politica methodice digesta* noch bei der Begründung des Widerstandsrechts eine relevante oder gar konstitutive Rolle spielt⁶. Im Grunde

hung der modernen Welt, in: Friedrich Wilhelm GRAF/Trutz RENDTORFF (Hg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, Göttingen 1993, S. 133–151, hier: S. 138.

- 3 Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata. Cui in fine adiuncta est Oratio panegyrica de utilitate, necessitate et antiquitate scholarum*, (Herborn 1603; Groningen ²1610) Herborn ³1614 = Faksimile-ND Aalen 1961 = 1981.
- 4 So hat Gerhard Menk geurteilt, dass die »Politica« vielfach auf der Föderaltheologie Caspar Olevians aufbaue. Vgl. Gerhard MENK, Die Hohe Schule Herborn im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim WIENECKE (Hg.), Von der Hohen Schule zum Theologischen Seminar Herborn 1584–1984. Festschrift zur 400-Jahrfeier, Herborn 1984, S. 22–37, hier: S. 27; Joachim WIENECKE, Die Einrichtungen der Hohen Schule, in: Ebd., S. 81–101, hier: S. 85; Charles MCCOY, The Centrality of Covenant in the Political Philosophy of Johannes Althusius, in: Karl-Wilhelm DAHM/Werner KRAWIETZ/Dieter WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, Berlin 1988, S. 187–199; Hans Helmut ESSER, Calvin und Althusius. Analogie und Differenz ihrer politischen Theorien, in: Ebd., S. 163–186; ders., Die politische Theorie Caspar Olevians und des Johannes Althusius, in: Giuseppe DUSO/Werner KRAWIETZ/Dieter WYDUCKEL (Hg.), Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus, Berlin 1997, S. 83–97.
- 5 Seit den grundlegenden Arbeiten Erik Wolfs ist die Bedeutung der calvinistisch-reformierten Theologie für die Rechts- und Staatslehre vielfach hervorgehoben worden (vgl. Erik WOLF, Johannes Althusius, in: Ders., Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, Tübingen ¹1963, S. 177–219, hier: S. 182f.; vgl. auch ebd., S. 184, 214f.). Peter Jochen Winters hat die These zu erläutern versucht, dass Althusius' »Politica« »ein auf der Theologie Calvins beruhendes Lehrbuch der politischen Wissenschaft« sei (ders., Die »Politik« des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1963, S. 270). Neben dessen Auffassung von der absoluten Souveränität Gottes, der göttlichen Prädestination und der Betonung der Gerechtigkeit Gottes seien hier auch Ekklesiologie und Bundesverständnis zu nennen (vgl. ebd., S. 37–60, 268–270).
- 6 In jüngster Zeit hat Horst Dreitzel in einem umfassenden Beitrag über »Althusius in der Geschichte des Föderalismus« die These von einem prägenden Einfluss reformierter bzw. alttestamentlicher Bundesvorstellungen auf Althusius' »Politica« zurückgewiesen und stattdessen calvinistische humanistische Einflüsse betont (vgl. ders., Althusius in der Geschichte des Föderalismus, in: Emilio BONFATTI/Giuseppe DUSO/Merio SCATTOLA [Hg.], Politische Begriffe und historisches Umfeld in der »Politica methodice digesta« des Johannes Althusius, Wiesbaden 2002, S. 49–112, bes. S. 52–63). Schon früher ist beobachtet worden, dass die Vielzahl der von Althusius in der »Politica« angeführten Bibelstellen eher illustrativer als inhaltlich normie-

argumentiert nur eine der calvinistisch-monarchomachischen Hauptschriften profiliert bundestheologisch (mit ausgeführter Lehre von zwei Bündeln, dem *pactum religiosum* und dem *pactum civile*)⁷, nämlich die 1579 unter dem Pseudonym Stephanus Junius Brutus erschienenen *Vindiciae contra tyrannos*⁸. Zudem ist der Stellenwert der Bundestheologie in der Theologie Calvins und des Calvinismus umstritten. Vor allem aber finden sich bei calvinistisch-reformierten Autoren auch Äußerungen, die denen der Monarchomachen konträr entgegengesetzt sind. Hier wird in frühabsolutistischer Manier das Recht der weltlichen Obrigkeit gegen päpstliche Machtansprüche und Bestrebungen, die Autorität der weltlichen Obrigkeiten zu unterminieren, betont. In besonderer Schärfe und Ausführlichkeit hat dies Denis Godefroy

render Art sei. Zudem fänden sich an entscheidenden Stellen nicht Verweise auf Calvin oder andere reformierte Theologen, sondern Verweise auf die spanischen Spätscholastiker Fernando Vázquez und Diego Covarruvias sowie andere katholische Autoren.

- 7 Zum einen hat Gott mit dem Herrscher und dem Volk einen Bund, das sogenannte »pactum religiosum«, geschlossen, durch den diese sich für die Einhaltung der ersten Tafel des Dekalogs verpflichten, und das heißt, für die rechte öffentliche Verehrung Gottes zu sorgen. Zum anderen hat das Volk mit dem Herrscher einen zivilen Bund geschlossen, der in einer »mutua obligatio« besteht. Das Volk verpflichtet sich zum Gehorsam gegenüber dem Herrscher, jedoch nur solange dieser seiner Verpflichtung zu einer gerechten Herrschaft nachkommt. Beide Bündnisse sind unauflöslich miteinander verbunden und verpflichten den Herrscher zur Gerechtigkeit. »Or nous lisons deux sortes d'alliance au sacre des Rois: la premiere entre Dieu, le Roy et le peuple, à ce que le peuple fust peuple de Dieu: la seconde entre le Roy et le peuple, asavoir que le peuple oberoit fidelement au Roy qui commanderoit iustement« (Etienne Junius [Pseudonym] BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos*. Traduction française de 1581: De la pvisance legitime dv prince svr le pevple, et du peuple sur le prince. Traité tres-vtile et digne de lecture en ce temps. Introduction, notes et index par Arlette JOUANNA u. a., Genf 1979, S. 25, 184). Im lateinischen Text werden die Bündnisse als »foedus« oder »pactum« bezeichnet.
- 8 BRUTUS, *Vindiciae*; zu der Schrift vgl. Albert ELKAN, *Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays »Vindiciae contra tyrannos«*, Heidelberg 1905; Pierre MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, 3. Ausg., Paris 1977, S. 340–347; WINTERS, *Die »Politik« des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, S. 90–101. Die Verfasserschaft der »Vindiciae« ist weiterhin umstritten. Die einen sehen Hubert Languet (dagegen nun mit überzeugenden Argumenten: Beatrice NICOLLIER-DE WECK, Hubert Languet [1518–1581]. Un réseau politique international de Mélancthon à Guillaume d'Orange, Genf 1995, S. 465–487), die anderen Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623) und wieder andere beide zusammen als Verfasser an. Madeleine Marabuto hat im Anschluss an Gerardina Tjaberta van Ysselsteyn eine Gemeinschaftsarbeit der Genfer Theologen und Juristen Beza, Hotman, Innocent Gentillet, Jean de Serres und Lambert Daneaus in den Jahren 1572 bis 1578 vermutet (vgl. Madeleine MARABUTO, *Les théories politiques des monarchomaques français*, Diss. jur. Paris 1967; Gerardina Tjaberta VAN YSSELSTEYN, *L'auteur de l'ouvrage »Vindiciae contra tyrannos« publié sous le nom de Stephanus Junius Brutus*, in: RH 167 [1931], S. 46–59). Auch wenn die Frage der Autorschaft bislang nicht befriedigend geklärt ist, sprechen die meisten Argumente noch immer für Duplessis-Mornay als Hauptautor (vgl. die Einführung zur Neuausgabe der französischen Übersetzung von 1581, in: Ebd., I–V; dort, ebd., S. 399–403 weitere Literatur). Die Schrift ist nicht mehr unmittelbar durch die Verfolgungen des Jahres 1572 geprägt. Die »Vindiciae« spiegeln vielmehr die Situation einer seit 1576 katholisch dominierten Ständeversammlung sowie die Internationalisierung der französischen Bürgerkriege wider. Zu Duplessis-Mornays Autorschaft vgl. jetzt auch Hugues DAUSSY, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572–1600)*, Genf 2002.

(Dionysius Gothofredus), Urheber der für Jahrhunderte autoritativen Ausgabe des *Corpus Iuris Civilis*, Juraprofessor in Genf, Straßburg und Heidelberg, in einer 1592 gedruckten Schrift gegen die Exkommunikation des legitimen französischen Thronfolgers Heinrich IV. durch Papst Gregor XIV. dargelegt⁹. Wiederum gibt es bekanntlich auch im lutherischen Bereich profilierte Texte, in denen das Widerstandsrecht entfaltet wird, wie zum Beispiel das sogenannte Magdeburger Bekenntnis vom April 1550¹⁰.

Sprechen diese Argumente nicht doch dafür, dass der Zusammenhang von konfessioneller Orientierung und politischer oder juristischer Theorie kontingent ist? Bei der Klärung der Frage sind erhebliche methodische Probleme zu bewältigen, die ich hier angesichts der Kürze der Zeit nur andeuten kann¹¹.

Das *erste* methodische Problem resultiert aus der Schwierigkeit, in der zweiten Hälfte des 16. und den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts überhaupt klare Grenzen zwischen den Konfessionen zu ziehen. Besonders im Blick auf das Verhältnis von lutherischer und reformierter Konfession ist das letztlich nicht möglich. Die einzige Möglichkeit in dieser Hinsicht wäre, die Unterschrift unter der lutherischen Konkordienformel von 1577 zum Maßstab zu machen. Damit würde man beträchtliche Teile des melanchthonianisch gesinnten Luthertums zum konfessionellen Niemandsland erklären¹².

Das *zweite* methodische Problem betrifft die konfessionelle »Identifizierung«. Es gibt einzelne Juristen, die sich explizit zu einer bestimmten konfessionellen Ausrichtung gehalten haben oder durch ihre Kommunikationszusammenhänge eindeutig einzuordnen sind. Unter den eindeutig als reformiert zu identifizierenden Juristen könnte man den seit 1586 – mit Unterbrechungen – in Herborn lehrenden und ab 1604 als Syndikus der reformier-

9 Denis GODEFROY [Dionysius GOTHOFREDUS], *Maintenue et defense des princes souverains et eglises chrestiennes, contre les attentats, vsurpations, et excommunications des Papes de Rome*, s.l., Heidelberg 1592; zu der Schrift, weiteren Abdrucken und zur Verfasserfrage vgl. STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 150–161.

10 Bekenntnis, Unterricht und Vermanung, der Pfarrhern und Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk Anno 1550, den 13 Aprilis, Magdeburg 1550.

11 Vgl. STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 13–22.

12 Für die Rechtsentwicklung würden so wichtige Hochschulen wie Altdorf, aber auch Helmstedt herausfallen. Die Nürnberger Hohe Schule in Altdorf zeigt, wie wichtig gerade diese nicht unter dem unmittelbaren Diktat eines Bekenntnisses stehenden Hochschulen für die Rechtsentwicklung gewesen sind. Sie wurde seit 1581 über vierzig Jahre lang von dem melanchthonianisch-reformiert gesinnten Prokanzler Philipp Camerarius geleitet. Ohne die hier geübte konfessionelle Liberalität hätte man nicht europäische Koryphäen wie den reformiert gesinnten, großen Systematiker des Zivilrechts, Hugo Donellus, berufen können. Schon das traditionelle Etikett »kryptocalvinistisch« für das Altdorfer Milieu oder die melanchthonianisch orientierten Kreise um Philipp Camerarius nimmt die lutherische Konkordienformel zum entscheidenden Maßstab. Zu Helmstedt vgl. Peter BAUMGART, *Die Anfänge der Universität Helmstedt*, Habil. FU Berlin 1964; zu Altdorf vgl. Wolfgang MÄHRLE, *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575–1623)*, Stuttgart 2000, S. 35–38.

ten Stadt Emden in herausgehobener Stellung agierenden Johannes Althusius nennen. Ähnlich klar ist der Sachverhalt bei dem bereits erwähnten Hugo Donellus¹³. Dieser musste im Zusammenhang der Protestantenverfolgungen der Bartholomäusnacht 1572 aus Frankreich fliehen und lehrte dann an der unter Kurfürst Friedrich III. zur reformierten Bastion im Reich gewordenen Universität Heidelberg. Als unter Friedrichs III. Sohn Ludwig VI. die Re-lutheranisierung betrieben wurde und 1580 die lutherische Konkordienformel verpflichtend gemacht werden sollte, verließ Donellus die Kurpfalz gen Leiden.

Andere wie z. B. der um seines Glaubens willen aus Italien geflohene und für die Entwicklung des Völkerrechts vor Hugo Grotius wichtigste Autor, Alberico Gentili, haben klar reformierte Prägungen, sind aber in ihrer weiteren Entwicklung schwerer zu fassen bzw. nur mit Einschränkungen einer bestimmten Konfession zuzuordnen¹⁴.

Mit dem Gesagten ist schon ein *drittes* grundlegendes methodisches Problem angesprochen. Man kann nicht die von den Theologen formulierten konfessionellen Unterscheidungslehren als die bei den einzelnen Juristen präsenten bzw. wirksamen voraussetzen, auch wenn die Juristen einigermaßen klar einer Konfession zuzuordnen sind. Es muss sorgfältig geklärt werden, welche Bestandteile des konfessionellen Erbes mehr oder weniger explizit präsent sind und welche davon wiederum überhaupt für die Rechtslehre bzw. Tätigkeit als Jurist relevant werden. Keinesfalls sind es spezifische Bekenntnisformulierungen, die unmittelbar im juristischen Œuvre zur Wirkung kommen. Vielmehr sind diese wiederum untrennbar verbunden mit darüber hinausgehenden weltanschaulichen Grundentscheidungen. Angemessener ist es darum, von »weltanschaulich-konfessionellen Einflüssen« auf das Werk von Juristen zu sprechen und nicht einfach von Auswirkungen der Konfession.

Die folgenden Ausführungen beginnen mit einigen Beobachtungen zum Bereich des öffentlichen Rechts, gehen dann auf den Beitrag calvinistisch-reformierter Juristen zur Zivilrechtsentwicklung (insbesondere der Rechtssystematik) ein und schließen mit einigen grundsätzlichen Bemerkungen zum weiteren kulturgeschichtlichen Horizont.

13 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 78–126.

14 Zu Alberico Gentilis berühmtem, im 20. Jahrhundert insbesondere von Carl Schmitt zitiertem Diktum »Silete theologi in munere alieno!« vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 454–456.

1. Öffentliches Recht

Es wurde eingangs auf die Parallelen von lutherischen und calvinistisch-reformierten Begründungen des Widerstandsrechts hingewiesen. Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass Autoren keiner anderen Konfession so umfassend und juristisch kompetent begründet das Widerstandsrecht entfaltet haben wie calvinistische Theologen und Juristen. Aufgrund seiner spezifischen Entstehungs- und Formierungskontexte in Westeuropa hat der Calvinismus stärker als die beiden anderen Hauptkonfessionen für die Begrenzung obrigkeitlicher Gewalt gestritten, entweder im Sinne einer rechtlichen Begrenzung absoluter Herrschaft oder im Sinne entsprechender revolutionärer Veränderungen¹⁵. Es hatte eben doch Bezug zur Wirklichkeit, wenn die Anhänger Calvins im Reich von Autoren wie Samuel Pufendorf und Hermann Conring monarchiekritischer, demokratischer Neigungen verdächtigt wurden¹⁶. Aber es sind eben nicht einfach die theologischen Grundentscheidungen dafür verantwortlich, sondern vor allem auch der westeuropäische Entstehungskontext des Calvinismus.

Michael Stolleis hat in seiner grundlegenden *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland* darauf hingewiesen, dass die Entstehung und Etablierung der Disziplin eine im Wesentlichen protestantische Angelegenheit gewesen ist¹⁷. Es sei charakteristisch, dass »die Tendenzen gegenseitiger

15 Dies ist bei der ersten der frühneuzeitlichen Revolutionen, dem niederländischen Aufstand seit den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts, offensichtlich. Auch die Revolution Oliver Cromwells Mitte des 17. Jahrhunderts und vor allem die »Glorious Revolution« 1688/89, zu deren theoretischer Begründung der calvinistisch geprägte John Locke mit seinen »Two Treatises of Government« erheblich beigetragen hat, sind hier zu nennen. Diese Zusammenhänge hat jetzt Jan Schapp herausgestellt. Auch auf die calvinistischen Wurzeln der amerikanischen Revolution und der französischen Revolution in Gestalt der calvinistischen Einflüsse auf deren maßgeblichen geistigen Urheber Jean Jacques Rousseau hat Schapp hingewiesen (vgl. ders., Calvinismus und Politik, in: Jahrbuch für Badische Kirchen- und Religionsgeschichte 3 [2009], S. 125–138, bes. 125f., 134).

16 »Caeterum illud prudentibus dudum observatum, genium eius religionis fere in libertatem democraticam inclinare« ([Samuel PUFENDORF], Severini de Monzambano Veronensis, de statu imperii Germanici [...] liber unus [1667], in: Notker HAMMERSTEIN [Hg.], Staatslehre der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1995, Cap. VIII, § 7, S. 900, Z. 21–23. Hermann Conring sah in Althusius das Haupt der gefährlichen Lehren der calvinistischen Monarchomachen. »Omnibus illis [scil. monarchomachis] [...] palmam praeripit Johannes Althusius [...] in sua (ut loquitur) Politica methodice digesta [...], qui, pestilenti velut sidere quodam afflatus, eo impudentiae est progressus, ut ipsa illa scriptura incrustare atque sic pro veris et genuinis prudentiae civilis principiis venditare non erubuerit. Quod ipsum tam feliciter ipsi successit, ut asseclas haud paucos invenerit« (Hermann CONRING, De summae potestatis subjecto, 1651, zit. nach: Heinz ANTHOLZ, Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden, Aurich 1955, S. 17, Anm. 4).

17 Vgl. Michael STOLLEIS, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 1: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600–1800, München 1988, S. 1–156, bes. S. 122, 154–156, 248; ders., Glaubenspaltung und öffentliches Recht in Deutschland, in: Ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt/Main 1990, S. 268–297, bes. S. 268f.; vgl. ferner Notker HAMMERSTEIN, Bildung und Wissenschaft vom 15.

Durchdringung von politischer Theorie und Frühformen des *ius publicum* sich auf das reformierte und lutherische Schrifttum beschränken. Die katholischen Universitäten [...] nahmen von diesen Tendenzen kaum Notiz«¹⁸.

Während an den protestantischen Universitäten die Disziplin des öffentlichen Rechts am Beginn des 17. Jahrhunderts etabliert wurde, setzten sich vergleichbare Entwicklungen an katholischen Universitäten erst am Beginn des 18. Jahrhunderts durch¹⁹.

Wesentlich für die Etablierung des öffentlichen Rechts war unter anderem die Entwicklung, dass Fragen der politischen Philosophie und des Staatsrechts nicht mehr allein von Theologen in Fürstenspiegeln oder von Philosophen in aristotelisch organisierten *Politica*-Werken abgehandelt wurden. In wachsendem Maß nahmen sich am Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts Juristen dieser Themen an und schrieben die entsprechenden Texte als Kommentierungen der einschlägigen Codex- und Digestentitel. Insbesondere die Kommentierungen »de iurisdictione« (Cod. 3,13; Dig. 2,1) waren das Medium der neuen öffentlich-rechtlichen Diskussion. Untersucht man nun diese Textgattung nach konfessionellen Gesichtspunkten, gelangt man zu einem klaren Ergebnis. In Anzahl und Umfang übertreffen evangelische Autoren katholische um ein Vielfaches. Unterschiede zwischen lutherischen und reformierten Autoren sind hingegen nicht signifikant²⁰.

Zum öffentlich-rechtlichen Schrifttum im weiteren Sinne gehörten auch die Schriften über den Augsburger Religionsfrieden. Hier gelangt man zu einem ähnlichen Ergebnis. Unterschiede in den Diskursen lassen sich zwischen evangelischen und tridentinisch-katholischen, nicht aber zwischen lutherischen und calvinistisch-reformierten Autoren herausarbeiten. Gemeinprotestantisch ist zum Beispiel die Wertschätzung des Augsburger Religionsfriedens als *lex fundamentalis* des Reiches, und dies in deutlichem Unterschied zu dessen Abwertung durch den tridentinischen Katholizismus. In der protestantischen Traktatliteratur und der bald folgenden Gedenkkultur ist der Religionsfriede durchweg positiv bewertet worden²¹. Im Gegensatz dazu hat

bis zum 17. Jahrhundert, München 2003, S. 79; vgl. ders., *Aufklärung und katholisches Reich*, Berlin 1977; Anton SCHINDLING, *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650–1800*, München ²1999.

18 Ebd., S. 122; vgl. auch ders., *Glaubensspaltung*; HAMMERSTEIN, *Bildung*, S. 79.

19 Zu Werken katholischer oder zur römisch-katholischen Kirche konvertierter Juristen, die den evangelischen Werken am Ehesten entsprechen, vgl. Roderich VON STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, I. T., München/Leipzig 1880, ND Aalen 1957, S. 657f.; Johann Stephan PÜTTER, *Litteratur des teutschen Staatsrechts*, Bd. 1, Göttingen 1776, ND Frankfurt/Main 1965, S. 173f.; STOLLEIS, *Geschichte* 1, S. 250; STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 319f.

20 Vgl. STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 340–366.

21 Das Jahr 1555 tritt neben die Jahre 1517 und 1530 und bietet gleichen Grund zum Jubeln, denn nach Luthers Aufbruch und der Formulierung des evangelischen Grundbekenntnisses sei mit den reichsrechtlichen Absicherungen von 1555 der Papst endgültig verdrängt worden (vgl. dazu summarisch Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, S. 613ff.). Vgl.

man den Augsburger Religionsfrieden – obwohl natürlich auch von katholischen Juristen erarbeitet – im Bereich der katholischen Kirche im Zuge der tridentinisch-jesuitischen Konfessionalisierung im Wesentlichen negativ bewertet, teilweise noch bis zum vierhundertjährigen Jubiläum im Jahre 1955²². Er galt als Anfang vom Ende der Einheit des christlichen Abendlandes und als mit dem kanonischen Recht, das die Verfolgung und Eliminierung von Häresie vorsah, unvereinbar²³. In der katholischen Traktatliteratur zum Religionsfrieden im 16. und 17. Jahrhundert wurde der weltlichen Obrigkeit ganz grundsätzlich die Kompetenz abgesprochen, Religionsfragen auf dem Wege gesetzlicher Regelungen zu lösen, und das hieß auch, eine rechtliche Zähmung des Konflikts religiös-unbedingter Wahrheitsansprüche vorzunehmen. Zudem wurde immer wieder das Argument angeführt, dass der Religionsfrieden, dessen Geltung ja bis zur endgültigen Regelung der Religionsstreitigkeiten durch ein allgemeines Konzil begrenzt war, durch die Vollendung des Tridentinischen Konzils 1563 als erledigt zu gelten habe²⁴. Ein wesentlicher und folgenreicher Unterschied ist schließlich der Sachverhalt, dass die Traktate zum Augsburger Religionsfrieden im katholischen Bereich von Theologen, insbesondere juristisch gebildeten Jesuiten verfasst wurden, im evangelischen Bereich hingegen von Juristen.

Die bislang präsentierten Beobachtungen offenbaren lediglich Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen bzw. tridentinisch-katholischen Autoren. Es lassen sich ebenfalls einige tendenzielle Feststellungen zum Beitrag reformierter Juristen zum öffentlich-rechtlichen Diskurs im Reich treffen, auch wenn im Sinne der eingangs beschriebenen methodischen Probleme die konfessionelle Identifizierung von Juristen schwierig und insbesondere die innerprotestantische Differenzierung vielfach unmöglich ist.

ferner Wolfgang WÜST, Zur Rezeption des Augsburger Religionsfriedens in der Frühmoderne. Diskurse in Franken, Schwaben und Bayern, in: Gerhard GRAF/Günther WARTENBERG/Christian WINTER (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden. Seine Rezeption in den Territorien des Reiches*, Leipzig 2006, S. 147–163; Ernst KOCH, »Zion im Feyerkleide«. Die Festlichkeiten des Jubiläums des Augsburger Religionsfriedens im Jahre 1755 in Thüringen, in: Ebd., S. 165–179; Stefan W. RÖMMELT, Bilder des Augsburger Religionsfriedens. Skizzen zur frühneuzeitlichen Jubel-Ikonographie der Pax religiosa Augustana auf Papier und in Metall, in: Ebd., S. 181–212; Christian-Erdmann SCHOTT, Der Augsburger Religionsfrieden und die Evangelischen in Schlesien, in: Ebd., S. 93–106.

22 So meinte Pius XII. im Jubiläumsjahr 1955, dass mit dem Augsburger Religionsfrieden ein erster Bruch der religiösen Einheit des Abendlands, mit allen schwerwiegenden Folgen, besiegelt worden sei (vgl. GOTTHARD, *Religionsfrieden*, S. 643; weitere Belege für negative Bewertungen von katholischer Seite, ebd., S. 635–646).

23 Weitere Belege zum Folgenden in: Christoph STROHM, Konfessionsspezifische Zugänge zum Augsburger Religionsfrieden bei lutherischen, reformierten und katholischen Juristen, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKI (Hg.), *Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, Gütersloh 2007*, S. 127–156, hier: S. 135–139.

24 Zu den Gründen vgl. ebd., S. 136, Anm. 42.

Erstens hatten calvinistisch-reformierte Juristen einen besonderen Anteil an dem Wissenstransfer aus Westeuropa, der für die entstehende öffentlich-rechtliche Diskussion im Reich wichtig geworden ist²⁵. Das beginnt bereits mit der Rolle französischer Glaubensflüchtlinge als Drucker, und setzt sich in der frühen und umfassenden Rezeption des Schrifttums, das die Macht der Stände gegenüber dem französischen König zu stärken sucht, fort. Aus Westeuropa kommende Juristen wie der Jenaer Dominicus Arumaeus oder der Marburger Regner Sixtinus spielen eine zentrale Rolle bei der Etablierung der Disziplin des öffentlichen Rechts.

Zweitens gehörten calvinistisch-reformierte Juristen ganz überwiegend der reichsständisch orientierten Richtung der Reichspublizistik an, während lutherische Juristen sowohl dieser als auch der kaisertreuen Richtung zu-neigten. Eine sakrale Kaiser- und Reichsauffassung, wie sie zum Beispiel der lutherische Jurist Dietrich Reinking in Gießen vertrat, findet sich bei calvinistisch-reformierten Juristen nicht²⁶. Beide Aspekte – die Nähe zur reichsständischen Richtung der Reichspublizistik sowie die Ablehnung einer sakralen Kaiserauffassung – traten offen hervor, als lutherische Juristen der neugegründeten Universität Gießen 1606 den führenden Protagonisten des Übergangs der Universität Marburg zum Calvinismus, Hermann Vultejus, angriffen. Dieser hatte argumentiert, dass die römisch-rechtlichen Bestimmungen zur Jurisdiktion und insbesondere die Parömie »princeps legibus solutus« (Dig. 1,3,31; 23;23; Instlust 2, 17,8) nicht mehr auf die gegenwärtigen Verhältnisse anwendbar seien, denn das Reich habe keine monarchische Regierungsform mehr. Zudem begründete Vultejus seine Thesen mit einer Kritik der Auffassung von der Kontinuität des römischen und des römisch-deutschen Reichs²⁷. Sein Schüler Georg Martin, der ihn gegen die Gießener verteidigte, hat diese Kritik dann zu einer Fundamentalkritik der biblischen Begründung der Kaiserideologie in der Lehre von den vier Reichen nach dem Propheten Daniel²⁸ ausgeweitet²⁹. In seiner eingehenden exegetischen Erörterung verweist Martin unter anderem auf den Danielkommentar des reformierten Theologen Amandus Polanus von Polansdorf³⁰. Martins eingehender Widerlegung der biblischen Begründung der Kaiserideologie steht kei-

25 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 406–429.

26 Vgl. ebd., S. 429–438.

27 Vgl. Hermann VULTEJUS, Ad titulos codicis, qui sunt, de iurisdictione et foro competenti, commentarius, Frankfurt/Main 1599 (weitere Ausg.: 1625; 1630), fol. 4r.

28 Dan 2,31–49; 7.

29 Vgl. Georg [Präs.] MARTIN/Daniel [Resp.] PATTERSON, Disputatio prima in institutiones iuris civilis: de potestate imperatoris legibus soluta et hodierno imperii statu, adversus Gothofredum Antonium, IC Gießenem, Marburg 1607, These XLII–LXII.

30 Vgl. ebd., These XLIV; vgl. auch Amandus Polanus VON POLANSDORF, In Daniele prophetam visionum amplitudine difficillimum, vaticiniorum maiestate augustissimum commentarius [...], Basel 1596, Basel 1606. Zu den verschiedenen juristisch relevanten Auslegungen der

ne auch nur annähernd entsprechende biblisch-exegetische Argumentation der Gießener Juristen gegenüber. Um die Geltung des römischen Rechts und damit der Parömie »princeps legibus solutus« auch in der Gegenwart zu grundelegen zu können, bevorzugte die kaiserfreundliche Position die Interpretation des Buches Daniel, nach der das von diesem prophezeite vierte Reich, das bis zum Ende der Welt währen sollte, das römische Reich sei. In der Konsequenz musste die Kontinuität des deutschen mit dem römischen Reich angenommen werden, denn sonst wäre das römische Reich ja nicht das letzte vor dem Weltende.

2. Rechtssystematik

Blickt man über das öffentliche Recht hinaus, so lässt sich für das spätere 16. und beginnende 17. Jahrhundert ein signifikant hoher Anteil reformierter Juristen an den Versuchen einer Rechtssystematik feststellen³¹. Zu erwähnen ist hier zuerst Hugo Donellus³², sodann François Hotman, der den unvollendeten Zivilrechtskommentar des Studienfreundes Johannes Calvins, Franciscus Connanus, herausgab³³, oder auch Hermann Vultejus³⁴ und Johannes Althusius mit seiner *Dicaeologica*³⁵. Zwar lassen sich hier auch einzelne

Lehre von den vier Weltreichen vgl. Gertrude LÜBBE-WOLFF, Die Bedeutung der Lehre von den vier Weltreichen für das Staatsrecht des römisch-deutschen Reiches, in: Der Staat 23 (1984), S. 369–389.

- 31 In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts lassen sich einschlägige Autoren rechtssystematischer Werke (wie Konrad Lagus und Johann Apel) dem Umkreis Melanchthons zuordnen (vgl. Harold J. BERMAN, Law and revolution II. The impact of the Protestant Reformation on the western legal tradition, Cambridge, Mass. 2003, S. 29–197).
- 32 Vgl. Hugo DONELLUS, Commentariorvm ivris civilis libri vigintiocto. In qvibvs ivs civile vniversvm singlarl artificio atque doctrina explicatur. Scipio Gentilis IC. recensvit, edidit, posteriores etiam libros suppleuit, Hanau 1612. Weitere Ausgaben: Rom/Macerata 1828–1833; Lucca 1762–1770, ND Goldbach 1997; Florenz 1840–1847. Auflistungen der Werke Donellus' in: Ernst HOLTHÖFER, Hugo Donellus (1527–1591), in: Gesellschaft für fränkische Geschichte (Hg.), Fränkische Lebensbilder, Bd. 10, Neustadt a.d. Aisch 1982, S. 157–178, hier: S. 175–178; Margreet J.A.M. AHSMANN/Robert FEENSTRA/Rigo STARINK, Bibliografie van Hoogleraren in de Rechten aan de Leidse Universiteit tot 1811, Amsterdam/Oxford 1984, S. 105–129, Nr. 197–267.
- 33 Vgl. Franciscus CONNANUS, Commentariorum iuris civilis tomus prior, Bartholomaei Faii prae-fatio, Paris 1553; ders., Commentariorum iuris civilis libri decem argumentis per clarissimum Franciscum Hotomannum exornati, Basel 1557; vgl. dazu Vincenzo PIANO MORTARI, La sistematica come ideale umanistico dell'opera di Francesco Connano (1966), in: Ders. (Hg.), Diritto, logica, metodo nel secolo XVI, Neapel 1978, S. 301–317, bes. S. 311–313 (Plan des Werkes); Christoph BERGFELD, Franciscus Connanus (1508–1551). Ein Systematiker des römischen Rechts, Köln/Graz 1968.
- 34 Vgl. Hermann VULTEJUS, Jurisprudentiae Romanae a Justiniano compositae libri duo, Marburg 1590 (weitere Ausg.: ²1594; ³1598; ⁴1602; ⁵1606; ⁶1610; ⁷1614 [sic!]; 1618; 1628; Hanau 1652; Bremen 1660; Marburg 1748).
- 35 Vgl. Johannes ALTHUSIUS, Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes. Cum parallelis huius et Judaici iuris, tabulisque insertis [...]. Editio se-

katholische Rechtssystematiker wie der Bodin-Schüler Pierre Grégoire (Petrus Tholosanus) nennen³⁶, aber Grégoire zum Beispiel stellt das Zivilrecht nur zusammen mit dem kanonischen Recht dar und bezieht auch theologische Sachverhalte wie die Ekklesiologie, die Unterscheidung von Klerikern und Laien oder auch die Sakramentslehre ein³⁷.

Die Häufigkeit reformierter Juristen unter den Autoren von rechtssystematischen Werken in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist zuerst mit der besonderen Nähe von humanistischer Jurisprudenz und calvinistisch-reformiertem Protestantismus zu erklären. Sie resultiert aber auch aus dem Sachverhalt, dass Calvin und der calvinistisch-reformierte Protestantismus sich schärfer gegen Rom und das traditionelle kanonische Recht abgrenzen als der lutherische Protestantismus³⁸.

Der Bruch mit der Tradition war in der reformierten Konfession radikaler als in der lutherischen, so dass die Bereitschaft zu einer grundlegenden Neustrukturierung des Stoffes in besonderer Weise gegeben war und das Interesse an methodischer Durchdringung und rationaler Schlüssigkeit unmittelbar zum Zug kommen konnte. Relevant wurde das im Laufe der Aufwertung und Ausweitung des Geltungsbereichs des römischen Rechts. Während die lutherischen Debatten in Wittenberg bald nach Einführung der Reformation von der Frage der Wiederaufnahme zumindest einzelner Teile des kanonischen Rechts bestimmt waren, steht im reformierten Protestantismus die Einschätzung des kanonischen Rechts als Machtinstrument des Papsttums im Vordergrund. Zwar wurden auch hier die im *Decretum Gratiani* gesammelten altkirchlichen Bestimmungen vielfach übernommen, aber es wurde verstärkt die Aufgabe in Angriff genommen, die Geltung der Grundentschei-

cunda priori correctior, Frankfurt/Main 1649, Faksimile-ND Aalen 1967, zuerst: Herborn 1617; vgl. dazu STINTZING, Geschichte, S. 472–475; STROHM, Calvinismus und Recht, S. 203–227; Jan SCHRÖDER, Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methode vom Humanismus bis zur historischen Schule (1500–1850), München 2001, S. 84f.

36 Vgl. Pierre GRÉGOIRE, Syntagma iuris vniversi, atque legum pene omnium gentium, et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum, in quo divini et hvmani iuris totius, naturali, ac noua methodo per gradus, ordineque materia vniuersalium et singularium, simulque iudicia explicantur, Lyon 1582.

37 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 204f., 211–214.

38 Vgl. Christoph STROHM, Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche, Bd. 2: Geschichte des evangelischen Kirchenrechts, Gütersloh 1995, S. 130–136. Schon für die juristischen Ausbildungsstätten Orléans und Bourges, an denen sich die humanistische Jurisprudenz etablieren konnte, sind Spannungen zum kanonischen Recht charakteristisch gewesen. In Paris wachte man eifersüchtig darüber, dass die Ausbildung hier kanonisch-rechtlich dominiert blieb und nur Doktoren des kanonischen Rechts lehrten. Die Lehrstühle der Pariser Universität waren durch päpstlichen Erlass (Honorius III. im Jahre 1219/20) für Doktoren des kanonischen Rechts reserviert, so dass ein Zivilrechtsstudium nicht möglich war.

dungen und Regelungen des römischen Rechts in allen Rechtsgebieten systematisch zu entfalten³⁹.

Reformierte Juristen griffen stärker als andere auf die neuartige ramistische Logik zurück⁴⁰. Petrus Ramus hatte in Abgrenzung zur traditionellen aristotelisch geprägten Logik eine dichotomisch organisierte, simplifizierende Einteilungslogik entwickelt, die sich gut in Schemata visualisieren ließ. Es wurden ganze Bücher gedruckt, die nur noch aus Schemata bzw. graphischen Darstellungen bestanden. Die ramistische Logik mit ihrem unermüdlichen, mitunter zwanghaften Bemühen, einzuteilen bzw. Gegensatzpaare zu bilden, bedeutete in jedem Fall einen Rationalisierungsschub. Überhaupt fällt die immanent-rationale Begründung und Organisation der entsprechenden Werke reformierter Autoren auf. Sowohl Althusius' systematische Darstellung des Zivilrechts von 1586 als auch die Vultejus' von 1590⁴¹ und ebenso Donellus' großes System⁴² zeichnen sich durch immanent-rationale Gedankenführung aus. Das trifft auch da zu, wo Begründungsfragen des Rechts abgehandelt werden⁴³. Mitunter beruft man sich auf den von Paulus in Röm 2,14f. formulierten, stoisch inspirierten Naturrechtsgedanken⁴⁴. Der Heidelberger Jurist Johann Kahl (Calvus/Calvinus) hat erstaunlicherweise sogar in der ausführlichen Einleitung zu einer Zusammenstellung von biblischem und römischem Recht ganz im Sinne eines modernen Vernunftrechts argumentiert⁴⁵.

Aber, so könnte ein Einwand lauten, widerspricht dieser These eines besonderen Interesses an rationaler Rechtsbegründung nicht der Sachverhalt,

39 Eine Ausnahme bildet das Ehe- und Familienrecht, wo das kanonische Recht im Wesentlichen bestimmend bleibt.

40 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 51, 140, 200–205, 218, 225f., 279–284, 291, 299, 399, 422f., 452–454.

41 Vgl. VULTEJUS, *Jurisprudentiae Romanae a Justiniano compositae libri duo*.

42 Vgl. DONELLUS, *Commentariorvm ivris civilis libri viginti octo*.

43 Vgl. Christoph EHEM, *De principijs ivris libri septem, quibus iurisprudentiam arte, methodo, ordineque tradi, proprijsque finibus circumscribi posse, dilucide ostenditur*, Basel 1556, ND Hanau 1601; knappe Bemerkungen dazu in: Hans Erich TROJE, *Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus*, in: Helmut COING (Hg.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. 2: *Neuere Zeit (1500–1800)*. Das Zeitalter des gemeinen Rechts, I. Tlbd.: *Wissenschaft*, München 1977, S. 615–795, hier: S. 736f.; vgl. auch STINTZING, *Geschichte*, S. 259f.; STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 64–69.

44 In den ersten beiden Büchern von Donellus' Zivilrechtskommentar, in dem eingehend die Grundfragen des Rechts behandelt werden, kommt lediglich der stoisch beeinflussten Rede vom in die Herzen der Menschen geschriebenen Gesetz in Röm 2,14f. eine besondere Bedeutung zu (vgl. DONELLUS, *Comm.* 1,7, § 2f. [I,42f.]; vgl. auch DONELLUS, *Comm.* 1,12, § 4 [I,77]). Ansonsten werden in den ersten beiden der 28 Bücher des Zivilrechtskommentars die Begriffe, der Inhalt, Geltungsbereich und Zweck des Rechts bzw. der Gerechtigkeit und der Jurisprudenz behandelt, die weltanschaulichen Grundentscheidungen des römischen Rechts aufgenommen und vor allem Cicero als alle anderen (antiken) Autoren überragende Autorität wirksam.

45 »Iuris autem ac proinde et legis (quae est effigies seu index et tabula iuris) non tantum principium et origo, sed et fundamentum et basis est ratio recta (nempe practica) mentis et conscien-

dass zugleich Werke von calvinistisch-reformierten Juristen erhalten sind, die voll Verweisen auf Bibelstellen sind? So hat Althusius 1617 eine umfangreiche Gerechtigkeitslehre (*Dicaeologica*) zum Druck gebracht, die tausende Bibelstellenverweise beinhaltet⁴⁶. Interessant ist, dass eine frühe Fassung dieses Werkes, die 1586 zum ersten Mal gedruckte *Jurisprudentia Romana*⁴⁷, noch ganz ohne Bibelstellenverweise auskommt. In den grundlegenden Passagen greift das Werk auf Cicero und andere antike Autoren zurück. Der Aufbau ist durch die rationalisierende Einteilungslogik des Petrus Ramus geprägt. Warum ist das späte Werk nun voller Verweise auf die Bibel? Es ist maßgeblich in der Auseinandersetzung mit dem erwähnten System des Rechts des Jesuiten Pierre Grégoire⁴⁸ verfasst. Gegen dessen vom kanonischen Recht bestimmtes System will Althusius zeigen, dass sein rational begründetes zivilrechtliches System mit der Bibel übereinstimmt. Althusius ist wie andere reformierte Juristen von der Überzeugung getragen, dass hier kein Gegensatz zu den biblischen Texten besteht, sondern diese im Gegenteil die Rationalität des römischen Rechts im Wesentlichen bestätigen. Insofern kann Althusius der Vermischung von Gott und Welt, von Geistlichem und Weltlichem, wie sie seiner Auffassung nach das kanonische Recht und vor allem das System Grégoires kennzeichnet, eine biblisch legitimierte, rationale Alternative entgegenstellen⁴⁹.

tae sanae. A ratione ergo ius proficiscitur: a ratione aeterna aeterni legislatoris, ius aeternum: a ratione humana, ius humanum: a ratione recta, ius rectum et sincerum: et contra. Deinde vero ratione quoque tamquam fundamento ius nititur: quin et ratione tamquam norma diiudicatur ac probatur. Proinde in humanis negociis et institutis, ratione illa recta (iustitiam scilicet legis conscientiae in se complexa) ius rectum nititur, ac secundum eandem ius dictantem et praescribentem lex recta fertur [...]« (Johann KAHL [CALVINUS], *Themis Hebraeo-Romana, id est iurisprudentia Mosaica, et iuris tum canonici, tum civilis, Romana, inuicem collata; et methodice digesta*: [...], Hanau 1595, fol. a 7r); zu Kahl vgl. STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 132–142.

46 Vgl. ALTHUSIUS, *Dicaeologicae*.

47 Vgl. Johannes ALTHUSIUS, *Iuris Romani libri duo, ad leges methodi Rameae conformati, et tabula illustrati*, Basel 1586. Ab der zweiten Ausgabe lautete der Titel: *Ders., Jurisprudentia Romana, vel potius iuris Romani ars; duobus libris comprehensa, et ad leges methodi Rameae conformata*, Herborn 1588; Basel 1589; Herborn 1592; Herborn 1599; Herborn 1607; Herborn 1623. Zu der Schrift vgl. STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 199–203.

48 Vgl. GRÉGOIRE, *Syntagma omnis iuris*; (unvollständige) Auflistung der Ausgaben in: Ernst HOLTTHÖFER, *Die Literatur zum gemeinen und partikularen Recht in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal*, in: COING, *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. 2, S. 103–499, hier: S. 206. Grégoire, Schüler Jean Bodins und als Professor an der lothringischen Universität Pont-à-Mousson tätig, war als Verteidiger der Beschlüsse des Tridentinischen Konzils hervorgetreten. Vgl. Pierre GRÉGOIRE, *Réponse au conseil donné par Charles des Molins sur la dissuasion de la publication en France du Concile de Trente en France*, par Pierre Grégoire tholosain, docteur es droits civil et canon, professeur et doyen en l'Université de Pont-à-Mousson en Lorraine, Lyon 1583; vgl. dazu Thomas I. CRIMANDO, *Two French Views of the Council of Trent*, in: *SCJ* 19 (1988), S. 169–186.

49 Vgl. dazu genauer STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 205–217.

Für die Jahrzehnte zwischen 1550 und 1620 lässt sich folgendes Urteil fällen: Vor allem reformierte Juristen, in deutlich begrenzterem Maße auch lutherische Juristen, stellen den Kampf gegen die Übergriffe geistlicher Instanzen bzw. des Papstes in den Kompetenzbereich der weltlichen Obrigkeit in den Kontext einer alles bestimmenden Fundamentalauseinandersetzung. Auf der einen Seite steht das Papsttum und seine Verbündeten, auf der anderen Seite das wahre biblische Christentum und die vom Humanismus wiederentdeckte *recta ratio*. Angesichts der beschriebenen Kampfsituation rücken reformatorische und humanistische Zielsetzungen aufs Engste zusammen. Man geht von einem Gleichklang der wahren biblischen Religion und der rechten Vernunft aus. Entsprechend ist man von einer weitgehenden Übereinstimmung biblischer und stoisch-rationaler Lehren überzeugt⁵⁰.

Das Papsttum steht für Blasphemie, Aberglauben und Machtausübung und bedroht in gleicher Weise die Errungenschaften der Reformation wie die des Humanismus. Es ist charakteristisch für die »hostes Domini«, dass sie Göttliches und Menschliches durcheinander werfen (»confundere rationes divinas et humanas«)⁵¹. Je stärker die Protestantenvorfahrungen durch eigene Erfahrungen oder durch Kontakte präsent sind, umso schärfer und militanter wird der Gegensatz zum Papsttum und teilweise auch zu den Habsburgern als dessen weltlichen Verbündeten betont. Dies lässt sich bei zahlreichen reformierten, an Calvins Lehren orientierten Juristen belegen⁵².

50 Vgl. Denis GODEFROY [Dionysius GOTHOFREDUS], In L. Annaei Senecae philosophi opera coniecturarum et variarum lectionum libri V. Loci communes [...], Basel 1590 (Zitate nach Ausgabe: Genf 1628). Godefroy hat seiner Seneca-Ausgabe sogar den fiktiven, im 4. Jahrhundert entstandenen Briefwechsel Senecas mit Paulus beigelegt (vgl. »Epistolae Senecae et Pauli«, in: Ebd., fol. 4v–5r). Danach bescheinigt dieser jenem, dass ihm bei seinen philosophischen Überlegungen Dinge enthüllt worden seien, wie sie Gott nur Wenigen zugestanden habe. Er solle ein neuer Verkünder Jesu Christi werden, die unwiderlegbare Wahrheit, die er nahezu erlangt habe, mit allen Mitteln rhetorischer Kunst preisen und dem zeitlichen Herrscher und seinen Dienern verkünden (ebd., fol. 5r).

51 So veröffentlichte der Heidelberger Jurist Marquard Freher im Jahre 1598 eine kleine Schrift, die der Auslegung des Jesus-Wortes in Mt 22,21 (»Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«!) gewidmet und ausdrücklich gegen die »hostes Domini« gerichtet ist (vgl. Marquard FREHER, *De verbis Domini, date caesari, quae sunt caesaris; et quae Dei, Deo. Sermo votivus, Theologistoricam eius loci explicationem continens*, Heidelberg 1598, S. 4, 41f.; vgl. dazu STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 128–132). Das Jesus-Wort fordert seiner Auffassung nach ganz grundsätzlich dazu auf, die Vermischung göttlicher und menschlicher Sachverhalte zu vermeiden (vgl. FREHER, *De verbis Domini*, S. 12, 35f.). Die Pharisäer hätten Jesus scheinheilig angesprochen: »Du lehrst den Weg Gottes in die Wahrheit« (Mt 22,16), dann aber etwas gefragt, was gar nicht »pietas« und »religio« betraf (Mt 22,17: »Darum sage uns, was meinst du: Ist's recht, daß man dem Kaiser Steuer zahle, oder nicht«?). So habe Jesus sie als Heuchler bezeichnet und ihnen vorgeworfen, »confundere rationes diuinas cum humanis«. Eben damit, dass man dem Herrscher das ihm Zukommende zukommen lässt, lässt man Gott das Geschuldete zukommen.

52 Vgl. dazu genauer und mit Belegen STROHM, *Calvinismus und Recht*, S. 58f., 61f., 128–132, 149, 161f., 182, 198f., 225, 257f.

Eine entscheidende Frage ist nun, ob die skizzierte Tendenz zur rational-immanenten Rechtsbegründung, die insbesondere bei calvinistisch-reformierten Juristen zu beobachten ist, Folge der konfessionellen Orientierung ist. Ein Argument dafür wäre der Befund, dass die einzige innerprotestantische Unterscheidungslehre, die bei reformierten Juristen eine nennenswerte Rolle spielt, die Abgrenzung gegen Luthers Auffassung von der körperlich-realen Präsenz Christi im Abendmahl ist. Zwar suchten sich die Juristen von dem Streit der Theologen fernzuhalten⁵³, aber die lutherische Abendmahlslehre wurde als noch zu sehr der abergläubischen mittelalterlich-römischen Lehre verhaftet angesehen⁵⁴. Dies ist den Tendenzen zur immanent-rationalen Rechtsbegründung förderlich gewesen. Zugleich und unauflöslich damit verbunden sind solche Tendenzen Folge einer Gegenwartsdeutung, welche die verschärften Auseinandersetzungen mit dem Papsttum in Westeuropa zu verarbeiten sucht; einer Gegenwartsdeutung, die von einer Fundamentalauseinandersetzung von biblischem Christentum und Errungenschaften des Humanismus auf der einen Seite und päpstlichem Aberglauben und Machtgebaren auf der anderen Seite ausgeht.

3. Schlussbemerkung

In jedem Fall dürfen innerprotestantische Differenzen im Blick auf die Kulturwirkungen nicht überbewertet werden. Gleichwohl sollte man die Bedeutung weltanschaulich-konfessioneller Faktoren nicht unterschätzen⁵⁵. Das zeigt eindrücklich die weitere Entwicklung der Rechtswissenschaften an den Universitäten in Deutschland⁵⁶. Die Reformation führte mit ihrer Abwertung des kanonischen Rechts zu einem Aufschwung der zivilrechtlichen Ausbildung an den Universitäten. Ganz anders sah es im Einflussbereich der tridentinisch-jesuitischen Konfessionalisierung aus. In den katholischen Territorien wirkte sich die Übernahme eines großen Teils der Hoch-

53 Vgl. ebd., S. 77, 172f., 271, 293.

54 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 21, 54–56, 67f., 77f., 121f., 141, 162, 264, 294, 313, 439–441.

55 Zu den Langzeitwirkungen konfessioneller Orientierungen vgl. Gerhard SCHMIDTCHEN, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern 1973, Bern²1979; ders. u. a., Konfession, eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland, Stuttgart 1984.

56 Ein bezeichnendes Indiz für das Defizit an zivilrechtlichen Abhandlungen im katholischen Bereich ist der Sachverhalt, dass der vielbändige Zivilrechtskommentar des Donellus noch im 18. und 19. Jahrhundert im katholischen Italien nachgedruckt wurde (vgl. die in Anm. 32 genannten gedruckten Ausgaben). Aufgrund der an einigen Stellen sichtbar hervortretenden reformatorischen Überzeugungen des calvinistisch-reformierten Donellus konnte das nur mit »Castigationes«, d. h. von den vertretenen »calvinischen« Irrlehren reinigenden Zusätzen, geschehen (vgl. dazu STROHM, Calvinismus und Recht, S. 93–102).

schulausbildung durch die Jesuiten hemmend auf die Entwicklung einer modernen Rechtswissenschaft aus, die sich von theologischen Grundentscheidungen und Wahrheitsansprüchen emanzipierte. Weder die Ordenskonstitutionen der Jesuiten noch die *Ratio studiorum* von 1599 sahen ein Studium der Jurisprudenz vor⁵⁷. Das kanonische Recht bzw. das Kirchenrecht war im Rahmen des Studiums der Moralthologie zu behandeln. Wo wie in Bamberg eine Jesuitenuniversität vollständig neu gegründet wurde, fehlte eine juristische Fakultät⁵⁸. Auch an anderen jesuitischen Neugründungen gab es keine juristischen Fakultäten, sondern nur die Lehre des kanonischen Rechts durch Philosophen und Theologen⁵⁹. Hingegen war das Klima an protestantischen Universitäten für das Gedeihen juristischer Fakultäten mit zivil- und öffentlich-rechtlichen Schwerpunkten ausgesprochen günstig.

Das jesuitische Universitätssystem war durch die dominante Stellung von Klerikern bestimmt. In dem Moment, in dem in einer sich wandelnden Welt säkulare Konzepte der Wirklichkeitsgestaltung gefragt waren, zeigte sich das tridentinisch-katholische, durch die Jesuiten geprägte Hochschulwesen schlecht gerüstet. Das »Zurückbleiben des katholischen Reiches hinter dem sich erneuernden protestantischen, wie es sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts abzuzeichnen begann«, erklärt sich nicht zuletzt aus dem Aufblühen der juristischen Fakultäten im protestantischen Bereich⁶⁰. Mehr noch: Das für das Gedeihen zivilrechtlicher Fakultäten günstige Klima an protestantischen Universitäten hat einen entscheidenden Anteil an der Universitätsentwicklung in der Frühen Neuzeit insgesamt⁶¹.

57 Vgl. Georg Michael PACTLER (Hg.), *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu, per Germaniam olim vigentes*, 4 Bde., Berlin 1887–1894, ND Osnabrück 1968; vgl. auch Arno SEIFERT, *Der jesuitische Bildungskanon im Lichte der zeitgenössischen Kritik*, in: ZBLG 47 (1984), S. 3–75.

58 Vgl. Karl HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten*, Paderborn u.a. 1981, S. 288–294.

59 Zu Dillingen vgl. ebd., S. 177. Auch die 1582 als eigene Zentraluniversität errichtete Gregoriana in Rom hatte keine juristische Fakultät.

60 Vgl. HAMMERSTEIN, *Bildung*, S. 17–23, 42f., 53f.

61 Vgl. die wiederholten Hinweise auf die Jurisprudenz als Leitwissenschaft der kulturellen Wertorientierung im 17. Jahrhundert bei: Willem FRJHOFF, *Der Lebensweg der Studenten*, in: Walter RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 2: *Von der Reformation bis zur Französischen Revolution 1500–1800*, München 1996, S. 287–334, hier: S. 306, 308f., 313, 319, 328; Michael STOLLEIS, *Religion und Politik im Zeitalter des Barock. »Konfessionalisierung« oder »Säkularisierung« bei der Entstehung des frühmodernen Staates?*, in: Dieter BREUER (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Tl. 1, Wiesbaden 1995, S. 23–42, bes. S. 29.

III. SPIRITUALITÄT UND MEDIEN. CALVINISMUS ALS GEISTIGE KRAFT

Elsie McKee

Calvin's Day of Prayer

Its Origin, Nature, and Significance

Until recently it has been common for historians and liturgical scholars to identify the Reformed tradition in the sixteenth century with the destruction of the traditional liturgical year. Because of his prominence and the conflict leading to his exile from Geneva in 1538, which involved the liturgical calendar among other points, John Calvin has been considered a key enemy of sacred time. This is not the place to deal with the larger question, which has been addressed in massive tomes on liturgical practice by René Bornert for Strasbourg and Christian Grosse for Geneva, and from the angle of ministerial training by Amy Nelson Burnett for Basel. This study offers instead a more focused examination of one particular aspect of Calvin's teaching on worship and liturgical practice, the weekly day of prayer – a feature of the Bucer-Calvinian Reformed thought which has been strangely neglected. This essay is part of a larger work and thus will present an overview of the origin, nature, and significance of the day of prayer in a narrow sense but not a full discussion.

1. Context and Early Development

There was a long tradition in Latin Christendom of calling for special occasions of prayer and fasting in response to particular times of trial. In fact, one of the first recorded liturgical acts of John Calvin, and his last one in communion with Rome, was participating in a chapter meeting of Noyon clergy held on 23 August 1533 to arrange for special public prayers on account of the plague which was ravaging the city¹. That is, when Calvin appears doing the work of a Roman cleric the task is helping to arrange special prayers in response to what was commonly regarded as an »act of God«. Without attributing a special significance to it, this vignette is certainly fitting in light of his

1 Emile DOUMERGUE, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*. Vol. 1: *La jeunesse de Calvin*, Lausanne 1899, p. 304, citing Abel LEFRANC, *La Jeunesse de Calvin*, Paris 1888, p. 107 and p. 200 (chap. Pièces justificatives).

later concern for such planned intercessions. What would become one of the key distinctive marks of the Reformed day of prayer, however, was its character as a *regular* weekly service, not simply an occasional response to unusual circumstances. The originators of this practice seem to have been Martin Bucer and his colleagues in Strasbourg, but the theological development and distinctive character were the work of John Calvin.

The idea of a day of prayer with a somewhat new orientation appears to have begun with Bucer and developed gradually from the more traditional practice of occasional responses to disaster. In February 1531 the Strasbourg pastors began to ask the magistrates for permission to establish a day of prayer because the people needed to be stirred up to more spiritual fervor. This purpose does not seem connected to a particular threat, and there was apparently no action until such a danger appeared. In August the magistracy set a day of special prayer for the war against the Turks² – obviously they were continuing the older idea of such prayers as a response to particular circumstances, even though that does not seem to have been the purpose which Bucer and his colleagues had in mind. Ten years later, in the plague year 1541, Bornert records the next step; a »great prayer day« was celebrated at 8 a.m. on the last Tuesday in September, with preaching, the Lord's Supper, and a command to all to stop work, close the shops, and come to worship. The order is dated 24 September 1541 – after Calvin's return to Geneva³. Strasbourg called another prayer day during the Schmalkald war in 1546. According to Bornert, these special services might be practiced once or a number of times during the crisis. He says that »bit by bit, these days of prayer became a custom«⁴. Then he points to 1542 as the time when they were regularized, according to the chronicler Daniel Specklin who describes this organization as a (simpler) day of prayer on three Tuesdays and then a »great

2 René BORNERT, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598)*, Leiden 1981, pp. 185–186: »Dès le mois de février 1541, les prédicateurs réclamaient auprès du magistrat l'introduction de »journées de prière commune« (»gemeine Bettage«), parce que le peuple était tiède et rude et qu'il montrait de moins en moins d'intérêt pour les exercices spirituels. Cette requête semble avoir obtenu une satisfaction au moins partielle dès le mois d'août suivant. A cette date, en effet, le magistrat fixa une journée de prière spéciale pour le succès de la campagne contre les Turcs«. Bornert does not seem to note that the clergy wanted a regular day, not just an occasional one.

3 *Ibid.*, p. 186 n. 90 gives the text of the order on 24 Sept. 1541: »[...] einen gemeinen bettag zu halten, und nemblichen bis zinstag nachkünftig zu acht horen vormittag, soll und wirdet man in diszer und allen anderen Pfarrkirchen das Wort Gottes predigen, christenliche ermanungen zu sollichem gemainen gebett und dann dasselbig gebett thun, auch des herren nachtmal halten [...] Es sollen auch zu zeiten sollicher predig und ämpter und bisz dieselben in allen pfarren volbracht seindt, alle eusserlichen arbeiten, gewerb und händel, auch unser Statt werkh underlassen, die gäden, läden und werkstätten beschlossn bleiben, und niemand zeitlich arbit thun, bisz sollicher gottgefelliger handel und dienst in den kirchen auszgericht ist, alsdann mag ain jeder sein gebürende arbit und handtlerung widerumb für handt nemmen«.

4 *Ibid.*, p. 186.

day« on the fourth Tuesday, when a service like the Sunday one was held in all the churches⁵.

The chronicler Specklin was writing some sixty-plus years after the events he describes (which occurred before he was born), and Bornert does not explain what he means by saying »little by little« the practice became customary. Bucer's interest continued but it appears that his ideas were flexible. The Kassel church order which he crafted in 1539 establishes a monthly day of prayer and some printings added a collect⁶ but this does not seem to have been implemented in Strasbourg. It is not clear precisely how the day of prayer developed during the period when Calvin was in Strasbourg; however, it seems fairly certain that it was still in the formative stages. It did not have any set liturgy and (if Specklin's date can be trusted) it did not become a regular practice until 1542. Perhaps the length of the plague helped establish an occasional service as a regular one, particularly if the clergy were already in favor of such a thing. Something similar apparently happened in Basel.

In 1541 the city of Basel began a time of penitential prayer with a sermon on Tuesdays. Burnett says: »In 1541, during a severe outbreak of the plague, an additional service of prayer and repentance on Tuesday morning was instituted in each of the parish churches and the Tuesday sermons remained a fixed feature after the plague subsided«⁷. The ministers Myconius, Karlstadt, Bersius, and Truckenbrot asked to have a »communal devotional prayer« held »every Tuesday as a penitential (Buss) sermon in the four parish churches«⁸. It may be noted that Basel lost several of its key preachers (Karlstadt, Grynaeus) in the 1541 plague⁹ (as Strasbourg lost Capito and others), so the request

5 Ibid., p. 186 n. 91 by Daniel SPECKLIN, *Collectanées*, n. 2362: »Anno 1542 ward auch zu Strassburg von Bucero und den geistlichen angestelet, auch von der obrigkeit gebotten, dass man alle zinstag sollte einen bettag anstellen, aber alle vier wochen einen grossen bettag, also dass man in allen kirchen betten sollte und predigen wie an einem sonntag, gott anzuruffen, damit er seine kirche wolle erhalten«.

6 Martin BUCER, *Kasseler Kirchenordnung*, in: BDS 7: *Schriften der Jahre 1538–1539*, p. 294.

7 Amy Nelson BURNETT, *Teaching the Reformation. Ministers and Their Message in Basel, 1529–1629*, Oxford 2006, p. 56.

8 According to a private letter from Prof. Burnett, the archival basis for this was accidentally omitted, but it is »a document in the UBB, from one of the several volumes from the church archives now housed in the manuscript dept., MsKiAr 23a, no. 94, fols. 279–280, which is listed in the index as ›Gemeine andectige Gebett, so man alle zinstag zur Busspredig in der vier Pfarrkirchen zu Basel haltet: Myconius, Carlstadt, Bersius & Truckenbrot (1541)«. [...] This is the earliest reference I've found to the Tues. sermon. There's very little specific evidence about any of the worship services from the first 2/3 of the century. Even the liturgical agendas include only the portion of the service for celebrating the Lord's Supper, and there's nothing for regular preaching services, whether Sun., Tues., or the early morning services. I don't have any documentary evidence to support this, but I think that once the service was instituted, it simply continued after the outbreak of the plague was over (since it lasted for over nine months, I suspect people got used to it)«.

9 BURNETT, *Teaching the Reformation*, p. 81.

must have come before the full severity of the plague was experienced. The epidemic continued for nine months and Burnett thinks »that once the service was instituted, it simply continued after the outbreak of the plague was over«. The content of this service is not specified until 1583; edicts about attendance at the Tuesday as well as Sunday services were issued in September 1582 and March 1584¹⁰. In keeping with the epidemic which prompted it, the prayer was focused on repentance, since the ravages of the plague were commonly understood as punishment for sin. Given the fact that the day chosen in Basel was the same as that in Strasbourg, and Bucer's work in Basel is well known, it is quite possible that Basel's practice was influenced by its sister city further down the Rhine.

2. Calvin's Theological and Liturgical Thought

The day of prayer developed by John Calvin built on the Strasbourg heritage but made it something more, distinctive and defined, the liturgical expression of an integral aspect of his theology, the teaching on providence. The first clear formulation of the idea is found in the 1539 *Institutes of the Christian Religion*, completed shortly after his arrival in Strasbourg in 1538. In the chapter on penitence/repentance Calvin gives the fullest description in the context of explaining Joel 2:12–13.

But although perhaps sackcloth and ashes better fitted those times, we do not deny that there will be a very suitable use among us for weeping and fasting whenever the Lord seems to threaten us with any ruin or calamity. When he causes some danger to appear, he announces that he is ready and, after a manner, armed for revenge. Therefore, the prophet does well to exhort his people to weeping and fasting – that is, to the sorrow of accused persons, for he had just stated that their evil deeds were brought to trial. Pastors of the church would not be doing ill today if, when they see ruin hanging over the necks of their people, they were to cry out to them to hasten to fasting and weeping; provided – and this is the principal point – they always urge with greater and more intent care and effort that »they should rend their hearts and not their garments«. There is no doubt whatsoever that fasting is not always closely connected with repentance, but is especially intended for times of calamity¹¹.

10 Amy Nelson Burnett personal letter: »It's not until the 1580s that there is more information about what is said and/or done during this or any other service. There is a printed document, »Ein Buss Gebet nach der Zinstag Predigt zu halten« from 1583 (UBB, MsKiAr 22a, no. 116, fols. 592v–593r) [...] and there are edicts from Sept. 1582 and again from Mar. 1584 requiring attendance at both the Sun. and Tues. services [...]«.

11 1539, chap. 5; OS 3, p. 74. Richard F. WEVERS, *Institutes of the Christian Religion of John Calvin. Text and Concordance*, Grand Rapids 1988, 5:6:13–27: »Quanquam autem, cinis et soc-

Calvin goes on to explain that what is intended here is a public fast and prayer related to extraordinary times of disaster. It is important, however, to note that he clearly indicates that acts of repentance are more frequent than the great calamities which should also include fasting. This might be a general allusion, since penitence/repentance is a normal part of Reformed worship, but one might wonder if Calvin is thinking of something more specific such as the concept of regular days for repentance. More pointed is the advice that pastors should be on watch to warn their people before the actual disaster arrives, since »impendentem« suggests that the ruin is imminent but not actual. At the least it is clear that responsibility for interpreting the signs rests on pastors and this explains why Calvin and his colleagues took the initiative in calling their people to pay attention, and in establishing a day of prayer.

In this same edition of the *Institutes* (1539) there is another addition referring to the idea of a day of prayer, this time in the chapter on prayer. It follows a discussion on public and private prayer where Calvin says that for corporate prayer the church agrees upon times and places for worship so that things may be done with decency and order. »But this does not preclude any church from being both repeatedly stirred up to more frequent use of prayer and fired by a sharper zeal if it is alerted by some major need«¹². Here the occasional nature of the day of prayer is still the primary point. It may be noted, though, that Calvin seems to think in terms of frequent additional times of special assemblies, which suggests that the cause would not have to be a terrible (and thus probably more rare) disaster but could be anything outside the ordinary.

cus illis forte temporibus magis conveniebant: fletus tamen et ieiunii valde oportuna fore inter nos usum non negamus: quoties cladem aliquam, aut calamitatem nobis minari visus fuerit Dominus. Se enim ad ultionem apparari et quodammodo armari denunciat, ubi periculum apparere facit. Bene igitur propheta, qui suos ad fletum et ieiunium, hoc est, ad reorum moestitiam cohortator, de quorum flagitiis, constitutam quaestionem paulo ante dixerat. Nec male hodie fecerint Ecclesiastici pastores: si dum impendentem suorum cervicibus ruinam vident, ad ieiunium et fletum properandum vociferentur, modo quod est praecipuum maiore et intentione cura et opera semper urgeant, scindenda scilicet esse corda, non vestimenta. Extra dubium est, non semper poenitentiae cohaerere ieiunium, sed calamitosis temporibus peculiariter destinari, unde et cum luctu coniungitur a Christo, dum Apostolos ab eius necessitate absolvit, donec suo parsentia orbat, moerore conficerentur, de solenni ieiunio loquor«. See 1559 translation by John T. MCNEILL / Ford Lewis BATTLES, Calvin: Institutes of the Christian Religion, Philadelphia 1960, 3.3.17, p. 611 (here minor alterations because a few words changed between 1539 and 1559).

- 12 1539, chap. 9; OS 3, p. 338. WEVERS, *Institutes*, 9:16:23–26: »Sed enim istud nihil obstat, quo minus unaquaeque ecclesia, cum subinde ad frequentiore[m] precationum usum se extimulare, tum maiore aliqua necessitate admonita, acriore studio flagrare debeat«. See 1559 translation by Battles, 3.20.29, p. 891. See Elsie Anne MCKEE, Calvin »Never Changed His Mind« – or Did He?, in: Amy Nelson BURNETT (Hg.), *John Calvin: Myth and Reality*. The 2009 Calvin Studies Society Conference (forthcoming).

It is helpful to consider Calvin's words from the angle of what causes lead to such »extraordinary« manifestations of prayer. In the first case the focus is the association of suffering with punishment for sin, corporate or individual; in the second, it is the more neutral sense of uncontrollable circumstances which press upon the church. Other allusions in the 1539 *Institutes*, especially in the chapter on the Christian life, provide echoes of both of these themes, along with instruction on the appropriate attitude. Calvin exhorts and assures the faithful that rather than rebel and complain about afflictions such as illness, they should consider »the righteousness and goodness of the heavenly Father« and see these as chastisements to lead them to patience¹³. In speaking of bearing the cross as Christ also did to teach us patience, Calvin cites Paul's words about all God's children being conformed to Christ and says that this should be the source of a unique consolation: »in enduring all the miseries which people call bad and contrary, we may share in Christ's cross so that, as He has passed through an abyss of evils to enter into heavenly glory so also we may by various tribulations come there«¹⁴. Some of these changes in the 1539 *Institutes* are clearly related to pastoral concerns, as was natural because this was the first edition to appear after Calvin had gained some personal pastoral experience.

While in Strasbourg Calvin probably followed the gradually developing practice of the Tuesday day of prayer services, although there is no explicit evidence for that – which is not surprising, since the practice itself was probably inchoate. The only collection of liturgical texts used by the French-language congregation is no longer extant. The fact that the Pseudo Romana (1542), which most scholars regard as a republication of that text, does not include any liturgy for the day of prayer is not conclusive for Calvin's practice either way, since there was no printed German liturgy for the practice of this rite in the Strasbourg churches¹⁵. The surprise is all the greater, then, that Calvin produces a full liturgy for the day of prayer in the Geneva 1542 *La forme des prieres*, and in addition explicitly makes this a regular weekly service. In fact, this seems to be the first actual text for the Reformed day of prayer service, and perhaps the only one for many years.

Geneva had already begun to observe the day of prayer in the previous year, shortly after Calvin's return and at his request. On 11 November 1541, the council ordered a day of prayer to be held at St. Pierre every week; apparently the council set it first on Thursday and then a few days later announced that it would be on Wednesday¹⁶. Over the years the day of the week would be

13 1539, chap. 17 = 3.7.10; OS 5, p. 160; WEVERS, *Institutes*, 17:10:14–18.

14 1539, chap. 17 = 3.8.1; OS 5, pp. 161–62; WEVERS, *Institutes*, 17:11:13–17.

15 Cf. OS 2, p. 2, and Pseudo-Romana (photocopy preserved in IHR).

16 CO 21, col. 285–286 (RC 35, fols. 383, 385 for Nov. 7 and 11, 1541).

subject to some variation. In 1547 it was changed to Thursday, the next year back to Wednesday and in 1550 the council agreed to Calvin's request to keep it permanently on Wednesday. The 1561 Ecclesiastical Ordinances explicitly fix that as the day but allow for future revision, and after Calvin's death the debate was reopened and finally Thursday was definitively chosen¹⁷.

Among the most significant things about Calvin's liturgy for the day of prayer are that it was published in his first Genevan *La forme des prieres* in 1542, that it was obviously modeled on the Sunday morning service, and that it was intended to be a weekly event. Other communities (e.g., Strasbourg, Basel) who practiced a day of prayer or repentance apparently did not feel a need to print a form. Although the »great prayer day« in Strasbourg seems to have been modeled on the Sunday liturgy, the lesser weekly one was not, and the Basel service was word and prayer. In addition, the legislation which established these services in Strasbourg and Basel was not explicit about its permanence. Calvin's liturgy for the day of prayer makes it clear that he intended it to be the form for every week.

Several features of the day of prayer service signaled its prominence and/or distinctiveness. Perhaps most obvious to the Genevan congregation was the singing of Psalms, since this was the only weekday service for which that was ordained as it was for Sunday mornings and afternoons¹⁸. Two other aspects were the preface to the liturgy and the special prayer, which would have been obvious to those who could read the published texts. What would have been less than clear to people outside Geneva (and perhaps to many in the city) was that the day of prayer even took precedence over the Sunday afternoon service by having its own special prayer of intercession. (This has also not been observed by later scholars, who assume that Calvin used the Sunday morning prayer also that afternoon, but the evidence from his sermons demonstrates that the Sunday afternoon prayer was the extemporaneous one the preacher used for most weekdays, i.e., all except the day of prayer)¹⁹.

17 Christian GROSSE, *Les rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e–XVII^e siècles)*, Genève 2008, p. 180 n. 10: »Que toutes les sepmaiennes ung jour de laz sepmaienne l'on doybge fere laz priere generale aut temple saint Pierre« (RC 35, fol. 385 [11 novembre 1541]. Changes: Thursday (RC 42, fols. 362 [8 Dec. 1547] and 365v [13 Dec. 1547]. Wednesday (RC 43, fol. 58v [5 April 1548]. Calvin's request in 1550 for it to remain on Wednesdays (RC 45, fols. 125v [11 Nov. 1550], 127 [14 Nov. 1550], 128v [16 Nov. 1550]. Ecclesiastical Ordinances 1561, CO 10, col. 99. Later change to Thursday argued in 1578–1579, against objections of pastors, but finally moved by magistrates in 1581 to remain on Thursday.

18 Pierre PIDOUX (Hg.), *Le Psautier huguenot du XVI^e siècle. Mélodies et documents*, vol. 2: Documents et bibliographie, Bâle 1962, pp. 32, 43–44, gives evidence for the posting of lists of Psalms to be sung on Sunday mornings, afternoons, and day of prayer services. These begin in 1546, although the first extant example comes from 1549.

19 OS 2, pp. 18–30 (compare Sunday and day of prayer). For the difference of Sunday afternoon prayers, see Elsie Anne MCKEE, *Calvin, Geneva, and the Pastoral Ministry* (anticipated 2014).

Calvin's preface for the liturgy, the choice of Psalms, the text of the major intercessory prayer, and the continuing development of the service show his conscious intent to give the liturgy a special character. To begin with, *La forme des prieres* provides an explanatory introduction for this liturgy, something the other regular services do not require. There are little essays in the 1542 Pseudo-Romana before the sacraments, brief before baptism, longer before the Supper liturgy, but the Geneva text only gives some comments at the end of each sacrament to defend the Protestant changes²⁰. At the least, Calvin's choice to give a theological rationale for the day of prayer service suggests that he did not think that the reasons for a regular weekly practice of a day for repentance would be obvious to the parishioners. This preface itself has two principal themes. The first combines the Biblical teaching that admonitions like plague and war are God's punishment for sin, with instructions on the appropriate response.

Inasmuch as scripture teaches us that plagues, wars, and other such adversities are visitations of God by which He punishes our sins, when we see such things approaching we must recognize that God is angry with us and then if we are truly faithful, we must recognize our offenses, be grieved with ourselves, turning back to the Lord in repentance and amendment of life, and pray to Him in true humility in order to obtain pardon²¹.

Based on this understanding of God's will, Christians should not wait for God to punish them but should repent, and this is the second theme of the preface.

For this reason, if we sometimes see that God threatens us, in order not to try His patience but rather to submit before His judgment falls on us – judgment which otherwise we see ready to be manifest – it is good to have a set day each week in which there may be special exhortation about these things, and on which we may make prayers and supplications according to the need of the time²².

With the rationale clearly set out, Calvin then presents the special form which he has prepared for the day of prayer.

The singing of Psalms was understood in Calvin's teaching as part of prayer, and it is significant that he wanted the vocal participation of the congregation on the day of prayer as well as on Sundays²³. Beginning at least in 1546,

20 OS 2, pp. 30, 38–44, 49–50.

21 OS 2, p. 26. See Elsie Anne MCKEE (Hg.), John Calvin: Writings on Pastoral Piety, Mahweh, NJ 2001, p. 159.

22 OS 2, pp. 26–27. MCKEE, John Calvin: Writings on Pastoral Piety, p. 159.

23 For prayers and especially singing, see Calvin's preface to the Psalter, OS 2, pp. 13, 15.

Geneva printed and posted lists to direct the choice of Psalms for each service. These were divided into two major categories according to the intention of fitting the texts to the days, with the petitions allocated to the day of prayer and the praises and thanksgivings to Sundays. Within these categories, the Psalms were generally arranged in canonical sequence, and over time, as more metrical Psalms became available, the frequency of singing expanded from once to three times per service²⁴.

Besides the congregational Psalm-prayers, there were also the printed texts spoken by the minister. The long prayer of intercession which distinguishes this liturgy from that for Sunday morning echoes the penitential theme but includes trusting gratitude for past benefits. Framed in the first person plural, it begins with a recognition of sin which is also accompanied by the command to pray and the reason that God will hear such prayers: »because by Your infinite mercy it has pleased You to command us to call upon You, even from the depths of hell« and »You have promised to hear our prayers and supplications« through Jesus Christ. Therefore »renouncing trust in all things human, we take courage from Your goodness alone to address You and invoke Your holy name, in order to obtain mercy«. Next, after briefly acknowledging the gifts common to all people, the prayer expresses thanks for special graces to Christians, particularly the knowledge of the gospel. Following this is a confession of past sin and its punishment (with the affirmation that much more was deserved). Remembering such experiences, the prayer affirms the similarity of the present situation to those earlier times when God had chastised sin: »now we see Your hand again uplifted to punish us, because the swords You are accustomed to use to execute Your vengeance are now deployed [...]«²⁵.

The next part of the prayer expresses the relationship of the people with God, beginning with a lyric passage reaffirming that tie.

And yet, Lord, You are our Father, and we are only earth and clay; You are our Creator, and we are the work of Your hands. You are our Shepherd, and we are Your flock; You are our Redeemer, and we are the people whom You have ransomed; You are our God, and we are Your heritage. Therefore, do not be angry against us, to correct us in

24 PIDOUX, *Le Psautier Huguenot*, p. 61 (for 1553 list): »Considerans que le jour du Mercredy est ordonne pour les prieres solennelles, nous avons choisi entre les Pseaumes, ceux qui contiennent prieres et requestes a Dieu plus expresses pour chanter en ce jour: reservant ceux qui contiennent action de graces et louanges du Seigneur nostre Dieu et de ses œuvres, au jour du Dimanche [...]«. Compare lists for increase of Psalms; note that the printed liturgies do not add rubrics for more singing but various sources, especially the lists but also incidental ones like the publication of Calvin's sermons on Ps. 115 and 124, show this; see 1546 publication by Jacques Cousin. 25 OS 2, pp. 27–28. MCKEE, John Calvin: *Writings on Pastoral Piety*, pp. 173–174.

Your wrath. May You not remember our iniquity to punish it, but may You chastise us gently according to Your loving kindness²⁶.

Following this is a brief evocation of the historical relationship of the people of God with God through the stories of mercy to Israel. Calvin's community then gladly affirms their own even better covenant in Christ and makes a plea to God to accept Christ's intercession and give the Holy Spirit²⁷. The next part of the prayer is devoted to fairly detailed intercessions for other people: individuals by name, and all churches and peoples afflicted with plague, war, and other ills²⁸. Additions to the prayer of this liturgy in later printings of *La forme des prieres* demonstrate that the shaping of the special intercessions of the day of prayer continued to be a matter of special interest to Calvin. In 1552 new references to those suffering for the proclamation of the gospel were added here (as well as in the prayer for Sunday morning)²⁹. This is one of several liturgical intercessions for the churches under the cross and, as the situation of French Protestants in particular became ever more difficult, it confirms that Calvin the pastor was continuing to follow his own earlier admonition to observe the ills God sends and to respond appropriately by alerting his people to ills for which they should be praying.

The aspect of explicit intercession for fellow believers seen in Calvin's Geneva liturgy seems to be characteristic of Protestant day of prayer services. This is stated in the proclamation by which Geneva established the first celebration for intercession for »Bern, Basel, Zurich, Strasbourg and other allied cities which are persecuted by plague«³⁰. However it is notable that while special prayer days were called and established in other cities or territories in response to their own immediate experience of plague, Calvin's Geneva takes this step even though it is not personally suffering in the disaster at the time. This concern for mutual intercession is expressed even more forcefully and explicitly in Calvin's first published sermon preached on 4 November 1545 when German Protestants were embattled with Roman foes. The situation led Calvin to ask Geneva's magistrates for a special day of prayer, i.e., one which gave particular attention to a specific act of God.

While this event and the texts which resulted from it deserve fuller discussion, for present purposes they may serve to provide a window on the developing day of prayer tradition, especially the choice of sermon texts.

26 OS 2, p. 28. MCKEE, John Calvin: Writings on Pastoral Piety, p. 174.

27 OS 2, pp. 28–29. MCKEE, John Calvin: Writings on Pastoral Piety, pp. 174–175.

28 OS 2, pp. 29–30. MCKEE, John Calvin: Writings on Pastoral Piety, pp. 175–176.

29 OS 2, pp. 29–30. This is identified as 1559 (OS 2, p. 29), but it is actually 1552, a printing by Jean Crespin (identified by anchor printer's mark) which editors of OS did not know. For addition to Sunday, see CALVIN, *La forme des prieres*, OS 2, p. 22.

30 GROSSE, *Les rituels de la Cène*, p. 181 n. 16 (RC 35, fol. 385 [11 Nov. 1541]).

Normally the sermon for the day of prayer was not specifically related to the occasion; the liturgical prayers were distinctive but there was no explicit provision for the preacher to interrupt his regular *lectio continua* series. As with the yearly liturgical calendar, when selected texts were chosen for the nativity, passion week, Easter, Ascension, or Pentecost, the evidence for a temporary departure from the usual sermon series is not found in the printed day of prayer liturgy but only in the actual records of Calvin's preaching (or, very occasionally, in council directives, as for passion week)³¹. Given the rarity of such interruptions of the norm, this circumstance also offers another sign of the importance of the day of prayer. The first special day of prayer for which a sermon is extant is November 4, 1545. For this occasion Calvin chose to preach on Ps. 115.

Today is the time to make the prayer written here; although it is for any time, nevertheless when the need is urgent we should make use of it. We should well have greater zeal. We [act as if we] know nothing about the union our Lord wanted there to be among His members. Are we the church? We must have a spiritual connection with all the faithful. [...] We all have the same gospel, we are surrounded by enemies. Should we separate [from each other]? Should we say: »Those [people in Germany] are far from us?« Not at all. They are of the church, and we are its members; because we have the same Father in heaven, let us have a brotherhood together which is indeed more than fraternal! Let us reflect that what happens to one member of the church happens to us. Behold troubles everywhere! [...] We should not be thus nonchalant. This is the time to seek God. We should forget everything else; we cannot help them [the German Protestants] with our hands, but we ought to pray to God for them as for ourselves: the condition of the church is not the [concern of only] one member. Moreover, let us fear that in a short time the storm may roll over our heads³².

Calvin's words show the sense of mutual responsibility for fellow Christians; even though their confession is different, these Lutherans are clearly fellow believers. Furthermore, Genevans should learn from others' experience of God's judgement in order not to call the same down upon themselves.

By the week following this sermon Geneva had received news of the Protestant victory and Calvin asked for another special service to give God thanks. For this Calvin preached on Ps. 124. Both sermons were taken down by his colleague Jacques Cousin; because there was such a demand for co-

31 For more on Calvin's sermons, see Elsie Anne McKEE, Calvin's Sermons: Suspected, Unique, and Prized, in: Michael D. BUSH (Hg.), Calvin Studies XII., Erskine 2007, pp. 87–114, esp. pp. 90–91.

32 McKEE, John Calvin: Writings on Pastoral Piety, pp. 166–167.

pies, the preacher reluctantly agreed to publication³³. The second of these special occasions highlights the third and most often neglected theme of the day of prayer: thanksgiving. That emphasis is certainly expressed in the prayer, where it is primarily focused on the key cause for gratitude, salvation. Thanksgiving for how God's providence brings this world's blessings is muted in the prayer, though it finds fuller expression in the sermon which gives thanks for the Protestant victory. Even that, however, is related to the primary gift of salvation because the victory gave greater space for the spread of the gospel³⁴.

3. Some Practical Evidence for the Significance of the Day of Prayer

The observance of the day of prayer and its importance in Geneva's religious organization are visible in several practical ways. These essentially developed over time, evidence of the increasing value ascribed to this liturgy in the eyes of the community – both clerical and civil.

In many ways the day of prayer came to have a rank just below that of Sunday. Schedules and locations are one demonstration. There were services at two times on the day of prayer so that no one in the city would be excluded simply because he or she must stay home to keep house. At first this was not unique to the day of prayer, because dawn services were held on three week days at St. Pierre: Monday, Wednesday, and Friday, in addition to the »ordinary« sermon at 6 a.m. or 7 a.m. in both parts of the city. However, before 1550 a dawn service on Wednesday was added at St. Gervais, on the other side of the river³⁵. Then both parts of the city had worship at two times on the day of prayer so that households could more easily go to church in relays on Wednesdays as they did on Sundays. In addition, the time of the second service was delayed an hour so that it might have a dignity similar to that of Sunday. (There was some variation: at first it was set at 7 a.m. or 8 a.m. depending on the season, later it was fixed at 8 a.m. like the Sunday service)³⁶. At some point before 1550 it also became customary to hold the second day of prayer service in the old city at St. Pierre, even though the rest of the regular week day services in that part of Geneva were held at the Magdeleine³⁷. Lar-

33 Ibid., p. 158. See also Elsie Anne McKEE, Calvin's Sermons: Treasure and Surprise, in: *Pacifica* 22 (2009), pp. 251–277.

34 McKEE, John Calvin: Writings on Pastoral Piety, pp. 171 et passim.

35 See Elsie Anne McKEE, Calvin and His Colleagues as Pastors. Some New Insights into the Collegial Ministry of Word and Sacraments, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Geneva 2004, pp. 18–19.

36 Baptismal records, e.g., rotation 7 a.m. / 8 a.m. in 1550, only 8 a.m. in 1562.

37 McKEE, Calvin and His Colleagues as Pastors, pp. 18–20.

ger crowds were expected on the day of prayer because it was the one weekday when all Genevans who could do so were supposed to attend worship, and St. Pierre was the logical place for a large crowd.

Besides schedules of worship, there are more marked practical evidences for the similarities between Sundays and Wednesdays. Already in 1541 the ministers requested that the largest bell (otherwise rung only for the main Sunday morning service) be used to summon the people to the main service on the day of prayer, and that became the practice. City ordinances exhorted people to attend services on Wednesdays, also beginning in 1541, and these proclamations were later repeatedly issued. In 1549 it was decreed that shops must not open until after the second service, i.e., virtually the better part of the morning of the work day was sacrificed to this religious obligation³⁸. Although all of these regulations and practices were fundamentally prompted by the clergy, they required civil approval at the least and, in most cases, civil legislation. The importance of the day of prayer to the Company of Pastors can be seen in the ways they organized themselves to insure that these services were provided with the best preaching. Calvin was of course considered the best, and apparently his colleague Abel Poupin, with whom he alternated weeks doing the daily sermon, was also well regarded. When Poupin became ill in 1553, however, and could no longer do his full range of services, the Company asked Calvin to change his schedule to make certain that the day of prayer was given its due. Instead of preaching Monday through Saturday in one week, while his alternate did the same days the following week, Calvin would do Monday through Friday in his own week and Wednesday of the other week, while his colleague would take Calvin's Saturday sermon instead of the Wednesday of his assigned week. Evidence for this routine is found in the records of the Ezekiel and Deuteronomy sermons in 1553–1556³⁹.

A similar sign of the special importance of the day of prayer is found in the records of Calvin's sermons on the passion during the week before Easter. Some years he preached the whole week (these were times when it was his week to do the daily sermons), but in some years when the week before Easter was not his regular preaching assignment, Calvin nevertheless did one sermon on the passion on Wednesday⁴⁰. Plainly, Geneva's pastors thought that

38 Cf. CO 21, col. 285 for 26 Oct. 1541 (RC 35, fol. 370). Instructions for all to attend also began in 1541; see CO 21, col. 285 for 7 Nov. 1541 (RC 35, fol. 383) which included reference to this being the practice »tous les jeudy« although the day was changed to Wednesday the next week, CO 21, col. 286 (11 Nov. 1541). For 1549 announcement, see GROSSE, *Les rituels de la Cène*, p. 181.

39 McKEE, *Calvin and His Colleagues as Pastors*, pp. 27, 33–35.

40 See table in Erwin MUELHAUPT, *Einleitung*, in: Id. (ed.), *Johannes Calvin, Psalmenpredigten, Passions-, Oster- und Pfingstpredigten*, Neukirchen-Vulyn 1981, pp. XLVII–XLVIII and L; p. XLVIII indicates sermons on Wednesday in 1551 (and probably 1554).

the day of prayer deserved special effort on their part, even if it meant making some changes in the organization of their pulpit schedules.

4. Controversies over Calvin's Day of Prayer

The idea of a weekly observance of some kind was beginning to develop in Strasbourg before Calvin came, and spread to Basel the same year he introduced it in Geneva, but neither of these services began as a distinct liturgy and both were responses to the presence of plague. Thus, it is perhaps not a complete surprise that some of Calvin's close contemporaries thought that this day of prayer was his invention – and in fact, in the early and mid-1550s he was accused of having created a new feast or kind of saint's day. The criticisms surface in two places. One is a book by Sebastian Castellio, the *Contre le libelle de Calvin*. This was the response to Calvin's 1554 answer to Castellio's own famous book *On the Burning of Heretics*; although written in 1554 it was published only posthumously in 1612⁴¹. The other place criticism is reflected is Calvin's correspondence in 1555, where he replies to the accusations in a letter to the senate of Bern. Since the latter was more »public« it will be discussed first.

The day of prayer figures as one minor point among the ecclesiastical ceremonies and festivals which were named in the controversy between Calvin and the authorities in Bern, according to his letter to them in early April 1555. The chief issue was Calvin's doctrine of predestination, but there is also a brief rehearsal of long-standing differences in liturgical practice between Geneva and Bern, including the ways that the »feast day« observances had developed, especially Geneva's (non) celebration of the Annunciation because of its Marian associations. Probably these criticisms had begun circulating again in the 1550s because of Geneva's liturgical alterations in 1550 which included dropping this feast, which Bern continued to observe. It is in this context that Calvin mentions the day of prayer once.

I am reproached with having created a new feast on the Wednesday. In this I am sadly wronged. For the magistracy of Geneva have indeed, by my exhortation, set apart one day in the week to offer up extraordinary prayers, as necessity and the exigencies of the times should require it. And on that day we pray for you and the other churches who are in need of it. But we carry on our usual labours on that day; and besides we

41 Etienne BARILIER, Introduction, in: Sebastien CASTELLION (ed.), *Contre le libelle de Calvin*, Genève 1998, p. 25.

have not so constantly established a certain day as not to select now one, now another, just as the magistrates shall deem proper for their convenience⁴².

Calvin goes on to object to a »more serious rumour« that he wants to transfer the Lord's Day to Friday. It appears, then, that he did not consider the accusation about a new Wednesday holy day as bad as some others which were also circulating.

Calvin's defense of the day of prayer treats three points. One is the content: intercession for other churches, something itself not controversial; at least the traditional sound of »necessity and exigencies of the times« would be familiar enough perhaps to smooth over the reference to »one day in the week« – especially since at least the clergy in Bern must know that something of the kind was practiced in neighboring Basel. The other two points of his defense deal with whether this day of prayer is a work day and whether its observance is set on a specific day. Calvin counters the last point by indicating the contingent and fluctuating dating of the service, which had in fact been changed several times in the previous eight years; in other words, it was not established on a specific date, like traditional saints' days. His reference to it being a work day is a little disingenuous, since shops were closed until after the second service so it might have been counted as a partial holiday, though not in the traditional sense of a day without any work (such as the Strasbourg »great day« of prayer was).

Another piece of evidence that the Genevan day of prayer was regarded as Calvin's distinctive creation is found in Castello's *Contre le libelle de Calvin*. In the small world of Swiss Protestantism, Castello certainly had heard (and expressed) many criticisms of Calvin, and he apparently knew that the Bernese called the Genevan day of prayer »the feast of Calvin«⁴³. He might also remember the day of prayer practice from his own time in Geneva. The book is cast in dialogue form; Castello lifts citations from Calvin and then gives his own response under the name »Vaticanus«.

42 Letter 2173 to Senate of Bern, CO 15, col. 540: »On ma reproche que iavoye faict une feste nouvelle, lemercredy, en quoy on ma faict grand tort. Car Messieurs de Genevve, a mon exhortation, ont bien ordonne un iour la sepmaine pour faire des prieres extraordinaires, selon la necessité et exigence des temps ; et la nous prions Dieu pour vous et les aultres Eglises qui en ont besoing. Mais ce nest pas quon ne besongne ce iour la, comme les aultres. Daultre part on na pas estably tellement un certain iour quon nait prins maintenant lun, maintenant lautre, selon que les seigneurs en ont advise pour leur commodité. Qui plus est, on a bien seme le bruit que ie voulais translater le dimanche au vendredy [...]«. See Jules BONNET, *John Calvin's Letters*, trans. Marcus Robert GILCHRIST, vol. 3, New York (reprint of) 1858, pp. 164–165 (where it is dated March 1555 because of the instruction from Genevan authorities on March 28th for the mission to Bern).

43 CASTELLION, *Contre le libelle de Calvin*, p. 126 n. 2.

Calvin: »But if one fabricates worship [acts] in his own fashion or by chance, and claims to make others honor this lie, the more pains he takes to do it, the more guilty he is. None will applaud superstition«.

Vaticanus: »Worship [acts] in his own fashion? That is what Calvin himself does with his Wednesdays: he who requires that certain Psalms be sung on such days, not to speak of other ceremonies. I am not against a certain order, without which the crowd cannot be contained, but I see also what superstition presides in that order«⁴⁴.

Castellio wants to accuse Calvin out of his own mouth, saying that he is doing the same superstitious thing which he attacks. Here the emphasis of the criticism falls on the content of the day of prayer and though the matter of the date is mentioned it seems a lesser point. Castellio's comment about »certain Psalms« probably refers to the Genevan practice of posting the list of the Psalms to be sung at each service on Sunday and Wednesday⁴⁵. It is important to remember that when Castellio wrote this book he had been living in Basel for many years, and he must have known about the Tuesday service in that city's worship life, which was also fixed on a specific day and included a sermon and special prayers for repentance. Thus he may have felt he needed to identify something else as the primary objection to the Genevan practice in order to make his criticism stick, and the »legalism« of a list of Psalms would serve that purpose nicely. It is also possible that the Psalm singing which he derides was the practice which made the day of prayer liturgy most memorable to lay people. That is, every weekday Geneva had a service with a sermon and prayers, and lay people would be unlikely to notice particularly whether there was a printed liturgy (such as *La forme des prieres* provided for the day of prayer) or not (as on other weekdays). In that case, the singing of Psalms would probably be the most memorable factor for them and in Castellio's eyes it perhaps served as the best way to mark the elevation of the day of prayer to near-Sunday status and so to make it a better stick to beat Calvin.

One thing which the Bernese accusation and Castellio's criticism make clear is that the Genevan day of prayer was in some ways distinctive from that practiced elsewhere. If any other Reformed city had had a special liturgy with Psalms, or had accorded the day of prayer such full recognition as Ge-

44 Ibid., pp. 126–127: »[...] Mais si l'on fabrique un culte à sa guise, ou au hasard, et qu'on prétend faire honorer ce mensonge par autrui, plus on se démène, plus on est coupable. A la superstition, nul n'applaudira. Vaticanus: Un culte à sa guise ? C'est ce que fait Calvin lui-même avec ses mercredis, lui qui exige que certains psaumes soient chantés tels jours, sans parler d'autres cérémonies. Je ne suis pas contre un certain ordre, sans lequel la multitude ne peut être contenue. Mais je vois assez quelle »superstition« préside à cet ordre-là«.

45 PIDOUX, *Le Psautier huguenot du XVI^e siècle*, pp. 32, 43–44.

neva, this practice would not constitute an issue which Calvin would need to explain and defend.

5. Conclusion

It seems clear, then, that Calvin's day of prayer was distinctive in a number of ways. Some of these were the work of Calvin and his colleagues. By comparison with Strasbourg and Basel, Geneva's prayer day was the only which had a special printed and therefore formal liturgy which was deliberately intended to be used every week. It was also the only day of prayer service which appears to have practiced the regular singing of Psalms as part of the liturgy. These factors gave it both a particular character and certain prominence; the content of the special prayers was fixed and could be known outside Geneva, although it is less likely that everyone knew about the prescription of specific Psalms. The fact that the regular *lectio continua* patterns of preaching could be interrupted for special day of prayer occasions, as well as during passion week and on other Christological observances, also gives an idea of the value of this liturgy to the Company of Pastors. Further evidence is found in the special ways that they organized to insure that the best qualified preachers were in the pulpits for that service.

Practical arrangements in Geneva complemented the pastoral work, and these regulations were the work of the magistrates. They accorded the day of prayer the same bell as Sunday morning and the same kind of exhortation or requirement for attendance; they raised its status above all the other week days by suspending work for the duration of worship and establishing services at two different times on both sides of the river. Some elements of these distinctive features were found either in Strasbourg or Basel, but neither of the other two cities which practiced this seed planted by Bucer gave it the attention or careful institutional development which made Calvin's day of prayer what it was⁴⁶:

46 For example, the Genevan idea of a day of prayer was essentially included by the Marian exiles, with or without a special form; John KNOX, *The Forme of Prayers*, in: David LAING (ed.), *The Works of John Knox*, vol. 4, Edinburgh 1855, p. 186. The day of prayer was introduced as a regular practice in Zurich in 1571 on account of a terrible time of hunger because of bad harvests; Hans Ulrich BAECHTOLD, *Gegen den Hunger beten*. Heinrich Bullinger, Zürich und die Einführung des Gemeinen Gebetes im Jahre 1571, in: Hans Ulrich BAECHTOLD/Rainer HENRICH/ Kurt Jakob RUETSCHI (ed.), *Vom Beten, vom Verketzern, vom Predigen*, Zug 1999, pp. 9–44. A different form of the practice developed in the church of England, where a weekly fast and prayer on Wednesdays was established in 1563 for all adults (between 18 and 60) except the sick and those who had heavy labor; Horton DAVIES, *Worship and Theology in England*, vol. II: *From Andrews to Baxter and Fox, 1603–1690*, Princeton 1975, Grand Rapids 1996 (reprint), pp. 236–238.

his special contribution to Reformed worship, which would arouse some controversy but also be copied (sometimes closely) by an increasing number of other churches.

Das Martyrium als Element der Spiritualität Calvins

1. Glauben als Bekennen

1.1 Der Rat an Goswin Zewel

Goswin Zewel aus Aachen hatte in den 1550er Jahren in Bourges studiert und sich während dieser Zeit der dortigen evangelischen Gemeinde angeschlossen, die damals unter der Leitung des Pastors Martin de Hargons stand. Nach seiner Rückkehr fragte Zewel von Speyer aus Calvin brieflich an, wie er sich in ganz konkreten religiösen Alltagssituationen in seiner römisch-kirchlichen Umgebung verhalten solle, hatte er doch dem Pastor der Gemeinde in Bourges versprochen, auch in seiner Heimat seinem Glauben treu zu bleiben. Darf er nun noch eine römische Kirche betreten, einem römischen Gottesdienst beiwohnen, sein Haupt bei einem Tischgebet entblößen, eine Einladung zu einer Hochzeit annehmen, an Würfelspielen teilnehmen, eine Anfrage zur Taufpatenschaft akzeptieren? Soll man die religiösen Praktiken der zeitgenössischen römischen Kirche lediglich meiden, oder gehört zum evangelischen Glauben gar dazu, dass man sie öffentlich kritisiert, und dies auch in Gebieten, in denen der »papistische Aberglaube« herrscht, wie Calvin bekanntlich die spätmittelalterliche Kirche und Frömmigkeit bezeichnet?

Calvin berät Zewel in seinem Brief vom 14. März 1558 in diesen Fragen ausführlich:

Nun bildet es freilich nicht ohne weiteres eine Befleckung, wenn jemand einen Tempel mit Götzenbildern betritt, wie ja auch Paulus, als er zu Athen die Altäre der falschen Götter durchmusterte, sich durch bloßes Anschauen nicht befleckte. Aber doch ist auf die Absicht zu schauen, die solchem Tun zugrunde liegt; geschieht es, um den Papisten einen Gefallen zu erweisen, so ist es eine gottlose, unentschuld bare Heuchelei.

Was nun das Hören papistischer Predigten angeht, so muss man sich vor zwei Übelständen hüten: erstens, dass nicht, wo [sie] die wahre evangelische Lehre heruntermachen, unser stillschweigendes Zuhören den Schein erweckt, als gäben wir ihnen recht; zweitens, dass wir nicht auch an ihren abergläubischen Gebetsbräuchen teilnehmen. [...] Wenn einer aber, um dem Hass der Papisten zu entgehen, durch seine Teilnahme am römischen Gottesdienst sich einen falschen Schein zu geben sucht, so ist das tat-

sächlich schon eine indirekte Verleugnung des Evangeliums; wer behauptet, er höre solche [...] Predigten, um nicht als Verächter Gottes zu erscheinen, der macht sich einen Dunst vor; sich und andere mag er damit täuschen, Gottes Augen aber kann er damit nicht betrügen.

Und wie steht es mit der öffentlichen Kritik?

Was nun die Frage betrifft, ob wir unseren Tadel aussprechen sollen, so wäre es ja wünschenswert, dass man das unter uns kräftig täte, und es sollte jeder energisch Mut fassen, den Irrenden diesen Dienst zu leisten; aber ich wage es doch nicht, als eine feste Regel aufzustellen, dass alles, was uns missfällt, gleich und ohne Ausnahme getadelt werden muss.

Allerdings:

besonders wenn irgendwelche Hoffnung auf Erfolg ist, dürfen wir das ja nicht unterlassen; ja, wenn der heilige Name Gottes schwerer verunehrt wird, so dürfen wir auch eine gewisse Rücksichtslosigkeit nicht scheuen. [...] Sooft uns also die Menschen zu diesem oder jenem verleiten wollen, was uns Gottes Wort verbietet, so ist es besser, auf alle Freundschaft zu verzichten, als sich durch solches Nachgeben aller Welt Gunst zu erwerben¹.

Es ist deutlich: Für Calvin implizierte der »wahre« Glaube immer ein Bekennen, bis hin zu einer »gewisse(n) Rücksichtslosigkeit«. Bereits die Frage einer stummen, widerspruchslosen Präsenz bei einem dem Glauben widersprechenden religiösen Brauch gehörte nach ihm nicht zu den *Adiaphora*. Hier gab es schlicht kein neutrales Terrain, war das menschliche Verhalten auf diesem Feld nach Calvins Überzeugung doch stets Ausdruck seines Glaubens, seines Aberglaubens oder seiner Heuchelei. Dabei ging es ihm gerade nicht um ein »abergläubisches« Meiden gewisser Orte oder Riten, wohl aber um ein Meiden gewisser Orte und Riten des Aberglaubens. Jedes menschliche Tun oder Unterlassen war immer auch ein Bekennen. Allerdings war es nach Calvin nicht eine bestimmte Handlungsweise an sich, welche über ihre Legitimität als wahrhaft christliche Verhaltensweise entschied. Es war vielmehr die sie motivierende Absicht einerseits und die sich in ihnen ausdrückende, in einem bestimmten Kontext erfolgende Kundgabe der Glaubensüberzeugung andererseits. Das Wesen des christlichen Glaubens ist nach Calvin somit noch nicht hinreichend umrissen, wenn dieser als passives

1 CO 17, Sp. 85–88. Die deutschen Briefzitate nach: Rudolf SCHWARZ, Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung, 3 Bde., Neukirchen-Vlyn 1961/62, hier: Bd. 3, S. 934–936.

Vertrauen (*fiducia*) gefasst, und vom Gegensatz der religiösen Selbstmächtigkeit oder des Zweifels her interpretiert wird. Er vollzieht sich vielmehr als beständiger aktiver Streit gegen – um Calvins eigene Terminologie aufzunehmen – Aberglauben (*superstitio*) und Heuchelei (*simulatio*)², ein Streit, den der glaubende Mensch beständig sowohl in seinem Inneren als auch in seinem äußeren Tun und Lassen auszutragen hat.

1.2 Bekennen in Frankreich

Insbesondere zu Letzterem gab die Entwicklung in Frankreich hinreichend Anlass. Nachdem Franz I. zunächst den Bibelhumanismus geduldet, und als Zweig der aufstrebenden breiten humanistischen Bewegung sogar gefördert hatte, gelang es den sich um die Sorbonne scharenden »konservativen« römischen Kreisen, den französischen König in den ersten 1530er Jahren zunehmend und dauerhaft für ihre Sache zu gewinnen. Nach der »Plakataffäre« vom Oktober 1534, als in Paris die Messe auf öffentlichen Plakaten als Götzendienst angeprangert wurde, war es ein Leichtes, Franz I. von der Gefährlichkeit der wachsenden protestantischen Bewegung für seine innen- und außenpolitischen Ziele zu überzeugen³.

Die bislang seltenen, punktuellen Prozesse und Hinrichtungen begannen sich nun zu mehren. Das Edikt von Fontainebleau vom Juni 1540 erlaubte den weltlichen Gerichten, die Verfolgung von Häresiefällen von der Kirche zu übernehmen, und machte damit die »bekennende« Abweichung vom offiziellen Kirchenglauben zu einem politischen Delikt. Offene Kritik am römischen Glauben und dessen Frömmigkeitspraxis galt nun als Majestätsbeleidigung. Damit besaßen die römischen Kräfte endgültig einen Hebel, um die bis dahin oft zurückhaltend agierende weltliche Gewalt zum Handeln in ihrem Sinne zu bewegen.

Unter Heinrich II. erfuhr die Verfolgung der evangelischen Bewegung dann einen neuen Höhepunkt. Nun wurden die *Chambres ardentes* eingerichtet, mit jeweils zwölf Mitgliedern bestückte Häresiegerichte. Das Edikt von Châteaubriand vom Juni 1551 verschärfte die institutionelle Repression um einen weiteren Schritt. Neue Häresiegerichte wurden im ganzen Land

2 Vgl. Ernst SAXER, Calvins reformatorisches Anliegen. Eine Untersuchung über Calvins Gebrauch der Begriffe »Aberglaube«, »Heuchelei« und »Frömmigkeit«, Zürich 1970; Alexandre GANOCZY, Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice, Wiesbaden 1966, S. 208–239.

3 Die hier skizzierten Ereignisse wurden schon häufiger dargestellt, zuletzt mit ausführlicher Bibliographie: Bruce GORDON, Calvin, New Haven/London 2009, S. 181–197. Die neuste Untersuchung zu Calvins Zeit in Frankreich: Wilhelm H. NEUSER, Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541, Göttingen 2009.

etabliert, die nun direkt der Krone unterstanden. Die Bevölkerung wurde zur Denunziation verpflichtet, ebenso zur Teilnahme an der Messe. Die Bischöfe hatten regelmäßig die 1543 von der Sorbonne erstellten Artikel des »orthodoxen« römischen Glaubens zu verlesen. Verhindert werden sollte des Weiteren eine Infiltration von Protestanten in politische Entscheidungsgremien⁴.

Parallel zu dieser wachsenden Verfolgung und durch sie zweifellos nicht unwesentlich mit bedingt, erfolgte eine kontinuierliche Klärung innerhalb der bibelhumanistischen Bewegung. Wer mit ihr sympathisierte, musste sich nun entscheiden zwischen einem Verbleib innerhalb der römischen Kirche bei gleichzeitiger innerlicher Distanzierung von ihrer aktuellen Gestalt, was etwa in der Pflege einer vielleicht mystisch-humanistischen Privatreligion resultierte, und einem Sich-Bekennen zur »evangelischen« Bewegung, was den gefährlichen Besuch entsprechender Veranstaltungen und das dauerhafte, von der Umwelt wohl bemerkte Fernbleiben von der Messe mit sich brachte. Auch Calvins eigener Werdegang, seine im Zeitraum zwischen 1533 und Oktober 1534 erfolgte »Bekehrung zur Gelehrigkeit«, lässt sich wohl hier einordnen.

1.3 Schriften gegen das Nikodemitentum

Calvins Bedeutung für die französische protestantische Bewegung wuchs parallel zu den genannten Vorgängen in Frankreich in den 1540er Jahren kontinuierlich. Mit einer Reihe von Schriften und Traktaten versuchte Calvin bereits von seinem Straßburger Exil und schließlich von Genf aus, die Glaubensgenossen in seinem Heimatland angesichts der zunehmenden Härte der französischen Religionspolitik zu stärken und zu verteidigen. Es war eine Stärkung des evangelischen Glaubens durch dessen Profilierung im bekennenden Gegenüber zur römischen Kirche, Theologie und Frömmigkeit und deren gewaltsamer politischer Durchsetzung in Frankreich. Bereits ein Blick auf Calvins Publikationen aus dieser Zeit macht dies deutlich: Die erste französische Ausgabe der *Institutio* mit ihrer programmatischen Apologie des evangelischen Glaubens in Gestalt einer Widmungsvorrede an Franz I. erschien 1541. Sie machte Calvins Darstellung der »wahren Religion« in kritischer Auseinandersetzung mit der römischen Kirche breiteren Schichten zugänglich. In den folgenden Jahren machte Calvin immer stärker als öffentlicher Verteidiger der evangelischen Sache auf sich aufmerksam. So in seinem publizistischen Streit um den »freien Willen«, den er 1543 mit Albertus Pig-

4 Vgl. Nicola M. SUTHERLAND, *The Huguenot Struggle for Recognition*, New Haven 1980, S. 43–45.

hius (Albert Pigghe)⁵ führte, dem Ratgeber und Botschafter zunächst Papst Clemens⁷ VII. und dann Papst Pauls III. Direkter griff Calvin im Folgejahr in den französischen kirchlichen Streit mit einer Schrift ein, in welcher er die 1543 von der Sorbonne aufgestellten fünfundzwanzig Artikel öffentlich widerlegte⁶. Auch Calvins *Supplex exhortatio ad Caesarem*, in welcher er auf Bucers Bitte hin im Vorfeld des Reichstags von Speyer die Grundsätze einer Kirchenreform aus evangelischer Perspektive darlegte, erschien bereits 1544 zusätzlich in französischer Fassung⁷. An eine breitere französische Leserschaft richtete sich die 1543 gedruckte kleine polemische Schrift *Traité des reliques*⁸. Die Abgrenzung der evangelischen Bewegung gegen eine andere Seite hin erfolgte mit den Schriften gegen die Täufer (1544)⁹ und gegen die *Libertins* (1545)¹⁰. Bereits ein Jahr später begann die Arbeit an *Des scandales*, einer Schrift, die allerdings erst 1550 zum Abschluss kam¹¹. Das Schwert-Emblem seines wichtigsten Genfer Druckers dieser Jahre, Jehan Girard, mit beigefügtem Zitat aus Mt 10,34 (»Non veni pacem mittere in terram, sed gla-

-
- 5 Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias alberti pighii campensis (CO 6, Sp. 225–404) als öffentliche Antwort auf Pighius' Angriff auf die reformatorische Lehre vom unfreien Willen: De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X (Köln 1542). Beschreibungen der hier aufgeführten Titel finden sich bei: Rodolphe PETER/Jean-François GILMONT, *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle*, Bd. I.: *Écrits théologiques, littéraires et juridiques*, 1532–1554, Genève 1991. Wulfert DE GREEF, *The writings of John Calvin. An introductory guide*. Expanded edition, Louisville 2008, S. 143–150.
 - 6 *Articuli a facultate sacrae theologiae parisiensi determinati super materiis fidei nostrae hodie controversis. Cum antidoto* (CO 7, Sp. 1–44 = CStA 3, S. 16–105). Ebenfalls erschien 1544 eine scharfe öffentliche Stellungnahme gegen die Zensur: *Advertissement sur la censure qu'on faicte les bestes de Sorbonne, touchant les livres qu'ils appellent hérétiques*, vgl. Francis M. HIGMAN, *Un Pamphlet de Calvin restitué à son auteur*, in: *RHPhR* 60 (1980), S. 167–180, 327–337.
 - 7 *Supplication et remonstrance sur le fait de la chrestienté, et de la reformation de l'église faicte au nom de tous amateurs du regne de Jésus Christ, à l'empereur; et aux princes et estatz tenans maintenant journée imperial à Spire* (Genève 1544); vgl. CO 6, Sp. XXIX.
 - 8 *Der genaue Titel deutet die herausfordernde Polemik an: Advertissement très utile du grand profit qui reviendroit à la chrestienté s'il se faisoit inventoire de tous les corps saintz, et reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Allemagne, Hespaigne, et autres royaume et pays*, CO 6, Sp. 405–452.
 - 9 *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (Genève 1544), CO 7, Sp. 45–142.
 - 10 *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz* (Genève 1545), CO 7, Sp. 145–248 = CStA 4, S. 248–355 = Jean CALVIN, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*. [Avec une epistre de la Mesme matiere, contre un certain cordelier, supposé de la secte. Lequel est prisonnier à Roan]. *Response à un certain Hollandois, lequel sous ombre de faire les Chrestiens tout sprituels, leur permet de polluer leurs corps en toutes idolatries*, hg. v. Mirjam VAN VEEN, Genève 2005, S. 43–171.
 - 11 »Des Scandales qui empechent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'évangile [...]« (Genf 1550), (CO 8, Sp. 1–84); eine neuere kritische Edition mit ausführlicher Einleitung: Jean CALVIN, *Des scandales*, hg. v. Olivier FATIO/Christian RAPIN, Genève 1984.

dium«), ist symptomatisch für diese Publikationsphase¹². Direkt an die Anhänger der evangelischen Bewegung in Frankreich wandte sich Calvin in dieser Zeit mit seinen antinikodemitischen Schriften¹³. 1540 beantwortete Calvin erstmals und noch von Straßburg aus brieflich eine Anfrage zum Verhalten eines evangelisch Glaubenden in römisch-kirchlicher Umgebung¹⁴. 1543 erschien dann in Genf eine erste Schrift zu dieser Frage mit dem Titel *Petit traicté monstant que c'est que doit faire un homme fidèle congnoissant la vérité de l'évangile quand il est entre les papistes*¹⁵. Das biblische Motto war 1. Kön 18,21, dasselbe, das er den an seine ehemaligen, nun in römischen Diensten stehenden Freunde gerichteten *Duae epistolae*¹⁶ vorangestellt hatte.

Calvins Rat für Gläubige »unter den Papisten« war die Konsequenz seines Glaubensverständnisses: Auf jeden Fall ist die Messe vollständig zu meiden. Nach Möglichkeit sollte ein Anhänger des Evangeliums auswandern, um in einer »nach Gottes Wort reformierten« Kirche Gott ungehindert und wahrhaft verehren zu können. Falls sich dies als nicht durchführbar erweist und jemand aus Furcht vor Repression doch noch zur Messe geht, soll er beständig seine Sünde bekennen, um so sein Gewissen wach zu halten. Und schließlich empfahl Calvin das Gebet. Die Bitte, Gott möge einen Weg zeigen, wo menschliche Weisheit keinen mehr sieht, muss einem solchen Menschen stets im Herzen und auf den Lippen sein¹⁷.

Wenig später folgten andere Schriften zur selben Frage. Als eine exegetisch-seelsorgerliche Schrift sind seine *Quatre sermons traictans des matières fort utiles pour nostre temps [...] avec briefve exposition du Psalme LXXXVII* anzusehen (ca. 1552)¹⁸. Die Grundzüge von Calvins Antinikodemitenschriften werden hier in Form von Psalmenmeditationen begründet und erläutert.

Nicht alle Sympathisanten der evangelischen Bewegung in Frankreich waren von Calvins Empfehlungen gleichermaßen begeistert. Manchen erschien

12 Vgl. Francis HIGMAN, »I came not to send peace, but a sword«, in: Ders., *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève 1998, S. 419–431.

13 Einführend zum Thema: Hans SCHOLL, Entschuldigungsschreiben an die Herren Nikodemiten. Einleitung, in: *CStA* 3, S. 209–220; weiter sei genannt: Carlo GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del'500*, Torino 1970; Carlos M. N. EIRE, *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge/New York 1986; die umfassendste Untersuchung findet sich bei: Mirjam VAN VEEN, *Verschooninghe van de roomsche afgoderye. De polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert, 't Goy-Houten* 2001. Weiter: Brad S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass. 1999.

14 CO 6, Sp. 579–588; siehe SCHOLL, Entschuldigungsschreiben, S. 212.

15 CO 6, Sp. 537–588.

16 *Epistolae duae* (Basel 1537), CO 5, Sp. 233. Siehe dazu Olivier MILLET, *Calvin et la dynamique de la parole*, Paris 1992, S. 809–825.

17 Vgl. CO 6, Sp. 576f.

18 CO 8, Sp. 377–452.

die von ihm aufgestellte Alternative als zu hart. Calvins Antinikodemitenschriften forderten insbesondere die bibelhumanistische Bewegung zur Stellungnahme heraus und trugen so das Ihre zur Schärfung und Klärung der Fronten bei. Die Haltung einer bloßen innerlichen Verbundenheit mit der evangelischen Lehre bei äußerem Verbleiben in der spätmittelalterlich-römischen Kirche würde nach Calvin »den Lauf des Evangeliums« abbrechen oder zumindest entscheidend hemmen¹⁹.

Die wichtigste Schrift Calvins dieser Art wurde ein Jahr später, 1544, gedruckt und war eine Antwort auf kritische Reaktionen auf seine erste schriftliche Stellungnahme zum Thema. Deshalb auch der Titel *Excuse de Jehan Calvin à Messieurs les Nicodemites sur la complainte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur*²⁰.

Calvin nennt in diesem »Entschuldigungsschreiben« vier Gruppen von Menschen, die nicht mit Sicherheit identifiziert werden können, was aber auch nicht notwendig ist. Sie repräsentieren verschiedene Grundhaltungen im Umgang mit dem Evangelium, die sich darin treffen, dass sie aus dem Glauben an das Evangelium nicht das notwendige offene Bekennen folgern. Damit erteilt er dem Weg einer sanften, von innen heraus erfolgenden und so unumgänglich Kompromisse schließenden Reform der römischen Kirche und Frömmigkeit eine unmissverständliche Absage. »Wir, die wir [...] über alles Bescheid wissen, wir wissen nicht, was es bedeutet, für Gottes Wahrheit das notwendige Zeugnis abzulegen und unser Christentum zu bestätigen«²¹. Das Hauptargument Calvins, das vielfach variiert wiederkehrt, ist simpel: Entweder man »ehrt« Gott, oder man »beleidigt« ihn. Ein Drittes gibt es nicht. Man kann nicht an »abergläubischen« Bräuchen teilnehmen oder religiöse Heuchelei betreiben, ohne Gott zu beleidigen. Denn:

Da Gott sowohl unseren Leib wie unsere Seele geschaffen hat und sie ernährt und erhält, ist es klar, dass ihm durch sie gedient und er in ihnen geehrt wird. Zudem wissen wir, dass unser Herr uns dadurch ehrt, dass er nicht nur unsere Seele, sondern auch unseren Leib seinen Tempel nennt. Da frage ich nun doch, ob es erlaubt sei, den Tempel Gottes zu profanieren, und, wenn das nicht zutrifft, ob er dann nicht ganz zu Gottes Ehre bestimmt und also vollständig rein zu halten sei, ohne jegliche Beschmutzung²²?

19 So der Titel einer späten Streitschrift von 1561, CO 9, Sp. 525–560: »Responsio ad versipellem quendam mediatorem, qui pacificandi specie rectum evangelii cursum in Gallia abrumperet molitus est«, siehe SCHOLL, Entschuldigungsschreiben, S. 215.

20 CO 6, Sp. 593–614 (= CStA 3, S. 222–265). Zu den Umständen einfürend vgl. SCHOLL, Entschuldigungsschreiben, S. 209–220.

21 CStA 3, S. 247.

22 CStA 3, S. 225,10–17.

Wahrer Glaube ist Anbetung Gottes »in Geist und in Wahrheit«, und dies geschieht nur da, wo er sich vorbehaltlos in konkreter Gestalt »verleiblicht«, wo Gottes Geist ohne Einschränkung erlaubt wird, menschliches Tun und Unterlassen zu prägen und zu gestalten. Glaube äußert sich deshalb nach Calvin stets in offenem Bekennen.

Denn wir behaupten nicht, dass die Religion und die Heiligkeit in äußeren Dingen besteht, so dass man Gott mit den Augen, den Händen oder den Füßen anbeten müsste. Wir sagen aber, dass der äußere Gottesdienst eine Konsequenz und Folge des geistlichen Gottesdienstes ist. [...] Diejenigen, die [ihren Glauben] verstellen und verbergen, dürfen es nicht mir anlasten, wenn ich sie Scheinheilige, Heuchler, auf zwei Seiten Hinkende (vgl. 1 Kö 18,21), Verräter und Apostaten nenne, denn ich urteile hier nach der Schrift, ja bereits entsprechend dem gewöhnlichen Menschenverstand²³.

Der erste augenscheinliche Kristallisationspunkt des religiösen Bekenntnisses war dabei für Calvin, nicht anders als für Wilhelm Farel²⁴ und Antoine Marcourt, den Verfasser der »Plakate«²⁵, die Messe²⁶. Denn die »Zeremonien« sind paradigmatische Orte der »leiblichen« Gottesverehrung²⁷. Sie werden mit entsprechenden menschlichen Riten – der Dank sagenden Teilhabe am Brechen des Brotes oder dem Zusehen bei der Anhauchung des Brotes durch den Priester und dem Beugen der Knie in der Messe – vollzogen²⁸. Die

23 »Car nous ne disons pas que la religion et sainteté consiste au dehors, en adorant Dieu des yeux, des mains, ou des pieds; mais nous disons que le service extérieur est une dépendance et accessoire du service spirituel [...] Quant à ceux qui se desguisent et contrefont, il ne se doit point prendre à moy, si ie les appelle gens doubles, hypocrites, clochans des deux costez, traistres et apostats, veu que ie parle apres l'Escriture; et mesme apres le sens naturel«, CALVIN, »Response a un certain Holandois, lequel sous ombre de faire les chrestiens tout spirituels, leurs permet de polluer leur corps en toutes idolatries« (1562), CO 9, Sp. 597. Thema der Schrift ist die Auseinandersetzung mit einem falschen »Spiritualismus«: »Je confesse qu'il n'y a que Dieu seul qui soit législateur spirituel sur nos ames: mais de là il ne s'ensuit point que nous ne luy devions rendre le service extérieur, qui est tesmoignage que nous sommes son peuple«, CO 9, Sp. 590.

24 Vgl. z. B. Sommaire et brève déclaration de Guillaume Farel. Transcription et adaptation par Arthur-L. HOFER, Neuchâtel 1980, S. 116–127; für die frühen 1540er Jahre vgl. Guillaume FAREL, Traités Messins, hg. v. Reinhard BODENMANN, Bd. 1, Genève 2009.

25 Vgl. EIRE, War Against the Idols, S. 189–193.

26 Vgl. den ersten der »Epistolae duae« von 1537: »De fugiendis impiorum illicitis sacris, et puritate Christianae religionis observanda« (CO 5, Sp. 239–278). Zu Farel und Marcourt vgl. VAN VEEN, Verschooninghe van de roomsche afgoderye, S. 22–31.

27 »Huic annexa est adoratio, qua reverentiam illi magnitudine excellentiaque sua dignam exhibemus: cui serviunt caeremoniae, tanquam vel adminicula, vel instrumenta: ut corpus una cum animo in cultus divini professione exerceatur«. CALVIN, »Supplex exhortatio« [...], CO 6, Sp. 460.

28 Vgl. z. B. CO 6, Sp. 554f. »Falsche Nachahmung aber ist Verfälschung. Nun geschieht aber die Verfälschung eines so wichtigen Geheimnisses nicht ohne Gottlosigkeit«, Inst. 4, 18.8 (Deutsche Übersetzung: Johannes CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio chris-

Verweigerung der Teilnahme an der Messe und die Feier des evangelischen Abendmahls sind für Calvin somit die ersten »leiblichen« Bekenntnisakte, die aus der Anbetung Gottes »in Geist und in Wahrheit« folgen²⁹, gehört es doch zum Wesen des Abendmahls, als »Zeichen unseres Bekenntnisses« ein »Erkennungszeichen« des Glaubens zu sein³⁰.

Calvins Stellungnahme zur Nikodemenfrage, die in dieser Schärfe keineswegs uneingeschränkt die Haltung aller Reformatoren widerspiegelte, erhielt von Melancthon in Wittenberg, von Bucer in Straßburg und von Vermigli in Zürich, die zur Begutachtung der von manchen als zu rigoros angesehenen Meinung des Genfer Reformators angefragt worden waren, – in unterschiedlicher Nuancierung – Rückendeckung. So ging Calvin mit seiner Entschlusskraft etwa seinem Lehrer Martin Bucer, dem er im Übrigen vermutlich als Vermittler des Zwinglischen Verständnisses der »wahren Gottesverehrung« in Abgrenzung zu »Aberglaube« und »Heuchelei« Wichtiges verdankte, voran³¹.

2. Das Martyrium als Form des Bekennens

Was Calvin gegen die Nikodemen als Grundsatz erläuterte, spiegelt sich in seinen individuellen Ratschlägen wieder. Einige Beispiele seien im Folgenden angeführt.

2.1 Antoine de Crussol

Antoine de Crussol war Gouverneur von Languedoc. Auch er gehörte zur evangelischen Bewegung und konnte kraft seiner Stellung den zahlreichen

tianae religionis, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn ⁵1988, so auch im Folgenden).

29 »His partibus contineri verum sincerumque Dei cultum, quem solum probat, et quo delectatur, tum spiritus sanctus ubique in scripturis docet, tum ipse quoque pietatis sensus, absque longa disputatione, id ipsum dictat. Neque alia fuit ab initio colendi Dei ratio, nisi quod haec spiritualis veritas, quae nuda et simplex apud nos est, figuris involuta fuit sub veteri testamento. Atque id est, quod voluit Christi verba Ioannis quarto (v. 23): Venit tempus, quum veri cultores adorabunt patrem in spiritu et veritate«. CO 6, Sp. 460; vgl. Zwinglis Commentarius von 1525, den Calvin noch in Frankreich studiert hat, Z III 852, S. 30–853, 17. Aus dieser wahren Anbetung Gottes folgt auch nach Zwingli, dass mit dem Nächsten »die Wahrheit geredet« wird, ebd., S. 853, 13f. Die Konsequenzen in Frankreich waren allerdings andere als in Zürich.

30 Vgl. Frage 362 des ebenfalls zu Beginn der 40er Jahre entstandenen Genfer Katechismus, CStA 2, S. 131; dazu siehe die »Institutio« von 1536, OS 1, S. 145 und ZWINGLI, Commentarius, in: Z III, S. 758f.

31 Vgl. Martin BUCER, Consilium theologicum privatim conscriptum, hg. v. Pierre FRAENCKEL, Leiden 1988. Siehe auch: Francis HIGMAN, Bucer et les Nicodemites, in: Christian KRIEGER/Marc LIENHARD (Hg.), Martin Bucer and sixteenth century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 2, Leiden 1993, S. 645–658.

Protestanten in seinem Gebiet Freiraum gewähren. Als im Jahre 1563 die Regentin Katharina von Medici die Gegend besuchen wollte, hatte er sie auf der Reise durch sein Gebiet zu begleiten. Im Voraus schon tauchte die Frage auf, wie weit eine solche Begleitung für einen Protestanten vertretbar sein würde: Sollte er auch bei römischen Prozessionen an der Seite Katharinas bleiben, um so sein Amt nicht zu gefährden und die Protestanten in seinem Territorium möglicherweise vor römischen Racheakten bewahren zu können? Hatte nicht auch Naemann im Alten Testament ähnlich gehandelt? Calvin schreibt dazu in seinem Brief vom 31. Juli 1563:

Sie fragen nur, ob Sie, nachdem Sie offen Ihr Christentum bekannt haben, die Königin bei einigen Prozessionen und anderen götzendienerischen Handlungen begleiten dürfen. Dabei müssen Sie auf zweierlei achten: erstens darauf, die Kinder Gottes nicht zu betrüben oder ihnen Ärger zu geben oder Schwache und Unwissende abzustoßen. Zweitens den Feinden der Wahrheit keinen Anlass dazu zu geben, dass [...] sie triumphieren können. [...] Kurz, je genauer Sie alle Umstände erwägen, desto sicherer kommen Sie zu dem Urteil, dass es in verschiedener Hinsicht eine Beleidigung Gottes wäre.

Was Naemann angeht, so ist die

Verschiedenheit der verglichenen Personen [...] doch zu groß, als dass auf Sie angewendet werden könnte, was Naemann tat. [...] Ich sehe wohl, welcher Vorteil es für die Kirche wäre, wenn Sie diese Stellung behielten, und welchen Schaden man befürchten müsste, wenn Sie nicht mehr da wären. Aber in solchen Schwierigkeiten müssen wir doch Gott die Ehre antun, uns allein auf ihn zu verlassen, der für alles wohl sorgen wird³².

Besitzt man in der Frage der praktischen Umsetzung des Glaubens in einer römischen Umgebung noch einen Erwägungs- und Gestaltungsspielraum, wie Calvins Rat an Zewel zeigt, so verengt sich dieser dort entscheidend, wo Zurückhaltung im Blick auf die sichtbaren Konsequenzen der protestantischen Glaubensüberzeugung als Sanktionierung des »Aberglaubens« ausgelegt würde. Hier bleibt für strategisch-kirchenpolitische Überlegungen wenig Raum.

32 CO 20, Sp. 112f. (= SCHWARZ, Johannes Calvins Lebenswerk, Bd. 3, S. 1245). Der in Calvins Augen unsachgemäße exegetische Bezug auf Naemann war bereits im »Petit traicté« von 1543 ein Thema, vgl. CO 6, Sp. 558f.

2.2 François d'Andelot

Noch enger wird dieser in der unververtretbaren individuellen Bekenntnissituation. Wo das eigene Bekennen vor den Menschen und vor Gott auf dem Prüfstand steht, hat jegliches Taktieren und Abwägen ein Ende, und kein kirchenpolitisches Argument, etwa der Hinweis auf die längerfristigen und breiteren Folgen des eigenen Tuns für den französischen Protestantismus, hat für Calvin hier Gültigkeit. Gott verlangt, ohne Wenn und Aber »geehrt« zu werden. So schrieb Calvin Ende Mai 1558 an François d'Andelot, den Bruder des Admirals Coligny, der sich in Gegenwart des Königs zum Protestantismus bekannt hatte und sogleich festgenommen und nach Melun in Kerkerhaft gebracht worden war:

Sie haben früher oft schon Ihr Leben aufs Spiel gesetzt für Ihren irdischen Fürsten und sind bereit, es im Notfalle wieder zu tun, wie es auch Ihre Pflicht ist. So ist kein Grund, dass der höchste König des Himmels und der Erde, dem der Vater alle Gewalt gegeben hat, weniger geehrt werde und dass es Ihnen schwerfalle, Feinde zu bekommen, weil Sie seine Ehre verteidigen. [...] Wie schlau man Sie auch auffordern mag, sich wieder frei zu machen durch eine Fälschung des Glaubens, den Sie dem Sohne Gottes gelobt haben, so halten Sie den Spruch im Gedächtnis: Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater; wer mich aber verleugnet, den will ich auch verleugnen [Mt 10,32]³³.

Es ist nur eines unter zahlreichen Beispielen, die Menschen hohen und niedrigen Standes gleichermaßen umfassen. Wo es um den individuellen Bekenntnisstand ging, war für Calvin weder Paris noch ein protestantisches Languedoc eine Messe wert. Im Ernstfall des Bekennens ist entschlossene Leidensbereitschaft gefordert.

2.3 Johannes Calvin

Wie stand es aber diesbezüglich mit Calvin selber? Bibelhumanistische Leser seiner antinikodemitischen Schriften hatten Calvin vorgeworfen, in unmenschlicher Weise im Stile eines Hauptmanns seine Soldaten in die Schlacht zu schicken, sich selber aber in sicherer Ferne zu halten³⁴.

³³ CO 17, Sp. 193 (= SCHWARZ, Johannes Calvins Lebenswerk Bd. 3, S. 952f.); vgl. ebd., Sp. 966–968.

³⁴ »Wenn doch Calvin so viel Mutiges tut, warum kommt er nicht hierher, so dass man sehen kann, wie er sich verhalten wird? Er macht es ja wie die Hauptleute, die die Soldaten in die Bresche schicken, um dort die Schläge abzufangen, selber aber bleiben sie weit weg von der Gefahr.« CStA 3, S. 251.

In seiner Antwort entlarvt Calvin dieses Argument als Scheinargument: Auch der Verfasser des Hebräerbriefs spricht eine Ermahnung zur Ehrfurcht vor Gottes Wort und Willen aus, wenn er seinen Adressaten zuruft: »Ihr habt noch nicht Widerstand bis aufs Blut geleistet« (Hebr 12,4)! Ist diese Ermahnung deshalb weniger gültig, weil er sich selber offenbar an einem anderen Ort befindet? Aber auch das auf ihn selber zielende Moment der Frage lenkt der Genfer Reformator nicht einfach ab. Vielmehr lässt er sich zu einer persönlichen Stellungnahme provozieren. Sie ist eine der ganz seltenen längeren Ich-Reden des Reformators:

Was mich betrifft, so rühme ich mich nicht, viel erduldet zu haben. Ich kann wohl sagen, dass es nicht an Momenten gefehlt hat, wo ich der Gefahr ausgesetzt war. [...] wie übertreiben sie doch, mich so fern aller Gefahr zu sehen. Wenn auch heute die Verfolgung nicht nahe und drohend vor mir steht, so weiß ich doch nicht, was morgen auf mich wartet. Es passiert so viel, dass ich wirklich dumm wäre, mich nicht von Stund an darauf vorzubereiten, um nicht überrascht zu werden. Wenn es dazu kommen sollte, hoffe ich zu meinem Gott, dass er mir die Gnade schenke, seinen Namen mit meinem Blute zu verherrlichen, so gut wie ich es jetzt mit Wort und Feder tue, und dies auch ohne zu zaudern³⁵.

3. Calvins Spiritualität der bekennenden Leidensnachfolge

Ein Blick auf die bereits erwähnte Schrift Calvins gegen die *Libertins* von 1545 und in das dritte Buch der *Institutio* können dazu dienen, Calvins bisher dargestellte Haltung in sein theologisches Denken einzuordnen und als Grundzug der von ihm propagierten »Spiritualität« – verstanden als eine vom Wirken des Heiligen Geistes getragene und sich auf dieses berufende christliche Lebensgestaltung – verstehen zu lernen.

Calvins Schrift gegen die *Libertins*, wohl durch eine dringliche Aufforderung Valérand Poulains verfasst, hatte sich mit einer die evangelische Bewegung bedrohenden »Sekte« zu befassen, deren Anhänger sich die »Spirituellen« nannten³⁶. Es sind Leute, die sich auf den »Geist« berufen³⁷, dabei aber »das Wort Gottes ihren eigenen Gefühlen unterwerfen und damit die christliche Freiheit [...] verdrehen«. Oder aber »sie plaudern unverbindlich vom Evangelium, während sie ein scheinheiliges Leben führen, und lästern Gott

35 CStA 3, S. 251f.

36 »Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz«, in: CStA 4, S. 248–355. Zum Hintergrund einführend: Gottfried W. LOCHER, Wider die Sekte der Libertiner. Einleitung, in: CStA 4, S. 235–247.

37 Vgl. CO 7, Sp. 228; 177; 234. Es ist aber nicht die einzige Stellungnahme zum Thema; auf Calvins »Response a un certain Holandois« (CO 9, Sp. 581–628) wurde bereits hingewiesen.

durch ihre Werke, während sie ihn mit ihren Mündern loben«. Sie vertreten die Meinung, »dass Gottes Wort bloß Geist sei, dass Jesus ebenfalls bloß Geist sei, dass auch wir mit ihm Geist sein sollen, und dass gar unser Leben Geist sein soll«³⁸. Anerkennen, »dass das Wort geistlich ist«, bedeutet demgegenüber nach Calvin, ihm zu erlauben, »unsere Herzen nach dem Glauben und dem geheiligten Leben zu formen«, zur »Anrufung des Namens Gottes«, zur »Buße«, zu »guten Werken« und zu »allen Taten der Christen, wie sie dem reinen Schriftgebrauch entsprechen«³⁹. Die dabei angedeutete sachgemäße christliche »Spiritualität« ist somit deckungsgleich mit der *spiritualis vita*, verstanden als der durch den Geist der Heiligung in Gang gesetzte und geleitete konkrete religiös-ethische Lebensvollzug⁴⁰. Das *régime spirituel des âmes* besteht in der Anerkennung und im – im buchstäblichen Sinn kompromisslosen – gehorsamen Tun des göttlichen Willens nicht jenseits, sondern inmitten, und wenn erforderlich gegen die soziokulturellen Realitäten und politischen Zwänge⁴¹.

Calvins Ausführungen über das christliche Leben im dritten Buch der *Institutio* sind nicht zuletzt unter diesem Gesichtspunkt verfasst: Sie beginnen mit der theologischen, genauer pneumatologischen Grundlegung des christlichen Lebens (Inst. 3, 1), um anschließend deren Wirkung, Glaube (Inst. 3, 2) und ein Leben in der Buße (Inst. 3, 3) zu beschreiben. Nach einem kontroverstheologischen Exkurs (Inst. 3, 4–5) befassen sich die folgenden Kapitel mit dem »Leben eines Christenmenschen« (Titel von Inst. 3, 6)⁴². Calvin unterstreicht: Dabei geht es nicht um eine »Zungenlehre«, sondern um eine »Lebenslehre«, die, »wenn sie uns anders Frucht tragen soll, in unser Herz tief eingesenkt werden und in unsere Lebensführung eindringen« muss⁴³. Näher charakterisiert wird sie anschließend als »Selbstverleugnung« (»abnegatio nostri«, Inst. 3, 7), als »Kreuztragen« (»tolerantia crucis«, Inst. 3, 8), und schließlich als beständiges »Bedenken des künftigen Lebens« (»meditatio vitae futurae«, Inst. 3, 9). Abgeschlossen wird dieser Teil mit einem Kapitel über den rechten Umgang mit dem irdischen Leben und den dazu benötigten Gütern (»Quomodo utendum praesenti vita, eiusque adiumentis«, Inst. 3, 10). Calvin hat diesen Text im Wesentlichen bereits 1539 verfasst und

38 CStA 4, S. 301.

39 Ebd.

40 Vgl. Inst. 2, 3.6 (= OS 3, S. 280, Z. 16).

41 Vgl. die französische Fassung von Inst. 4, 10.5: »Et voilà sur quoy saint Paul insiste en toute sa dispute; c'est qu'il nous faut honorer les Magistrats, d'autant qu'ils sont ordonnez de Dieu [Röm 13,1]. Cependant il n'enseigne pas que les loix ou statuts qu'ils font appartiennent au régime spirituel des âmes, veu que par tout il maintient que le service de Dieu est la reigle de bien et saintement vivre. Quant à la spiritualité, qu'on appelle, elle est par dessus tout decret et statut des hommes« (CO 4, Sp. 763).

42 De vitas hominis christiani.

43 Inst. 3, 6.4 (= OS 4, S. 149, Z. 23–31).

später lediglich mit einigen Einschüben versehen. Die »Ethik« der *Institutio* entfaltet eine Spiritualität des aus dem Glauben fließenden, wahrhaft »rücksichtslosen« Bekennens und Leidens, wie ja die *Institutio* als Ganzes keine bloße »Glaubenslehre« ist, sondern eine Unterweisung in der »christlichen Religion«, der wahren Gottesverehrung. Zwar greift Calvin in *Institutio* III auf mannigfache Traditionen christlicher »Spiritualität« zurück. Im Unterschied zu einer gleichsam religiös inszenierten Kreuzesnachfolge, wie sie in mittelalterlicher Frömmigkeit, insbesondere in der – auch im Humanismus wichtig gewordenen – *devotio moderna* begegnet, sind bei Calvin »Christusnachfolge« und »Kreuztragen« nicht religiöse »Imitationen«⁴⁴; es sind religiöse Ausdrücke für sich ergebende Konsequenzen und Folgen eines Glaubensverständnisses, dessen zentrale Elemente die Gotteserkenntnis und die umfassende Gottesverehrung als Anerkennung Gottes als Gott durch sein Geschöpf darstellen. Dieser Glaube drängt seinem Wesen nach zum Bekennen⁴⁵, so sehr, dass im Ernstfall religionspolitische Überlegungen und kirchliche Strategie zurücktreten müssen.

Eine dergestaltete Spiritualität, von Calvin mit großer Konsequenz vertreten und in Frankreich publik gemacht, hat wohl nicht wenig zur Entstehung und zur Gestaltung des französischen Protestantismus und anderen protestantischen Gemeinden in der Diasporasituation beigetragen. Am Anfang des kulturprägenden Impulses, wie er in Jahren der Calvinfeiern dem Genfer Reformator nicht selten zugeschrieben wird, stand eine Spiritualität, die an Sperrigkeit schon gegenüber der zeitgenössischen soziokulturellen Umwelt schwer zu überbieten war und die für Calvins kirchliche Erben im neuzeitlichen Kontext eine bleibende Herausforderung darstellt.

44 Der klassische Text ist natürlich Thomas von KEMPENS, *De imitatione Christi*. Auf den Unterschied zwischen Calvins Verständnis von »pietas« und einer religiösen »devotio« macht bereits GANOCZY aufmerksam, vgl. GANOCZY, *Le jeune Calvin*, S. 221f.

45 Hier unterscheidet sich der erste Abschnitt des Genfer Katechismus, die Fragen 1–7 (CStA 2, S. 17) in seiner Grundausrichtung nicht nur von lutherischen Katechismen, sondern auch von Frage 1 des Heidelberger Katechismus.

Athina Lexutt

Dass der freie Wille nichts sei

Beispiele reformierter Interpretation eines
zentralen lutherischen Topos

1. Einleitung

Die Frage nach Grenzen und Möglichkeiten der menschlichen Willensfreiheit ist wieder *en vogue*. Die Erkenntnisse und daraus resultierenden Folgerungen namentlich der Neurowissenschaften zwingen gleich mehrere Wissenschaftszweige, sich zu diesen Erkenntnissen und Folgerungen in eine Beziehung zu setzen. Zu denken ist etwa an die Rechtswissenschaften. Aber auch die Theologie fühlt sich herausgefordert, eines ihrer Kernthemen neu zu bedenken, zumal dann, wenn Parallelen formuliert werden zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Forschungsergebnissen – ein Umstand, der dann besonders verdächtig erscheint, wenn die Naturwissenschaften plötzlich eine Nähe zur Theologie zu entdecken meinen und den Schulterschluss mit ihr suchen.

Aber gleichwie diese Neuentdeckung eines zentralen Topos zustande gekommen ist und was immer von diesem Schulterschluss zu halten ist, der Theologie jedenfalls schadet es nicht im Mindesten, sich dem Thema der Willensfreiheit mit neuer Intensität zuzuwenden, denn abgesehen davon, dass Luthers *De servo arbitrio* immer mal wieder Gegenstand theologischer Lehrveranstaltungen ist, scheint dieses Thema doch entweder zu unbequem oder aber aus anderen Gründen nicht mehr der Rede wert zu sein. In kirchlicher Lehre und Praxis kommt es – wenn überhaupt – latent vor, und dass der Zentraltopos protestantischer Identität, die Erkenntnis der *iustificatio impii sola fide*, notwendig die Absage an die Kraft des menschlichen Willensvermögens in Heilsdingen impliziert, ist entweder als zusätzliches Bonbon verstanden oder aber als Kröte. Wie auch immer, es gelte, das Ding zu schlucken, nicht ausführlichst darüber zu diskutieren. Nach den Errungenschaften der Aufklärung und einer sich wesentlich auf die durch sie mitgesetzten Grundlagen stützenden Theologie ist die Rede von der Willensfreiheit nahezu gänzlich verschwunden.

Eines ist deutlich: Für Luther jedenfalls war dieses Thema so zentral, dass er seinen Kontrahenten in dieser Frage, Erasmus, nicht genug dafür loben konnte, den Finger endlich an den entscheidenden Punkt gelegt zu haben.

Nun stellt sich aber die Frage, ob nur Luther ein solches Interesse daran gehabt hatte oder ob das *servum arbitrium* auch für die reformatorische Bewegung insgesamt und die neben und nach Luther sich etablierenden Lehrsysteme in gleicher oder zumindest ähnlicher Weise prominent gewesen ist. Diesbezüglich klafft eine merkwürdige Lücke in der Forschungsgeschichte, wie überhaupt in Bezug auf viele Themen insbesondere der nachlutherischen Zeit. Rühmliche Ausnahmen bilden die Untersuchungen Theodor Mahlmanns¹ und Robert Kolbs² im Blick auf die Tradition dieses Lehrstücks im Luthertum, die aber eben genau beides sind: rühmlich und Ausnahmen. Vergleichbares für den Calvinismus fehlt. Was die angekündigte Festschrift für Theodor Mahlmann an neuen Erkenntnissen liefern wird, die unter dem Titel *Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte* von Wilfried Härle herausgegeben wird und bei der EVA in Leipzig im Oktober 2010 erscheinen soll, bleibt noch abzuwarten. Der Titel jedenfalls weist auf die enge Verbindung zur Prädestinationslehre, und so finden sich natürlich auch in anderen Untersuchungen zur Prädestinationslehre Hinweise zum Problem der Willensfreiheit. Jedoch fehlt eine Mahlmann oder Kolb adäquate umfassende und eigenständige Untersuchung zu diesem Topos im Calvinismus.

Die kann natürlich auch dieser Beitrag nicht einmal andeutungsweise liefern. Es wird aber ein kurzer Einblick in einige Texte gegeben und von dort aus Fragen entwickelt, denen die Forschung in Zukunft nachzugehen hat.

2. Die Willenslehre im Calvinismus

Bevor ausgewählte Beispiele der Zeit nach Calvin betrachtet werden, soll zunächst ein kurzer Blick auf die Behandlung des Themas bei Calvin selbst geworfen werden.

2.1 Die Willenslehre bei Calvin

Luther hatte in *De servo arbitrio* eine wichtige Unterscheidung zwischen *arbitrium* und *voluntas* getroffen, die in den deutschen Übersetzungen bisher nur unzureichend bzw. gar nicht wiedergegeben wurde, wenn beide Wendungen differenzlos mit »Wille« übersetzt wurden. Luther, in Aufnahme der

-
- 1 Theodor MAHLMANN, Die Interpretation von Luthers »De servo arbitrio« bei orthodoxen lutherischen Theologen, vor allem Sebastian Schmidt (1617–1696), in: Notger SLENCZKA / Walter SPARN (Hg.), Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, Tübingen 2005, S. 73–136.
 - 2 Robert KOLB, Bound Choice, Election and Wittenberg Theological Method. From Martin Luther to the Formula of Concord, Cambridge 2005.

augustinischen und durch den Lombarden festgeschriebenen Definition des *liberum arbitrium* als *facultas rationis et voluntatis*, insistierte indes darauf, dass *voluntas* das appetitive Vermögen des Menschen markiere, während *liberum arbitrium* eine dritte Kraft zwischen bzw. über *ratio* und *voluntas* meine und im engen und eigentlichen Sinne ein Attribut Gottes sei. Diese stringent durchgehaltene Unterscheidung ermöglichte es Luther, eine willentliche Beteiligung des Menschen anzunehmen, ohne ein freies Willensvermögen, eine von der Sünde unbeeindruckte Kraft konstatieren zu müssen. So räumte er die Einwände des Erasmus aus und konnte dem Menschen sehr wohl ein verantwortliches Mitwirken und also Schuld- und Straffähigkeit zuschreiben. Das berühmte Bild vom Menschen als Reittier zwischen Gott und Teufel bekommt dadurch eine wichtige zusätzliche Perspektive, die sowohl eine Sicht vom Menschen als willenlose und letztlich zu Unrecht angeklagte Marionette als auch eine Sicht von Gott als willkürlich und mit dem Teufel um das Schicksal des Menschen spielend gleichermaßen unmöglich macht.

Auch Johannes Calvin³ trifft fundamentale Unterscheidungen, zunächst zwischen *intellectus* und *voluntas*:

Sic ergo habeamus, subesse duas humanae animae partes [...], intellectum et voluntatem [...]. Sit autem officium intellectus, inter obiecta discernere, prout unumquodque probandum aut improbandum visum fuerit: voluntatis autem, eligere et sequi quod bonum intellectus dictaverit, aspernari ac fugere quod ille improbarit⁴.

In klassischer Definition wird hier zwischen der Erkenntniskraft (*vis cognitiva*) und der Strebekraft (*vis appetitiva*⁵) unterschieden, wobei dem Verstand eindeutig die höhere Wertung zuteil wird, weil er der *voluntas* die Richtung vorgibt, in die sie sich zu bewegen hat. Im Urzustand funktionierte dies auch ohne Schwierigkeiten, weil sich Wille und Verstand in harmonischer Übereinstimmung befanden⁶. Der Mensch, im Besitz eines freien Willens, konnte das ewige Leben erlangen, wenn er nur wollte. In diesem Zusammenhang stellt Calvin sehr bewusst weder die Frage, wie sich der Mensch, der doch gut geschaffen war, dann das Böse wählen konnte, noch die nach der Prädestination. Er beschreibt an dieser Stelle den Menschen, nicht Gott⁷. Lediglich gibt er eine Warnung aus, diese Frage zu stellen hieße, den verborgenen

3 Vgl. im Folgenden u. a. John H. LEITH, *The Doctrine of the Will in the Institutes of the Christian Religion*, in: Brian A. GERRISH (Hg.), *Reformatio perennis. Essays on Calvin and the Reformation in honor of Ford Lewis Battles*, Pittsburgh, PA 1981, S. 49–66, bes. S. 52–55.

4 Inst. 1, 15.7 (CO 2, Sp. 142).

5 *Voluntas* ist dabei für Calvin identisch mit dem Begriff des »appetitus«, vgl. ebd.

6 Vgl. Inst. 1, 15.8.

7 Inst. 1, 15.8: »Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei: quia non agitur quid accidere potuerit nec ne, sed qualis fuerit hominis natura«.

Ratschluss Gottes finden und – schlimmer noch – beurteilen zu wollen; beides ist schlechterdings nicht möglich⁸. Calvin schreibt der fehlenden Beständigkeit Adams die Schuld am Sündenfall zu. Das ist ein interessanter Gedanke: Die Möglichkeit der Wahl zwischen Gut und Böse provoziert Instabilität, Wankelmut, Unbeständigkeit. Das heißt, in der Möglichkeit der Wahl selbst liegt der Ursprung der Sünde. Calvin behauptet auch nicht, dass der Wille des Menschen im Urzustand gut gewesen wäre. Der Wille war frei – in der Freiheit der *voluntas* aber liegt die Sünde verborgen. Unter strenger Beachtung der biblischen Zeugnisse kommt Calvin dann zu dem Schluss:

Peccatores sumus omnes natura: itaque sub peccati iugo detinemur. Quod si totus homo peccati imperio subiacet, ipsam certe voluntatem, quae praecipua est eius sedes, artissimis vinculis constringi necesse est⁹.

Calvin konstatiert also eine vollkommene Gefangenschaft der *voluntas*, wobei er gleichzeitig sehr wohl die willentliche (*voluntarie*) Beteiligung des Menschen unter Aufnahme der Unterscheidung von »notwendig« und »gezwungen« betont¹⁰. Nachdem er zuvor schon dem *intellectus* die Freiheit und die Fähigkeit, Gott zu erkennen, sowie konsequenterweise all das, was aus der rechten Gotteserkenntnis resultiert, abgesprochen hat, sind also beide von der Tradition als hervorragend eingestuften Kräfte abgelehnt; keine kann ohne Hilfe des Heiligen Geistes ihre Aufgabe recht erfüllen. Unter der *libertas arbitrii* versteht Calvin, »ut bonum recta ratione diiudicet, cognitum eligat, electum persequatur«¹¹. Die Freiheit, sich für das Gute zu entscheiden, ist nach dem Sündenfall verloren gegangen¹².

Auffällig gegenüber der lutherschen Position sind nun mindestens drei Elemente: Calvin spricht erstens dezidiert von der Unfreiheit der *voluntas*.

8 Vgl. Inst. 1, 15.8.

9 Inst. 2, 2.27.

10 Wie genau ihm dies bei einer Bestreitung der Freiheit der »voluntas« gelingt, bleibt allerdings unklar. Vgl. dazu LEITH, *The Doctrine*, S. 54: »The voluntary character of the will is set over against the compulsion of the will. The will is free in the sense that the origin of its actions is in itself. There is no other necessity for sin than that which exists in the corruption of the will«. Eine befriedigende Lösung scheint dies allerdings auch nicht wirklich zu sein. Hilfreicher sind die Beobachtungen von Mary POTTER ENGEL, *John Calvin's Perspectival Anthropology*, Atlanta 1988, S. 123–149. Sie weist aus den Texten der »Institutio« nach, dass die Unterscheidung zwischen »liberum arbitrium« und »voluntas« eine Unterscheidung zwischen Freiheit der Wahl und damit Freiheit von der Sünde und Freiheit vom Zwang markiere (vgl. ebd., S. 144). Auch wenn sie teilweise eine luthersche Interpretation eines calvinschen Lehrstückes vorzulegen scheint, macht sie doch immerhin darauf aufmerksam, wie relevant eine sorgfältige Beachtung der Begriffe ist.

11 Inst. 2, 2.26.

12 Vgl. LEITH, *The Doctrine*, S. 53: »Calvin likewise argues that the will remains after the fall, but it no longer chooses the good. [...] The one point on which Calvin is adamant is that fallen man does not have the freedom of contrary choice in the relationship to God«.

Da er ebenso dezidiert von der Unfreiheit des *intellectus* redet, folgt daraus notwendig die Unfreiheit des *arbitrium*. Calvin unterscheidet aber nicht mit letzter Konsequenz zwischen *arbitrium* und *voluntas*¹³. Zweitens bettet er seine Überlegungen zu einer Unfreiheit auch in äußeren Dingen sofort in den Kontext von *praescientia* und *providentia*. An folgender Überlegung wird dies sogleich ersichtlich:

Certe boni exordium non aliunde, quam a solo Deo esse, facili et certa ratione liquet. Neque enim voluntas reperietur ad bonum propensa nisi in electis. Atqui electionis causa extra homines quaerenda est: unde conficitur, rectam voluntatem non esse homini a ipso, sed ex eodem beneplacito, quo ante mundi creationem electi sumus, fluere¹⁴.

Und drittens zieht sich durch seine Ausführungen die Möglichkeit einer gewissen Freiheit nach der Wiedergeburt. Das luthersche *simul* bekommt einen etwas anderen Akzent, wenn er etwa konstatiert: »[Voluntatem] Creari etiam novam dici, non ut voluntas esse incipiat, sed ut vertatur ex mala in bonam«¹⁵.

2.2 Die Willenslehre in ausgewählten calvinischen und calvinistisch geprägten Bekenntnisschriften

Insgesamt fällt auf, dass die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens und Willensvermögens – wie auch in den lutherischen Bekenntnisschriften – keine hervorragende Rolle spielt. Es ist anzunehmen, dass dies schlicht am Genre liegt, denn zumindest in der zweiten Generation der Bekenntnisschriften ging es nicht mehr so sehr darum, die evangelische Lehre von der traditionellen, altgläubigen abzugrenzen; es sollten vielmehr intrakonfessionelle Klärungen vorgenommen, mehr aber noch Grundlagen gesetzt werden für die praktische Umsetzung der reformatorischen Überzeugungen in Lehre

13 Vgl. etwa Inst. 2, 4.1. Dort spricht er zunächst davon, der Mensch handle eher nach dem »arbitrium« des Teufels als nach seinem eigenen; nur wenige Zeilen später wählt er die Bezeichnung der »humana voluntas«, wenn er Augustin und sein Reittierbild bemüht. Diese Vermischung der Begriffe begegnet dem Leser auch an anderen Stellen im Werk Calvins, etwa in der Streitschrift gegen die Artikel der Sorbonne 1544, vgl. CStA 3, S. 24–28.

14 Inst. 2, 3.8; vgl. etwa auch Inst. 2, 4.6: »[...] ut noverimus specialis esse gratiae Domini, quoties in mentem venit eligere quod e re nostra est, quoties eo voluntas inclinatur, rursus quoties et mens et animus refugit quod alioqui erat nociturum. Atque huc se protendit divinae providentiae vis, non modo ut rerum eventus succedant quemadmodum expedire prospexerit, sed ut voluntas quoque hominum eodem tendant. Equidem si sensu nostro reputamus rerum externarum administrationem, nihil dubitamus eatenus sub humano arbitrio sitas esse; verum si aures tot testimoniis praebemus, quae Dominum in his quoque regere animos hominum clamant, arbitrium ipsum speciali Dei motioni subiicere nos cogent«.

15 Inst. 2, 3.6.

und Leben der Gemeinde. Insofern wurden hier weder hochkomplexe theologische Debatten geführt noch die unstrittigen Themen in *extenso* berührt. Daher begegnen uns Aussagen zu dem uns interessierenden Themenkomplex nur am Rande oder latent und setzen selbstverständlich voraus, was in der ersten Phase der Reformation noch intensiv diskutiert worden war.

Im Genfer Katechismus von 1537 gibt es einen eigenen Abschnitt »Du liberal arbitre«; es wird also die klassische Begrifflichkeit gewählt, nachdem zuvor von der »volunte« die Rede war und auch in der weiteren Ausführung dieser Begriff benutzt wird¹⁶. Eine Wahlfreiheit zum Guten und Bösen, »ce quon appelle le liberal arbitre«¹⁷ wird ausgeschlossen. Der Zweite Genfer Katechismus (1545) spricht daher gar nicht mehr vom Willensvermögen des Menschen, sondern umso dezidierter vom Willen (*volonté*) Gottes, der alles ordnet und der selbst die Gottlosen und die Teufel zu seinen Dienern macht¹⁸. Der menschliche Wille (ebenfalls mit dem Begriff *volonté* wiedergegeben) kann und soll sich allein diesem ordnenden Willen unterwerfen¹⁹. Ganz ähnlich betont auch die *Confessio Gallicana* 1559 im Rahmen der Schöpfungslehre den Willen Gottes, nach dem alles in der Welt eingerichtet und geordnet ist. Der Vorwurf, Gott dann auch zum Urheber des Bösen machen zu müssen, wird entkräftet, indem der Wille (*volonté*) Gottes als »soveraine et infaillible de toute droiture et équité«²⁰ beschrieben wird. Insofern kann sich Gott der Bösen bedienen, indem er das Böse, das sie tun, zum Guten wendet²¹.

Im Kontext pneumatologischer Aussagen bestreitet die *Confessio Scotica* von 1560 *expressis verbis* die menschliche Willensfreiheit (*free will*) als Ursache für das gute Werk²². Vielmehr sei der Geist Jesu Christi dafür verantwortlich zu machen, der von den Erwählten durch den Glauben empfangen wird und sogleich Wiedergeburt und Erneuerung wirkt (»regenerate and renew«²³). Ohne den Geist bleibe der Mensch der verdorbenen Natur verhaf-

16 Vgl. Genfer Katechismus nach CStA 1.1, S. 142–144. »Toutesfois si ne fault il pas portant penser que lhomme peche comme contraint par necessite violente: car il peche dun consentement de volonte tres prompte et encline« (ebd., S. 144).

17 Ebd., S. 144.

18 »[...] qu'il dispose toutes choses par sa providence, gouverne le monde par sa volonté: et conduit tout ce qui se fait, selon que bon luy semble« (Catechisme, nach dem Druck von 1552, 8). »Et mesme il lais contraint d'executer sa volonté [...]« (ebd., S. 10).

19 Vgl. ebd., S. 82f. So auch schon im Ersten Genfer Katechismus, CStA 1.1, S. 188–190.

20 Confession de foi, Art. 8.

21 Vgl. ebd., Art. 8.

22 »Sa that the cause of gude warkis, we confess to be not our free wil, bot the Spirit of the Lord Jesus, who dwelling in our hearts be trewe faith, bringis furth sik warkis, as god hes prepared for us to walke in« (Confession of Faith, im Druck von 1720, Art. 13). Im lateinischen Text ist von der »libertas arbitrii« die Rede.

23 Ebd., Art. 13.

tet und sei unfähig, dem Willen Gottes zuzustimmen²⁴. Erst wenn das verstockte Herz von Gott gebeugt sei, werde es in die Lage versetzt, dem Willen Gottes (*blessed will*) zu gehorchen²⁵.

Sehr zurückhaltend äußert sich der Heidelberger Katechismus von 1563 zum Thema. Das Stichwort des Willens begegnet überhaupt nur als göttliches Attribut²⁶. Lediglich in der Betrachtung der Vaterunser-Bitte »Dein Wille geschehe« wird davon gesprochen, dem menschlichen Willen sei abzusagen, dem allein guten Willen Gottes zu gehorchen, was bewirke, dass »jeder seine irdischen Aufgaben so willig und treu ausübt [...] wie die Engel im Himmel«²⁷. Hier ist also eine der Betonung des »voluntarie, non coactus« adäquate Aussage getroffen, allerdings auf die irdische Sphäre und auf das Wirken des Guten begrenzt. In Frage 9 wird das Problem der Ursache des Bösen und damit der Gerechtigkeit Gottes angesprochen, aber nicht mit dem Wollen des Bösen durch den Menschen, sondern mit seinem Können und seinem Mutwillen beantwortet. Gott wird entschuldigt und entlastet, die Verderbnis der Natur wird vielmehr der Hybris des Menschen zugeschrieben.

Ein ähnliches Motiv verfolgt Heinrich Bullinger in der *Confessio Helvetica posterior 1566*. Der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Dort heißt es, ganz in reformatorischer Tradition:

Denn der Verstand ist verdunkelt; aus dem freien Willen aber ist ein dienstbarer Wille geworden. Denn er dient der Sünde nicht unfreiwillig, sondern freiwillig. Darum redet man auch von Freiwilligkeit und nicht von Unfreiwilligkeit. Was also das Böse oder die Sünde angeht, so wird der Mensch weder von Gott noch vom Teufel dazu gezwungen, sondern er begeht das Böse aus eigenem Antrieb und hat allerdings in dieser Hinsicht allerfreiesten Willen²⁸!

Der im lateinischen Text für »Wille« verwendete Begriff ist zunächst die *voluntas*, wobei sich dann genau wie in der *Institutio* Calvins selbst die Schwierigkeit ergibt, wie bei einer Unfreiheit der *voluntas* das *volens* möglich sein soll. Hilfreich ist, dass bereits im nächsten Satz im Blick auf das Böse von der *libertas arbitrii* gesprochen wird²⁹, sodass die so wichtige Un-

24 »[...] nor assent to the will of God [...]« (Art. 12); im lateinischen Text steht hier für Wille der Begriff der »voluntas«.

25 Vgl. ebd., Art. 12.

26 So in der Frage 31.

27 Frage 124 des Heidelberger Katechismus von 1563, vgl. Georg PLASGER/Matthias FREUDENBERG, Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, S. 185.

28 *Confessio Helvetica posterior*, Art. IX.

29 Ebd., Art. IX: »Intellectus enim obscuratus est: voluntas vero ex libera, facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas, dicitur. (Homo sua

terscheidung zwischen *libertas arbitrii* und *libertas voluntatis* immerhin angedacht, wenn auch nicht konsequent durchgehalten wird.

Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Remonstranten und Kontraremonstranten nimmt die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit in den *Canones* der Dordrechter Synode 1619 einen relativ breiten Raum ein, auch wenn dieses Verhältnis nicht immer explizit thematisiert wird. Dabei wird Gott als Urheber alles Guten definiert, die Ursache und Schuld des Unglaubens dem Menschen zugeschrieben. In Konsequenz dessen wird nach der Gerechtigkeit Gottes nicht gefragt, sondern indem der Wille Gottes als gnädig charakterisiert wird, ist auch sein ewiger Ratschluss, aus dem die Erwählung folgt, als gnädig zu bestimmen³⁰. Die unveränderbare und unwiderrufliche Erwählung ist daher ein Akt der Gnade, nicht der Willkür³¹. Daraus folgt konsequenterweise, dass kein Platz bleibt für die Wirkung oder auch nur Mitwirkung eines menschlichen Willensvermögens³².

Zusammenfassend kann man also erkennen, wie grundsätzlich an der Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens festgehalten wird, ohne dass dies überall eigens thematisiert würde. Zumeist begegnet ein Nebensatz im Kontext der Vorsehungs- und Erwählungslehre, in der Regel begegnet die Freiheit des Willens überhaupt nur noch als göttliches Attribut; die Knechtschaft des menschlichen Willens wird als logische Konsequenz dieser Lehrstücke vorausgesetzt und nicht mehr eigens begründet. Allenfalls wird zum Zwecke, Gott vom Vorwurf zu entlasten, Urheber der Sünde zu sein, von der menschlichen Schuld als Ursache gesprochen, die eine Freiwilligkeit zum Bösen impliziert. Auffällig ist die Unschärfe in den Begriffen, die sich bereits bei Calvin selbst feststellen ließ. Zwischen *arbitrium* und *voluntas* wird selten oder gar nicht differenziert, was die bei Luther erreichte Klarheit und Schärfe verhindert.

sponte malum facit). Ergo quoad malum sive peccatum, homo non coactus vel a Deo vel a diabolo, sed sua sponte, malum facit, et hac parte liberrimi est arbitrii.

- 30 Vgl. etwa Art. 7: »Diese Erwählung ist ein unveränderlicher Plan Gottes, durch den er vor der Grundlegung der Welt aus dem gesamten Menschengeschlecht, das aus der ursprünglichen Gerechtigkeit durch eigene Schuld und Sünde in Verderben gefallen war, gemäß der Freiheit seines gnädigen Willens aus lauter Gnade eine bestimmte Menge von Menschen, die weder besser noch würdiger als andere sind, sondern mit ihnen in demselben Elend liegen, zur Seligkeit auserwählt hat in Christus, den er auch von Ewigkeit her zum Mittler und Haupt aller Auserwählten und zu einem Fundament der Seligkeit gesetzt hat« (PLASGER / FREUDENBERG, Reformierte Bekenntnisschriften, S. 225).
- 31 Vgl. Art. 11: »Und wie Gott selbst im höchsten Grade weise, unveränderlich, allwissend und allmächtig ist, so kann die durch ihn geschehene Erwählung weder ungeschehen gemacht und wiederholt, noch verändert, widerrufen oder abgebrochen werden, noch können die Erwählten verworfen oder kann ihre Zahl vermindert werden« (ebd., S. 226).
- 32 Diese Aussage ist klar gegen die Remonstranten gerichtet.

2.3 Die Willensfreiheit bei calvinisch geprägten Autoren

Um möglichen Einwänden zuvorzukommen: Die folgende Auswahl ist und kann nur genau das sein – eine Auswahl. Im Gegensatz zu den Bekenntnistexten ist die Zahl der zu bedenkenden Autoren geradezu unübersichtlich, und kritische Editionen, möglichst noch mit einem hilfreichen Register versehen, fehlen wie so vieles, was die nachreformatorische Zeit betrifft, sodass die Erforschung der gesamten Epoche, namentlich dann auch dieses speziellen Topos buchstäblich noch in den Kinderschuhen steckt. In der Folge dieser und daraus resultierender Probleme kann es lediglich gelingen, einzelne Autoren herauszulösen, ohne dabei so etwas wie ein komplettes Bild oder auch nur eine Traditionslinie zeichnen zu können und zu wollen. Der Querschnitt erhebt auch nicht den Anspruch, repräsentativ zu sein. Es sollen mit ihm gleichwohl auf die Forschungsaufgaben hingewiesen werden, die sich aus ersten Beobachtungen ergeben.

Ein erster derart herausgelöster Theologe ist Petrus Martyr Vermigli (1499–1562), der in dieser Frage so etwas wie einen Übergang darstellt. Gerade die Tatsache, dass seine *Loci communes* nicht eigentlich »seine« *Loci communes* sind, sondern von Robert Le Maçon in einer bestimmten Absicht³³ namentlich aus seinen Bibelkommentaren zusammengestellt sind, und dass sie sich dennoch zu einem der einflussreichsten Werke entwickeln, macht den Reiz aus, sich mit ihnen im Blick auf die uns beschäftigende Frage zu befassen³⁴. Vermigli bemüht sich um klare Definitionen, die sich auch in den *Loci* widerspiegeln. Dort wird zunächst nach Wesen und Aufgabe des *liberum arbitrium* gefragt und folgende beiden zentralen Aussagen getroffen:

33 Nämlich die Übereinstimmung mit Calvins »Institutio« kenntlich zu machen.

34 Vgl. im Folgenden den Beitrag von Christoph STROHM, Petrus Martyr Vermigli »Loci Communes« und Calvins »Institutio« Christianae Religionis, in: Emidio CAMPI (Hg.), Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation, Genf 2002, S. 77–104. Charles Schmidt (Charles SCHMIDT, Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen, Elberfeld 1858) behauptet, die den späteren Ausgaben der »Loci communes« beigefügten Traktate »De libero arbitrio«, »De providentia et praedestinatione« sowie »An Deus sit causa et auctor peccati« stammten von Bullinger. Über die Urheberschaft der drei Traktate hat sich eine recht ausführliche Debatte entwickelt, die Joseph Cumming McLelland in der Einleitung zu seiner Übersetzung nachzeichnet (Joseph CUMMING McLELLAND, Vermigli, Pietro Martire, 1499–1562: Philosophical works: on the relation of philosophy to theology, Kirksville, MO 1996, S. 268–270). Er kommt zu dem Schluss, dass es plausible Gründe gibt, die Autorschaft Vermiglis doch anzunehmen. Dieser Ansicht hat sich auch Strohm (STROHM, Petrus Martyr Vermigli, S. 82f., Anm. 22) angeschlossen. Der Traktat soll hier jedoch erst einmal unbearbeitet bleiben, da er sich im Wesentlichen mit den Aussagen in den »Loci communes« selbst deckt, allerdings noch einmal auf die kontroverstheologische Auseinandersetzung zugespitzt ist.

Quare liberi arbitrii natura, quamvis in voluntate maxime reluceat, tamen in ratione radices habet. [...] Illud autem ita definitio: Est facultas, qua vel suscipimus vel repudiamus, prout libuerit, ea quae a ratione decreta fuerint³⁵.

Beinahe erasmisch mutet es an, wenn sofort angefügt wird, mit dieser Definition keine positive Antwort auf die Frage gegeben zu haben, ob dem Menschen ein in diesem Sinne zu verstehendes freies Willensvermögen eignet. Wer die Definition des Erasmus und Luthers Antwort aus *De servo arbitrio* im Kopf hat – und vor allem so manche müßige Forschungsdiskussion über die erasmische Definition –, der ahnt, wie wichtig dieser Hinweis ist. Der *ratio* wird also das Vermögen des Unterscheidens und Urteilens zugeschrieben, und in dem Ergebnis dieses Unterscheidens und Urteilens liegt bereits die Wahl begründet. So verbirgt sich für die *Loci communes* das eigentliche Wesen des *arbitrium* in der *ratio*. Der Vorteil dieser Definition liegt darin, dass durch die enge Verquickung von *ratio* und *voluntas* jede Möglichkeit ausgeschlossen wird, eine sündenfreie oder auch nur »freiere« Kraft im und am Menschen entdecken zu wollen, die in der Lage wäre, eine andere, vermeintlich niedere, zu regieren. Gleichwohl bleiben die Kräfte unterschieden. Im Folgenden spricht Vermigli wie auch die Tradition von den vier *status* des Menschen und untersucht, welche Kraft und welches Vermögen dem *liberum arbitrium* je nach *status* zugeschrieben werden kann. Wie später bei dem hier auch noch zu untersuchenden Johann Wolleb erinnert dieses Vorgehen stark an die scholastische Einteilung, und es liegt der Verdacht nahe, dass über diese Einteilung eine *cooperatio* des Menschen über das im Stand der Gnade bzw. der Wiedergeburt befreite *liberum arbitrium* behauptet werden soll. Die Frage, warum Gott den Menschen mit einem *liberum arbitrium* ausgestattet habe, sodass dieser es zu seinem eigenen Unheil und Gott zur Unehre gebrauchen konnte, verweisen die *Loci communes* in den Bereich der nicht beantwortbaren Probleme. Für den *status post lapsum* nehmen sie hingegen eine gewisse Freiheit im Bereich der irdischen Angelegenheiten wahr, auch wenn dort der Mensch ebenfalls mit den Anstürmen des Teufels zu kämpfen hat und daher nicht alles zum Guten gelingt³⁶. Für die Werke, die vor Gott Anerkennung finden sollen, gilt jedoch, »nullam habent libertatem«³⁷. Augustins Ausführungen folgend behaupten die *Loci communes*, dass der Mensch, der sein freies Willensvermögen schlecht gebraucht, sich und dieses Vermögen zugrunde richtet und verliert³⁸. Beide Kräfte des Menschen, *ratio* und *voluntas*, seien in diese Verderbnis eingeschlossen, be-

35 »Loci communes« nach der Londoner Ausgabe von 1576, Cl. II, Locus 11, 185.

36 Vgl. ebd., 3.

37 Ebd., 4.

38 Vgl. ebd., 4.

tonen sie gegen diejenigen, die Augustin so interpretierten, als ob das, was sich auf Gnade und Ruhm beziehe, verdorben sei, das, was die Natur betreffe, hingegen nicht. Es bleibt, wird aus zahlreichen alt- und neutestamentlichen Schriftstellen bewiesen, nichts im Menschen, was dazu diene, ihn vor Gott angenehm zu machen. Die Rechtfertigung des Sünders ist das Lehrstück, das, wenn man es ernst nimmt, jedes Mitwirken des Menschen in Heilsdingen ausschließt. In diesem Zusammenhang wird auch das beliebte Argument entkräftet, die Existenz des Gesetzes fordere ein freies Willensvermögen. Nirgendwo stehe geschrieben, das Gesetz könne erfüllt werden, setzen die *Loci* dagegen³⁹. In bereits bekannter Weise unterscheiden auch sie zwischen einer *necessitas* und einer *coactio peccandi*, wobei nun neben Schriftstellen zur Unterstützung auch die Kirchenväter zitiert werden. Schließlich stellen sie erneut fest:

Liberum dicimus, quod duobus pluribusve propositis, prout libuerit, eligere possit quod velit. Et idcirco voluntatem hominum non renatorum negamus in universum esse liberam. Ea enim, quae ad salutem pertinent, eligere non potest⁴⁰.

Nachdem sie sich dann mit verschiedenen Gegenargumenten der Tradition auseinandergesetzt haben⁴¹, kommen die *Loci communes* zum eigentlichen Kern und fragen dezidiert nach dem Verhältnis von Christologie und Anthropologie: Was bleibt von Christus und seinem Erlösungswerk, wenn dem Menschen ein freies Willensvermögen in Heilsdingen zugeschrieben wird⁴²? Soll Christus ernst genommen werden, dann kann keiner noch so vornehmen Kraft des Menschen ein Wirken oder Mitwirken zugestanden werden. Dies ist erst im Blick auf den wiedergeborenen Menschen möglich, und die *Loci* sprechen ausdrücklich von einer *cooperatio* mit dem Heiligen Geist⁴³. Allerdings mahnen sie zugleich eindrücklich:

Cum itaque homines regenerati sint arbores bonae, consentaneum est, ut fructus bonos, & facere possint, & faciant, Quamquam qui ita renati sunt, nunquam debent oblivisci, se hanc libertatem non suis meritis adeptos esse, sed beneficio Dei⁴⁴.

39 Vgl. ebd., 5.

40 Ebd., 7.

41 Dies hier im Einzelnen darzulegen, würde den Rahmen sprengen. Es wäre aber ausgesprochen lohnenswert, die Argumente Vermigli sowie die von ihm benutzten und interpretierten Schrift- und Väterstellen mit ihrer Verwendung bei Erasmus und Luther zu vergleichen.

42 Vgl. Cl. II, Locus 11, 16.

43 Vgl. ebd., 23: »Postquam vero persuasi iam, & immutati sumus, sic restituimur, ut Spiritui sancto, & gratae cooperari possimus«.

44 Ebd., 23.

Die dem wiedergeborenen, frommen Menschen eignende Freiheit des Willensvermögens ist unvollkommen, weil »[p]ii homines mente quidem serviunt legi Dei, carne autem legi peccati«⁴⁵. Dennoch ist er mit seiner Hilfe in der Lage, Gott wohlgefällige Werke zu vollbringen:

Concedimus itaque, homines renatos in Christo habere omnem eam libertatem quam concessimus impiis & praeterea etiam praestare eos posse opera, quae Deo grata sint: quamvis nec a peccato, nec a calamitatibus & miseris huius vitae sint immunes⁴⁶.

Während also die vollkommene Freiheit eine Sache dann erst des seligen Menschen und nicht mehr in diesem, wohl aber im künftigen, ewigen Leben eine Grundkonstante ist, kann ein Vorgeschmack davon bereits in diesem Leben von denen erhascht werden, die im Glauben, in Christus stehen. Die *Loci* lassen keinen Zweifel daran, dass das, was die Kräfte auch nach der Wiedergeburt unvollkommen sein lässt, wirkliche Sünde ist, die sie als Widerstreit gegen Gottes Gesetz definieren⁴⁷. Erst ganz am Ende dieses *Locus* und eher verhalten tragen die *Loci* dann noch die Begriffe *providentia* und *praescientia* im Zusammenhang der *necessitas*⁴⁸ ein, die noch einmal deutlich unterstreichen, dass das *liberum arbitrium* im eigentlichen Sinne kein Attribut des Menschen sein kann. Beides zusammen geht nicht:

Propterea utrum e duobus malis oportet eligas, aut divinationem & praescientiam Dei esse, aut humanae voluntatis liberam facultatem conservare. Utrunque simul haberi non potest: Pugnant secum ut opinatur⁴⁹.

Vermigli und die auf seinen Aussagen fußenden *Loci* erweisen sich insgesamt in ihren Ausführungen als gelehrige Schüler der Reformation; Vermigli ist ausgezeichnet in die Debatten eingeführt und bemüht sich um eine begriffliche Klarheit, die in anderen zeitgenössischen Texten in dieser Weise wenig anzutreffen ist. Sein reformierter Einschlag wird erst zum Ende hin wirklich sichtbar, wenn er *praedestinatio* und *providentia* ins Spiel bringt,

45 Ebd., 24.

46 Ebd., 24.

47 Vgl. ebd., 25. Im Folgenden setzt er sich dezidiert mit allen damit im Zusammenhang stehenden Fragen auseinander, so etwa, warum gleichzeitig von der vollkommenen Versöhnung und dennoch von einem Bleiben der Sünde gesprochen werden und ob nach Aufhebung der Anklage das, was bleibt, wirklich noch Sünde genannt werden kann. Alle klassischen Einwürfe sind hier versammelt, und Vermigli beantwortet sie ganz im reformatorischen Sinne. Ein wahres Lehrstück!

48 Weiterhin wird er in der bekannten Weise zwischen »necessitas« und »coactio« unterscheiden, vgl. ebd., 35.

49 Ebd., 34.

sowie bei der Betrachtung des Wiedergeborenen und seines teilweise befreiten *arbitrium*.

Ein zweiter Autor, der im Folgenden thematisiert werden soll, ist Johannes Piscator (1546–1625). In *Locus V* seiner *Aphorismi*, in denen er Sätze aus Calvins *Institutio* selbstständig zu *Loci communes* zusammenbindet, wendet er sich den menschlichen Grundkonstanten zu und beschreibt innerhalb der *imago*-Lehre die Gaben, die den Menschen zur *imago Dei* machen. Dort heißt es:

Hae dotes fuerunt partim in anima, partim in corpore. Ac in anima quidem fuit primum eximia sapientia in mente seu intellectu, qua & Deum opificem suum & opera Dei sive creaturas recte cognoscebat; deinde fuit in voluntate & appetitu conformitas voluntate Dei, quam Apostolus veram iustitiam & sanctitatem appellat⁵⁰.

Auffällig ist die bei Calvin bereits begegnende Identifizierung von *voluntas* und *appetitus*, sodass frühzeitig klar sein müsste, dass es sich bei der im Urstand des Menschen zu konstatierenden Freiheit der *voluntas* eigentlich um eine Freiheit des Begehrens und Handelns und nicht der Wahl handelt, die wiederum dem *intellectus* zugeschrieben werden müsste. Im nächsten Abschnitt verdeutlicht Piscator indes, dass er wie Calvin auch das Wählen an die *voluntas* bindet: »Voluntas hominis in prima illa naturae integritate fuit libera, qua scil. eligere bonum et malum, ac proinde poterat Deo obedire vel non obedire«⁵¹. Interessant ist die Stellung dieses *Locus*, dem die *Loci* über Vorsehung und Sünde folgen. Zu erwarten wäre gewesen, dass über die *providentia Dei* innerhalb der *cognitio Dei* zu sprechen gewesen wäre. Stattdessen dient der Einschub des Abschnittes über die *providentia* dazu, die Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit des Menschen zu betonen, der – gemäß *Locus V, 4* – entschieden hat, Gott nicht zu gehorchen. Als erste Sünde wird folgerichtig die *inoboedientia* bezeichnet⁵². Die Providenz darf mithin nicht als Entschuldigungsgrund in Anschlag gebracht werden: »Hinc sequitur, homines non posse peccata sua per providentiam Dei excusare [...] illi non inviti peccant, sed potius lubentes [...]«⁵³. Als von der Sünde betroffen benennt Piscator die Kräfte *mens* und *voluntas*, wobei die Korruption der *mens* die völlige Blindheit im Blick auf Gottesverehrung und ewiges Leben mit sich bringt. Für die *voluntas* konstatiert er:

50 *Loci communes Theologici*, London 1595, 18.

51 Ebd.

52 Ebd., 20: »Primum peccatum, est lapsus ille seu inoboedientia primorum nostrorum parentum in paradiso«.

53 Ebd., 19

Voluntas vero ita est depravata, ut licet homo sibi bene esse velit: tamen nihil eorum velit quae ad verum Dei cultum, & salutem suam aeternam pertinent; quin potius ut quam vehementissime velit his contraria⁵⁴.

Ist also die *mens* ihrer Urteilskraft beraubt, so verliert die *voluntas* ihre echte Wahlmöglichkeit, denn sie wählt immer nur das Gegenteil von dem, was Gott zur Ehre und dem ewigen Leben dient. Genau in diesem Sinne ist die *voluntas* unfrei. Das hat zur Folge, dass manche Aktualsünde *voluntarie* geschieht, andere *involuntarie* (eine interessante Wortschöpfung übrigens, denn Piscator hätte ebenso gut von *volens* und *nolens* sprechen können). Das *peccatum actuale voluntarium* wird folgendermaßen beschrieben: »Voluntarium, quum voluntas pravis cupiditatibus delectatur, aut saltem eis indulget«⁵⁵. An diese Unterscheidung schließen sich weitere feine Differenzierungen hinsichtlich der Intensität der Beteiligung der *voluntas* an, wobei letztlich nicht ersichtlich ist, wozu diese Differenzierungen dienen. So kann man nur vermuten, ihr Zweck liege darin, im Grunde alle sündhafte Tat als auf unterschiedlichste Weise von der korrumpierten *voluntas* verursacht zu verstehen. Sicher geht es gerade nicht darum, dadurch die Sünde in ihrer Schwere und Strafwürdigkeit zu quantifizieren. Im Gegenteil wird jede Sünde als Ausfluss aus der Erbsünde als schwer und *voluntarie* begangen qualifiziert. Das wird auch nicht durch die Feststellung aufgehoben, es gebe *involuntaria peccata*, denn diesen werden »malae cogitationes & cupiditates«⁵⁶ zugeordnet, wofür dann aber das *peccatum originale* und die Korruption der übrigen Seelenkräfte, insbesondere der *mens*, verantwortlich zu machen sind.

Ein dritter und letzter Autor, der interessante Einblicke in die Lehre von der Willensfreiheit liefert, ist Johannes Wolleb (1586–1629), der in seinem *Compendium theologiae christianae*⁵⁷ zwar vielfach aus dem Werk seines Lehrers Amandus Polanus von Polansdorf zitiert, gleichzeitig aber doch so selbstständig gearbeitet hat, dass ihm zeitweise das – inzwischen hinreichend revidierte – Attribut anhaftete, der »Lombarde der reformierten Scholastik«⁵⁸ zu sein. Er bietet zum *liberum arbitrium* keinen eigenen *Locus*, sondern behandelt ganz ähnlich wie Piscator innerhalb der Schöpfungslehre die zuge-

54 Ebd., 20.

55 Ebd., 21.

56 Ebd.

57 Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe London 1760: COMPENDIUM THEOLOGIAE CHRISTIANAE, Accurata METHODO sic adornatum UT SIT Ad. SS. Scripturas legendas, Ad LOCOS COMMUNES digerendos, Ad CONTROVERSIAS intelligendas, Manductio AUCTHORE JOHANNE WOLLEBIO, SS. THEOLOGIAE DOCTORE; et in Acad. Basil. PROFESSORE ORDINARIO. EDITIO NOVA prioribus correctior, LONDINI: HEN. WOODFALL/T. LONGMAN, M.DCC.LX.

58 J. H. August ERBRARD, *Christliche Dogmatik*, Bd. 1, Königsberg 21862, S. 65.

hörigen Fragen. So gibt es seiner Ansicht nach natürliche und übernatürliche Gaben der *imago Dei*.

Naturalia erant, animae simplex ac invisibilis substantia, eiusque facultates, intellectus nimirum & voluntas. [...] Supernaturalia erant, intellectus claritas, voluntatis libertas et rectitudo, appetituum seu affectuum conformitas, totius hominis immortalitas, & dominium in inferiores creaturas⁵⁹.

Die Freiheit und rechte Ausrichtung des Willens gehören also zu den Elementen menschlicher Existenz, welche als Geschenke der *imago* diese Schöpfung von aller anderen Schöpfung substanzial unterscheiden. Wolleb identifiziert anders als Calvin und Piscator die *voluntas* nicht mit dem *appetitus*, sondern markiert deren *conformitas* als besondere Eigenschaft und herausragende Folge der *imago*. Der *voluntas* widmet sich Wolleb dann noch einmal in besonderer Weise, wobei deutlich die Ineinssetzung von *voluntas* und *liberum arbitrium* ins Auge fällt, nachdem er in der Überschrift von *voluntas*, in der Ausführung von *liberum arbitrium* spricht⁶⁰. Er unterscheidet die Zustände und Fähigkeiten des *liberum arbitrium* in vier *status* gemäß den *status* des Menschen. Dass diese vier *status* stark an das scholastische Schema angelehnt sind, muss nicht eigens erwähnt werden, wobei auffällig ist, wie diese Anlehnung nicht nur formal, sondern auch inhaltlich vorgenommen wird. In diesem Sinne konstatiert er:

Liberum arbitrium pro quadruplici hominis statu quadruplex est. In primo homine liberum arbitrium erat ad bonum & malum. In homine lapso liberum tantum est ad malum. In homine regenito seu statu gratiae liberum est a malo & ad bonum per Dei gratiam, sed imperfecte. In statu gloriae vero liberum erit a malo, & ad bonum perfecte. In statu integritatis potuisset non peccare. In statu miseriae nihil potest praeterquam peccare. In statu gratiae non potest peccatum in homine regnare. In statu gloriae plane non poterit peccare⁶¹.

Der Stand der Wiedergeburt bedeutet also eine Freiheit des *arbitrium* zum Guten durch das Wirken der Gnade, welche offensichtlich die Herrschaft der Sünde so weit bricht, dass das Gute wieder in die Perspektive des *arbitrium* rückt. Damit setzt Wolleb fort, was sich bei Calvin bereits angedeutet hatte: Das *arbitrium* ist nicht in jeder Hinsicht unfrei, sondern kann unter bestimmten Bedingungen sehr wohl als frei bezeichnet werden, nämlich dann, wenn

59 Compendium theologiae, I, VIII, can. 9 und 10.

60 »Voluntas libera erat, ad bonum & malum indifferens, ut homo in integritate perseverare potuisset, si voluisset: accepit posse, si vellet; non autem velle, ut posset« (ebd., I, VIII, can. 12).

61 Ebd., I, VIII, can. 12.

es durch die Gnade befreit worden ist. Erneut erweist sich die fehlende Differenzierung zwischen *arbitrium* und *voluntas* als großer Mangel, denn das offensichtliche Motiv, den Menschen in seiner Schuldhaftigkeit behaften und Gott von einer Urheberschaft der Sünde entlasten zu wollen, führt bei Vermischung der Begriffe letztlich dazu, dem Menschen eine Mitwirkung dann auch an seinem Heil zugestehen zu müssen. Bei Wolleb tritt dies noch einmal viel klarer zutage, wenn er sich der Vierstatus-Lehre bedient und dadurch Assoziationen im Blick auf die *gratia cooperans* provoziert, die umgekehrt die *cooperatio hominis* bedingt, ja: einfordert. Unterstrichen wird dies an späterer Stelle, wenn er von der Durchbrechung der Herrschaft der Sünde spricht (eine ganz und gar reformatorische Formulierung), in der Explikation indes Anklänge an scholastisches Vokabular liefert, indem er von der Befreiung von *reatus* und *dominium* der Sünde spricht⁶². Die Sünde nun bewirkt nach Wolleb eine Korruption der natürlichen und eine Aufhebung der übernatürlichen Güter, sodass zwar Intellekt, Wille und Streben weiterhin als Kräfte des Menschen existieren, allerdings ihrer ursprünglichen Aufgabe nicht mehr nachkommen können und stets in die falsche Richtung agieren⁶³. Im Blick auf die übernatürlichen Kräfte bedeutet dies den vollständigen Verlust der *claritas* des Intellekts, der *rectitudo* des Willens und der *conformitas* des Strebens mit der *ratio*⁶⁴. Ohne spezielle Gnade, so Wolleb, kann der Mensch nicht einmal die Dinge recht verstehen und dort richtig handeln, welche das irdische Leben betreffen, geschweige denn diejenigen, die es mit der Seligkeit zu tun haben⁶⁵. Von diesen Beobachtungen aus kommt er zu der recht drastischen Feststellung: »Aedificium igitur in cineribus quaerunt, qui homini irrogenito liberum arbitrium seu reliquas vires tribuunt, quibus aut bene agat, aut ad conversionem & Dei gratiam acceptandam se praeparet«⁶⁶. Ohne zuvorkommende Gnade ist danach der Mensch außerstande, sich vom Bösen ab- und Gott zuzuwenden. Mit der Bezeichnung *liberum arbitrium* anstelle von *voluntas* scheint Wolleb sich in die traditionelle Definition des *liberum arbitrium* als *facultas rationis et voluntatis* einreihen und die totale Korruption des Menschen, gerade an seinen vornehmsten Kräften, beschreiben zu wollen. Die nun also vorgenommene, zuvor fehlende Differenzierung in den Begrifflichkeiten rettet aber auch nicht davor, für das *arbitrium* eine *libertas* unter Beteiligung der *gratia specialis* annehmen zu müssen, auch wenn Wolleb in Aufnahme bekannter Unterscheidungen und Bestimmun-

62 Vgl. ebd., I, XXXIII, can. 7.

63 Ebd., I, X, can. 9 und 10: »Peccato originali, naturalia bona sunt corrupta, supernaturalia vero penitus sunt sublata. [...] Mansit igitur intellectus, sed obtenebratus: mansit voluntas, sed depravata: mansit appetitus inferior, sed totaliter vitiatus«.

64 Vgl. ebd., I, X, can. 16.

65 Vgl. ebd., I, X, can. 11.

66 Ebd., I, X, can. 18.

gen von einer *servitus arbitrii* spricht, die sich auf die Wahlmöglichkeit zwischen Gut und Böse erstreckt, nicht jedoch eine *coactio* meint⁶⁷. Dies alles betrifft ja den vorwiedergeburtlichen Zustand des Menschen. Die Wiedergeborenen hingegen sind so befreit, »ut Deo prompte & alacriter obediant«⁶⁸. Wenn auch freilich keine komplette Befreiung von der Sünde nach der Wiedergeburt möglich ist, so ist doch ihre Herrschaft soweit gebrochen, dass der Wiedergeborene als Gerechtfertigter (und also von der Anklage der Sünde Befreiter) und als Geheiligter (und also von ihrer Herrschaft Befreiter)⁶⁹ im Glauben den Willen Gottes erkennen und ihn befolgen kann. Bei Wolleb sehen wir den Versuch einer stärkeren Ausdifferenzierung unter Zuhilfenahme scholastischer Distinktionen, die letztlich dazu führen, dem freien Willensvermögen eine bestimmte Beteiligung mithilfe der *gratia specialis* zuzuschreiben.

3. Schluss

Nach dem zugegebenermaßen, allerdings notwendig ausgesprochen kurzen Streifzug durch Texte calvinisch-reformierter Couleur sind doch immerhin mehrere Dinge deutlich geworden, aus denen sich Forschungsaufgaben für die Zukunft ergeben:

1. Das Lehrstück *De libero arbitrio* ist auch im Calvinismus ein prominentes und mehr oder weniger explizit verhandeltes Lehrstück. Es handelt sich bei der Ablehnung eines *liberum arbitrium* mithin nicht um lutherisches Sondergut, sondern um ein Kernelement protestantischer Lehre. Daraus resultiert die Aufgabe, diesem Kern weiterhin historisch und systematisch nachzudenken und seine Bedeutung und Stellung im Kontext namentlich rechtfertigungstheologischer Aussagen zu eruieren.

2. Zwischen der Position Luthers und der Calvins zum Thema gibt es bei allem Gemeinsamen doch auch gravierende Unterschiede, die nicht einfach wegdiskutiert oder nonchalant übergangen werden können⁷⁰. Und das gilt

67 Vgl. ebd., I, X, can. 19 und 20: »Mansit quidem arbitrium hominis liberum a coactione, sed non ad bonum & malum. [...] Imo liberum factum est tantum ad malum, adeoque Servum potius quam Liberum dici meretur«.

68 Ebd., I, XXXIII.

69 Vgl. ebd., I, XXXIII, can. 7.

70 Ein sehr hübsches Beispiel dafür ist Eberhard MECHELS, Das Problem der menschlichen Freiheit im Calvinismus, in: Friedrich HERMANNI/Peter KOSLOWSKI (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, S. 189–204, der konstatiert: »In der Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens gibt es keinen

prolongiert auch für ihre jeweiligen Nachfolger. Keine Position gleicht in jeder Hinsicht der anderen. Diese Differenzen liegen vor allem in der unterschiedlichen Einbettung in andere theologische *Loci*, in der unterschiedlich intensiven Verknüpfung besonders mit den Fragen um Providenz und Prädestination, in einem unterschiedlich differenzierten Umgang mit den Begriffen sowie in einer andersartigen Bewertung der Kraft des Willensvermögens im Wiedergeborenen. Diese Unterschiede gilt es – gerade weil es sich dabei um ein Kernstück handelt – verstärkt wahrzunehmen und sorgfältig zu deuten. In Hinsicht auf die Begriffe scheint mir die Unterscheidung in *liberum arbitrium* und *voluntas*, die bei Luther eine hervorragende Stellung einnimmt, sehr tragfähig zu sein, und es müsste genauer untersucht werden, wie es zu der beobachteten Aufweichung und folgenreichen Vermischung der Begriffe kommen konnte. Dafür sind auch die Übersetzungen zu beachten.

3. In diesem Zusammenhang muss weiterhin festgehalten werden, dass es unmöglich ist, von einer einheitlichen Lehrtradition im Blick auf die Frage nach Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens im Calvinismus zu sprechen. Jeder Text bietet Akzente und in diesen Akzenten wiederum Verschiebungen und Nuancierungen, die mit anderen Aussagen nicht einfach zu identifizieren und die nicht ausschließlich unterschiedlichen Adressatenkreisen geschuldet sind. Es wird also eine Aufgabe sein, Traditionslinien herauszuarbeiten und nach Ursachen und Wirkungen dieser Nuancierungen zu fragen. Hier sind zahlreiche kleinzellige Untersuchungen und Vorarbeiten nötig, die dann einer Gesamtschau hilfreiches Material bieten können.

4. Was hier für den Calvinismus zu sagen ist, gilt natürlich ebenso für das Luthertum. Daraus ergibt sich der Auftrag für die Kirchengeschichte wie für die Systematische Theologie, dem *Locus* des *liberum arbitrium* die Aufmerksamkeit zu schenken, die ihm gebührt. Den reformatorischen Vätern war es ein klares Anliegen, dieser Kraft ihren rechten Ort zuzuweisen und den komplexen und gefährlichen Nachbarproblemen (etwa, ob Gott die Ursache der Sünde ist; wie und warum der Mensch zur Verantwortung gezogen werden kann; was Sünde in ihrer Tiefe ist usw.) nicht auszuweichen, sondern sich ihnen in sorgfältiger Auslegung der Schrift und in Verantwortung gegenüber den zu tröstenden Gewissen zu stellen. Die Aufgabe der Kirchenhistoriker liegt zunächst darin, das zum systematischen Umgang nötige Material zur

Dissens zwischen Luther und Calvin, Lutheranern und Reformierten, deshalb ist dieses Thema für die Frage nach dem besonderen Profil des Freiheitsverständnisses im Calvinismus unergiebig« (ebd., S. 189).

Verfügung zu stellen, Traditionslinien herauszuarbeiten und die Aussagen in ihrem historischen Kontext zu deuten. Die Aufgabe der Theologen ist es, fußend auf der historischen Erkenntnis zur Vergegenwärtigung dieses zentralen Topos beizutragen!

Volker Leppin

Die *Vindiciae contra tyrannos*

Calvinistische Relecture mittelalterlicher Politiktheorie

Christoph Strohm hat in seinem großen Artikel über Widerstand in der *Theologischen Realenzyklopädie* zu Recht darauf hingewiesen, dass eigentlich erst mit der Schrift *Vindiciae contra tyrannos*, die wahrscheinlich 1579 erschien, »zum ersten Mal eine ausführliche theologische Begründung des Widerstandsrechts geboten« wurde¹. Die vorher entstandene *Francogallia* von François Hotman² und *De iure magistratuum* von Theodor Beza³ sind demgegenüber viel stärker historisch und juristisch ausgerichtet. Der folgende Beitrag stellt einen Versuch dar, die *Vindiciae contra tyrannos* nicht in schroffem Gegensatz zu spätmittelalterlichen Theorien⁴, sondern als »calvinistische Relecture mittelalterlicher Politiktheorie« zu deuten. Die Forschung zu den *Vindiciae* war lange Zeit ganz konzentriert auf die Autorenfrage. Das Pseudonym, unter dem die Schrift wahrscheinlich 1579 zum ersten Mal gedruckt wurde, ist vielsagend: Stephan Iunius Brutus – der Parade-fall des Tyrannenmörders gab den Namen.

Wer sich dahinter verbarg, wurde schon in den ersten Enthüllungen über den Autor eher verhüllt: Der Genfer Pastor Théodore Tronchin hielt 1628 die Leichenpredigt auf seinen Amtskollegen Simon Goulart⁵, der Bekanntheit vor allem durch die von ihm herausgegebene Sammlung von Flugschriften zur Bartholomäusnacht erlangt hatte. Insofern war es plausibel, bei ihm auch die Entschlüsselung von Pseudonymen zu erwarten. Entsprechend habe, so Tronchin, auch Heinrich III. Goulart befragt, wer hinter Brutus stecke⁶.

1 Christoph STROHM, Art. Widerstand. II. Reformation und Neuzeit, in: TRE 35 (2003), S. 750–767, hier: S. 757.

2 François HOTMAN, *Francogallia*, London 1972; Étienne BLOCAILLE, *Étude sur François Hotman. La Franco-Gallia*, Dijon 1902; Ki-Won HONG, *La pensée politique de François Hotman articulée sur une perspective nationale*, Diss. Aix-Marseille 2008.

3 Theodor BEZA, *De iure magistratuum*, hg. v. Klaus STURM, Neukirchen-Vluyn 1965.

4 Gunter ZIMMERMANN, *Konziliaristische Ideen in einer Calvinistischen Streitschrift*. Hubert Languets *Vindiciae contra tyrannos*, in: ZSRG.K 74 (1988), 412–435.

5 Leonard Chester JONES, *Simon Goulart, 1543–1628*, Genf/Paris 1917.

6 THEODORI TRONCHINI | ORATIO | FVNEBRIS | Venerandi senis | SIMONIS GOVLARTII SYLVANECTINI [...], Genf: Petrus Aubertus 1628, S. 8: »Autographum authoris viderat noster et sciebat opus esse Huberti Langueti viri à singulari pietate, doctrina, prudentia celebrimi, quod vir illustris et literatae nobilitatis decus Philippus Marnaeus Thomae Guarino typographo tradidit excudendum et publico dedit, cùm post auctoris obitum in suam potestatem venis-

Goulart aber habe den wahren Autor der *Vindiciae* nicht offengelegt, obwohl er ihn gewusst habe. Und so war es nun an Tronchin, die Gelegenheit der Beerdigung zu nutzen, diese Frage zu klären: Autor sei, so Tronchin, Hubert Languet (1518–1581) gewesen. Der habe den Text Philippe Mornay (1549–1623) übergeben, welcher ihn dann zum Druck gebracht habe⁷. Von Anfang an waren es also zwei Beteiligte. Besonders bemerkenswert ist dabei zunächst Languet, der als gebürtiger Franzose nach Studium in Wittenberg zum sächsischen Gesandten avanciert war und zeitweise auch am Hofe Kaiser Maximilians wirkte⁸. Nicht nur weil man in ihm einen ranghohen Diplomaten des 16. Jahrhunderts als Autor einer politiktheoretischen Schrift greifen könnte, weckt der Hinweis auf ihn Interesse, sondern auch im Blick auf seine Konfessionszugehörigkeit. Konfessionell stand er Melanchthon nahe, wurde dann aber durch die innerlutherischen Streitigkeiten⁹ und seine französische Herkunft immer stärker in eine Rolle gedrängt, die ihn der Großgruppe des Calvinismus zugehörig erscheinen ließ – nach heutigen Vorstellungen ist er jedenfalls nicht ohne weiteres als Calvinist einzuordnen, sondern als ein Vertreter eines humanistisch orientierten Protestantismus melanchthonischer Prägung. Deutlicher dem Calvinismus zuzuordnen ist die zweite beteiligte Person: Philippe Du Plessis Mornay¹⁰. Er entstammte dem französischen Adel, war katholisch erzogen worden, nach dem Tod seines Vaters aber zum Calvinismus gewechselt. Nach Tronchin soll er nur der Herausgeber des Werkes Languets gewesen sein – doch hat hier die moderne Forschung aus zwei Gründen Fragezeichen gesetzt: Zum einen berichtete Tronchin auch, die Herausgabe der *Vindiciae* sei erst nach Languets Tod erfolgt¹¹, was jedenfalls nach der Angabe auf dem Titelblatt, nach der der Druck 1579 erfolgt sein soll, nicht der Fall war. Freilich kann dies auch wiederum Teil eines Vexierspiels sein, denn auch die Ortsangabe des Drucks, Edinburgh, verschleiert den tatsächlichen Entstehungsort Basel¹². Da allerdings schon die Akten des Kölner Friedenskongresses für die Niederlande 1579 die *Vindiciae* kennen¹³, scheint das Jahr 1579 festzustehen – und damit eine Plausibilität für eine Herausgabe des Werkes durch jemand ande-

set«; vgl. Stephanus Junius BRUTUS, *The Celt, Vindiciae, contra tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and oft the people over a prince*, hg. u. übers. v. George GARNETT, Cambridge 1994, S. XIX.

7 *Vindiciae*, ed. GARNETT, S. LV.

8 Zu ihm Ludwig GEIGER, Art. Languet, Hubert, in: ADB² 17 (1969), S. 692–694.

9 Vgl. zu diesen jetzt: Irene Dingel, *The Culture of Conflict in the Controversies leading to the Formula of Concord (1548–1580)*, in: Robert KOLB (Hg.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, Leiden/Boston 2008, S. 15–64.

10 Zu ihm ausführlich: Albert ELKAN, *Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays »Vindiciae contra tyrannos«*, Heidelberg 1905, S. 72–123.

11 *Vindiciae*, ed. GARNETT, S. LV.

12 Ebd., S. 3, Anm. 3.

13 Ebd., S. LV.

ren als den Autor nicht mehr gegeben. Hinzu kommt, dass Mornays Witwe in ihren für den Sohn bestimmten Erinnerungen die *Vindiciae* als Werk ihres Mannes identifizierte¹⁴. Das hat in der modernen Forschung, besonders energisch bei Albert Elkan, zu der Annahme geführt, der eigentliche Autor sei Mornay gewesen¹⁵. Freilich ist auch dies eine möglicherweise zu direkte Auskunft, die in das Vexierspiel um Autorschaft und Entstehung des Buches, das die Zeitgenossen trieben, das Licht des modernen Gelehrtschreibtischs bringen will. George Garnett, der 1994 eine englische Übersetzung der *Vindiciae* herausgebracht hat, ist zu dem wohl plausibelsten Schluss gekommen, man müsse für die Entstehung des Traktates von einer »close collaboration between Languet and Mornay« ausgehen¹⁶. Noch weniger zugespitzt wird man sagen können, dass die Schrift in das geistige Milieu beider Autoren führt – mehr kann man für die Analyse nicht voraussetzen.

Eben dies befreit allerdings auch von einer biographischen Engführung der Interpretation: Die *Vindiciae* sind ohne Zweifel auch ein Produkt der Auseinandersetzungen nach der Bartholomäusnacht. Sie erwägen vorsichtig, wie gegen einen Herrscher vorgegangen werden könne, der zum Tyrannen geworden ist, und sie situieren sich auch klar in einer Situation, in der die Gefahr besteht, dass die von Natur aus freien Franzosen in Sklaverei gebracht würden¹⁷. Doch hat erst kürzlich Daniel Lee energisch dafür plädiert, die Monarchomachen nicht allein von ihrem Zeithorizont her zu interpretieren, sondern in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu stellen¹⁸. Tatsächlich würde man Anspruch und Wirkung der Schrift unterschätzen, wenn man sie – wie seinerzeit Elkan – ausschließlich in den Kontext der Bartholomäusnacht einordnen würde. Der Anspruch liegt gerade nicht allein in der Reaktion auf eine aktuelle Problematik, sondern in der grundsätzlichen theoretischen Klärung des Tyranneverständnisses. Die Unterdrückung der Hugenotten wird zum Anlass genommen, den Diskurs über Herrschaft neu zu führen.

Dass dieser Anspruch auch wahrgenommen wurde, zeigt schon allein die breite Wirkung der Schrift: Die *quaestio* 4 der *Vindiciae*, die die Frage behandelte, ob es erlaubt sei, dass Fürsten der Revolte gegen Tyrannen Unterstützung leisten dürften, wurde schon neun Jahre nach der Entstehung ins Englische übersetzt: 1588¹⁹, im Jahr der Niederlage der spanischen Armada.

14 Ebd., S. LXf.

15 ELKAN, Publizistik.

16 *Vindiciae*, ed. GARNETT, S. LXXVI.

17 VINDICIAE, | CONTRA TY- | RANNOS: | SIVE, | DE PRINCIPIS IN | Populum, Populique in Princi- | pem, legitima potestate, | STEPHANO IVNIO | Bruto Celta, Auctore, Edinburgh [i. e. Basel: Guarin] 1579, fol. A3v.

18 Daniel LEE, Private Law Models for Public Law Concepts: The Roman Law Theory of Dominium in the Monarchomach Doctrine of Popular Sovereignty, in: RP 70 (2008), S. 370–399.

19 *Vindiciae*, ed. GARNETT, S. LXXXVII.

Im Kontext der damaligen Auseinandersetzungen bedeutete dies eine Bestätigung für die Politik, mit der Elisabeth I. die Protestanten in Frankreich und den Niederlanden unterstützte. Auch die späteren Drucke in England lassen erkennen, wie gut sich die Schrift in unterschiedlichen Situationen aktualisieren ließ: Die erste vollständige Ausgabe in englischer Sprache erschien 1648²⁰, ein Jahr vor der Hinrichtung Karls I.

Noch signifikanter aber für den weitreichenden theoretischen Anspruch sind die lateinischen Ausgaben: Erst 1610 erfolgte wieder ein eigenständiger Druck der *Vindiciae* in Amsterdam²¹. Bis dahin aber ist die Schrift sieben Mal in lateinischer Sprache gedruckt worden, und zwar jeweils mit Bezas *De iure magistratum* gemeinsam als Anhang zu einer lateinischen Fassung von *Il principe*²². Damit ist der Diskurs angegeben, in den sich die *Vindiciae* selbst hineinstellen lassen wollten: Ausdrücklich vermerkt das Vorwort, dem Verfasser sei von einer Publikation der *Vindiciae* abgeraten worden, weil sie diametral den Auffassungen Machiavellis widersprüchen²³. Die Pointe wird noch schärfer, wenn man die Charakterisierung Machiavellis mit in den Blick nimmt: Es geht um »Nicolai Machiavellij Florentini [...] doctrina«. Vor dem Hintergrund der Bartholomäusnacht wird damit nun in der Tat der Bezug überdeutlich: Der Protest geht gegen den florentinischen Einfluss, hinter dem sich unschwer Katharina von Medici, die Königinmutter aus Florenz entdecken lässt²⁴. In diesem Kontext gewinnt auch die Erwähnung der von Natur aus freien Franzosen ihr eigenes Gewicht: Die gegenwärtige Situation wird zwar hinsichtlich ihrer religiösen Brisanz geschildert, und es ist durch die ganze Schrift hindurch klar, dass die Politik, gegen die Languet/Mornay sich wenden, die Unterdrückung der Hugenotten ist – aber deren Unrecht liegt jenseits der konfessionellen Fragen, ist zunächst einmal ein national kodiertes Unrecht, durchaus vergleichbar dem Appell an »teutsche Freiheit« in Auseinandersetzung mit Karl V.²⁵ Der Religionskrieg also wird in ein situationenübergreifendes Koordinatennetz eingezeichnet, dessen Überzeugungskraft von vorneherein auch überkonfessionell sein muss. Ausdrücklich sollen die Ratschläge jedweder *religio christiana* nützen,

20 Ebd., S. LXXXVII.

21 Ebd., S. LXXXVf.

22 Ebd., S. LXXXIVf.

23 *Vindiciae* 1579, fol. A3r; vgl. hierzu Gunter ZIMMERMANN, Politische Theorie und Heilige Schrift in der »*Vindiciae contra tyrannos*«, in: ZSRG.K 76 (1990), S. 286–309, hier: S. 287–289.

24 Zu ihr: Irene DINGEL, Katharina von Medici im Spannungsfeld von Religion und Politik, Recht und Macht, in: Dies. u. a. (Hg.), *Reformation und Recht*. FS Gottfried Seebaß, Gütersloh 2002, S. 224–242.

25 Vgl. hierzu Georg SCHMIDT, »Teutsche Libertät« oder »Hispanische Servitut«. Deutungsstrategien im Kampf um den evangelischen Glauben und die Reichsverfassung (1546–1552), in: Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh 2005, S. 166–191.

ob man sie nun päpstlich oder reformiert nenne²⁶. Wenn man denn in dieser Schrift von einer Wirkung des Calvinismus sprechen will, so kann diese von vorneherein gerade nicht als partikularkonfessionelle Wirkung erscheinen, sondern muss sich auf Kriterien berufen, die grundsätzlich auch für Katholiken einsichtig sind.

Entsprechend verweisen die Autoren oder der Autor auch darauf, dass sie sich für ihre Argumentation auf die Schrift, auf Moral-, Politik- und Naturlehre und allgemeine Rechtsregeln bezögen²⁷. Dezidiert werden damit *prima principia* in die Debatte eingeführt, wie sie Machiavellis Theorie fehlen²⁸. Um die Objektivierbarkeit der Theorie zu unterstreichen, wird sogar dargelegt, der Autor wolle »Geometrarum more« verfahren²⁹. Spätestens mit dieser Aussage, die sich in dem einem gewissen Scribonius Spinter zugeschriebenen Vorwort findet, wird deutlich, dass das Unternehmen gezielt anachronistisch war: Das Ideal *more geometrico* zu verfahren, war ein altes scholastisches Ideal, das einen mathematisierten Wissenschaftsbegriff voraussetzte³⁰ und in philosophischen und ethischen Fragen zur Anwendung brachte. Mit diesem methodischen Ideal zu operieren hieß, im Verhältnis zu dem aktuellen Renaissancedenken eines Machiavelli, das scharf angegriffen wurde, auf ältere geistige Konzeptionen zurückzugreifen. Entsprechend kann es auch nicht erstaunen, dass die Schrift faktisch keine Anti-Machiavelli-Schrift geworden ist: Brutus will sich nicht detailliert mit den Theorien des Florentiners auseinandersetzen, sondern gewissermaßen einen Schritt zurückgehen und die von Machiavelli außer Kraft gesetzten naturrechtlichen Theorien wieder in Kraft setzen.

Wer allerdings gegen Machiavelli auf einen ausgefeilten politiktheoretischen Diskurs zurückgreifen wollte, konnte sich nicht allein am antiken Denken bedienen, sondern hatte auch die mittelalterliche Debatte zur Verfügung, die seit dem Bekanntwerden der Politik des Aristoteles im 13. Jahrhundert eine Anwendung der antiken Theorien auf das Herrschaftssystem Mittel- und Westeuropas vorgeführt hatte. Das erste wichtige Werk in diesem Zusammenhang war bekanntlich *De regno* von Thomas von Aquin³¹. In der Tat geht Brutus verschiedentlich auf Thomas ein, freilich stärker auf die entsprechenden Passagen der *Summa* als auf die eigene Schrift zur Herrschaft des Fürsten³². Ebenso selbstverständlich erscheint wiederholt auch Aristot-

26 *Vindiciae* 1579, fol. A 4r.

27 Ebd., fol. A5v.

28 Ebd., fol. A4v.

29 Ebd., fol. A5v.

30 Vgl. hierzu Mechthild DREYER, *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, Münster 1996.

31 Vgl. hierzu meine knappe Zusammenfassung in: Volker LEPPIN, *Thomas von Aquin*, Münster 2009, S. 97–99.

32 *Vindiciae* 1579, S. 180; vgl. hierzu ZIMMERMANN, *Konziliaristische Ideen*, S. 427–429.

teles als Referenz der Argumentation³³. Damit ist der theoretische Horizont der Schrift abgesteckt, und auch einer der wichtigsten Referenzautoren der Schrift überhaupt entstammt nicht nur nicht dem calvinistischen Milieu, sondern wiederum auch nicht der nachmittelalterlichen Zeit: Bartolus von Sassoferrato (ca. 1313/14–1357). Bartolus war einer der bedeutendsten Rechtsgelehrten der Scholastik gewesen: Schon zu seinen Lebzeiten im 14. Jahrhundert hat er eine Fülle von *consilia* verfasst, im 15. Jahrhundert wurde er dann unter Rechtsgelehrten zu einer normativen Größe, zum Unterricht wurden gelegentlich Auszüge aus seinen Schriften herangezogen. Doch gerade diese Bedeutung innerhalb der scholastischen Rechtswissenschaft hatte ihn in besonderer Weise zur Zielscheibe humanistischer Kritik gemacht³⁴. Auf ihn zurückzugreifen, hieß also wiederum, ganz ähnlich wie im Falle des *mos Geometricus*, anachronistisch zu argumentieren und auf die alten, eigentlich abgelegten Rechtstraditionen zurückzugreifen. Brutus tat dies ohne Scheu und ausgiebig. Selbst für seinen Zentralbegriff, den des Tyrannen, berief er sich auf Bartolus:

Wir haben gesagt, dass der König sei, dem das Königtum durch Abstammung oder Wahl übertragen und korrekt anvertraut wurde und der auf gesetzmäßige Weise regiert und leitet. Es folgt, dass der ein Tyrann, nämlich dem König ganz und gar entgegengesetzt ist, der entweder durch Gewalt oder üble Künste die Herrschaft an sich gerissen hat oder der das aus freien Stücken und willentlich auf ihn überkommene Reich beharrlich gegen Recht und Norm und gegen Gesetze und Verträge, an die er sich hochheilig gebunden hat, verwaltet,

heißt es in der dritten Quaestio der *Vindiciae*, und *in margine* werden als Quellen die Politik des Aristoteles – das zehnte Kapitel des fünften Buches, das über Monarchie und Tyrannis handelt – und der Traktat des Bartolus *De tyrannide*, also offenbar *De tyranno*³⁵ genannt³⁶. Tatsächlich behandelt Bar-

33 *Vindiciae* 1579, S. 92 u.ö.

34 Peter WEIMAR, Art. Bartolus, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 1500f., hier: Sp. 1501; zu Bartolus siehe auch Guido KISCH, *Bartolus und Basel*, Basel 1960; Bartolo DA SASSOFERRATO, *Studi e documenti per il 6 centenario*, Mailand 1962; Helmut G. WALTHER, *Der gelehrte Jurist und die Geschichte Roms. Der Traktat »De regimine civitatis« des Bartolus von Sassoverrato als Zeugnis des städtischen Selbstbewußtseins in Perugia*, in: Ders., *Von der Veränderbarkeit der Welt. Ausgewählte Aufsätze*, hg. v. Stephan FREUND u. a., Frankfurt u. a. 2004, S. 145–165; Francesco MAIOLO, *Medieval sovereignty. Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft 2007.

35 Der Text ist ediert in: Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto nel trecento Italiano. Il »De Tyranno« di Bartolo da Sassoverrato (1314–1357). Con l'edizione critica dei trattati »De Guelphis et Gbellinis«, »De regimine civitatis« e »De tyranno«*, [Florenz] 1983, S. 175–213.

36 *Vindiciae* 1579, S. 170f: »Regem eum esse diximus, qui regnum sive per stirpem, sive per electionem delatum, ritèque commissum, legitimè etiam regit atque gubernat. Eum itaque tyrannum, vt pote regi planè contrarium esse, sequitur, qui aut vi malisque artibus imperium invasit,

tolus in seinem Traktat ausführlich sowohl den Fall einer Machtusurpation durch einen Tyrannen als auch eines tyrannischen Missbrauchs legaler Herrschaft, wie sie hier bei Brutus als zwei Möglichkeiten angesprochen werden.

Doch nicht nur an dieser Stelle ist Bartolus entscheidende Referenz für Brutus, sondern auch für die Interpretation der wichtigsten biblischen Stelle: des Königsgesetzes aus Dtn 17,14–20. Wiederum ist es eine Marginalnotiz, die darauf verweist, dass Bartolus sich in *De regimine civitatis* auf Dtn 17 berufen habe³⁷. Tatsächlich hat Bartolus die Stelle ausführlich zitiert und interpretiert³⁸. Freilich hat er dabei nicht auf die Begriffe abgehoben, die für Brutus leitend werden: *pactum* oder *foedus*. Dtn 17 führt die Theorie des Brutus gewissermaßen in knapper Form aus: Der Wunsch nach einem König geht hier vom Volk aus, aber dessen Erwählung erfolgt durch Gott, und dann folgen Begrenzungen seiner Herrschaft sowie seine dauerhafte Verpflichtung auf das Gesetz.

Brutus folgert hieraus unter freilich schon stark interpretierender Berufung auf Bartolus eine Vertragsstruktur, und zwar einen »duplex foedus«: einen »inter Deum et regem et populum« und einen »inter regem et populum«³⁹. Demzufolge ist die königliche Macht also doppelt konditioniert: Die *electio* des Königs erfolgt durch Gott, die *constitutio* durch das Volk⁴⁰. In der Tat ist dies die Begrifflichkeit von Dtn 17,15, und Brutus spitzt diese Unterscheidung stärker zu als sein Gewährsmann Bartolus, der von einer zweifachen Möglichkeit der *electio* gesprochen hatte: einer unmittelbar durch Gott und einer durch Wähler, die auf Gott achten⁴¹ und hatte hieraus dann in der Tat eine höhere Legitimität eines Wahlamtes gegenüber dem durch Erbfolge erlangten gefolgert⁴². Bei Brutus aber wird hieraus eine ausgefeilte Vertragstheorie, und in der verfassungsrechtlichen Reflexion ist der zweite Vertragsanteil dabei von größerer Relevanz: Dass Gott den König erwählt hat, stellt die theologische Grundierung dar, die gesellschaftlich im 16. Jahrhundert alles andere als anstößig war. Sie gewinnt ihr eigentliches Profil in den Debatten dadurch, dass sie eine religiöse Verpflichtung des Regenten im Angesicht Gottes begründet, freilich eine solche, die nicht ohne Weiteres konfessionell bestimmt ist: Brutus will ja von der christlichen Religion gleich welcher Denomination sprechen.

aut ultro spontéque delatum regnum contra ius et fas regit, et contra leges et pacta, quibus sese sacrosanctè devinxit, pervicaciter administrat«.

37 Ebd., S. 130.

38 QUAGLIONI, *Politica*, S. 158,215–161,272.

39 *Vindiciae* 1579, S. 159.

40 Ebd., S. 77.

41 QUAGLIONI, *Politica*, S. 166,406f (*De regimine civitatis*).

42 Ebd., S. 166,409–411 (*De regimine civitatis*).

Entscheidend ist denn auch für seine Reflexionen, dass die *constitutio* durch das Volk bedeutet, dass das Volk *potior* als der König sei – eine Aussage, die allerdings ausdrücklich für den *populus universus* gilt, also für die Gesamtheit des Volkes⁴³. Gleichwohl entsteht hiermit ein Gedanke, der die wenigen Ansätze eines Marsilius von Padua aus dem 14. Jahrhundert zur Kontrolle des vom Volk bestimmten Machthabers⁴⁴ deutlich verschärft. Brutus kennt einen Widerruf, und zwar für den Fall, dass sich die königliche Herrschaft in dem oben beschriebenen Sinne in Tyrannis kehrt.

In diesem Falle wird gewissermaßen gerade dadurch die Gottgegebenheit der Herrschaft außer Kraft gesetzt, denn es ist ja der *rex*, den Gott einsetzt – dem aber ist nach der aus Aristoteles und Bartolus abgeleiteten Definition der Tyrann geradewegs entgegengesetzt. Der Tyrann also hat, auch wenn er vielleicht einmal legitimer König war, seine göttliche Legitimation verwirkt. Hier kommt es nun auf eine weitere Formulierung der Tyrannenherrschaft an. Neben der Möglichkeit, dass ein König durch Handeln gegen Recht und Gesetz zum Tyrannen pervertiert, gibt es ja auch einen Definitivonsteil, der schon einen spezifischen Aufstieg zur Macht als konstitutiv für Tyrannen bezeichnet, nämlich einen solchen, der »vi malisque artibus« geschieht. Die Rede von den *malae artes* aber begegnet dem Leser schon viel früher in dem Traktat, nämlich in der Vorrede, und zwar als Charakteristik der Machiavellistischen Herrschaftspraktik⁴⁵. Damit wird nun der Diskurshorizont in seiner Allgemeinheit wie in seiner speziellen Zuspitzung zugleich wirksam. Abgekürzt kann man sagen: Wer sich in seinem Machtgewinn bzw. Machterhalt auf Machiavelli stützt, herrscht tyrannisch, ist damit nicht mehr im Bereich der göttlichen Wahl und kann, so die letzte Konsequenz, die wiederum auf Bartolus gestützt vorgetragen wird, gestürzt werden: Der Tyrann könne von seinem *superior* gestürzt oder nach dem römischen Recht bestraft werden⁴⁶ – der *superior* des Herrschers aber ist nun nach Brutus das Volk »quive eum repraesentat«⁴⁷. Der Gedanke der Volkssouveränität erhält hier die Spitze des möglichen Widerrufs der Machtübertragung, der Rückholung in die Gewalt des Volkes, und dies nicht nur durch die Revolte des gesamten Volkes, sondern durch bestimmte Persönlichkeiten, zu denen Brutus Wahlmänner und andere rechnet – hier ist klar die Anschlussmöglichkeit für die Lehre von den *magistratus inferiores* gegeben, die vor

43 *Vindiciae* 1579, S. 85.

44 Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens (Defensor pacis)*, hg. v. Horst Kusch, Darmstadt 1958, S. 220–226 (p. 1, c. 18).

45 *Vindiciae* 1579, fol. A3r.

46 So Bartolus in *De Tyranno* 9: Quaglioni, *Politica*, S. 202, 545–204, 577.

47 *Vindiciae* 1579, S. 194.

allem durch Beza eine solche Bedeutung für die monarchomachische Widerstandslehre bekommen hat⁴⁸.

Die bisherigen Ausführungen machen den Eindruck einer geradezu anachronistischen Bartolus-Rezeption. Diese passt natürlich bestens in ein Konzept, mit dem man auch das konfessionelle Gegenüber erreichen will. Doch wäre es verkürzt, hier entweder eine funktionalistische Anwendung spätmittelalterlicher Theorien zu sehen oder eine Theorie identifizieren zu wollen, der der spezifisch calvinistische Anstrich fehlte. Das was die *Vindiciae* auch als theoretischen Beitrag zu einer neuzeitlichen Staatslehre so konsistent macht, ist eben, dass Brutus sich zum Leitbegriff ein Konzept wählte, das an Bartolus und das späte Mittelalter anknüpfen und dies doch zugleich ganz und gar in calvinistisches Denken integrieren konnte. Man kann dies sehr leicht an dem Leitbegriff festmachen, der so in Dtn 17 nicht steht: *foedus*. Er wechselt bei Brutus mit *pactum*, und zugespitzt kann man sagen: *pactum* ist der mittelalterlich geprägte Begriff, auch wenn er in der von Brutus rezipierten Politiktheorie des Bartolus keine entscheidende Rolle spielt. Tatsächlich muss man zum Verständnis beider Begriffe einen Umweg über theologische Reflexionsmuster jenseits der Politiktheorie gehen: Der Begriff *pactum* war seit dem 14. Jahrhundert stark geprägt durch die Überlegungen der *Via moderna* zum *pactum* Gottes mit den Menschen, durch den die Gläubigen vor der unermesslichen Allmacht Gottes bewahrt und von ihm zum Heil geleitet wurden⁴⁹. *Foedus* aber ist offenkundig der Begriff, der durch Zwingli und dann vor allem Bullinger seine eigene Note erhalten hat, dann aber auch von Calvin in die *Institutio* (Inst. 2,12.1; 10.4) aufgenommen wurde. Die Konnotation im Rahmen der entstehenden Förderaltheologie ist offensichtlich nicht dieselbe wie bei Brutus, geht es dort doch um die heilsgeschichtlichen Bünde und vor allem die enge Verklammerung der verschiedenen alttestamentlichen Bünde mit Abraham, Noah und den anderen Vätern mit dem in Christus begründeten neuen Bund. Was Brutus hiermit auf einer systematischen Ebene allenfalls verbindet, ist die hohe Kontinuität, die er zwischen den alttestamentlichen Vorschriften und dem christlichen Gesellschaftsrecht annimmt, wenn er Dtn 17 zur Leitlinie christlichen Herrschaftsverständnisses macht. Und es ist wohl gerade diese Brücke, die ihm die Überlegungen des Bartolus adaptierbar machten. Insofern handelt es sich bei seinen Theorien tatsächlich um eine Art von calvinistischer Relecture der mittelalterlichen Lehren.

48 Vgl. zum Ganzen Robert von FRIEDEBURG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669*, Berlin 1999.

49 Grundlegend hierzu: Berndt HAMM, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977.

Das verleiht dann auch der hier vorliegenden Rezeption der scholastischen Herrschaftslehren noch einmal ein eigenes Gepräge. Neben der ganz äußerlichen, mit Händen zu greifenden Not der Calvinisten im Zusammenhang der Bartholomäusnacht gab es auch eine Art von intellektueller Not, die Brutus bewältigte. Die Anspielungen auf Machiavelli haben mehr Bedeutung als die bloße Auseinandersetzung mit Katharina von Medici. Sie entspringen auch der Suche nach neuen theoretischen Ankerpunkten im Diskurs. Mit Machiavelli lag in der Tat eine vom Humanismus inspirierte Politiktheorie vor, die den geschmähten Aristoteles ersetzen konnte. Aber es war eine humanistische Theorie in der Hand der Gegner, und die Entwicklungen unter Katharina schienen die Probleme dieser Theorie offenkundig zu machen. Indem Brutus nun einerseits auf die mittelalterliche Tradition zurückgriff, diese aber andererseits auch einer calvinistischen Relecture unterzog, schaffte er ein neues Fundament der theoretischen Debatte, das integrativ und zugleich durch die Einzeichnung in förderaltheologische Konzepte zukunftsweisend war.

In welchem Maße das Konzept auch auf die Zukunft hindeutete, kann hier nur grob umrissen werden: Wie erwähnt, erschien eine englische Übersetzung der *Vindiciae* im Jahre 1648. Drei Jahre später erschien in London ein anderer Markstein der Politiktheorie: der *Leviathan* von Thomas Hobbes⁵⁰. Der Zusammenhang ist noch wenig beachtet, aber Quentin Skinner hat bei Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht, dass bestimmte Gedanken von Hobbes der Argumentation der *Vindiciae* entsprechen⁵¹. Diese weisen damit einen eigenartigen Weg und Umweg in die Moderne: Spätmittelalterliche Theorien der Volkssouveränität sind durch die calvinistische Relecture auch zu einem Baustein eines vertragsrechtlichen Verständnisses des Gemeinwesens geworden. Die *Vindiciae* haben hierzu nicht nur als Transmitter einen entscheidenden Beitrag geleistet, sondern auch durch ihre argumentative Struktur: Der Gedankengang, durch den aufgrund der Entgegensetzung von Tyrann und König der eine Vertrag, der mit Gott, seine aktuelle Bedeutung verloren hat, bedeutete auf der anderen Seite, dass die menschliche Vertragsseite, der Gedanke eines Vertrags zwischen König und Volk, an Bedeutung gewann. Die bloß negative Definition, die im Wort »Monarchomachen«

50 Thomas HOBBS, LEVIATHAN | Or, | THE MATTER, FORME |, and Power of A COMMON- | WEALTH ECCLESIASTICALL | and CIVIL., London: Crooke 1651.

51 Quentin SKINNER, Hobbes and the purely artificial person of the state, in: Ders., Visions of Politics, Bd. 3: Hobbes and Civil Science, Cambridge 2002, S. 177–208, hier: S. 197; vgl. auch ZIMMERMANN, Konziliaristische Ideen, 412–435; ders., Politische Theorie, S. 309. Daniel LEE, Private Law, S. 399, relativiert die Bedeutung der Monarchomachen für modernes Politikverständnis aufgrund ihrer Einbindung in den spätmittelalterlichen Eigentumsdiskurs; eben diese Relativierung scheint aber unnötig. Die Leistung der Monarchomachen besteht gerade darin, aus dem mittelalterlichen Denken heraus Transformationen gebildet zu haben, die modernefähig sind.

steckt, wird diesem Sachverhalt kaum gerecht: Tatsächlich sind jedenfalls die *Vindiciae* als ein denkerisch gewichtiger Beitrag zur Entwicklung eines modernen Staatsverständnisses zu sehen. Der Rückgriff auf das Mittelalter war zeitgemäßer als die Orientierung an Machiavelli.

Olivier Millet

Die modernen Editionen der
Institution de la Religion Chrétienne von 1541

Historiographische und kulturgeschichtliche Betrachtungen:
eine deutsch-französische Geschichte

Die erste französische 1541 in Genf veröffentlichte Fassung der *Institutio* spielt seit dem 19. Jahrhundert eine ganz besondere Rolle in der Art und Weise, wie man sich nicht nur die Geschichte dieses Werkes, sondern auch Calvin als französischen Schriftsteller vorstellt. Die Herausgeber der *Calvini Opera* in der Reihe des *Corpus Reformatorum* haben 1865 diese erste Fassung zur einzigen echten, authentischen erklärt, auf der Grundlage einer von ihnen behaupteten Unechtheit der folgenden Bearbeitungen und Ausgaben, insbesondere der letzten Ausgabe von 1560¹. Calvin, so lautete ihr Argument, habe an der letzten Übersetzung nicht persönlich mitgewirkt. Nichtsdestoweniger benutzten die Straßburger Herausgeber der *Calvini Opera* den Text von 1560 als Grundlage ihrer eigenen Edition, und zwar aus praktischen Gründen. Hätten sie nämlich den Text von 1541 als Grundlage genommen, wären die Varianten der folgenden Bearbeitungen in den Fußnoten umfangreicher gewesen als der Text selbst. Außerdem hätte ihre Edition die Interessen der Theologen nicht befriedigt, die sich meist mehr für die letzte, vollständige Bearbeitung der systematischen Gedankenwelt Calvins interessieren, als für ihren chronologischen Ausgangspunkt oder für ihre Entwicklungsgeschichte.

Erst 1894, dreißig Jahre also nach der Veröffentlichung dieser *Institution* in den *Calvini Opera* trug der berühmte Philologe und Literaturwissenschaftler Gustave Lanson wesentlich zur philologischen Rehabilitierung der letzten Fassung von 1560 bei, indem er deren calvinische Echtheit mit überzeugenden Argumenten nachwies². Die paradoxe Pointe seiner Beweisführung lag jedoch darin, dass er die bahnbrechende Bedeutung der Übersetzung von 1541 für die Geschichte der französischen Sprache und Literatur

1 Guillaume BAUM/Edouard CUNTZ/Edouard REUSS (Hg.), *Institution de la religion chrétienne*, in: CO 3, S. XXIII–XXVII.

2 Gustave LANSON, *L'Institution chrétienne de Calvin: examen de l'authenticité de la traduction française*, in: RH 54 (1894), S. 60–74.

unterstrich. Der Text von 1541 stelle als erstes Werk, das die wichtigsten intellektuellen Fragen systematisch behandelt, in einer Gemeinsprache, die mit dem Lateinischen zu konkurrieren vermag, ein epochemachendes »Monument« der Sprach- und Literaturgeschichte dar, da umgekehrt die letzte französische Fassung von 1560 im Bereich der intellektuellen Kunstprosa nur noch eines unter vielen in den fünfziger und sechziger Jahren veröffentlichten Werken verschiedener Autoren sei. So wurde die Fassung von 1541, und keine andere, am Ende des 19. Jahrhunderts sozusagen zu einem »Monument« erklärt. Ein gutes Beispiel für diese Rezeption des Werkes ist das Urteil eines weiteren einflussreichen katholischen Literaturwissenschaftlers der dritten Republik, Ferdinand Brunetière, der, obgleich er Calvin als protestantischen Reformator nicht schätzte, denselben Weg beschritt, indem er schrieb: »[...] en 1541, Rabelais n'avait encore donné que les deux premiers livres de son *Pantagruel*; l'*Institution chrétienne*, par sa date, est donc le premier de nos livres que l'on puisse appeler classique«³.

Solche Bewertungen führten zu den drei modernen Ausgaben der *Institution* von 1541. Die erste erschien kurz vor dem ersten Weltkrieg 1911⁴, die zweite kurz vor dem zweiten Weltkrieg 1936 bis 1939⁵, und die dritte 2008 bei Droz in Genf⁶. Der historische Kontext der beiden ersten modernen Ausgaben betrifft nicht nur die Calvinforschung oder die Geschichte der französischen Literaturwissenschaft, sondern auch die deutsch-französischen Beziehungen, wie sie von 1870 (mit dem preußisch-französischen Krieg) bis 1945 von Konflikten beladen, aber auch von regem kulturellen Austausch geprägt worden sind. Warum braucht es eine Nationalkultur zu bestimmten Zeiten, »Monumente« wiederzuerfinden und zu restaurieren? Wie und warum wurde im 19. Jahrhundert Calvin als Autor der ersten *Institution* zu einem der größten französischen Schriftsteller der Renaissancezeit erklärt? Diese Fragen möchte ich kurz unter zwei verschiedenen, aber zusammengehörenden Gesichtspunkten zu beantworten versuchen. Erstens möchte ich aufzeigen, dass die *Institution* von 1541 bis zur Edition der *Calvini Opera* 1865, ja sogar noch später bis Lanson im Grunde unbekannt geblieben ist. Zweitens möchte ich den historiographischen und ideologischen Rahmen rekonstruieren, innerhalb dessen die von den Historikern schließlich richtig datierte *Institution* von 1541 als bahnbrechendes Werk in der Geschichte der französischen Kunstprosa anerkannt worden ist, was den modernen Editionen ihren Anlass gab.

3 Ferdinand BRUNETIÈRE, L'œuvre littéraire de Calvin, in: *Revue des Deux Mondes* (1900), S. 898–923, hier: 921.

4 Abel LEFRANC/Henri CHATELAIN/Jacques PANNIER (Hg.), *Institution de la religion chrétienne*, texte original de 1541, 2 Bd., Paris 1911.

5 Jacques PANNIER (Hg.), *Institution de la religion chrétienne*, 4 Bd., Paris 1936–1939, 21961.

6 Olivier MILLET (Hg.), *Institution de la religion chrétienne 1541*, 2 Bde., Genève 2008.

Erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist es den Historikern gelungen, nicht nur die erste französische Ausgabe der *Institutio* richtig zu datieren, sondern auch festzustellen, dass die lateinische Fassung der französischen voranging, und dass infolgedessen die französische Ausgabe eine Übersetzung aus der lateinischen bietet, und nicht umgekehrt.

Die Unkenntnis in diesen Fragen ergab sich aus mehreren, miteinander zusammenhängenden Gründen. Erstens gehen die offiziellen Calvinbiographien von Theodor Beza und Nicolas Colladon⁷ auf die chronologischen und edito-rischen Einzelheiten der literarischen Geschichte des Werkes Calvins nicht ein. Zweitens sind die erhaltenen Exemplare der französischen Ausgabe von 1541 sehr selten. Drittens ist die an König Franz I. gerichtete Vorrede der lateinischen *Institutio* von 1536 auf den Monat August, aber ohne Jahreszahl datiert, während alle französischen Ausgaben derselben Vorrede in den von 1541 bis 1560 erschienenen Auflagen das Jahr 1535 tragen, was die Kritiker zu dem Schluss führen konnte, dass erstens eine französische Fassung der *Institutio* 1535 vor der ersten lateinischen Fassung von 1536 bestanden habe; zweitens, dass die lateinische Fassung eine Übersetzung einer verlorenen französischen Auflage sei.

Die Verwirrung über diese Fragen erreichte einen Höhepunkt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bevor die in Straßburg vorbereitete Edition der ersten Bände der *Calvini Opera* 1863–1865 endlich Klarheit brachte. Es seien hier einige Etappen dieser Vorgeschichte angeführt. Pierre Bayle erwähnt in seinem 1697 erschienenen *Dictionnaire historique et critique* die Tradition einer ersten französischen, 1535 veröffentlichten Ausgabe, bleibt aber selbst vorsichtig: »Je sais seulement qu'avant l'année 1544 il y avait eu des éditions de cet ouvrage en français, et que Calvin lui-même en avait fait la version française«⁸. Nach ihm gab 1786 Jean Sénebier, evangelischer Pfarrer und Bibliothekar der Genfer Republik, die genauen Jahresangaben für die erste lateinische Ausgabe, 1536, und für die zweite lateinische Ausgabe, 1539, wie auch für die erste aus der lateinischen übersetzte französische Ausgabe an, und schreibt: »Calvin traduisit lui-même son ouvrage en français en 1541«⁹, eine Information, die er der Titelseite der Ausgabe von 1541 entnehmen konnte. Leider konnten diese richtigen Informationen von den nachfolgenden Historikern nicht unbestritten angenommen werden, weil die Jahresangaben der Vorreden Calvins, wie oben gesagt, dagegen zu sprechen schienen. Nur ein systematischer und kritischer Vergleich aller Ausgaben

7 Die drei nacheinander erschienenen Fassungen dieses biographischen Werkes befinden sich in Bd. 21 der CO. Siehe zu diesen Biographien Irena BACKUS, *Life Writing in Reformation Europe. Biographies of reformers by friends, disciples and foes*, Aldershot 2008.

8 Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam: Leers 1697 (Artikel »Calvin«, Randbemerkung F).

9 Jean SÉNEBIER, *Histoire littéraire de Genève*, Bd. 1, Genève: Manget et Cie 1786, S. 248–249.

hätte dabei helfen können, was erst mit dem Straßburger Unternehmen der *Calvini Opera* zustande gebracht wurde. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stoßen wir also auf immer wiederkehrende falsche Angaben. Pierre-André Sayous ist in seinen 1841 veröffentlichten¹⁰, und dann 1854 und 1881 erneut gedruckten *Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation* ein guter Zeuge dafür. Er wies 1854 auf den Artikel »Calvin« der Enzyklopädie der Brüder Haag, *La France protestante*, hin, deren Informationen aber falsch waren; er selbst benutzte ein Exemplar der Ausgabe von 1551 und erklärt: »C'est la plus ancienne que j'ai rencontrée, quoique la première soit, assure-t-on, de 1540«¹¹. Der Gelehrte und Literaturwissenschaftler Paul-Louis Jacob veröffentlichte 1842 den ersten Nachdruck von den französischen Werken Calvins seit 1611 in einem bemerkenswerten, unter dem Titel *œuvres françaises* erschienenen Band, aber ohne die *Institution*. In seiner Vorrede stützt er sich auf das wichtigste französische bibliographische Instrument des 19. Jahrhunderts, das *Manuel du Libraire et de l'amateur de livres* von Jacques-Charles Brunet, um bibliographische Angaben zu klären: »Sénebier [...] se trompe évidemment en regardant l'édition française de 1541 comme la première«¹². 1859 wurde dann in Paris im Rahmen eines konfessionell-protestantischen, unvollständig gebliebenen Projektes einer Edition der gesamten französischen Werke Calvins die *Institution* von 1560 nachgedruckt. Die Herausgeber konnten aber in ihrer Vorrede nicht entscheiden, ob die erste Ausgabe der *Institution* von 1535 zu datieren sei oder nicht, und ob sie der lateinischen Fassung vorangehe oder nicht. Grund für solche fortdauernde Unklarheiten war der weiterbestehende Mangel in der französischen Hauptstadt und an der damaligen *Bibliothèque impériale* (früher königliche, heute Nationalbibliothek) an Exemplaren der gedruckten Werke Calvins, die einen kritischen Vergleich ermöglicht hätten. Dieser Pariser Mangel ergibt sich aus der Tatsache, dass die alte königliche Bibliothek zur Zeit des *Ancien Régime* Exemplare der Werke des als Häresieführers betrachteten Reformators nie systematisch angeschafft hatte, und dass die Nationalbibliothek erst in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts allmählich diese Lücke zu füllen begann¹³, zu einer Zeit, da Calvin als großer französischer Schriftsteller und eminentes Mitglied der nationalen Kulturgeschichte von den öffentlichen Institutionen endlich anerkannt wurde. Was aber in Paris fehlte, war im damaligen Straßburg vorhanden, oder wenigstens nicht so schwierig zu-

10 Bei Paris: L.R. Delay und bei Genève: Cherbuliez.

11 Pierre-André SAYOUS, *Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation*, Bd. 1, Genève 1970, S. 123.

12 Paul-Louis JACOB (Hg.), *Œuvres françaises de J. Calvin*, Paris: Charles Gosselin 1842, S. VII.

13 Siehe Geneviève GUILLEMINOT, *Les éditions de Calvin à la Bibliothèque Nationale de France*, in: BSHPF 155 (2009), S. 336–343.

sammenzutragen. Die ganz besondere Grenzlage der Stadt Straßburg und ihrer evangelischen Fakultät, deren Gelehrte Baum, Cunitz und Reuss sowohl auf die französische als auch auf die deutsche Sprache und auf die dazugehörenden wissenschaftlichen Vernetzungen Zugriff hatten, ermöglichte das Unternehmen ihrer Ausgabe der *Calvini Opera*, deren Ergebnisse aber im inneren Frankreich bis Gustave Lanson, also bis 1894¹⁴, sozusagen unbeachtet blieben. Ein Beispiel dafür: François Guizot (1787–1874), der große Historiker der englischen Revolution, der auch als Politiker¹⁵ wirkte und Hugenotte war, veröffentlichte nacheinander zwei verschiedene Biographien von Calvin: die erste am Beginn seiner Karriere 1821, die zweite am Ende der Karriere 1873. Noch in der zweiten schreibt er: »Ce fut seulement en 1540 que parut l'édition française«; jedenfalls will er auf dieses »petit problème de chronologie bibliographique« nicht eingehen, und sagt sogar:

J'incline à penser, comme plusieurs des plus récents et des plus savants historiens de Calvin, que l'*Institution* a été d'abord écrite en français, publiée à Bâle en 1535, sans nom d'auteur [...], que la dédicace à François I^{er} a été écrite et publiée d'abord en français et le 1^{er} août 1535, cela est certain : la langue et la date sont positives¹⁶.

Guizot hatte persönlich keinen Grund daran zu zweifeln, denn er las die *Institution* in einem berühmten Exemplar einer alten Ausgabe von 1562, das mit handschriftlichen Annotationen des Hugenotten Herzog Maximilien de Béthune, Herzog von Sully (1559–1641), Guizots Vorgänger als Premierminister zur Zeit von Heinrich IV., versehen war¹⁷. Die calvinische Vorrede dieser zu Calvins Lebzeiten letzten veröffentlichten Ausgabe der *Institution* trägt noch das Jahr 1535.

Noch ein letztes Beispiel dieser Verwirrung. Im dritten Nachdruck ihres für den Literaturunterricht an Gymnasien konzipierten und sehr geläufigen Standardwerkes *Seizième siècle* erwähnen die Literaturwissenschaftler Arsène Darmesteter und Adolphe Hatfeld 1887 eine 1540 erschienene Ausgabe der *Institution*¹⁸!

14 Für diese späte Rezeption in Frankreich der in Braunschweig veröffentlichten Ausgabe der *Calvini Opera* dürfte der preußisch-französische Krieg von 1870 eine Rolle gespielt haben.

15 Er regierte Frankreich als Minister und dann als Premierminister während ungefähr sechzehn Jahre.

16 François GUIZOT, *Vies de quatre grands chrétiens français*, Paris: Hachette 1873, S. 181.

17 Siehe Olivier MILLET, *Les annotations manuscrites de Sully sur son exemplaire de l'Institution de la religion chrétienne de Calvin (providence et prédestination): étude comparative*, in: BSHPF 154 (2008), S. 9–23.

18 Arsène DARMESTER/Adolphe HATZFELD, *Le Seizième siècle en France. Tableau de la littérature et de la langue*, Paris: Delagrave, ³1887, S. 3.

Von Straßburg aus, und nicht von Paris oder Genf, wurde Licht in diese Sache gebracht. Dieses Licht aber erhellte nur die chronologischen Zusammenhänge, und brauchte, um seine Strahlen auf das Werk von 1541 werfen zu können, einen günstigeren kulturgeschichtlichen Rahmen. Schließlich sollte der Verfasser der ersten französischen *Institutio* als bahnbrechender Autor in dieser Sprache anerkannt werden, was erst am Ende des 19. Jahrhunderts unbestritten und allgemein geschah.

Eine zweite Frage stellt sich im Zuge der ersten: Wie wurde die *Institution* von 1541 als bahnbrechendes Werk in der Geschichte der französischen Kunstprosa anerkannt? Wie wurde sie in der französischen Literaturgeschichtsschreibung sozusagen zu einem »Monument« der französischsprachigen Kultur?

Schon im 16. Jahrhundert war Calvin in Frankreich als ein sehr wichtiger Vertreter der modernen Kunstprosa bewundert worden. Die rednerisch-literarische Schöpfungskraft des Reformators wurde sogar von seinen katholischen Gegnern anerkannt, auch wenn letztere nicht dazu neigten, diesen Gedanken öffentlich auszusprechen. Eine Ausnahme stellt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das katholische, aber gallikanisch gesinnte Mitglied des Pariser Parlaments Etienne Pasquier (1529–1615) dar, der als erster eine Geschichte der französischen königlichen Institutionen verfasste, in der die Bereiche Sprache und Literatur einen wichtigen Platz einnehmen. In seinen *Recherches de la France* schreibt dieser Historiker:

Car aussi estoit-il [Calvin] homme bien escrivant tant en Latin que François, et auquel notre langue Française est grandement redevable pour l'avoir enrichie d'une infinité de beaux traits¹⁹.

Damit begründete Pasquier eine Tradition der Bewunderung für Calvins literarische Leistung im Bereich der Kunstprosa, die bis ins 19. Jahrhundert reicht. Wenn wir aber die Zeugnisse dieser Tradition unter die Lupe nehmen, ist offensichtlich, dass diese Bewunderung das gesamte Werk Calvins betrifft, und nicht im Einzelnen das chronologisch genau datierte und kulturgeschichtlich bestimmte Geschehnis von 1541. Gründe dafür sind oben angegeben worden. Beim schon erwähnten Pierre Bayle zum Beispiel stützt sich diese Bewunderung nicht einmal auf die Leistung der französischen, sondern auf die der lateinischen Fassung der Vorrede an Franz I. Im 19. Jahrhundert, als mit der schon erwähnten, in 1842 von Paul-Louis Jacob besorgten Edition der *œuvres françaises* eine rein literarische, von konfessionellen und religiösen Kriterien befreite Bewertung des literarischen Schriftwerkes

19 Marie-Madeleine FRAGONARD/François ROUDAUT (Hg.), *Les Recherches de la France*, Bd. III, Paris 1996, Buch VIII, Kap. 55, S. 1673.

Calvins endlich möglich wurde, finden wir aus der Feder dieses Herausgebers eine Applikation des Urteils von Pierre Bayle, auf die französische Fassung der Vorrede an Franz I., aber nicht auf das gesamte Buch Calvins in seiner ersten Fassung bezogen: diese Vorrede (und nur sie!) sei »peut-être une des plus belles choses que possède notre langue«²⁰. Obwohl Jacob den Akzent auf Calvin als französischen Schriftsteller legt, als denjenigen, der »a commencé à fixer la langue française pour la prose«, »un des plus grands styles du seizième siècle« neben Rabelais, Amyot und Montaigne, verzichtete er aber darauf, wie gesagt, die *Institution*, über deren Erscheinungsjahr er im Unklaren blieb, zu editieren. Zwei Jahre später (1844) führte Désiré Nisard, ein anderer wichtiger Literaturwissenschaftler, die moderne Idee der *Institution* als erstem »Monument« (d.h. als erster wichtiger Etappe in einer Entwicklungsgeschichte) der französischen intellektuellen Prosakunst ein, auch wenn er keine Jahreszahl für deren erste Veröffentlichung angab:

L'Institution chrétienne est le premier ouvrage de notre langue qui offre un plan suivi, une matière ordonnée, une composition exacte et parfaitement appropriée. Calvin ne perfectionna pas seulement, en l'enrichissant, la langue générale, il créa une langue particulière, dont les formes très diversement appliquées n'ont pas cessé d'être les meilleures, parce qu'elles ont été tout d'abord les plus conformes au génie de notre pays, je veux dire la langue de la polémique. C'est ce style de la discussion sérieuse, plus habituellement nerveux que coloré, [...] instrument formidable par lequel la société française allait conquérir un à un tous ses progrès, et faire passer dans les faits tout ce qu'elle concevait par la raison²¹.

Nisard (ein Freund von Guizot, aber katholischer Herkunft) war persönlich der Reformation feindlich gesinnt, und wollte sich mit dieser sehr positiven Bewertung im Felde einer rein kulturgeschichtlichen Auffassung von Literatur als Ausdruck der nationalen Kultur, des *génie de notre pays*, positionieren. Genauer gesagt vertritt dieses Urteil von Nisard eine historisch-kritische Wende, indem es im Hinblick auf Calvin gleichzeitig den Herderschen Begriff des individuellen Genies wie den Hegelschen kollektiven Begriff des Volksgeistes voraussetzt, zwei Begriffe, die zur Idee der *Institution* als »Monument« der calvinischen Schöpfungskraft wie auch der französischen Kultursprache führen sollte. Die Anwendung des Herderschen Geniebegriffes im Falle des französischen Reformators stammt bei Nisard von Carl Gottlieb Bretschneider auf deutscher Seite (1821²²) und von François

20 Ebd., S. VI.

21 Désiré NISARD, *Histoire de la littérature française*, Bd 1, Paris: Firmin Didot 1844, S. 307.

22 Vgl. im Sammelband von Friedrich KEYSER/Johann Friedrich MÖLLER (Hg.), *Reformations Almanach*, Bd. III, Erfurt: Keyser 1821, die im Bildersaal betitelten Teile S. 1, 52, 132 und passim.

Guizot (1822²³) auf französischer Seite. Beide Autoren hatten als erste diesen Herderschen Begriff (der bei Herder bezüglich der Reformation Martin Luther vorbehalten worden war) auf Calvin angewendet. Ein Genie ist bei Herder eine Persönlichkeit, die fähig ist, die diffusen Bedürfnisse einer ganzen Gesellschaft zu einer bestimmten Epoche klar zum Ausdruck zu bringen. Guizot, einer der Gründer des modernen Liberalismus wie auch einer derjenigen, die Herders Denken in Frankreich eingeführt hatten, hatte in seiner ersten, 1822 veröffentlichten Biographie von Calvin diesen Geniebegriff zu Gunsten von Calvin im Lichte seiner liberalen Philosophie der Geschichte benutzt. Es ging diesem Vertreter des modernen Liberalismus darum, zu verstehen, wie die Reformation Luthers (die bei Guizot als eine *Revolution* gilt) mit Calvin zu einer regelrechten stabilen, die Sitten und die Gesellschaft umgestaltenden *Réforme* wurde, mit neuen, festen sozialreligiösen Institutionen, die der neuen Mentalität (nach Guizot, der Mentalität der modernen bürgerlich-religiösen Freiheit) entsprachen; bei Guizot geht es um eine typisch liberale, nachrevolutionäre (französische) Fragestellung! Im Phänomen Calvin, so Guizot, begegnen sich die außerordentlichen Züge einer Persönlichkeit, die sowohl ein systematischer Denker *und* ein Kirchenmann war, der seine Auffassungen in Institutionen und in Sitten, in einem Wort: in die Wirklichkeit umzusetzen wusste. Guizot aber war über die Entstehungsgeschichte der ersten französischen *Institution* nicht klar informiert, und hatte kein besonderes Interesse für Calvin als Schriftsteller. Die *Institution* interessierte ihn nur als Ausdruck des sogenannten Ideensystems Calvins. Auf Grund dieser Guizotschen Auffassung von Calvin als Genie konnte jedenfalls beim Literaturwissenschaftler Désiré Nisard die Idee der *Institution* als genialem Meisterwerk der modernen französischen Literatur entstehen. Was aber bei Guizot noch fehlte, die literarische Perspektive auf das »Genie« Calvin, wurde von Nisard so gedeutet, dass er die literarische Leistung des französischen Reformators als Ausgangspunkt einer vorgeblich typisch französischen Kultur der rationalen Diskussion und deren für die Gesellschaft fortschrittsfördernder Wirkungen interpretierte: noch eine liberale, nach-revolutionäre Deutung der französischen Kulturgeschichte, in der der Reformator und Schriftsteller Calvin als Mitgründer der modernen Welt gelten kann.

Diese liberale Interpretation des literarischen Genies Calvin wurde später am Ende des 19. Jahrhunderts im neuen Rahmen der demokratischen, aber auch patriotisch gesinnten und deutschfeindlichen, nach der Niederlage von

23 Vgl. den Sammelband François GUIZOT (Hg.), *Le Musée des Protestans célèbres*, Bd. II, Teil 1, Paris: Weyer, Treutell & Wurtz 1822, S. 42–119. Siehe Olivier MILLET, *Le Calvin de François Guizot (1822)*, in: Francis CLAUDON/André ENCREVÉ/Laurence RICHER (Hg.), *L'Historiographie romantique*, Val-de-Marne 2007, S. 101–109.

1870 begründeten dritten Republik wieder aufgenommen. Die profiliertesten Vertreter dieser letzten Interpretation Calvins waren der oben erwähnte Ferdinand Brunetière wie auch Emile Faguet. Brunetière, dem mehrere Historiker folgten, lag es am Herzen, bei Calvin den Ausdruck einer von Luther und Deutschland unabhängigen französischen Reformationsbewegung, dessen Hauptanliegen moralischer Art war, zu betonen:

Il y a une Réforme purement française, qui n'a rien dû de son origine, ou peu de chose, à la Réforme allemande ou anglaise ; qui ne laisse pas d'en avoir profondément différé ; qui longtemps n'a été ni politique, comme l'anglaise, ni sociale, comme l'allemande, mais religieuse, théologique et morale [...] ²⁴.

Emile Faguet, der mit Lanson und Brunetière zur selben Zeit in Paris eine Art Triumvirat im Bereich der Literaturwissenschaft ausübte, stützte sich seinerseits auf Guizot und Nisard, um zu schreiben:

[Calvin] est un des bons, sinon des sublimes, fondateurs de la prose française. [...] Donnant à une insurrection [das heißt der deutsch-lutherischen Reformation] la forme d'un gouvernement [Calvin verkörpert] l'esprit français dans le tempérament protestant ²⁵.

In dieser letzten Aussage strömen religiös-politische, historisch-literarische und national-patriotische Auffassungen zusammen, die bisher nur vereinzelt von den vorigen Historikern und Literaturwissenschaftlern vertreten worden waren. So wurde mit Calvin auch der französische Protestantismus nach einer jahrhundertlangen Randexistenz endgültig in eine nationale, rationale und demokratiestiftende Kulturgeschichte eingeordnet, die mehrere Varianten enthält: mit Brunetière die katholische, bei den (hier nicht erwähnten) hugenottischen Literaturhistorikern die protestantisch-reformierte und mit Lanson und Faguet die wichtigste, die laizistische. In dieser Perspektive wird die *Institution* in ihrer ersten Fassung von 1541 nicht als theologisches konfessionsgründendes Dokument, sondern als wesentlicher Beitrag zur beginnenden literarischen Tradition der französischen Moralistik, wie sie sich später im 17. Jahrhundert entfalten sollte und dessen Hauptanliegen in der Betrachtung des Menschen in seinem inneren und gesellschaftlichen Leben besteht, gesehen.

Der Eingriff von Lanson, dem einflussreichsten Vertreter der modernen Literaturwissenschaft als Gründer der *Histoire littéraire à la française*, löste in diesem Kontext das Unternehmen der ersten modernen Edition der *Institu-*

24 Ebd., S. 898.

25 Emile FAGUET, *Seizième siècle. Etudes littéraires*, Paris: Lecène, Oudin & Cie 1894, S. 188.

tion von 1541 aus. Die erste wurde von Abel Lefranc und einer kleinen Gruppe von Schülern zwischen 1905 und 1907 vorbereitet, zu einer Zeit, da in Frankreich Staat und Kirchen getrennt wurden. Es handelt sich noch um eine deutsch-französische, denn Abel Lefranc hatte 1886 in Leipzig und Berlin studiert, zu einer Zeit, da die französische Philologie sich bemühte, die Fortschritte der deutschen nachzuholen, zu einer Zeit auch, da der Verlust von Elsass-Lothringen nach dem preußisch-französischen Krieg von 1870 die Rolle Straßburgs (wo das Unternehmen der *Calvini Opera* entstanden worden war) als kulturelle Brücke zwischen Frankreich und Deutschland gefährdete. Lefrancs vorbereitende Arbeit wurde getätigt an der Pariser *Ecole pratique des hautes Etudes*, einer Hochschule, an der die Religions- und Theologiegeschichte in einer laizistischen Perspektive gepflegt wurde. Abel Lefranc, ein angesehener Historiker und Literaturwissenschaftler, war daneben 1904 zum Professor am *Collège de France* als Inhaber des Lehrstuhls für moderne französische Literaturwissenschaft ernannt worden, gegen Ferdinand Brunetière, der als Katholik in diesem Wettbewerb unterlag. Lefranc (der aus Noyon stammte) ist insbesondere für seine Arbeiten über Marguerite de Navarre, deren letzte Dichtungen er 1896 veröffentlicht hatte, und über Rabelais, dessen Werk er in einer monumentalen, sehr gelehrten Edition gerade nach seiner Ausgabe der *Institution* veröffentlichte (1913–1931) berühmt geworden. Es ging ihm darum, die religiös-kulturelle Ideenwelt der französischen Renaissance zu erschließen. In diesem Rahmen nimmt Calvin Platz in einer Landschaft, in der die großen Vertreter des französischen nichtkonfessionellen Evangelismus zur Geltung gebracht und die religiösen Ideen und literarischen Ausdrucksformen der Renaissance am Maßstab der liberalen, laizistischen, aber auch nationalen Tendenzen dieser Epoche wahrgenommen werden. Calvin erscheint nicht so sehr als Theologe denn als Vertreter einer typisch französischen Reformationsbewegung wie auch als Exponent einer französischen Geisteskultur, die sich mit der klassischen Moralistik des 17. Jahrhunderts entwickeln sollte. Diese Auffassung erklärt Lefrancs Unternehmen sowie den Vorrang der Fassung von 1541. Was die von Lefranc benutzte Methode betrifft, bietet seine Edition einen Ur-, einen sozusagen unbekanntem Text. In diesem Restaurierungsunternehmen sollte die Edition dem Text der Originalausgabe am treuesten folgen; deswegen ist es keine kritische, sondern eine fast diplomatische Ausgabe, die den Text von 1541 als »Monument« bis in seine Unvollkommenheiten hinein restauriert. Die Einleitung, die 1914 mit weiteren Aufsätzen unter dem Titel *Grands écrivains de la Renaissance* nachgedruckt wurde, führt den Leser in die Einzelheiten des Werk- und der Textgeschichte; die Verfasser konnten aber leider einen dritten angekündigten Band nicht zustande bringen, der die sprachlichen und literarischen Themen behandeln sollte. So blieb die Behandlung dieses Werkes Calvins (vielleicht glücklicherweise) offen für die folgenden, 1921 in

Groningen erschienenen, komparatistischen und vom französischen ideologischen Kontext unabhängigen Untersuchungen von Marmelstein²⁶ über die verschiedenen, lateinischen und französischen Fassungen und Bearbeitungen der *Institutio*.

Die zweite moderne Ausgabe wurde vor dem zweiten Weltkrieg von Jacques Pannier, der schon mit Lefranc gearbeitet hatte, vorbereitet. Sie erschien im Verlagshaus *Les Belles Lettres*, das den klassischen literarischen Autoren gewidmet war, sowohl aus der Antike wie aus der französischen Renaissance und Klassik. Diese Ausgabe bekrönt damit den Ruhm Calvins in Frankreich als Vertreter einer klassischen Kultur, die sich weniger in der theologischen als in der allgemeinen, moralischen Topik niederschlägt. In dieser Perspektive bleibt nämlich die Theologie (zu dieser Zeit in Frankreich ein sehr wenig populärer Kulturbereich) den Fachleuten vorbehalten, im Unterschied zum klassischen Autor, der vermeintlich über das Fach hinaus die uneingenommene, sozusagen universale Leserschaft anredet. Was den Herausgeber betrifft, war Jacques Pannier ein evangelischer Pfarrer wie auch ein eminenten Kirchenhistoriker des französischen Protestantismus, aber kein Philologe. Seine Ausgabe ist weder eine diplomatische noch eine kritische Edition, auch wenn sie sich auf die lateinischen Fassungen von 1536–1539 stützt, um einige Varianten anzubieten, einige Übersetzungen mit der lateinischen Quelle zu vergleichen, und die lateinischen Quellen von je 1536 oder 1539 im französischen Text zu unterscheiden. So wird die Vorgeschichte – die Archäologie – des französischen »Monuments« den Lesern nahegebracht.

Unsere Edition, die 2008 in einem ganz anderen politisch-kulturellen Kontext erschienen ist, ist zu einem Teil als Ergänzung zu diesen beiden zu betrachten. Wenn notwendig, wird der französische Text von 1541 korrigiert auf der Grundlage der gesamten früheren oder späteren Bearbeitungen der *Institutio*. Sie nimmt die Marginalien wieder auf, die an den Seitenrändern von 1541 zu lesen waren. Die Annotationen bestehen zum großen Teil aus Hinweisen auf Werke (u. a. *Decretum Gratiani*, Erasmus, Melancthon), die den juristischen, humanistischen und evangelischen Diskussionskontext des Werkes bilden. So wird das französische Meisterwerk von 1541 auf seinen kulturellen Rahmen zurückgeführt, um die große sprachliche und literarische Leistung des jungen Calvin auf Grundlage seines lateinischen, *internationalen* Horizonts zur Geltung zu bringen. Ich würde zusammenfassend sagen: jetzt geht die Monumentalisierung des französischen Meisterwerkes von 1541 über ihre Dekonstruktion. Denn mit den beiden vorherigen modernen Editionen haben wir doch nach einem gemeinsamen Ziel gestrebt:

26 Johan Wilhelm MARMELSTEIN, *Etude comparative des textes latins et français de l'Institution de la religion chrestienne par Jean Calvin*, Groningen 1921.

Es geht darum, das erste auf Französisch verfasste theologische Werk als einen literarischen Text zu behandeln, was jetzt insbesondere in der Perspektive der Geschichte der humanistischen Rhetorik der Renaissancezeit geschehen kann.

Mark Greengrass / Thomas S. Freeman

Scribal Communication and Scribal Publication in early Calvinism

The Evidence of the *Letters of the Martyrs*

In early 1950, the Soviet authorities under Joseph Stalin became particularly concerned about the minority Baptist community (variously estimated at between a quarter and a half a million Soviet citizens, depending on whether you rely on Baptist or official sources). An informer told them that a twelve-year old boy, living on the shores of the White Sea had written an unsigned letter, which was being passed around and declaimed out loud: »Don't forget God« it said:

Pass this letter on to others and you'll have happiness. If you do not hand this letter on, then you will be punished by God. Copy this out nine times and send it in the post. You will have happiness within six days. One family who received this letter did not write it out and were punished by God. Pray twice a day in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit, Amen. Christ himself said that on the 12 June 1950, half the world will end. On 15 July there will be a world war and on 16 June the sun will stop shining. People will recall the hours and the days but by then it will be too late. Anyone who preserves this letter will be saved. Amen¹.

This letter, a twentieth-century manifestation of an old and rich text, often known as the »letter from heaven«, is a reminder of the power of scribal networks when linked to religious movements to harness authority independent of the state, even in the twentieth century, using (in this instance) the power of prophecy and linking it to the chain-letter. This article examines the culture and power of epistolarity among the emerging protestant communities of France and England in the period of persecution, in France from 1547–1559, and in England from 1553–1558. It emerges from the research that we have

1 I owe this reference to my colleague, Dr Miriam Dobson (Sheffield), who is presently exploring this incident through Russian sources in the context of a larger study of the Baptist movement in the Soviet Union. For the earlier history of the text, see Marcel VILLER / Ferdinand CAVALLERA / Joseph DE GUIBERT / André RAYEZ / André DERVILLE / Paul LAMARCHE / Aimé SOLIGNAC (ed.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 17 vols., Paris 1937–1995, esp. vol. X, entry under »Christ«.

been undertaking in the British Academy John Foxe Project to recover the English martyrologist's sources of information with which he constructed his narrative, particularly for the second half of the work, which focused on his own times, and especially the period of the Marian persecution (1553–1558)². In the case of Foxe, we are fortunate to have some of the manuscript materials and scribal copies still extant with which we can reconstruct something of the epistolary culture and circulation upon which the protestant communities and their sustainers in Marian England relied. For his French counterpart, Jean Crespin, no such evidence now survives, although it is clear from the published editions of his martyrology that these communities too depended on such networks. The »letters of the martyrs« used by Crespin and Foxe are also a way of assessing, albeit imperfectly, the precocious reception of Calvin's works and ideas among these early communities.

1.

Both Crespin and Foxe drew on an emerging common gene pool of martyr-ological tradition, going back to the early church but refashioned for the reformation³. Foxe and Crespin acted as editors, compiling their text from the materials that came into their hands. In successive recensions of their work, they incorporated more and more first-hand material, engaging in a mildly competitive bid for canonical completeness. Along with depositional materials from their trials, credible or eye-witness reports of their execution, the letters of the martyrs themselves were always, however, given pride of place. The reasons for this are very clear. Letters were seen as living proof that the martyrs had died knowingly and intentionally witnessing for the gospel. The point was an important one, since catholic critics of the protestant martyrological tradition had been quick to seize on the potential ambiguity between those who were legitimately executed for sedition and treason and those executed for their true faith. Miles Coverdale, the Yorkshire Bible translator, elevated the letter to being a kind of protestant replica of the catholic relic. Like the humanists of his generation, Coverdale saw letters as a form of »techle-

2 For the project, see URL: <http://www.shef.ac.uk/hri/projects/projectpages/foxeintro.html> (July 2010). I acknowledge the financial assistance of the Pilgrim Trust, UK for the research undertaken in connection with this paper, and the work of the project officer, Dr Thomas Freeman, and Dr Thomas Leng, who prepared some transcriptions, without whom it would not have been possible. A critical edition of Foxe's »Letters of the Martyrs« is now being prepared by Thomas Freeman.

3 Brad S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass./London 1999; Brad S. GREGORY, *Persecutions and martyrdom*, in: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6: *Reformation and Expansion, 1500–1650*, ed. by Ronnie Po-CHIA HSIA, Cambridge 2007, pp. 261–282.

pathy«, a technology for rendering the absent present. Erasmus had already reminded them in his Herculean labours editing St Jerome's letters that the latter had proclaimed a »letter or epistle is the thing alone that maketh men present which are absent. For among those that are absent, what is so present, as to hear and talk with those whom thou lovest«⁴? For Jerome, as for Erasmus, letters revealed the »whole person«, »as in a clear glass«, the private thoughts as well as the public persona. Coverdale regarded letters as having the capacity to reveal those who suffered for the faith in a kind of three-dimensional reality;

how the same dear children of God in their time behaved themselves [...] yea, what the very thoughts of their hearts were, when they prayed. [...] when they confessed their sins and complained unto God; when they gave thanks; when they were persecuted and troubled; when they were by the hand of God visited; when they felt, not only the horror of death [...] but also the sweet taste of his [God's] great mercy and eternal comfort, through Jesus Christ, in their conscience⁵.

Crespin and Foxe sought out the letters of the faithful under persecution with varied success. Crespin used the letters and confessions received in Geneva by Calvin from the five students from Lausanne, imprisoned by the Lyon authorities, as the initial stimulus to the first edition of his martyrology, published in 1554⁶. Further letters were added to his martyrology in 1556⁷. By the first folio edition of 1570, well over 100 letters relating to the French-speaking martyrs had been incorporated into the text, mostly written by those in prisons, awaiting sentence or close to death. Yet this can hardly have satisfied Crespin, whose demand for material doubtless outstripped its supply. This was, at least in part, because of his location in Geneva. The edict of Châteaubriant of June 1551 had declared that anyone caught writing letters to Geneva, as well as anyone found carrying them to protestant heretics, would be prosecuted as though they were automatically heretics themselves⁸. Correspondence was potentially dangerous to its recipients, as Calvin readily recog-

4 Hilmar M. PABEL, *Herculean Labours: Erasmus and the Editing of St Jerome's Letters in the Renaissance*, Leiden 2008.

5 Miles COVERDALE, *The letters of the martyrs: collected and published in 1564*, ed. by Edward BICKERSTETH, London: John F. Shaw 1837, p. XXV; Miles COVERDALE [John BULL], *Certain most godly, fruitful and comfortable letters of such true Saintes and holy Martyrs of God [...]*, London: John Day 1564, The Preface to the Reader.

6 Gonzague TRUC, *Calvin et les cinq prisonniers de Lyon*, in: REH 86 (1920), pp. 43–54.

7 For this and the other editions of Crespin's martyrology, see the fundamental bibliographical analysis of Jean-François GILMONT, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin*, Verviers 1981 and id., *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Genève 1981.

8 Edict of Châteaubriant, June 1551, in: François-André ISAMBERT, *Recueil des anciennes lois françaises*, 29 vols., Paris 1821–1833, esp. vol. 13, pp. 203–204.

nized, for example in the letter Crespin published to the students imprisoned in Lyon on 10 June 1552: »I have put off writing to you until now, fearing that if the letters had an unfortunate encounter it would be a new excuse for the enemies to afflict you more harshly«⁹. Already in 1548, the Parlement of Aix closely interrogated a man carrying letters from former residents of Provence »now residing in the city of Geneva« to their local relatives – just one pointer to an already quite well-organised refugee network (as Gabriel Audisio has shown) in which relatives kept regularly in touch and helped one another, before and after arrival in Geneva¹⁰. Crespin sought to exploit such networks wherever he could, but it became harder after 1551. In Rouen, for example, in 1552, two Genevan messengers were captured in 1552. The first was French, and heading for England, whilst the other was carrying letters from Normandy to Geneva. Both were executed¹¹. Four years later, a schoolteacher at Le Havre, caught in possession of a letter from Geneva entitled »to my brothers and good friends at Havre de Grace« was also put to death¹². The elaborate series of aliases used to disguise the identity of both the individual from whom the letter was sent and to whom it was addressed by the French protestant congregations in the 1550s and Calvin himself were no game. They helped protect the scribal networks that were essential to the functioning reality and dynamism of emerging French protestant church. But they do not seem to have provided Crespin with the kind of exemplary martyr letter that he really wanted to incorporate into his martyrology.

Crespin faced a further difficulty. That early exchange of letters between Calvin and the students from Lausanne had almost certainly come his way through the intermediary of Calvin's secretary, Charles de Jonvilliers¹³. The latter, however, guarded that correspondence quite carefully, planning (perhaps from as early as 1556) to edit an »authorised edition« of it on his own account. The example for such a work had, of course, already been set by Erasmus himself, who had master-minded several editions of his Latin letters in his own lifetime as part of his elaborate fashioning of his own image for posterity¹⁴. Jonvilliers' project perhaps explains why only nine letters by Calvin to those imprisoned in France made it into Crespin's martyrology between 1553 and 1564. It was much later in 1577 that a carefully crafted se-

9 CO 14, col. 1631.

10 Gabriel AUDISIO, *Huguenots des villes et huguenots des champs: les premiers réformés de Provence (1530–1560)*, in: *ProvHist* 49 (1999), pp. 563–575; Gabriel AUDISIO, *The first Provençal Refugees in Geneva (1545–1571)*, in: *French History* 19 (2005), pp. 385–400.

11 William MONTER, *Judging the French Reformation. Heresy Trials by Sixteenth-Century Parlements*, Cambridge, Mass. 1999, p. 128.

12 *Ibid.*, pp. 155–156.

13 GILMONT, Jean Crespin, *op.cit.*, *passim*.

14 Gigliola FRAGNITO, *Per lo studio dell'epistolografia volgare del cinquecento: le lettere di Ludovico Beccadelli*, in: *BHR* 43 (1981), pp. 61–87, esp. p. 66.

lection of Calvin's letters appeared in a Latin edition from Geneva under the auspices of Théodore de Bèze (whose correspondence, like the registers of the Company of Pastors, also remained a closed book to Crespin), by which time it was impossible to incorporate any of them into the martyrology during Crespin's own lifetime¹⁵. By then, in any case, many of Calvin's letters, especially those from the most politically sensitive period from 1559 to 1563, had probably been destroyed.

What this published selection of Calvin's letters already revealed (and the nineteenth-century edition of Calvin's surviving correspondence reinforces), was that the reformer had been singularly reticent about encouraging the French communities to form themselves into churches in the early 1550s. For Etienne Trocmé, this reticence lay at the roots of a »révolution mal-conduite« for the emerging French protestant movement¹⁶. Calvin deliberately delayed the formation of French churches prior to 1555, only to find that he could scarcely manage their explosive growth thereafter. The sources of Calvin's reticence, however, are not difficult to locate, and they equally explain the context in which they were read by their recipients. Calvin's commentaries on the Paulinian epistles had all been published before 1550 and with considerable success. His detailed expositions of these texts invited the congregations of French evangelicals to put themselves in the shoes of Timothy, Titus and Philemon, and to imagine themselves as the latter-day Galatians, Ephesians and Colossians. Paul's influence on Calvin extended well beyond the rhetoric that he chose to deploy in his letters, and influenced their contents too. Calvin mirrored Paul in his measured doses of fraternal encouragement mixed with severe censure, his preoccupation with the divisions in their midst, and in his evocation of the hostile, often satanic world, that lay all round about. Calvin's reticence was the inevitable consequence of his Paulinian model of a Christian community, organically growing in mutual charity, conducting its affairs in good order and with decorum. If they went about constructing communities too quickly, they might attract many people who, although initially having »gouster la verité de Dieu« would eventually »s'égarer à leur perdition«. It was better to proceed slowly and deliberately, with »train et ordre«, and »convenance et accord«. And he retained a similar distance and reticence when it came to those who chose martyrdom. From Calvin's 1537 *Epistolae Duae*, letters to Nicolas Duchemin and Gérard Roussel through the widely published anti-nicodemite and pseudo-nicodemite treatises of the 1540s, he confronted emerging evangelical congregations in France with a stark choice; to refrain from attending the mass and suffe-

15 Ioannis CALVINI, *Epistolae et Responsa* [...], Genève: Petrus Santandreasus 1575.

16 Etienne TROCMÉ, Une révolution mal-conduite. A propos d'un centenaire et d'un livre, in: RH-PhR 39 (1959), pp. 160–168.

ring the probable consequences, or to take refuge¹⁷. But, like St Paul, Calvin regarded martyrdom as the unfortunate predicate for the godly of living in a godless world. It was not something to be wished for or sought after but part of the suffering that was a necessary component in God's providence¹⁸. His letters to the students from Lausanne, imprisoned in Lyon, were exceptional – and that probably because they were not French *régnicoles* but the inhabitants of a neighbouring Swiss canton. In the later 1550s, especially in 1557 and early 1558, he chose to intervene on behalf of the persecuted godly in France through diplomatic channels and through direct initiatives with leading princes rather than dispatching letters of advice to individuals awaiting trial or execution in a foreign kingdom, whom he did not know personally, letters which might compromise them still further. For all these reasons, then, the raw materials for Crespin's martyr-letters were less than rich. He had to make do with what he had.

For Foxe, the situation was rather different. He had already begun to explore the possibilities of the martyr-letter in the early Latin edition of his martyrology, the *Rerum*, published towards the end of his residence in Basel in September 1559¹⁹. Once returned to England, Foxe set about collecting materials for the English edition, spurred on to the task by the London printer with whom, from the Autumn of 1559, the programme for the enlarged martyrology would be inextricably associated: John Day. On 10 November, he published with Day the first of a string of English martyr-letters that he was already beginning to collect: *A friendly farewell which master doctor Ridley did write*²⁰. He was assisted by the episcopal authorities under Archbishop Matthew Parker and, in the autumn of 1560, he undertook a research trip in and around Norwich, and perhaps elsewhere too, searching for surviving testimonies and evidence of the recent Marian martyrs. Back in London by August 1562 with the results of his inquiries, Foxe was in a position to oversee the printing of the by now substantial *Acts and Monuments*, the first vernacular edition of Foxe's history, which duly appeared on 20 March of the following year from the print-shop of John Day. It was probably there and quite late on that a collaborative decision was taken that the letters relating to the martyrs had become so voluminous and distinctive that they simply had to

17 For Calvin's well-publicised attitudes towards the nicodemites, see Eugénie DROZ, Calvin et les nicodémistes, in: *Chemins de l'hérésie*, ed. by Eugénie DROZ, Genève 1970–1976, pp. 131–171; Carlos M. N. EIRE, Prelude to sedition? Calvin's attack on nicodemism and religious compromise, in: ARG 76 (1985), pp. 120–145; Olivier MILLET, Calvin et le dynamisme de la Parole, Paris 1992, pp. 479–504.

18 Jean-Daniel BENOIT, Calvin in his letters, Sutton Courtenay 1991.

19 John FOXE, *Rerum in Ecclesia gestarum* [...], Basel: Oporinus 1559.

20 [Nicholas RIDLEY], *A frendly farewel which Master Doctor Ridley, late Bishop of London did write beinge prisoner in Oxeforde, vnto all his true louers and frendes in God*, London: John Day 1559 – STC no. 21051.

be hived off into a separate publication. The impression is that there was so many, and in so many different copies, that it was difficult for them to keep track of them in the print-shop. When Foxe included a letter in the 1563 as supposedly from John Philpot to some protestant prisoners in Newgate, he seems immediately to have realized that it had been misattributed and had the printer add the following:

Here we must crave, gentle reader, of thee, by way of deprecation, thy favourable patience, for that in the letter above printed, for the great heap of things, and unadvised haste, we have taken one person for another, referring the letter to master Philpot, which in deede was written by John Careless²¹.

This was what appeared less than a year after the 1563 *Acts and Monuments* as *Certain most godly fruitful, and comfortable letters of such true saintes and holy martyrs* in 1564. Miles Coverdale, generally attributed as its editor, only contributed the preface. In reality, the copies collated by Foxe and Bull were edited in-house, with occasional intervention from John Day himself²². Foxe knew Bull well – they had been academic fellows at Magdalen College, Oxford together in the 1540s. Bull's commitment to the task of printing the »remains« of the martyrs appeared early on in a pamphlet »separate« (there would be a series of these from the print-shop of Day) of a letter from Bishop John Hooper from 1555, answering the charge that he had encouraged protestants to curse Queen Mary with treasonable intention²³. Bull and Foxe shared the common goal of placing in the public domain the »remains« of the martyrs »of our times«, recovering them from »the pit of oblivion« for »the increase of the gospel«²⁴. But their collaboration was tinged with a hint of competition too, something that we can detect because, highly unusually for any printing in the sixteenth century, we have, among manuscripts in the British Library and at Emmanuel College, Cambridge the »cast-offs« used in the printing process²⁵.

21 John FOXE, *Acts and Monuments* [...] (1563), p. 1450 (henceforth: FOXE, *Acts and Monuments* [followed by date of the relevant edition]).

22 Susan WABUDA, Henry Bull, Miles Coverdale and the making of Foxe's Book of Martyrs, in: *Martyrs and Martyrology*, ed. by Diana WOOD, Melton 1993, pp. 245–258.

23 [John HOOPER], *An apologye made by the reuerende father and constante martyr of Christe Iohn Hooper late bishop of Gloceter and Worceter againe the vntrue and sclauderous report [...]*, London: John Day 1562 – STC no. 13742.

24 All phrases from the introductory pages of the first edition of FOXE, *Acts and Monuments* (1563), fols. B6r–v.

25 BL Add. MS 19,400; ECC MSS 260–262. The college library's special collections are closed for extensive refurbishment (2009–2011) and I have only been able to work from microfilm copies of the Cambridge materials.

2.

Understanding the relationship of these unique manuscript materials to what was eventually printed takes us to the heart of the »genetics« of the printed text in the sixteenth century, and it requires a more systematic exposition than it can receive here. In essence, the manuscript letters exist in four different states:

- a. Autograph letters from martyrs or their sustainers, which Henry Bull or John Foxe, or both, gloss in some or all of the following ways in order for the manuscript to be passed to the printer: a heading, marginal glosses, deletions, additions²⁶.
- b. Scribal copies of letters from martyrs or their sustainers, but to which either Foxe or Bull, or both of them, add glosses or edit with headings, marginalia, deletions or additions²⁷.
- c. Fair copies of letters from martyrs or their sustainers in Bull or Foxe's hand, often prepared with a heading and marginal glosses in a form that could be passed to the printer²⁸.
- d. Fair copies (including translations) from martyrs or their sustainers in an anonymous hand, and which have no sign of being edited at all²⁹.

What survives in manuscript is, of course, only a fraction of what must once have existed. Only about 20% of the 206 martyr-letters published in the 1564 collection by Henry Bull can be traced back to a pre-existing manuscript state. That said, they represent a broad range of the martyrs in question – ten of the 22 (plus one group-letter) correspondent-martyrs have left a trace in manuscript form. If we take what manuscript evidence has survived as furnishing useful, albeit incomplete, clues as to the functioning of the scribal networks among the early English protestant communities, it is immediately apparent how much valuable information the editorial process of Bull and Foxe, compounded by their well-meaning nineteenth-century successors in the Parker Society, has elided from us. The endorsements of autograph letters, for example, provide evidence that they had actually been sent (albeit not always received) confirms that these were not simply epistles in a formal sense. The existence of several extant manuscript copies of the same letter points (albeit it is impossible to date precisely the documents in question) to the scribal networks that were in place among the Marian protestants. So, for exam-

26 Examples are listed in Appendix 1.

27 Examples are listed in Appendix 2.

28 Examples are listed in Appendix 3.

29 Examples are listed in Appendix 4.

ple, there are no less than four copies of the letter written by the martyr John Bradford on 19 November 1553 to Joan Wilkinson and the Warcupps³⁰. Its subject-matter – that the Marian persecution was God’s punishment on the protestant reformation under Edward VI for not having completed its task, and the absolute insistence upon not attending the mass – were clearly of more than particular significance to the recipients of the letter³¹. One of the copies has an additional heading³². Another is identifiable as in the hand of William Tims who seems to have been at the centre of a copying network operating from Newgate prison until he was martyred in 1556³³. Another includes the telling phrase: »Most hartely desiring you to write it owte to ye rest of *our* brethren and sisters to ye praise of *our* god. Amen«. Albeit the community in question may have been an unorthodox congregation of »free-willers«³⁴. Sometimes we have evidence of the couriers within prison (Punt, for example, between Bradford and the free-willers in Newgate prison) which, like the apology John Careless included in his letter to Elizabeth Fox for having forgotten how to contact her messenger, were silently elided from the printed versions by Foxe or Bull³⁵. Indeed, it seems that Foxe and Bull fairly consistently removed the names and blotted the traces of these networks from the published letters. They presumably did not want unnecessarily to compromise those who had been involved. It was still the case in the early Elizabethan régime that there were old scores to settle and old battles to be fought from the Marian divisions. Prudence was the order of the day. Nor did they want to detract from the central point of valiant martyrs confronting their destiny, the strength of their resolve and knowledge of the truth leading the faithful³⁶. Postal details implied a transactional attitude, a concern for the day-to-day and humdrum that was not consonant with the martyrs, seeking higher truths. So the letter from Robert Glover to Augustine Berneher (another important intermediary in the martyr networks) would never be printed, with its reference to Mary Glover sowing shirts for the imprisoned Latimer³⁷. So, too, the suggestions of fainting resolve are removed by the editors, such as the

30 ECC 260, fols. 45r–46r, 59r–62v, 66r–67r, 834–84v.

31 Printed in BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 280 et seq [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, pp. 215–219]. This is an example of a letter printed initially by Bull but then followed by FOXE, *Acts and Monuments* (1570), pp. 1817 et seq.

32 Ibid., fols. 45r–46r: »Verbum domini manet in eternum«.

33 Ibid., fols. 59r–62v: The copy includes an important note added by Tims, but not included in any of the published version of the letter.

34 ECC 260, fol. 48r.

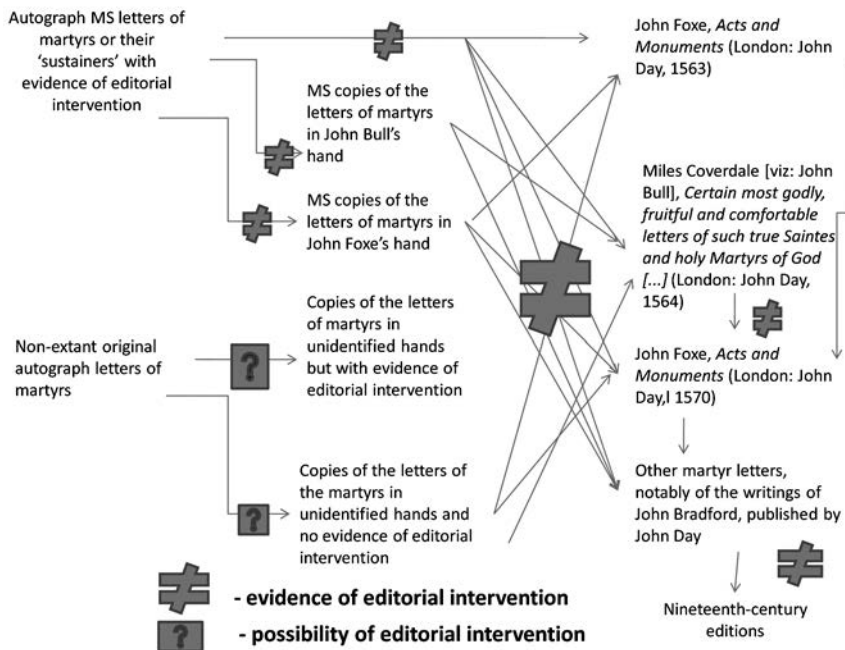
35 ECC 260, fols. 144r–145v for Punt; ECC 260, fol. 261v for the Careless reference: »it was ye wont off one to convey my letters unto you for I had forgot where he dwelled that was sent from *your* ladyship unto me. And agayne he told me, yt he had been here to have spoken *with* me: but ye keper wold not let hym to speake *with* me, so that we bothe have our excuses [...]«.

36 For the removal of names, see, e.g. BL Add MS 19,400, fols. 69r–70r; ECC 260, fols. 65r–v.

37 ECC 260, fols. 80r–81v.

poignant postscript added by Thomas Hawkes to his letter back to his native congregation: »[Signature] that shall seale thys at Cockshall [i.e. Coggeshall, the place in Essex where he was executed] ye Tewssdaye after trynnyte syndaye pray pray even wt yowr whole hartes praye unto hym that ys abell to helpe«³⁸. In a few instances we can detect the routes by which these copies came into the hands of Foxe or Bull. The autograph letter from John Careless to Margery Cooke, for example, was evidently furnished by the Cooke family from a third party (»Upcher«) since a note in Bull's hand at the top of it says: »Mr Cooke restore this to Upcher«. There was possibly every good reason for this detail not to see the light of day if this was, in fact, Thomas Upchard, one of the more active »free-willers« to emerge from obscurity, of whom more in a moment. And since we have the eventual published versions of many of these letters in various publications to emerge from Day's printshop, sometimes in more than one edition, we can therefore begin to form

Summary of Editorial Flows in the John Day Printshop



[derived from ECC MSS 260–262; BL Add MS 19,400; Lansdowne MS 389]

38 ECC 260, fol. 57r.

some idea of the various editorial routes that this material followed in order to make it through the print-shop.

The role of the sub-editor was to mark-up the cast-off in order to indicate to the type-compositors how to set it in print. Bull and Foxe were both intrusive sub-editors. They changed the paragraph structure, introduced page-breaks, catch-words and insertions into the text. They inverted word-orders, deployed synonyms, changed capitalisation, and repunctuated manuscript copies so that they lay on the page better, or read more easily. They rewrote passages where the meaning was unclear and, in at least one instance, substituted other texts for parts of letters that were missing. They added headings to them as well as marginal glosses to give additional weight and coherence to the published word. All that we might expect from a sixteenth-century editor, although we often need to be reminded that it is taking place since it (albeit unconsciously) shapes the way that we read our primary sources, especially when those are most often consulted in nineteenth-century editions which have further altered it in an attempt to render it more readable.

What is more surprising is the extent to which both Bull and Foxe altered the fundamental sense of the texts they chose to publish, and (even more significantly) deliberately decided not to publish altogether a further significant number of letters, some of which have never seen the light of day in edited form. Of course, we are left to infer the reasons for these editorial decisions – and sometimes these are opaque. Perhaps the correspondence was too immediate, or too personal, or sometimes only existed in a fragment. In other instances, however, we can detect two very clear patterns from what was omitted or deleted. Firstly, the editors were hyper-sensitive to the already well-developed stereotype of protestant congregations as hotbeds of promiscuity, sexual wantonness or perversion³⁹. It was easy to deflect such criticism in advance, however, by changing the gender of the addressee of the letter, as Henry Bull did in that from John Careless to Margery Coke, boldly replacing »sister« with »brother« in the body of the text, or substituting »wife« for »bedfellow« in another⁴⁰. Letters in which martyrs seemed to be on too familiar terms with women sustainers, on which the latter knew and spoke their mind too boldly, especially where they appeared to confront patriarchal authority, were similarly silently suppressed⁴¹. Those relating to Sir

39 For such accusations in the French context, see Luc RACAUT, *Hatred in Print. Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion*, Aldershot 2002; Marian ENGLAND / Eamon DUFFY, *Fires of Faith. Catholic England under Mary Tudor*, New Haven / London 2009, ch. 3, esp. p. 72.

40 ECC 260, fols. 236r–v.

41 E.g. ECC 260, fols. 734–774v (John Bradford to Joyce Hales), 49r–50r (Anne Knyvet to John Careless). See, more generally, Thomas S. FREEMAN, »The Good Ministrye of Godlye and Vertuose Women«: The Elizabethan Martyrologists and the Female Supporters of the Marian Martyrs, in: *Journal of British Studies* 39 (2000), pp. 8–33.

James Hales, the Justice of Common Pleas, arrested for his protestant views who tried to commit suicide in prison before drowning himself, were also carefully doctored to distance the martyrs from the charge that heresy drove people mad⁴². Secondly, Bull (and even more zealously, Foxe) sought to remove any suggestion of division or dissension among the ranks of the godly, and in particular to air-brush out of the picture the debate about »free-will«. We know little enough about the local groups of »free-willers«, mostly of modest means and education who had already begun to oppose the emerging orthodoxy of Edwardian England before 1553⁴³. They were congregated mainly in south-east England (Suffolk, Norfolk, Essex and Kent), perhaps because of the contacts that were easily sustained between those counties and the Low Countries and Calais, where there were similar dissenting groups. In Mary's reign they found themselves incarcerated along with other protestants and continued their debates in the King's Bench and other prisons. Only a few of them emerge in any way from obscurity – Henry Hart, Thomas Upchard, John Simpson, or Robert Cooke, a clothier, Anabaptist and keeper of the royal wine-cellar⁴⁴. Foxe and Bull were determined not to publicise their views, still less the existence of a debate about them among the godly. So letters from suspected free-willers were silently excised⁴⁵. Letters that referred to the debates were either put to one side or the relevant material heavily edited out⁴⁶. Hart's »Articles« of faith and the rebuttal of them by his fellow prisoners were similarly never placed in the public domain⁴⁷. The result was to fashion the Marian martyrs into a homophonous, Calvinist (i.e. strict »predestinarian«) group. Something similar was at work in Crespin's narrative too, although the evidence is much more sparse. We can deduce, for example, from Calvin's famous letter to the congregation of Poitiers of February 1555 that he was very alive to the manuscript and oral circulation of views hostile to his own on predestination in a part of France that he knew well. In this case, they were stimulated by Jean Lavau de Saint-Vertunien, a disciple of Castellion in Basel⁴⁸. With still unresolved and mounting tensions within

42 ECC 260, fols. 34r–37r.

43 D. Andrew PENNY, *Freewill or predestination: the battle over saving grace in mid-Tudor England*, Woodbridge 1990.

44 Joseph Walford MARTIN, *Religious radicals in Tudor England*, London 1989, ch. 6 (pp. 107–124).

45 ECC 260, fols. 47r–48v [John Simpson to a scattered congregation].

46 E.g. ECC 260, fols. 49r–50r [Anne Knyvet to John Careless], fols. 130r–131v [John Careless to protestant prisoners in Newgate], 132–133v [John Careless to Magery Cooke]; BL Add MS 19,400, fols. 76r–77v [Joyce Hales to John Careless].

47 ECC 260, fols. 87r–v.

48 CO 16, No. 2118 (February 1555); Jules BONNET (ed.), *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux par Jules Bonnet. Lettres françaises*. [...], 3 vols., Paris: Meyrueis 1854, esp. vol. 2, pp. 14–16. On Jean Vertunien de Lavau's connections with Basel, Castellion and Servetus, see Eugénie DROZ, *Les étudiants français de Bâle*, in: BHR 20 (1958), pp. 108–142.

Geneva itself (some of which had, of course, focused on this identical issue), Calvin's reticence towards an untrammelled growth of French churches can only have been heightened. As he put it in a resigned way to the faithful in Poitiers: »ie confesse quil nous fault porter patiemment beaucoup de faulx blasmes [...] aultrement il nous faudroit tousiours avoir la plume en la main, veu que beaucoup de mesdisans ne cessent de nous denigrer tant quilz peuvent«. In the successive editions of Crespin's martyrology, however, these internal tensions have been tacitly removed, the distance between »Rome« and »Geneva« heightened⁴⁹. The martyrologists, in short, were the avatars of confessionalization »par la lettre«, using the evidence from the scribal networks of early Protestantism to turn it into something more confessionally rigid than it had been.

3.

Incarceration conditioned the writing of many of these letters, both materially and spiritually. They were letters from those in prison, written by people who often lacked paper, pens, writing surfaces and light. »Thus fare you well. I had no paper; I was constrayned thus to write« complains Ridley in a letter to his chaplain Augustine Berneher⁵⁰. »Let some bodie buy for me a pensill of lead to write with al, for I shal hardly have pen and Inke here sith all liberty of wrytyng is taken away from us« writes Laurence Saunders from the Marshalsea⁵¹. Even when they had pen and ink, they had to keep it secret (»for my keepers may not know that I have pen and ink« wrote John Bradford)⁵². Without pens, some of them resorted to using shards of lead from the windows. For his part, Crespin reproduced the dramatic letters of the imprisoned Flemish martyr Alexandre Deykin, »escrites de son propre sang faute d'encre [...]«⁵³. »Let someone buy for me a pencil of lead to write withal, for I shall hardly have pen and ink here, since all liberty of writing is taken away from us« wrote Lawrence Saunders from the Marshalsea prison in London in October 1554⁵⁴. »Je vous eusse escrit plutost, si j'eusse eu papier & escritoire« wrote Claude Monnier, prisoner in the *officialité* of Lyon⁵⁵. Squatting on his pallet of straw in the Bishop of London's coal cellar

49 Thierry WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris 1997.

50 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 73 (COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 54).

51 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 195 (COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 148).

52 COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 207, 225.

53 Jean CRESPIN, *Histoire des vrayes tesmoins de la verité de l'Evangile [...]*, Liège 1964 [1570], Book 7, fol. 61lv.

54 COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 148.

55 CRESPIN, *Histoire des vrayes tesmoins*, fol. 182.

and manacled, John Philpott signed himself off in a letter to John Careless: »I can write no more for lack of lyght, and that I have written I cannot read myself, and God knoweth it is written farre uneasily [...] written in a Colehouse of darknes, out of a pair of painful stockes [...]«⁵⁶. To Robert Harrington at about the same time, he brings the letter to a close, perhaps because he was interrupted: »Written in post haste because of strait keeping«. The scene was too evocative not to be illustrated with a woodcut, already present in the first edition of Foxe's martyrology, in which Philpot is depicted huddled in the coalhouse clutching what might either be a manuscript or a book. We should not, however, exaggerate this deprivation⁵⁷. Sixteenth-century prisons were privatised establishments and, in general terms, you paid for the services that you received. Although there were circumstances in which the prison guards strip-searched those who visited prisoners, they were evidently quite open to bribery. And in Mary's reign, the main prisons where suspected heretics were detained – the King's Bench and the Marshalsea – were, as it happened, governed by protestants who allowed the prisoners in their charge considerable freedoms⁵⁸. The fact that so many letters were despatched from protestant prisoners, many already condemned and on death row, suggests that they expected to have access to pen and paper. A good many of the letters make it explicit that correspondence with the outside world was shared among prisoners as well as sent from one prisoner to another. It was an integral part of the judicial process that they should be expected to be able to petition the judicial authorities by writing from their gaol, and also that they should be allowed to draft a final will and testament as well as having every opportunity to recant, which was what the authorities most sought. If protestant soon-to-be martyrs periodically worried about incriminating the people to whom the letters were addressed, insisting that they be sealed »after the merchants fashion, that they be not opened«, or giving instructions to the recipients in order to minimise their being compromised, this was part of a more general »epistolary anxiety« that was a common feature of the early-modern culture of epistolarity, the fear that letters had gone astray, been deployed for nefarious political purposes, or otherwise interfered with⁵⁹. Foxe exaggerated for effect when he wrote that, in Mary's reign, »almost all the prisons in England were become right Christian Scholes and Churches, so that there was no greater comfort to Christian hartes, then to come to the prisons, to behold

56 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 229; COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 176.

57 FOXE, *Acts and Monuments* (1563), p. 1418.

58 Thomas S. FREEMAN, *Publish and Perish: the scribal culture of the Marian Martyrs*, in: *The Uses of Script and Print, 1300–1700*, ed. by Julia CRICK / Alexandra WALSHAM, Cambridge 2004, pp. 235–254, esp. pp. 237–238.

59 Gary SCHNEIDER, *The culture of epistolarity: vernacular letters and letter writing in early modern England*, Newark, NJ 2005, ch. 2 (pp. 75–108).

their vertuous conuersation, and to hear theyr prayers, preachynges, most godly exhortations, and consolations⁶⁰. But he was precisely echoing the sentiments of the prisoners themselves. John Bradford told some newcomers to Newgate prison in London (John Hall and his wife) in one of his letters that they were entering God's »Schoolehouse [...] that therby you might see hys carefulness and love toward you⁶¹. In reality, prisons were places where mortality was high and the conditions of detention miserable. If those incarcerated under Mary sometimes managed to turn their misfortune to their advantage, it was certainly despite their predicament and often as a result of their education and training⁶².

Just as rote-writing was part of the school discipline, so the composing of letters, in prison or outside it, was part of a learned pattern of spirituality that involved private prayer, meditation and the memorising of biblical passages by heart. »Si mon corps est enserré entre quatre murailles, l'esprit a grande occasion de se resiouir en son Dieu, puis qu'il me fait tant d'honneur de me faire compaignon de son Fils, & luy tenir compaignie à porter la croix« writes Claudes Monnier in a letter from his prison in Lyon⁶³. So, their letters reveal a high-octane inflection of biblical language and metaphor that did more than give a distinctive tone and character to the letters of the martyrs⁶⁴. It defined their mental horizons and dictated the logic of their epistolary culture; a logic of peculiar distinction being accorded to their written word; a metaphysics of distancing from the world; the creating of an alternative and virtual epistolary community of God's elect, whom his Providence will ultimately reward for their virtues of patience and endurance.

4.

How did the martyrs themselves regard the letters that they wrote? Four elements stand out. Firstly, they regarded them as of special significance. They referred to them as »tokens« (»gentle token«; »living token«; »living remembrance«), a signifier of the grace of God's suffering servant and the metonymies of a special friendship. For others, they were »lights«, »emblems«, »keys«; or, again, they were Chapters in the Book of Life. They offered »comfort« to their readers who vicariously could relive their hopes and fears, and quell the rumours that were readily fostered by the authorities about

60 FOXE, *Acts and Monuments* (1570), p. 1696.

61 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 374; COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 287.

62 See Thomas S. FREEMAN, *The Rise of Prison Literature*, in: William H. SHERMAN / William J. SHEILS (ed.), *Prison Writings in Early-Modern England*, vol. 72 / 2, Huntington 2009, pp. 133–146.

63 CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins*, fol. 182.

64 GREGORY, *Salvation at Stake*, p. 127.

their imminent recantation: »False tongues wil not cease to lie, and mischevous hartes to imagine the worst«, said Ridley to Bradford, all too aware that they were a small minority, engaged in a very unequal struggle⁶⁵. Many seem to have expected their letters to be read out loud within prayer congregations and therefore share their spiritual insight about how to live »joyfully under the cross«. That seems to have been the objective of John Hooper's letter to »certain Godly Persons«, for example, which urged them »many tymes to have assemblies together of suche menne and women as be of your religion in Chryste« in order to »talke and renew amonge your selues the truth of your religion [...] comforte one another, make prayers together, conferre one with an other«⁶⁶. Crespin seems to have been even more willing to allow the martyrs to share their more intimate fears and senses of foreboding. The French protestant Bernard Seguin was worried at the »grande fragilité qui est en nous« and how the prison authorities sought to prevent them singing Psalms together to keep their spirit up. In due course, he drew strength from a new convert to the faith within the prison walls, one to whom he wrote a letter that reflected a revived sense of confidence in belonging to God's elect⁶⁷. Others expressed their natural anxieties that their faith will be found wanting at the scaffold. The »last farewells« of the martyrs were particularly distinctive letters of spiritual consolation, much more personal and evocative than the »testimonies of faith« and »confessions«, generally in epistolary form, which also regularly punctuate the letters of the martyrs, necessary signs though they were that the individuals concerned knew in detail the cause for which they were willing to sacrifice their lives. In the case of Nicholas Ridley's »last farewells« it was a powerful, emotive, much meditated document, ending with a sequence of »farewells« to the world, one that would find puritan echoes through the sixteenth century⁶⁸. In that of Laurence Saunders, it was a more domestic »farewell« to his wife and friends, admitting readily of his need of the »comfort in my sweet Christ« to drive away »from my phantasy the fear of death«, expressing simply his faith that he will come shortly into Christ's kingdom, and offering straightforward commendations to his friends and kinsmen, »byddyng them to beware of the Romish Antichristian religion and kyngdome, requiring and charging them to abide in the truth of Christ, which is shortlye to be sealed with the blood of their pastour [...]«⁶⁹. Another urged his wife to learn from his prison experience »by exer-

65 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 70 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 51].

66 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 115 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 86].

67 CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins*, fol. 214v.

68 BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 80–111 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, pp. 59–84].

69 BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 204–205 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, pp. 156–157].

cising your inward man in meditation of God's most holy word«. To his mother, John Bradford offered an intimate farewell letter in the form of a prayer, to which he added: »Good mother, therefore, mark what I have written, and learne this prayer by hart, to say it daylye; and then I shall be merrye, and you shall reioyce – if that you continue, as I truste you doe, in God's true religion«⁷⁰. In an accompanying letter, now lost, he apparently set down a further prayer for all the household to say in the evening, a palpable link between martyr epistolarity and protestant domestic spirituality which one suspects must have been somewhat in evidence, at least in puritan circles later in the sixteenth and into the seventeenth century.

Proving that link, however, is next to impossible. It cannot be separated out from the more general impact of the martyrologies themselves, an altogether different and larger subject, still less from the impact of an evolving ambient protestant culture upon English epistolary culture. On the basis of the *Letters of the Martyrs* alone, it would be difficult to prove any case for their widespread influence upon English, and still less in the case of French protestant epistolary practice or literary culture, certainly before 1640. The influences were set within broader parameters, some of which predated the sixteenth century, and which were determined by influences deeply rooted in humanist and vernacular cultural traditions. In one respect, however, the martyr letters offer us a piece of suggestive literary evidence in the use (quite widespread among English puritans) of the greeting »Iesus Immanuel« as the header to a letter, one which one also finds as a header on the manuscripts of the martyr letters (albeit eliminated in their printed versions). In some instances, these headers appear to have been added later; but it is also clear that, on others, they are contemporaneous to the copy, and sometimes in the same hand⁷¹. In this particular stylistic respect, if in no other, the martyr letters lay at the beginning of a broader puritan tradition.

Secondly, letters were the way in which martyrs expressed their sense of distanciation from the world. It emerges in their heightened awareness of Satan's power and proximity that went beyond the conventional reformation polemic. For the Gascon Pierre Escrivain, writing for the scholars imprisoned in Lyon, they were in mortal combat with Satan⁷². Nicholas Ridley's Satan was a cosmic force, capable of driving down »the third part of the stars in heaven«⁷³. For Laurence Saunders, Satan was the small voices or »frayebugges« (spectres) within⁷⁴. To John Bradford, Satan was present throughout the world, standing »now at every Inne door in hys city and countrye of this worlde,

70 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 453 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 347].

71 E.g. ECC 260, fols. 11r, 40r, 72r; BL Add MSS 19,400, fols. 66r, 76r, 78r, 84r.

72 CRESPIN, *Histoire des vrayes tesmoins*, fols. 201–202.

73 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 197 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 89].

74 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 205 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 157].

crying unto us to tarye and lodge in thys or that place, till the stormes be overpast«⁷⁵. Sometimes this distanciation is presented in apocalyptic terms. Martial Alba, a student from Montauban and the eldest of the students captured in Lyon in 1555 wrote to his companion »freres fideles estans en la ville de Bordeaux« seeking to console them with a vision of the Angel of the Apocalypse coming to their assistance⁷⁶. For John Careless too, the Apocalypse was not far from his mind when he came to say his farewells. »Let them remember« he told a friend by letter, referring to those whose courage left them »that in the Apocalypse the fearful be excluded the kingdom«.

For many of these martyrs, the world looked very different when viewed from their prison. It was a matter of being (literally) »in the world, but not of the world«. John Bradford reminded Sir James Hales, then in the Counter prison and suffering from severe melancholic depression: »Let the worldlings waye thinges and loke upon the affaires of men with their worldly and corporall eyes [...] but let us look on things with other manner of eyes [...] you then beheld things not as a man, but as a man of God [...]«⁷⁷. To the eponymous Humphrey Hales, he tried to say how radically his view of the world had fundamentally changed. It was a »smoke, a shadow, a vapour«, the »glory of this life« was (quoting Job) no more than »grass, hay«⁷⁸. The knowledge of the Lord, he told a worshipping congregation »standeth not in forked caps, tip-pets, shaven crowns or such other baggage and antichristian pelf; but in suffering for the Lord's sake. The world shall hate you, saith Christ. Lo, there is the cognizance and badge of God's children«⁷⁹. For Pierre Escrivain, too, there was a sharp contrast between the »ondes & vagues de la mer de ce monde« and the glory and consolation which will be their heavenly reward⁸⁰.

Thirdly, as against that distanciation with the world, the letters of the martyrs reflected a proximation of the self. The letters were »tokens« quite simply because the individuals writing them felt at one with themselves and with Christ. The relationship between the body and the letter was a physical one; that of hand, eye and mind. There was a physiognomy of the martyr letter – the »spirituality« of martyrdom rendered »material«. It was an artifact that was a »window on the soul«. So many of their letters reflected this sense of a new-found unity of soul and body, an awareness of their physical as well as their mental state and the relationship between them being a constituent element of the letters. »Let us not [...] divide ourselves, and say our soules serve hym, whats oever our bodies do to the contrarye for civile order and

75 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 282 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 217].

76 CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins*, fol. 198.

77 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 287 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 221].

78 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 311 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 238].

79 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 319 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 245].

80 CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins*, fol. 202v.

policie« advised John Hooper⁸¹. They derived from that sense of wholeness their widespread and reiterated fear of backsliding and conformism among their supporters. »Beware of this folyse and disceytfull collusion« wrote John Hooper on 14 June 1554 to an unidentified community. »To thynke a man may serve God in spirite secretly to his conscience althoughe outwardly with hys bodye and bodilye presence he cleave, for civyl order, to such rytes and ceremonies as now be used contrary to God and hys word«⁸². It was »a fearful thing« to dissemble with God. Such nicodemism (they do not use that word, but it was what they meant) was the sign that your »hearts are wedded to the perishing treasures of this world«. The letters of the martyrs were »true tokens« because of the close alignment of soul and body that they proclaimed. Laurence Saunders earnestly urged the »professors of the gospel« of Lichfield to whom he dedicated one of his farewell letters from the Marshalsea on 17 October 1554, not to »addict yourselves unto the fantasying of the flesh-pots of Egypt« (the allusion was to Exodus, 16:3) surrendering the »promised possession« of Christ⁸³. There were letters to »backsliders« and »recanters«, letters of exhortation »to stick to the truth«, and letters of practical advice for godly women whose husbands threatened or frustrated their godly intentions. John Bradford composed his lengthy treatise on the »hurt of hearing mass« whilst in prison. He devoted it to persuading his compatriots that the mass was a negation of Christian community, a »plain mark of antichrist's catholic synagogue«. He reserved his greatest scorn in his prison letters for those who »will have Christ, but none of his cross [...] they will be counted to live godly in Christ, but yet they will suffer no persecuti-on [...] they love God in their lips, but in their hearts, yea, and in their deeds, deny him«. The challenge for those reading the martyr letters, the essence of their impact was in a radical reordering of oneself in respect of the world that defined the »conscience«, that sense that body and soul were in alignment.

Fourthly, this reordered self was an essential precondition for entering into the virtual community of the godly which the martyrs' letters celebrated at every turn. At the heart of that community was communion with Christ. Laurence Saunders wrote of being »grafted in Christe«, »greaffed in him as braunches in that so heavenlyes vine [...] knit unto him as the sundry members of that body«, a »communion and fellowship« which »passeth all understanding«. Some martyrs spoke of the unique friendship that had been nurtured by the events that had overtaken them and their prison experiences. Denis Peloquin explained to his nephew in a letter of 23 August 1553 that it was

81 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 119 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 89].

82 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 126 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 95].

83 BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 184 [COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 140].

a friendship that was not of this world⁸⁴. The martyrs' letters provided a representation for the invisible community of the saints to which they felt that they belonged⁸⁵. That representation went beyond a rhetorical construction since their letters evidently served as the appropriately personal medium for the conveyance of strong, affective emotions of support and sustenance to a wider community of believers, well beyond the conventions dictated by politeness. They wanted their sufferings not to have been in vain and addressed their letters to their »faithful friends«, »sisters«, »relievers«, »brethren dispersed abroad in sundry prisons«, »brethren which constantly cleave unto Christ«. They encouraged their letters to be read out, addressed them to whole communities, expected them to be copied and re-copied for the edification of the godly. The French prisoner Pierre Bergier instructed his wife:

afin que nos enfans ayent perpetuelle memoire de moy, ie vous prie recouurer toutes les letters que ie vous ay enuoyees, & plusieurs autres qui m'ont esté escrites, de quelles il y en a vn grand nombre par-deça chez mon beau-frere, & les faire rescrire à mon frère Denis, ou a quelque autre dans vn liure exprez. Et après les auoir fait escrire, vous pourrez distribuer lesdites lettres aux vns & aux autres [...].⁸⁶

Such re-circulation was an essential part, of course, of »scribal publication« in the early-modern period⁸⁷. In the case of the martyrs, however, it was emphasized by their sense that God had called them to be spiritual leaders of his flock. Their sense of distanciation from the world stimulated their desire to engage with it through letter-treatises of advice and counsel. In this respect, John Bradford was distinctive, albeit not unique, for he seems to have spent his long imprisonment doing little else than writing treatises – on baptism, the mass, predestination and against the free-willers.

Through the prison letters we have a glimpse, too, of the groups of family, kin, friendship communities, local congregations and affective relationships which sustained the martyrs. In many respects, the most direct and appealing letters were those that they composed to their families, expressing resonant significations that were at once moral and social; recalling the debts of the past and the ties of family even as they tried to integrate them into their discourse of a new community. We might want to call these »private« letters, were it not already abundantly evident that they were not dyadic communications, limited to the martyr and his wife, mother, or close kin, but triadic rela-

84 CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins*, fol. 247v.

85 Mark GREENGRASS, *Informal Networks in sixteenth-century French Protestantism*, in: *Society and Culture in the Huguenot World*, ed. by Raymond A. MENTZER and Andrew SPICER, Cambridge 2001, pp. 78–97.

86 CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins*, fol. 236.

87 Harold LOVE, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Oxford 1993.

tionships in which the communion with Christ and the professors of the gospel was always an implicit, and often an explicit, third party. That integration was typically undertaken through the medium of the affective passions, especially patience and joy. Writing to his wife Ann, John Hooper composed a whole »exhortation to patience« in which he rescripted the female virtue of patience into a foundation-stone of Christian faith⁸⁸. Dispatching a letter to his wife Jeanne on 7 July 1553, Denis Peloquin thanked her for his prayers and consolatory letters, commending her great patience⁸⁹. Laurence Saunders, writing to his wife, counseled joy: »be merry in God, in whom also I am very merry and joyful«. This would probably be his last letter, he told her: »The keeper saith he must needs see that we write not at all«⁹⁰. She was not to worry, though: »The devil roareth; but be of good cheer; he will shortly be trodden under foot, and the rather by the blood of martyrs«.

5.

What do these letters tell us about the early reception of Calvin's works? »Reception«, in this context is more helpful than the classical notion of »influence«, since it suggests an active, rather than a passive affair, one in which readers and agents actively appropriate and adapt what reaches them, reinterpreting and recontextualising it both as individual recipients and as members of groups that function as »interpretative communities«. The letters of the martyrs have an undeniable stylistic and idealistic homogeneity. Where does it come from? Partly, as we have suggested, it was the result of the editorial processes of the martyrologists themselves, compiling a sanitized and confessionalised picture by editing out the passages that might be potential hostages to fortune, or compromised their conceptions of the martyr ideal. Partly, too, it came from the fact that they were themselves a scribal community, writing for one another, reading one another's work, influenced by one another, and by their sustainers (»friends«, »relievers«, etc). But that does not explain the *cross-cultural* homogeneity – the clear affinities between the letters of the martyrs printed by Crespin and those published by Bull/Foxe? There is one obvious common point of reference – explicit and implicit in the texts – that of the Pauline epistles. That could have been spontaneously generated of course by their reading and reflection, but it was additionally stimulated by Calvin's commentaries on those epistles, which were all available by 1550. In the martyr letters, the Pauline influence is a sustained intertextuali-

88 COVERDALE, *The letters of the martyrs*, pp. 112–120.

89 CRESPIN, *Histoire des vrais tesmoins*, fol. 250.

90 COVERDALE, *The letters of the martyrs*, pp. 149–150.

ty, more noticeable of course among those martyrs with a scholarly or theological formation, but which, through the processes of scribal communication, we can imagine percolated more widely.

Appendices

Appendix 1

Examples here are:

- a) ECC 260, fols. 11r–13r [John Bradford's letter of farewell to the town and university of Cambridge, 11 February 1555]. This is in Bradford's own hand and was first printed by Foxe (FOXÉ, *Acts and Monuments* [1563], pp. 1178–1180), although Bull added marginal notes to his version in 1564 (BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 257–262). It is likely that Foxe acquired the copy first, perhaps during his stay in East Anglia. Other contemporary scribal copies of the text also survive but it is impossible to discern whether these circulated in the Marian period or afterwards, ECC 260, fols. 18r–v and fols. 217v–220r; CUL MS G.g. IV.13, fols. 160–162.
- b) ECC 260, fols. 30r–31v [John Bradford to the town of Waldon, 12 February 1555]. The letter is in Bradford's own hand and, as with (a) it is likely that Foxe acquired the copy first, perhaps during his stay in East Anglia. Other scribal copies exist but it is again impossible to discern whether these circulated in the Marian period or afterwards, ECC 260, fols. 190–192, 262 and fols. 224r–226v. It was first printed by FOXÉ, *Acts and Monuments* (1563), pp. 1182–1183 but then reprinted by BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 169–274.
- c) ECC 260, fols. 32r–v [Thomas Whittle to John Careless, no date]. The letter is evidently an autograph, with extensive editorial changes by Bull, including brackets around passages in the letter that were deleted in the printed versions in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 500–502 and then later by FOXÉ, *Acts and Monuments* (1570), pp. 718–719.
- d) ECC 260, fols. 47r–48r [John Simpson to a protestant congregation scattered through Suffolk, Norfolk, Essex and Kent, 29 May 1555]. This is likely to be autograph, of which there are further copies at p. 260, fols. 55r–v, 128r–v and 252r–253v. It was never published.
- e) ECC 260, fols. 49r–50r [Anne Knyvet to John Careless, no date]. The original contains no editorial intervention. A copy of an incomplete reply to it exists (ECC 262, fols. 105r–106r) but the reply was never printed. The letter itself was printed by Bull (1564) but never by Foxe. It is possible that Foxe had, however, acquired this material during his sojourn in East Anglia.
- f) ECC 260, fol. 51r [John Philpot to Robert Glover and John Glover, no date]. Written from the King's Bench prison in London, the autograph letter had apparently been acquired by Henry Bull, whose annotations appear on the manuscript, and who published it in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 241–242. Foxe never printed it.
- g) ECC 260, fols. 65r–v [John Philpot to Robert Harrington, no date]. This is clearly an autograph letter, although the last paragraph is extensively rewritten by Henry Bull on the original, prior to it being given to the printer – Bull published it in: BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 239–241 and Foxe followed directly from that version: FOXÉ, *Acts and Monuments* (1570), pp. 2008–2009.
- h) ECC 260, fols. 75r–76r [John Tilson to Thomas Simpson, no date]. An autograph, not printed by either Bull or Foxe.
- i) ECC 260, fols. 77r–78v [John Philpot to Mistress Heath, no date]. An autograph letter, the endorsement indicating that it was definitely sent. The original, which is not marked up for the printer, seems to have been acquired by Bull, who printed it in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 243–245.

- j) ECC 260, fols. 79r–81v [John Bradford to Joyce Hales, no date]. This autograph letter was extensively edited by Bull, as evidenced both by the manuscript and the published version in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 322–330. Foxe undertook further editorial changes to the text, deleting further material from it prior to its publication in FOXE, *Acts and Monuments* (1570), p. 1822.
- k) ECC 260, fols. 82r–v [John Philpot to John Careless, no date]. An autograph letter, the endorsement clearly indicating that it was sent. It was printed by BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 256–257, who probably acquired it first. Foxe never printed it.
- l) ECC 260, fols. 130r–130v [John Careless to various protestant prisoners in Newgate, no date but just prior to their execution on 24 April 1556]. This autograph letter was extensively edited with various portions eliminated by Foxe and Bull. Cf another scribal copy in ECL 262, fols. 53r–v. The edited version appeared in FOXE, *Acts and Monuments* (1563), pp. 1449–1450 and then in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 560–564.
- m) ECC 260, fols. 132r–133v [John Careless to Margery Cooke, no date]. An autograph letter, which seems to have been provided to Henry Bull by a protestant »sustainer«, one »Upcher«. Bull undertook extensive suppression of sections of the letter before published it in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 576–578. Foxe never printed it.
- n) ECC 260, fols. 260r–161v [John Philpot to Elizabeth Fox, 31 May 1555]. An autograph letter with a marginal note in Foxe’s hand indicates that it came to him, like all Philpot’s materials, independently of Bull. Printed in FOXE, *Acts and Monuments* (1570), pp. 2009–2010.
- o) ECC 260, fols. 164r–165v [John Philpot to John Careless, no date]. An autograph letter with no explicit editorial intervention but one Biblical citation was silently deleted (because it was inaccurate) by FOXE, *Acts and Monuments* (1563), pp. 1535–1536; subsequently printed by Bull.
- p) ECC 260, fols. 166r–v [John Careless to John Bradford, no date]. An autograph letter, to which Bull undertakes extensive corrections and (exceptionally) the borrowing of a passage from the conclusion of another letter to replace a passage at the end of the autograph. Despite (or perhaps because of) this editorial intervention, the letter was never printed.
- q) ECC 260, fol. 171*r [Richard Woodman to John Philpot, no date]. Probably an autograph. It was never printed.
- r) ECC 260, fol. 204r [John Bradford to John Philpot, no date]. An autograph letter, of which there is also a contemporary copy with Bull’s editorial interventions, preparing it for the printer (ECC 260, fols. 194r–v). Various passages were deleted by Bull prior to his printing it in BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 408. Foxe never printed it.
- s) ECC 260, fols. 220r–221v [Elizabeth Longshoe to John Bradford]. Autograph letter; never printed.
- t) ECC 260, fols. 227r–228v [John Careless to Mistress A.K. – i.e. Anne Knevet, no date]. This autograph letter exists in another contemporary scribal copy [ECC 262, fols. 105r–106v]. Bull’s editorial intervention is quite considerable, prior to its being published in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 572–576. It was never printed by Foxe.
- u) ECC 260, fols. 236r–v [John Careless to Margery Coke, no date]. An autograph letter with intrusive editorial intervention by Bull, prior to publication in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 631–632. It was never printed by Foxe.
- v) BL Add MS 19,400, fol. 66r [John Careless to Margery Coke, no date]. An autograph letter, with a heading in Bull’s hand – never printed.
- w) BL Add MS 19,400, fols. 69r–70r [John Careless to Mary Glover, no date]. An autograph letter, to which Bull supplies intrusive editorial intervention, prior to submitting it to the printer in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 624–628. Foxe never printed it.
- x) BL Add MS 19,400, fols. 76r–77v [Joyce Hales to John Careless, no date but probably early 1556]. This autograph letter was never printed.

- y) BL Add MS 19,400, fols. 78r–v [ditto, no date, but probably early summer 1556 on internal evidence]. The autograph letter was never printed.
- z) BL Add MS 19,400, fols. 80r–81v [Robert Glover to Augustine Berneher, no date]. This autograph letter was never printed.
- aa) BL Add MS 19,400, fols. 82r–83v [Stephen Gratwick to »Mistress Lounford«, no date but sometime prior to end May 1557 on internal evidence]. This autograph letter includes some annotation by Foxe, who may have considered it for publication, but eventually rejected it. It was never published.
- ab) BL Add MS 19,400, fols. 84r–85v [John Devenish and Hugh Fox to female prisoners in the Comptoir, no date]. Autograph letter. There is no obvious editorial intervention and it was never printed.

Appendix 2

Examples here are:

- a) ECC 260, fols. 9r–10v [John Bradford to John Hall and his wife, no date (c.early 1555)]. This is a scribal copy, not in Bradford's hand, with marginal notes and corrections by Foxe, who also modifies the header. Other scribal copies of the letter exist at ECC 260, fols. 18r–v and 262, fols. 230–231v. Although edited by Foxe, the letter first appeared in print in BULL, Letters of such true Saintes, p. 374 before being reprinted by FOXE, Acts and Monuments (1570), p. 1828 et seq.
- b) ECC 260, fols. 16r–17v [John Bradford to the »Lovers of the Gospel«, no date but datable on internal evidence to between 9 February and 30 March 1555]. The scribal copy is in an unidentified hand but it includes numerous proposed marginal glosses, written in Bull's hand, running down the left-hand margin of the first page, a heading (which either Foxe or Day alter) and several stylistic changes to the text, incorporated into BULL, Letters of such true Saintes, pp. 379–383 and followed by FOXE, Acts and Monuments (1570), pp. 1826–1827.
- c) ECC 260, fol. 54r [John Bradford to Mary Honiwood, no date]. This scribal copy was first printed by Henry Bull, who may have acquired it before BULL, Letters of such true Saintes, pp. 303–305; FOXE, Acts and Monuments (1570), pp. 1821–1822.
- d) ECC 260, fol. 57r [Thomas Howkes to »the Christian congregation«. This contemporary scribal copy was printed by Foxe, who may have acquired it during his sojourn in East Anglia: FOXE, Acts and Monuments (1563), pp. 1158–1162.
- e) ECC 260, fols. 63r–64v [Bartlett Green to his friends in the Temple, no date]. This contemporary scribal copy has extensive annotations and rewriting by Henry Bull, which were reflected in the printed version in BULL, Letters of such true Saintes, pp. 537–539. Foxe included many materials on Bartlett Green in FOXE, Acts and Monuments (1570) but not this letter.
- f) ECC 260, fols. 88r–89v [John Bradford to G and N – no date, but Bull's hand gives the date and place as Tower of London, 1554]. This contemporary copy has some editorial intervention by Bull, who printed it in BULL, Letters of such true Saintes, pp. 136–141.
- g) ECC 260, fols. 114r–115v [Nicholas Ridley to Edmund Grindal, no date, but shortly after the execution of John Cardmaker on 30 May 1555]. This contemporary scribal copy was printed by BULL, Letters of such true Saintes, pp. 51–56. Various passages were omitted from the published version. There is some editorial intervention but the omitted sections are not indicated.
- h) ECC 260, fols. 114*r–115v [Nicholas Ridley to Edmund Grindal, no date]. This contemporary scribal copy includes considerable editorial deletions by either Bull or Foxe.
- i) ECC 260, fols. 123r–v [Laurence Saunders to Stephen Gardiner, no date]. This contemporary scribal copy was clearly the one that Bull submitted to the printers for BULL, Letters of such true Saintes, pp. 154–156. Another copy exists at BL Harleian 416, fol. 32v which is appar-

ently a further contemporary scribal copy. Very much later FOXE, *Acts and Monuments* (1583), p. 1496, Foxe prints a longer, but still incomplete, version of the letter and adds: »And this much of master Saunder's letter, so much remained thereof. The residue, because it was rent away, I could not adioine hereunto«. He must have been working to yet another scribal copy, separately from Bull.

- j) ECC 260, fols. 124r–125r [John Bradford to [various family and relations], 6 October 1553]. This contemporary scribal copy has at the bottom of the letter and in the same hand as the caption, added later: »To his Mother a bodily Matrone swelling in Manchester and to her brethren and sisters and other of his frends ther«, a heading that was incorporated by Bull and Foxe. The scribal copy has extensive editorial alterations by Bull, reflected in the version published in BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 290, followed later by FOXE, *Acts and Monuments* (1570), pp. 1805–1806.
- k) ECC 260, fols. 136r–137v [John Bradford to Margery Coke, 23 July 1554]. This is a particularly interesting hybrid letter, mostly a contemporary copy, albeit with the last portion added in the autograph of Bradford himself. Its contents, instructing the recipient on how to behave when examined by a »deabolycall doctor« for heresy, provides valuable evidence that at least some of these were strictly contemporary copies and part of the protestant scribal network.
- l) ECC 260, fols. 138r–v [Bradford, Taylor, Ferrar and Philpot to Cranmer, Ridley and Latimer, no date]. This contemporary copy (one of two – the second is at BL Add MS 19,400, fols. 42–v – includes extensive marginalia and deletions by Bull. It was printed in BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 257, but not by Foxe.
- m) ECC 260, fols. 162r–163v [John Philpot to his sister, no date]. A contemporary copy, with various stylistic editorial changes by Bull, who published it in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 236–239; later published in FOXE, *Acts and Monuments* (1570), pp. 2006.
- n) ECC 262, fols. 233r–234v [Joyce Hales to ?Mrs Hall, no date]. A scribal copy, extensively rewritten by Bull who, however, never publishes it.

Appendix 3

Examples here are:

- a) ECC 260, fols. 1r–7r [John Bradford to Richard Hopkyns, 2 September 1554: a neatly written scribal copy on one side of each folio, for which Henry Bull may have been the copyist. There is a heading added in the same hand, but apparently at a later date. This differs, however, from that provided in the printed version – see BULL, *Letters of such true Saintes*, p. 345 (COVERDALE, *The letters of the martyrs*, p. 264)]. Another copy in another hand exists in BL MS Lansdowne 389, fols. 288r–292r. Extensive marginal notes have been added to the copy. Foxe never reprinted this letter.
- b) ECC 260, fol. 15r [Letter from Cranmer to the Privy Council, 23 April 1554]. This copy may also be in Bull's hand, in which case it raises interesting questions as to how he had access to materials that were from the privy council. The marginal notes which have been added readily match his own. The letter was published in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 16–17 and only much later by FOXE, *Acts and Monuments* (1576), p. 1394.
- c) ECC 260, fols. 34r–37r [John Bradford to Joyce Hales]. This is a scribal copy in Bull's hand, prepared from the original autograph (surviving in ECC 260, fols. 79v–8) and almost certainly because his extensive editorial changes to the original had rendered it indecipherable to a printer. It was printed first in BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 322–330 and then by FOXE, *Acts and Monuments* (1570), p. 1822.
- d) ECC 260, fols. 28r–39r [Robert Samuel to »The Christian Congregation«, no date]. This is an incomplete scribal copy by Bull, probably prepared for the printer.

Appendix 4

Examples here are:

- a) ECC 260, fols. 28r–29v [English translation of a letter from Heinrich Bullinger to John Hooper, Zurich, 10 October 1554]. There is no editorial intervention on the manuscript copy, which carries a heading in the same hand as the copyist. One sentence is missing from the version published by BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 166–1270, perhaps a printer’s oversight. Foxe clearly used that version, since he repeated the error: FOXE, *Acts and Monuments* (1570), pp. 675–676.
- b) ECC 260, fols. 42r–43v [Laurence Saunders to Lucy Harrington, 21 November 1553]. There is no editorial intervention on the copy, which may have been one prepared for Henry Bull. The header, added after the copy was completed, is in the same hand as the copyist. It was printed by BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 162–164 and never by Foxe.
- c) ECC 260, fols. 73r–74v [John Bradford to ?(Joyce Hales?). 14 March [no year – 1555?]. This may be a contemporary scribal copy of the letter, which neither Foxe nor Bull printed.
- d) ECC 260, fols. 96r–97v [anonymous, possibly a part of a letter, about the rood at Cockerham]. This may be a contemporary scribal extract. It was printed by FOXE, *Acts and Monuments* (1570), p. 1646.
- e) ECC 260, fols. 98–108v [Nicholas Ridley, farewell letter to ?, no date]. This contemporary copy is bound in irregular order. It was printed by BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 80–101, and subsequently by FOXE, *Acts and Monuments* (1570), pp. 1939–1945.
- f) ECC 260, fols. 116r–v [Nicholas Ridley to John Braford, no date]. This is probably a contemporary scribal copy, of which there is another at BL Harleian MS 416, fol. 33v. There is no sign of editorial intervention but it was printed, initially by BULL, *Letters of such true Saintes*, pp. 62–63 and then by FOXE, *Acts and Monuments* (1570), p. 1897.
- g) ECC 260, fol. 144r–145v [John Bradford to ?, no date]. Probably a contemporary scribal copy. No editorial intervention, and never printed.
- h) ECC 260, fols. 150r–150v [John Philpot to Lady Fane, no date]. Probably a contemporary scribal copy. No editorial intervention and never printed.

Bildungsprogramme und Bildungspraxis der Reformierten

1. Einleitung

Der lutherische Bildungsreformer Wolfgang Ratke beschrieb am Beginn des 17. Jahrhunderts die populäre Vorstellung von einem Anhänger Calvins mit den Worten: »Sei einer calvinisch, so würd er für gelehrt gehalten, und sei er der größte Narr«¹. Solche zeitgenössischen Wertungen zeigen, dass eine konfessionsvergleichende Sicht auf Bildung und Erziehung schon alt ist. Allerdings erhielt sie im 20. Jahrhundert eine besondere Aufladung, die in früheren Zeiten unbekannt war, aber bis heute anhält.

In globalhistorischen Analysen haben derzeit wirtschaftshistorische und kulturalistische Interpretationsansätze Hochkonjunktur. Zu den immer wieder konstatierten Sonderentwicklungen Europas in der Neuzeit gehört auch die Offenheit gegenüber Neuem und das Verständnis von Individualität – Einstellungen, die Leben und Wirtschaften in der westlichen Moderne bestimmen. Als Mittel zur Herausbildung dieser westlichen Leitkategorien werden auch Erziehungsvorstellungen und die Erziehungspraxis genannt, die einen dauerhaften Mentalitätswandel durchzusetzen halfen. Zwar hatte Max Weber in seiner berühmten Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* kaum auf das Bildungswesen explizit Bezug genommen². Aber die von der modernen Auffassung des Berufs und der innerweltlichen Askese ausgehende Idee der Nähe des nichtlutherischen Protestantismus zur Moderne fand gerade unter deutschen Kultur- und Erziehungswissenschaftlern großen Anklang³. Die behauptete Nähe der calvinistisch-reformierten Konfessionskirchen zur modernen Bildungsidee spielte auch bei der Erklärung des wirtschaftlichen Erfolgs des frühmodernen reformierten Unternehmertums, z.B. im heutigen rheinisch-westfälischen Industriegebiet, eine

-
- 1 Zitiert bei Gerhard MENK, Langer Weg und halber Erfolg: die »Zweite Reformation« in Sayn. Betrachtungen zu Dynamik und Gefährdung des Calvinismus im Zeitalter des Konfessionalismus, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 18 (1992), S. 181–265, hier: S. 188.
 - 2 Hartmut LEHMANN/Kenneth F. LEDFORD (Hg.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge 1993. Vgl. jetzt auch Hartmut LEHMANN, *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*, Göttingen 2009.
 - 3 Hermann PIXBERG, *Der Deutsche Calvinismus und die Pädagogik*, Gladbach 1952; Volker LENHART, *Protestantische Pädagogik und der »Geist« des Kapitalismus*, Frankfurt/Main 1998.

Rolle. Innerhalb der Bildungsentwicklung schreibt man ebenfalls der reformierten Tradition eine besondere Rolle zu: Im internationalen Diskurs finden sich in Publikationen seit den 1950er Jahren immer wieder Hinweise auf die Überlegenheit der neuenglisch-puritanischen Tradition des amerikanischen Universitätssystems, die als ein Erklärungsfaktor für dessen weltweite Bedeutung dienen. Auch das seit den frühen 1960er Jahren von Georg Picht verbreitete Bild des bildungspolitisch benachteiligten »katholischen Schulmädchen vom Lande« lenkt die Aufmerksamkeit auf die historisch gewachsenen strukturellen Bildungsunterschiede⁴.

Im Zeichen kulturalistischer Interpretationen frühmoderner Mentalitäten ist auch die Weber'sche Methodik, langfristige konfessionskulturelle Alltagsmuster in den Blick zu nehmen, weiter aktuell. Neue Studien zur Zeitdisziplin müssen jedoch einräumen, spezifisch reformiert erklärte Verhaltensweisen lediglich für eine soziale Elite nachweisen zu können⁵.

Bei der Kreation dieses reformierten Images wurden allerdings zahlreiche methodische Probleme übergangen:

1. Es wird dem Calvinismus oft etwas zugeschrieben, was allgemein protestantisch gewesen ist;
2. es herrscht nur eine geringe empirische Kenntnis über die Schuldichte und die Schulbesuchsquote in den Regionen mit reformierter Bevölkerung, obwohl diese als herausragende Kriterien gelten müssten⁶;
3. es wurden Erfolg und Vergleichbarkeit reformierter Schulverhältnisse kaum Gegenstand systematisch-vergleichender Detailuntersuchungen. Insbesondere die deutschsprachige Forschung hatte hier erhebliche Defizite, die erst in den letzten Jahren langsam abgebaut wurden;
4. es ist die Bedeutung der Sozialdisziplinierung in frühneuzeitlichen Gesellschaften in der Forschung massiv in Frage gestellt worden und damit auch die Annahme, theologische Deutungen wären Gemeingut konfessionell ausgerichteter Bevölkerungen geworden. Dies hat beispielsweise Konsequenzen für die Rolle, die der Prädestinationslehre zugeschrieben wird⁷.

4 Vgl. als Überblick Stefan EHRENPREIS, *Bildung und Pädagogik*, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen 2009, S. 422–430.

5 Max ENGAMMARE, *On Time, Punctuality and Discipline in early modern Calvinism*, Cambridge 2010.

6 Im europäischen Vergleich gehören Schweden, die Niederlande, Frankreich oder England zu den besser untersuchten Beispielen, ohne dass bisher ein Gesamtbild europäischer Bildungsverhältnisse in der Frühen Neuzeit erreicht ist.

7 Vgl. Ulrich PFISTER, Art. *Calvinismus/Wirtschaftliche Bedeutung*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2005, Sp. 621–624.

Allerdings ist unumstritten, dass zentrale Entwicklungen frühneuzeitlicher Pädagogik und des Schulwesens ohne die Konfessionalisierung von Staat und Gesellschaft nicht zu erklären sind. Spätestens mit der Reformation wurde erzieherisches Handeln religiös überhöht, es wird ein »Tun mit Aussicht auf Heilsgewinn«. Damit wird das Erziehungsgeschehen am Kind zu einem Gegenstand reflektierter Formung⁸. Alle christlichen Konfessionen teilten die moralisch-ethische Ausrichtung der Erziehung und die Auffassung ihrer religiösen Wirksamkeit und gleichzeitigen gesellschaftlichen Nützlichkeit. Elternschaft wurde zeitgenössisch als »Amt« verstanden, d.h. als pflichtgemäß auszuführende göttliche Aufgabe. Vom Humanismus übernahm die reformatorische Erziehungslehre die hohe Bedeutung von *imitatio* und *exempla* bei den pädagogischen Methoden, die auf den Geist und den Willen einwirken.

Als sicher kann gelten, dass es sowohl allgemein-europäische Trends bei Erziehungsvorstellungen und der Institutionengeschichte, aber auch konfessionsspezifische Elemente in den frühneuzeitlichen Bildungssystemen gegeben hat. Letztere sind allerdings weniger in der Schuldichte, der Schulbesuchsquote oder der Finanzierung, sondern vielmehr in Erziehungsmethoden und Unterrichtsprogrammen sowie dem zeitgenössischen pädagogischen Diskurs zu suchen. Alle Konfessionen bedienten sich – wie es der Konfessionalisierungsthese entspricht – ähnlichen Mitteln bei der Umsetzung bildungspolitischer Ziele. Unterschiede liegen jedoch in Art und Ausmaß des Mitteleinsatzes sowie der politischen und kirchenorganisatorischen Kontexte des frühneuzeitlichen Schulwesens. Überall fußte man seit dem 16. Jahrhundert auf Traditionen älterer Schulentwicklungen, die dann aber mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen weiterentwickelt wurden.

2. Calvin und die eidgenössischen Bildungsreformen

Die religiösen Neuerungen in Städten der Eidgenossenschaft im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts wirkten sich zunächst auf das Bildungswesen kaum aus. Weder Zürich, Lausanne noch Bern besaßen spätmittelalterliche Ausbildungsstätten für ein Theologiestudium, sondern nur ein höheres, kirchlich oder kommunal geprägtes Lateinschulwesen, das die bürgerlich-humanistische Bildungsnachfrage befriedigte. Die führende Universität befand sich in Basel und besaß ein humanistisch geprägtes Lehrprogramm, das ab 1532 langsam konfessionalisiert wurde und Studierende aus allen reformierten Gebieten der Eidgenossenschaft und Oberdeutschlands

8 Karl Ernst NIPKOW, Art. Erziehung, in: TRE 10 (1982), S. 232–254, hier: S. 240.

anzog⁹. In Zürich richtete man zwar die Lateinschulen am Großmünster und am Frauenmünster in Bezug auf den religiösen Kontext des Unterrichts neu aus, sandte jedoch ebenso wie in Bern fortgeschrittene Studierende, oft mit einem Stipendium, an auswärtige Hochschulen¹⁰.

Wenn auch die praktischen Folgen der Umorientierung in der Bildungspolitik nur langsam in Gang kamen, so wurde doch die erhöhte Aufmerksamkeit für Fragen der Erziehung deutlich. Der Zusammenhang von religiöser Erziehung und schulischem Unterricht kommt in einer Empfehlung Heinrich Bullingers an den Züricher Magistrat zu Erziehungsfragen von 1541 zum Ausdruck. Die Schulmeister sollten nach diesem Vorschlag alle Mädchen und Jungen der Deutschen und Lateinschulen am Samstag zur Abendpredigt führen.

Daselbs solle man inen uffs eynfaltigest unnd verständigest die zechen gepott, demnach die artigel deß gloubens, demnach das paternoster, demnach von beyden sacramenten unnd also ein artigel dem anderen nach predigen unnd ußleggen; unnd wellichen artigel man yezuyten inn der kilchen geprediget oder gehandlet hat, den soll der schulmeyster denne inn der schul an die tafel zeychnen unnd die kynder die gantzen wuchen deß erinnern und inen, so best er mag, sölliche leer fürhalten und inbilden, darzu inen zu besseren bericht das getrugk büchli, dem man spricht der kynnder bericht, fürgeben, zulernen¹¹.

Auch die Bedeutung des Schulbuchs für die religiöse Erziehung der Kinder wurde also erkannt und als Mittel eingesetzt, um die Verbreitung der neuen Lehre zu sichern. Heinrich Bullinger sah 1572 sogar den Buchdruck als Geschenk Gottes:

Gott hat den Truck in disen unsern letsten zyten, vor dem end der welt, geoffnet und geordnet, daß dardurch noch vor dem Jungsten tag schnell durch alle welt ußgepreit und verkündet werde das heilig Evangelium von der buß und verzyhung der sünden im namen Jesu Christi [...]¹².

9 Amy Nelson BURNETT, *Local Boys and Peripatetic Scholars: Theology Students in Basel, 1542–1642*, in: Herman J. SELDERHUIS/Markus WRIEDT (Hg.), *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*, Leiden 2007, S. 109–139.

10 Anja-Silvia GÖING, »In die Fremde schicken«: Stipendien für Studierende des Zürcher Großmünsterstifts an auswärtigen Hochschulen, in: Heinz SCHILLING/Stefan EHRENPREIS (Hg.), *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichender Perspektive. Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft*, Berlin 2007, S. 29–46.

11 Zitat bei Hans Ulrich BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575*, Frankfurt/Main u. a. 1982, S. 69.

12 Zitat ebd., S. 88.

Das frühe reformatorische Schulwesen bewegte sich in der Eidgenossenschaft aber noch in den Bahnen der alten Institutionen, die in den Gemeinden im Spätmittelalter verankert worden waren. Eine institutionelle Innovation erfolgte erst in der Jahrhundertmitte im neuen Zentrum reformatorischen Wandels: in Genf. Die politischen und finanziellen Grundlagen für eine Erneuerung des Bildungswesen waren hier ausgeprägter. Der Reformator Calvin hat selbst kaum eigene theoretische Überlegungen zur Erziehung hinterlassen, aber mit der Genfer Kirchenordnung, seinem Katechismus und den katechetischen Leitlinien sowie seinen Plänen zur Genfer Akademie wirksame Ideen und Entscheidungen veröffentlicht, die zum Teil erst nach seinem Tod vollständig umgesetzt wurden. Prägend waren sicher die Zusammenreffen mit Johann Sturm in Straßburg, obwohl er auch dessen Modell nicht einfach kopierte, sondern weiterentwickelte. Sturm hatte, an pädagogische und schulorganisatorische Überlegungen Melanchthons anknüpfend, in Straßburg eine konsequente Verbindung humanistischer und reformatorischer Schulpraxis verwirklicht¹³. Das Wittenberger Modell eines wissenschaftlichen Studiums der alten Sprachen und der Philosophie (unter Integration der konfessionellen Dogmatik) als Grundlage für den Besuch der höheren Fakultäten wurde prägend. Sturm passte das Straßburger semiakademische Gymnasium an dieses Ziel an und entwarf einen zehnklassigen Lehrplan, der auf humanistisch-rhetorischen Prinzipien beruhte und »sapiens atque eloquens pietas« zu verwirklichen suchte.

Die Genfer Akademiegründung von 1559, von Calvin angeregt und von Beza geleitet, war vorwiegend der Theologenausbildung gewidmet, stand aber auch Studierenden mit anderen Berufswünschen offen. Ohne das Studienprogramm der oberen Fakultäten anbieten zu wollen, lehrte man die alten Sprachen, Theologie und Philosophie auf hohem Niveau¹⁴. Die Genfer Akademie wurde – auch ohne eine Volluniversität zu sein – rasch Studienort zahlreicher reformierter Bürgersöhne aus ganz Europa. Ihr Lehrprogramm war ganz auf die Schaffung eines Prediger- und Lehrernachwuchses konzentriert, der mit wissenschaftlicher Bildung versehen den wahren Glauben leben und lehren konnte.

Calvin hatte in seinen Straßburger Jahren das dortige Gymnasium unter Johann Sturm kennengelernt, und der Genfer Rat gründete nach diesem Vorbild 1559 eine Akademie, an der 1564 bereits 1200 Schüler aus vielen europäischen Ländern, zunächst vorwiegend aus Frankreich und dem Alten Reich, studierten. In den Anfangsjahren dominierte das theologische Studium

13 Siehe Anton SCHINDLING, *Humanistische Hochschule und Freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621*, Wiesbaden 1977.

14 Karin MAAG, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1520–1620*, Aldershot 1995.

unter besonderer Berücksichtigung der Bibelexegese. Die Genfer Akademie strahlte auf alle reformierten Hochschulgründungen in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und Schottland aus.

In den wesentlichen Grundsätzen reformierter Bildungsvorstellungen waren sich Genf und Straßburg einig: Bildung und Erziehung sind als öffentliche Angelegenheiten zu verstehen, Erziehungsprozesse auf unterschiedlichen Ebenen und unter Beachtung altersspezifischer Fähigkeiten in Gang zu setzen. In den konkreten Bildungszielen und den Lehrmethoden entsprach das Genfer Modell dem Mainstream europäischer frühneuzeitlicher Bildungssysteme. Die eigentliche reformierte Dogmatik kam lediglich in einigen konkreten Vorgaben, beispielsweise der Auswahl der Unterrichtslektüre, zum Ausdruck. Die grundlegenden Vorstellungen von Kindheit und vom Umgang mit der nachwachsenden Generation waren von lutherischen oder katholischen Grundhaltungen kaum zu unterscheiden¹⁵.

Ihre praktischen Auswirkungen fanden diese Grundüberzeugungen in einigen bildungspolitischen Details der Genfer Gemeindeentwicklung:

1. Die Konzentration auf die Gründung einer Akademie für die Ausbildung reformierter Geistlicher, aber auch weltlicher Positionen in Staat und Gesellschaft.
2. Die Schaffung des Amtes der »Doctores« in der Genfer Kirchenordnung von 1541¹⁶.
3. Eine Betonung der Bedeutung des sozialen Lernens in Gruppen, daher Bevorzugung der Institution Schule gegenüber dem Unterricht in der Familie.
4. Eine enge Anbindung der Katechese an die Schule. Im Unterricht wurde der sonntägliche Gottesdienst vor- und nachbereitet.
5. Eine Betonung der frühkindlichen Erziehung vor dem sonst üblichen Alter von sechs Jahren. Dies wurde allerdings in den einzelnen reformierten Gebieten unterschiedlich gehandhabt: In den Niederlanden hatten die »be-waarscholen« bereits eine vorreformatorische Tradition, die englischen Dissenters pflegten ebenfalls einen frühen Leseunterricht, während dies in deutschen reformierten Gebieten unüblich war.

Die Vorstellung, die Bildungspolitik der Genfer Kirche hätte durchschlagenden Erfolg auf dem Weg einer calvinistischen Durchdringung des Alltags

15 Barbara PITKIN, »The Heritage of the Lord«. Children in the Theology of John Calvin, in: Marcia J. BUNGE (Hg.), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids 2001, S. 160–193.

16 Obwohl für dieses Amt nur eine ungenaue Beschreibung vorlag, nahmen auch das schweizerische, das belgische und das schottische reformierte Bekenntnis das Amt des Lehrers neben dem des Predigers in ihren Texten auf. Vgl. Philip BENEDICT, *Christ's churches purely reformed. A social history of Calvinism*, New Haven 2002, S. 452–453.

im 16. Jahrhundert gehabt, muss jedoch korrigiert werden. Einige Quellen deuten darauf hin, dass der öffentlichen Erziehung, und insbesondere der Katechisation, ähnliche Probleme in Genf erwachsen, wie sie von Kursachsen bekannt sind: Illiterate lernten kaum etwas aus den komplizierten Katechismustexten, sie lernten unverstandene Formeln auswendig, Schreib- und Lesefähigkeiten blieben mangelhaft¹⁷.

3. Höheres Bildungswesen seit dem späten 16. Jahrhundert

Die institutionellen Genfer Anstöße lassen sich in den Grundzügen in den reformierten Gebieten Europas wiederfinden, jedoch verändert durch die ganz unterschiedlichen politischen und sozialen Umwelten, in denen die Reformierten leben. Der Hauptunterschied zwischen dem Genfer Modell und dem Bildungssystem reformierter Konfessionsgemeinschaften im Alten Reich lag im Fortleben territorialer Traditionen. In der Kurpfalz, aber auch in Hessen-Kassel bauten reformierte Landesobrigkeiten auf die bestehenden Universitäten in Heidelberg und Marburg: die Lehrkörper wurden langsam ausgetauscht, die Lehrbücher den neuen theologischen Grundlagen angepasst, aber die Organisations- und Finanzierungsform beibehalten¹⁸. Die wichtigsten konfessionell beeinflussten Veränderungen betrafen die Theologischen Fakultäten, die für die Ausbildung der zukünftigen Pfarrstelleninhaber zuständig waren und daher unter besonderer Aufsicht der Kirchenleitungen standen. Die Vorgaben für die Heidelberger Universität suchte man durch ein abgestimmtes Programm für die wenigen zu Gymnasien aufgewerteten Lateinschulen zu ergänzen und damit dem höheren Schulwesen einen Systemcharakter zu verleihen. Die Vorrangstellung der höheren Schulen kommt in der kurpfälzischen Verordnung der Kirchengüterverwaltung von 1576 deutlich zum Ausdruck: die neugeschaffene Kirchengüterbehörde sollte besonders auf die namentlich erwähnten Gymnasien in Heidelberg, Neuhausen und Kreuznach sowie die Ritterakademie in Selz achten, deren Baulichkeiten erhalten werden müssten¹⁹.

Den älteren, umgewandelten Hochschulen in Heidelberg und Marburg traten am Ende des 16. Jahrhunderts Neugründungen an die Seite, die im Alten

17 Robert M. KINGDON, *Popular Religious Education in Calvin's Geneva*, in: SCHILLING/EHRENPREIS, *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte*, S. 21–28. Vgl. zu Kursachsen Gerald STRAUSS, *Luther's house of learning. Indoctrination of the young in the German Reformation*, Baltimore 1978.

18 Vgl. für Heidelberg Eike WOLLGAST, *Die kurpfälzische Universität Heidelberg*, in: Wilhelm DOERR (Hg.), *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986*, Bd. 1: *Mittelalter und Frühe Neuzeit*, Berlin 1985, S. 1–70.

19 Johann Friedrich Gerhard GOETERS (Bearb.), *Kurpfalz (EKO 14)*, Tübingen 1969, S. 501.

Reich keine Universitätsprivilegien erhalten konnten und daher als semiuniversitäre Akademische Gymnasien oder »Hohe Schulen« bezeichnet wurden (Herborn, Bremen, Hanau, Rinteln). In ihnen kam der Theologenausbildung eine besondere Bedeutung zu und sie wurden schnell profilbildende Stätten für die reformierte Geistlichkeit reformierter Minderheiten²⁰.

Das höhere Bildungswesen ist im späten 16. und 17. Jahrhundert zumeist durch exponierte Neugründungen gekennzeichnet wie in Frankreich und im Alten Reich, wo die Reformierten kaum alte Universitäten übernehmen konnten. Mit der Entstehung eines reformierten Bildungswesens in den eidgenössischen Städten und in der Kurpfalz waren Anstöße gegeben, die bis ins frühe 17. Jahrhundert reichten, und insbesondere in der niederländischen Republik zu zahlreichen Universitätsneugründungen führten. Die Universität Leiden, aber auch die anderen Hohen Schulen der kleineren Provinzen (Franeker, Harderwijk, Utrecht, Middelburg) trugen zu einer raschen Internationalisierung bei, besuchten doch reformierte Studierende aus allen Ländern Europas die Bildungsstätten des »Goldenen Zeitalters«, in denen die neue Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts stärker Einzug hielt als in den alten Universitäten Europas²¹. Zusammen mit den hugenottischen Einrichtungen in Sedan und Saumur und der Kasseler Ritterakademie gehörten sie zu einem Netzwerk reformierter Elitebildungsstätten, aus denen auch Staatsbedienstete und Politiker des reformierten Lagers hervorgingen²².

Schwieriger als die institutionellen Wandlungen sind die Unterrichtsprogramme zu erfassen, da hier detaillierte Forschungen oft noch fehlen. Besonders intensiv diskutiert wurde und wird die Wissenschafts- und Bildungslehre des hugenottischen Gelehrten Petrus Ramus (1515–1572). Der in der Bartholomäusnacht ermordete Gelehrte betonte die Notwendigkeit einer bewussten Methodik in den Wissenschaften, sowohl für die Erkenntnis als für die Wissensvermittlung. Für die Welt reformierter Gelehrter wurde er außerdem durch seine Kritik an der aristotelischen Scholastik bedeutend, die damals die traditionellen Universitäten beherrschte. Ramus' Lehre, die er durch die Produktion zahlreicher, immer wieder neu aufgelegter Lehrbücher verbreitete, fand fast ausschließlich an reformierten Bildungsinstitutionen

20 Gerhard MENK, Das Bildungswesen in den deutschen protestantischen Territorien der Frühen Neuzeit, in: Heinz SCHILLING/Stefan EHRENPREIS (Hg.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*, Münster 2003, S. 55–99, hier: S. 56–59.

21 Für die gesellschaftsgeschichtlichen Folgen der ansteigenden Studierendenzahlen vgl. Willem FRIJHOFF, *La société néerlandaise et ses gradués 1575–1814*, Amsterdam 1981.

22 Holger Thomas GRÄF, *The Collegium Mauritanium in Hesse-Kassel and the making of Calvinist Diplomacy*, in: *SCJ* 28 (1997), S. 1167–1180.

Anhänger, wenn auch nicht von einer generellen Nähe aller reformierten Hochschulen zum ramistischen Wissensbegriffs gesprochen werden kann²³.

4. Elementarunterricht

Für alle konfessionellen Schulsysteme des frühneuzeitlichen Europa gilt, dass der Elementarunterricht in den grundlegenden Kulturtechniken – Lesen, Schreiben und Rechnen – zunächst weniger Aufmerksamkeit erhielt als die höhere Bildung. Dies lag an den weit verbreiteten bürgerlichen Traditionen des privaten Unterrichts im Lesen und Schreiben, sei es innerfamiliär oder durch einen angestellten Präzeptor. Theologische Probleme wurden nicht auf das Erziehungswesen übertragen: So formulierten in der theologischen Konferenz in Den Haag 1611, die der Dordrechter Synode vorausging, auch die Anhänger der Prädestinationslehre, dass alle Kinder der Gläubigen als Auserwählte zu betrachten sind, solange sie nicht aktiv das Gegenteil beweisen, und daher alle Kinder der öffentlichen Erziehung teilhaft werden sollten²⁴.

Der über das adelige und bürgerliche Klientel hinausgehende Einbezug aller Teile der Bevölkerung, insbesondere auch der ländlich-bäuerlichen, in ein flächendeckendes Schulwesen wurde zwar als Idee in der Reformationszeit entwickelt, jedoch kaum eingelöst. Dort wo man, wie in Kursachsen, dies bereits in den Anfangsjahren der Reformationszeit versuchte, wurden gravierende Praxisprobleme offensichtlich²⁵. Die große Ausnahme bildet jedoch Schottland: Hier wurde 1560 eine nationale kirchliche Schulkampagne eingeleitet, die mit dem *Book of Discipline* auch eine Unterrichtsgrundlage erhielt. Das schottische Parlament verpflichtete 1616, 1633, 1646 und 1696 in verschiedenen Gesetzen nach und nach alle Gemeinden, durch Steuern von lokalen Grundbesitzern bzw. städtische Steuern die Finanzierung einer Gemeindeschule sicherzustellen, in der sowohl Lesen, Schreiben und Rechnen als auch die Anfänge des Lateinischen unterrichtet wurden. Bezogen auf die Literalität als auch auf die Rechenfähigkeit wird Schottland bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts eine führende Stellung im damaligen Europa zugesprochen²⁶.

Für das Alte Reich fehlten Studien, und ältere Quellensammlungen wurden kaum zur Kenntnis genommen. So konnte auf schmaler Untersuchungsbasis eine These von der besonderen Aufmerksamkeit deutscher reformierter

23 Mordechai FEINGOLD (Hg.), *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth century Philosophy and Science*, Basel 2001.

24 Johannes Pieter van DOOREN, Art. Dordrechter Synode, in: TRE 9 (1982), S. 140–147, hier: S. 141.

25 Dazu immer noch empfehlenswert Gerald STRAUSS, *Luther's house of learning*, Baltimore 1978.

26 Robert A. HOUSTON, *Scottish Literacy and the Scottish Identity*, Cambridge 1985.

Gemeinden für die Elementarbildung aller Kinder entstehen²⁷. Bisher gibt es jedoch noch nicht einmal annähernd einen Überblick zum ländlichen Schulwesen reformierter Gebiete Europas²⁸. Ein vergleichendes Urteil kann also noch nicht gefällt werden, allerdings lassen sich einige Trends ausmachen: Der Aufbau, die Finanzierung und die Organisation des Elementarschulwesens mit muttersprachlichem Unterricht oblag in allen reformierten Gebieten Europas, mit einer gewissen Ausnahme der Niederlande, den örtlichen Verantwortlichen. Im Gegensatz zum höheren Schulwesen gab es kaum Eingriffe in die lokale Schulpraxis durch die Kirchenleitungen oder die staatlichen Zentralbehörden. Lediglich in der Kontrolle und Finanzierung der Dorfschulmeister gab es Ausnahmen: So zahlten die niederländischen Provinzen diesen Lehrern einen Zuschuss aus Steuermitteln und hatten damit einen gewissen Einfluss. In England gab es bezeichnenderweise in der Protektoratszeit einen Vorstoß des Parlaments, in den wenig puritanisch durchdrungenen Gebieten Nordenglands und in Wales Lehrer durch die Regierung zu bezahlen. Der neu eingerichteten *Commission for the Propagation of the Gospel* war jedoch nur eine kurzzeitige Existenz beschieden. Von diesen Ausnahmen abgesehen, wurden Unterrichtsprogramme und -kontrolle sowie Lehreranstellung in städtischen und ländlichen Elementarschulen in den Händen der Magistrate bzw. der Gemeinden belassen. Reformierte Kirchenleitungen versuchten zwar oft, die Gemeinden zu einer dauerhaften und stabilen Schulpraxis anzuhalten, konnten jedoch dazu kaum praktische Hilfestellungen oder – wichtiger – Finanzen zur Verfügung stellen.

Auf der anderen Seite konnte das Fehlen einer zentralisierten Schulpolitik durch theologisch geprägte Ansätze wettgemacht werden, wenn es gelang, die Bedeutung reformierter Bildungsideen zu Ordnungsleitlinien der alltäglichen Praxis zu machen. Sowohl in organisatorischer als auch inhaltlicher Perspektive ließen sich Anknüpfungspunkte finden. Die von Calvin propagierte besondere Stellung des Amtes der »doctores« in der Genfer Kirchenordnung war zwar keineswegs in allen Gemeinden Vorbild, doch lässt sich eine Tendenz zur besseren Bezahlung und sozialen Aufwertung des Lehrerberufs in einigen reformierten Gebieten und auch im reformierten Bildungsdiskurs registrieren. In Schottland und in den Niederlanden sicherten die länd-

27 Gerhard SCHORMANN, Zweite Reformation und Bildungswesen am Beispiel der Elementarschulen, in: Heinz SCHILLING (Hg.), Die reformierte Konfessionsbildung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«, Gütersloh 1986, S. 308–316.

28 Ein an der Universität Bern beheimatetes Forschungsprojekt zur Stapfer'schen Schul-Enquête von 1799 wird dies für die deutschsprachigen Gebiete der Eidgenossenschaft untersuchen und dabei, soweit möglich, bis ins 16. Jahrhundert zurückgehen. Da in der Entwicklung methodischer Fragestellungen und Themen die französische Forschung seit den 1970er Jahren führend gewesen ist, lässt sich eher ein Erkenntnisvorsprung für katholische Gebiete Europas feststellen (Frankreich, Italien, Portugal, Belgien). Für den protestantischen Bereich können England, Schweden und die Niederlande als gut untersucht gelten.

lichen Gemeinden ihre lizenzierten Schulmeister gegen Konkurrenz durch freie Unterrichtsnehmer (allerdings nicht in den Städten)²⁹. In Schottland finanzierte man ländliche Schulen durch Steuern der lokalen Landbesitzer³⁰. In den deutschen reformierten Gebieten behinderte jedoch die traditionelle Kombination des Küster- mit dem Schulmeisteramt oft eine Aufwertung des Lehrerberufs.

Die Organisationsstruktur der kollektiven reformierten Gemeindeleitungen erleichterte, wo sie vorhanden war, die Durchsetzung schulpolitischer Interessen auf der lokalen Ebene auch in der ländlichen Gesellschaft. Dies wird besonders bei der Untersuchung reformierter Minderheitenkirchen deutlich. Im Rheinland und in der Reichsstadt Köln versuchten die Presbyterien, mit Unterstützung der Synoden heimlichen Unterricht durch ihnen loyale Schulmeister anzubieten, um die durch Gemeindeälteste vorgenommene Katechese durch den Schulunterricht zu unterstützen³¹.

5. Erziehungswesen in der kolonialen Welt

Ein anderer, jüngst in der Forschung aufgekommener Punkt betrifft die Frage nach der globalen Verbreitung calvinistischer Pädagogik im Zuge des Aufbaus der europäischen Kolonialreiche und Handelsstützpunkte in Amerika, Asien und Afrika. Auf die Unterschiede zwischen dem spanischen Erziehungssystem in Mittel- und Südamerika und dem der Puritaner in den nordamerikanischen Kolonien hat John Elliott jüngst noch einmal hingewiesen³². Zwar gab es auch bei den neuenglischen Puritanern Überlegungen, neben Harvard eine Indianer-Akademie einzurichten, und noch im 18. Jahrhundert propagierten einzelne Dissenters, mit der Indianermission Elementarunterricht in Lesen und Schreiben zu verbinden. Dies waren jedoch Einzelstimmen, und niemals gab es in der Welt der calvinistischen Kolonialkirchen und der Handelskompanien den Versuch, Einrichtungen wie die Kazikenkollegs in Peru zu kopieren³³.

Dies gilt auch für das niederländische Kolonialsystem in Asien: Mit der Ausnahme von Sri Lanka hat auch die Verwaltung der Vereinigten Ostin-

29 Robert A. HOUSTON, *Literacy in Early Modern Europe*, Basingstoke 2002, S. 78.

30 Ebd., S. 13.

31 Stefan EHRENPREIS, *Das Schulwesen reformierter Minderheiten im Alten Reich 1570–1700: Rheinische und fränkische Beispiele*, in: SCHILLING/EHRENPREIS, *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte*, S. 97–122.

32 John ELLIOTT, *Empires of the Atlantic World*, New Haven 2006.

33 Zum Vergleich der spanischen und der englisch-nordamerikanischen Mission zusammenfassend ebd., S. 67–75, sowie Iris GAREIS, *Koloniale Bildungspolitik und indigene Eliten in Peru, 16.–18. Jahrhundert: Das Kazikenkolleg in Lima*, in: SCHILLING/EHRENPREIS, *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte*, S. 161–181.

dischen Compagnie (VOC) keine umgreifenden Erziehungsanstalten für die indigenen Bevölkerungen Südostasiens geschaffen. Auch die religiöse Erziehung des indigenen Dienstpersonals wurde nur halbherzig durchgeführt und litt unter dem Misstrauen der VOC gegen jede Missionierung, die die politischen Beziehungen zu benachbarten muslimischen Fürstentümern störte. Die reformierten Prädikanten gerieten auch oft in ihren Bemühungen um die Ausbreitung des reformierten Glaubens in Konflikte mit den lokalen VOC-Befehlshabern³⁴.

Der Beitrag der calvinistischen Pädagogik zum Prozess der frühneuzeitlichen Globalisierung europäischer Erziehungsmodelle ist daher insgesamt geringer einzuschätzen als der Anteil der katholischen Missionserziehung.

6. Defizite der reformierten Bildungsentwicklung seit dem späten 17. Jahrhundert

Mit dem Niedergang des europäischen Reformiertentums seit dem späten 17. Jahrhundert traten folgende Entwicklungen ein:

1. Reformierte entwickelten eine Distanz zu didaktischem Einsatz von neuen Unterrichtsformen, z.B. dem Schultheater. Stattdessen setzte sich die Konzentration auf das Wort durch, repräsentiert in den überlangen Katechismen des 18. Jahrhunderts. Der Nutzen von Illustrationen, der durch Comenius bekannt gemacht wurde, stieß auf Vorbehalte gegenüber religiösen Bildprogrammen.
2. In der Mädchenbildung gab es zum höheren katholischen Mädchenschulwesen kein Pendant³⁵. In einzelnen reformierten Städten gab es Mädchenschulen, die jedoch eine geschlechtsspezifische Ausbildung vorsahen ohne Berücksichtigung von alten Sprachen.
3. Niedergang des reformierten Bildungswesens: Der Außenseiter Rousseau kam zwar aus Genf, wurde aber kaum rezipiert. Insgesamt wurden kaum mehr reformierte Beiträge zum pädagogischen Diskurs publiziert. Der deutsche und der niederländische Pietismus wiesen der Erziehung eine hohe Bedeutung zu, während sich die reformierten Institutionen in der Eidgenossenschaft, in Siebenbürgen oder in Schottland nicht erneuerten.

34 Vgl. Gerrit J. SCHUTTE (Hg.), *Het Indische Sion. De Gereformeerde kerk onder de Vereingde Oost-Indische Compagnie*, Hilversum 2002.

35 Siehe zum katholischen Mädchenschulwesen jetzt Andreas RUTZ, *Bildung – Konfession – Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jahrhundert)*, Mainz 2006.

7. Zusammenfassung

Eine einheitliche Bildungspolitik und ein einheitliches Bildungssystem des europäischen frühneuzeitlichen Calvinismus hat es nicht gegeben. Die politischen und sozialen Kontexte, in denen schweizerische, niederländische und deutsche Reformierte, englische und nordamerikanische Puritaner, schottische Presbyterianer und französische Hugenotten lebten, waren zu unterschiedlich. Jedoch sorgten die internationalen Korrespondentennetzwerke dafür, dass man die pädagogischen Entwicklungen in den verschiedenen reformiert-calvinistischen Gemeinschaften gegenseitig wahrnahm und einzelne Elemente zu kopieren suchte. Gemeinsamkeiten waren

1. eine Betonung der Erziehung als öffentliche Aufgabe mit einer entsprechenden tendenziell besseren sozialen Stellung der Lehrerschaft;
2. ein durch die historischen Entwicklungen oftmals gegebener Zwang zum Neuaufbau von Bildungsinstitutionen, und damit verbunden zu einer intensiven Diskussion bildungspolitischer Ziele und Methoden in der Hochzeit reformierter Erziehungsdiskurse im 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diese Phase endete im späten 17. Jahrhundert;
3. ein Abflauen reformierter Bildungsdiskussion und eine Reserve gegenüber pädagogischen und bildungspolitischen Neuerungen im 18. Jahrhundert.

Methodisch bleibt nach wie vor das Problem, für calvinistische Gebiete Europas einerseits die religiösen Strukturen und andererseits die politisch-soziale Umwelt als Faktoren in ihrem jeweiligen spezifischen Anteil zu bestimmen³⁶. Generell lässt sich feststellen, dass die Unterschiede zwischen reformierten Gebieten nicht geringer waren als die gegenüber lutherischen oder katholischen Gebieten Europas.

36 Dazu bietet Ansatzpunkte BENEDICT, Christ's churches purely reformed.

Matthias Müller

Bildzerstörung als Bildüberschreibung

Die Revision einer These: Zu den narrativen und theologischen Eingriffen in die Altarretabel der Marburger Elisabethkirche im calvinistischen Bildersturm von 1618/19

Wenn ein Kunsthistoriker zu einer Jubiläumstagung über den Reformator Johannes Calvin eingeladen wird, dann steht er zunächst vor dem Problem, über Kunst – und hier vor allem Kunst im kirchlichen Raum – im eigentlichen Sinne nicht sprechen zu können. Die radikale, geradezu sinnenfeindliche Zurückweisung jeglicher Formen einer religiösen Kunst und die ausschließliche Konzentration auf die Wortverkündigung in der durch Calvin reformierten Kirche entziehen dem Kunsthistoriker gewissermaßen seinen zentralen Untersuchungsgegenstand. Wenn dennoch ein Kunsthistoriker zu einer Calvin-Tagung eingeladen wird, ist es von daher beinahe ein Naturgesetz, dass sich sein Vortrag mit großer Wahrscheinlichkeit dem Thema der Bildzerstörung, des Ikonoklasmus und seinen historischen Formen, widmet¹.

Von dieser Regel werde auch ich keine Ausnahme machen. Doch wird sich mein Beitrag immerhin mit solchen religiösen Kunstwerken beschäftigen, deren Funktionalität im Reformationsgeschehen des 16. und 17. Jahrhunderts zwar radikal in Frage gestellt und am Ende auch in ihrer religiösen Aussagekraft empfindlich geschwächt wurde, deren Existenz jedoch aufgrund von besonderen historischen Bedingungen nicht zerstört worden ist.

1 Zu diesem Thema sind seit den wegweisenden Untersuchungen von Horst BREDEKAMP (ders., *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Frankfurt/Main 1975) und Martin WARNKE (ders. [Hg.], *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*, München 1973) eine Vielzahl von Studien vorgelegt worden, so dass die Literatur heute eine Fülle von Material sowohl zur allgemeinen Fragestellung als auch zu Fallbeispielen bietet. Für die weitere Beschäftigung siehe nicht zuletzt Bob SCRIBNER/Martin WARNKE (Hg.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990; Norbert SCHNITZLER, *Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts*, München 1996; Peter BLICKLE/André HOLENSTEIN u. a. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002.

1. Die Altartafel in der Marburger Elisabethkirche als Objekte calvinistischer Bilderstürmerei?

Zu den Zweifeln gegenüber einer 1993 aufgestellten These

Meine nachfolgenden Ausführungen werden sich erneut der bildlichen Ausstattung der Marburger Elisabethkirche (Abb. 1) widmen, obwohl hierzu gerade in den letzten Jahren eine Reihe von wichtigen, in ihrer thematischen Ausrichtung allerdings sehr unterschiedlichen Studien publiziert wurden. Nach der materialreichen Dissertation von Andreas Köstler über die Ausstattung der Marburger Elisabethkirche im hohen und späten Mittelalter², die wegen ihrer pointierenden Schlussfolgerungen, die den historischen Gegenstand häufig aus einer allzu modernen Perspektive bewerten, nicht unumstritten ist, befassen sich die meisten der in jüngerer Zeit erschienenen Arbeiten bemerkenswerter Weise mit dem Schicksal der bildlichen Ausstattung während und nach der Einführung der Reformation. Darunter ist – neben der wichtigen Arbeit von Birgit Kümmel über die Kunstpolitik des reformierten hessischen Landgrafen Moritz des Gelehrten³ – auch meine kleine, bereits 1993 erschienene Studie zu den Schnitzretabeln aus der Werkstatt von Ludwig Juppe und zum Grabmal Landgraf Wilhelms II., des Vaters Philipps des Großmütigen⁴. Ich möchte den vorliegenden Beitrag als Gelegenheit nutzen, um aus dem Abstand von siebzehn Jahren meine damals angestellten Beobachtungen und aufgestellten Thesen einer erneuten Überprüfung zu unterziehen. Hierzu besteht nicht zuletzt deshalb Anlass, da vor allem ein Teil der Marburger historischen Lokalforschung bis heute Zweifel an meiner grundlegenden Feststellung äußert, dass die an den kostbaren spätgotischen Schnitzretabeln feststellbaren Beschädigungen im Zuge bilderstürmerischer Aktionen der Reformationszeit entstanden seien. Vor allem Margret Lemberg möchte in den gleich noch näher zu diskutierenden Schäden ausschließlich die Folgen der seit dem Siebenjährigen Krieg wechselvollen Geschichte der Marburger Elisabethkirche erkennen, in deren Verlauf die prächtige »Haupt-Kirche« des Deutschen Ordens⁵ zunächst in Teilbereichen

2 Andreas KÖSTLER, Die Ausstattung der Marburger Elisabethkirche. Zur Ästhetisierung des Kultraums im Mittelalter, Berlin 1995.

3 Birgit KÜMMEL, Der Ikonoklast als Kunstliebhaber. Studien zu Landgraf Moritz von Hessen-Kassel (1592–1627), Marburg 1996.

4 Matthias MÜLLER, Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms. Das Werk des Bildhauers Ludwig Juppe in der Marburger Elisabethkirche als bisher unerkanntes Objekt calvinistischer Bilderzerstörung, Marburg 1993.

5 Die Bezeichnung der Elisabethkirche als einer »Hauptkirche« des Deutschen Ordens findet sich in einem Brief des der Marburger Ordensballei-Kanzlei angehörigen Grafen von Isenburg vom 14. September 1768, der von der Restaurierung der mittelalterlichen Glasfenster handelt: »[...] weil ohnstrittig Unserer St. Elisabethkirche zu Marburg eine Hauptkirche unseres Großen Ordens ist [...]« (StAM 106a/63, Pak. 12, zit. nach Monika BIRSCHENK, Glasmalereien der Elisabethkirche in Marburg. Die figürlichen Fenster um 1240, Berlin 1991, S. 45).

als Lazarett und Proviantmagazin zweckentfremdet wurde, um unter Napoleon schließlich ihre radikale Umwandlung von der Deutschordenskirche in eine den Katholiken und Protestanten gleichermaßen dienliche Pfarrkirche zu erleben⁶. Birgit Kümmel hingegen, die in ihren thematisch wichtigen Studien zu den hessischen Bilderstürmen unter Moritz von Hessen die Zerstörungen an den Schnitzretabeln der Elisabethkirche vollkommen übersehen hatte⁷, setzte sich mit den von mir vorgelegten Befunden bislang nicht näher auseinander⁸. Andere Stimmen erkennen zwar meine damals anhand des Materialbefundes aufgestellte These an, dass es sich bei den zu konstatierenden Fehlstellen um das Werk von Bilderstürmern handelt, bezweifeln aber den von mir hergestellten historischen Zusammenhang mit den Ereignissen von 1618 bzw. 1619, als der reformierte Landgraf Moritz von Hessen auch für die Marburger Deutschordenskirche die von ihm 1605 erlassenen sogenannten Verbesserungspunkte gewaltsam durchzusetzen versuchte und auf jeden Fall – dies ist auch in der Forschung unstrittig – den Skulpturen der Chorschranke (Abb. 2) Köpfe und Gliedmaßen abschlagen und das Triumphkreuz heraustragen ließ⁹. Unstrittig ist auch, dass darüber hinaus bestimmte Partien der Figuren des Tympanons über dem Westportal (Abb. 3) teilzerstört wurden: so die Hände der Engel mitsamt den Kronen, die Maria mit dem Christuskind dargebracht werden sollten¹⁰. Diese Beschädigungen sind im

-
- 6 Lembergs Einschätzung findet sich in ihrer Biografie über die zweite Gemahlin Landgraf Moritz' von Hessen: Margret LEMBERG, Juliane Landgräfin zu Hessen (1587–1643). Eine Kasseler und Rotenburger Fürstin aus dem Hause Nassau-Dillenburg in ihrer Zeit, Darmstadt 1994. Vor kurzem hat Lemberg in einer monographischen Untersuchung zur Geschichte der Chorschranke bzw. des Lettners in der Marburger Elisabethkirche das Thema des Bildersturms erneut angesprochen: Dies., Die Chorschranke in der Marburger Elisabethkirche. Ein Beispiel für die konfessionellen Auseinandersetzungen in Hessen und für den Wandel im Geschmack, Marburg 2006, S. 25–39.
- 7 Birgit KÜMMELE, Bilderfrage und Bildersturm in Hessen im 16. und 17. Jahrhundert, Magisterarbeit im Fach Kunstgeschichte des Fachbereichs Neuere deutsche Literatur und Kunstwissenschaften der Philipps-Universität Marburg 1986 (ungedrucktes Manuskript).
- 8 Vgl. dies., Der Ikonoklast als Kunstliebhaber, S. 29–64; Gerhard MENK/Birgit KÜMMELE, Die Einführung der Zweiten Reformation und die Bilderfrage, in: Heiner BORGGREFE/Vera LÜPKES/Hans OTTOMEYER (Hg.), Moritz der Gelehrte. Ein Renaissancefürst in Europa, Ausst.-Kat. des Weser-Renaissance-Museums Schloss Brake, Eurasburg 1997, S. 87–91, hier: S. 88–90.
- 9 Siehe hierzu Lemberg (ders., Juliane Landgräfin zu Hessen). Zu Moritz von Hessens reformatorischer Haltung und Politik siehe auch die Beiträge im Sammelband von Borggreffe, Lüpkes und Ottomeyer (ders./dies./ders., Moritz der Gelehrte), sowie Gerhard MENK, Landgraf Moritz und die Rolle Marburgs bei der Einführung der »Verbesserungspunkte«, in: Hans-Joachim KUNST/Eckart GLOCKZIN (Hg.), Kirche zwischen Schloß und Markt. Die Lutherische Pfarrkirche St. Marien zu Marburg, Marburg 1997, S. 48–57; ders., Die Konfessionspolitik des Landgrafen Moritz, in: Ders. (Hg.), Landgraf Moritz der Gelehrte. Ein Calvinist zwischen Politik und Wissenschaft, Marburg 2000, S. 95–138.
- 10 Auf die Eingriffe der calvinistischen Bilderstürmer im Tympanon des Westportals hat bereits Birgit Kümmel (dies., Der Ikonoklast als Kunstliebhaber) hingewiesen.

vergangenen Jahrhundert restauratorisch wieder behoben worden und daher heute kaum noch zu erkennen.

Für denjenigen Teil der Forschung, der Zweifel an meinen Thesen äußerte, besteht allerdings das Problem, dass die für den betreffenden Zeitraum gut bestückten Quellen des Deutschordensarchivs außer für die Jahre 1618 bzw. 1619 von keinem anderen Bildersturm berichten. Dieser Umstand führte – zusammen mit der von einer bemerkenswerten bildtheologischen Logik bestimmten Qualität der an den Schnitzretabeln zu beobachtenden Schädstellen und meiner Interpretation eines zeitgenössischen Berichts – auch zu meiner Einschätzung, dass vor allem die Teilzerstörungen an den Schnitzretabeln ebenfalls das Resultat der unter calvinistischen Vorzeichen stehenden Bildersturmaktionen von 1618 bzw. 1619 gewesen sein müssen. Angesichts der herausragenden Stellung, die sowohl der Deutsche Orden und seine Kirche als auch der reformierte hessische Landgraf und seine Verbesserungspunkte für das Reformationsgeschehen im Alten Reich besaßen, wollte ich in meiner Studie von 1993 in den beschädigten Ausstattungsstücken der Marburger Elisabethkirche »ein in Deutschland einzigartiges Ensemble calvinistischer Bildmanipulation« erkennen, »das ›Rangleichheit‹ mit dem Mutilierungswerk der Münsteraner ›Wiedertäufer‹ beanspruchen kann«¹¹.

2. Die Altartabel in der Marburger Elisabethkirche als Objekte calvinistischer Bilderstürmerei? Revision einer These

Beginnen wir daher mit der Überprüfung, die sich nicht nur auf die These von der calvinistischen Autorschaft, sondern auch auf die Frage nach den grundsätzlichen bilderstürmerischen Qualitäten der Schäden und ihrer Bedeutung für das immer noch erkennbare ursprüngliche Bildprogramm und seine künstlerisch-ästhetische Wirkung beziehen wird¹². Meiner Überprüfung möchte ich einige wenige, kurze Bemerkungen zur kunst- und ausstattungs geschichtlichen Bedeutung der von den Schäden betroffenen Schnitzretabel voranstellen. Die Schnitzretabel in der Marburger Elisabethkirche gehören zu den Prunkstücken unter den Bildobjekten der Kirche, angefertigt während einer Ausstattungsphase, in welcher der Deutsche Orden zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit großem finanziellem Aufwand für alle Nebenaltäre seiner Ordenskirche neue Bildwerke in Auftrag gab. Insgesamt fünf Flügelretabel ließ der Orden, in Gestalt verschiedener Einzelstifter¹³ und unter der

11 MÜLLER, Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms, S. 14.

12 Soweit es sich um die Beschreibung der Objekte und ihrer Schadensmerkmale handelt, folgt die nachstehende Darstellung meinem Text von 1993 (ebd.).

13 Friedrich KÜCH, Die Altarschreine in der Elisabethkirche zu Marburg und ihre Stifter, in: Hessenkunst. Kalender für alte und neue Kunst 3 (1908), S. 8–14.

Leitung des Landkomturs Dietrich von Cleen (1489–1515), den Marburger Bildhauer Ludwig Juppe zusammen mit dem Maler Johann von der Leyten ausführen. In ihrer Werkstatt entstanden zwischen 1509 und 1515 die Retabel für den Johannes- sowie den Martins- und Georgs-Altar (Abb. 4 u. 5) für die Südkonche, sowie die Retabel für die Altäre zu Ehren von Maria, Katharina und Elisabeth (Abb. 6–8) für die Nordkonche. Es war das letzte große Ausstattungsprogramm des Deutschen Ordens in seiner Marburger Kirche vor den Ereignissen der Reformation.

Die solchermaßen zwischen 1509 und 1515 mit großem Kostenaufwand von einzelnen Mitgliedern der Marburger Deutschordenskommende gestifteten und durch Ludwig Juppe und Johann von der Leyten realisierten Altarretabel weisen bei näherem Hinsehen eine Vielzahl von kleineren bis mittleren Beschädigungen auf. Als Beispiele seien die Schadstellen aus den Retabeln für den Georgs- und Martinsaltar sowie den Elisabethaltar genannt (vgl. Abb. 5 u. 8). Hier fallen die fehlenden Köpfe und Hände von Klerikern genauso ins Auge wie die vollständige Entfernung der Gestalt Christi auf der Altarmensa oberhalb des andächtig dastehenden Gregors des Großen. Die Beantwortung der Frage, inwieweit wir bei diesen Beschädigungen die Konsequenzen eines eher zufälligen, mutwilligen Zerstörungswillens oder das absichtsvolle, gezielt geplante und durchgeführte Werk reformatorischer Bildmutilierung erblicken, lässt sich nur mit kunsthistorischen und restauratorischen Methoden erreichen, da sie ein genaues Objektstudium und Kenntnisse von historischen Bearbeitungsspuren des Materials der Bildwerke erfordert¹⁴.

Die Ansicht, vor beiläufig ausgeführten Zerstörungen zu stehen, kann durch eine sorgfältige Analyse von Charakter und Qualität der Fehlstellen der Beschädigungen widerlegt werden. Wenn wir die versehrten Partien bei den vier für die Altarnischen der Nord- und Südkonche geschaffenen Altarschreinen genau betrachten, ist recht einfach zu erkennen, wie sämtliche Schadstellen eine durch Riefen oder Hohlkehlen aufgeraute Oberfläche besitzen (Abb. 9). Absplitterungen oder Zerfaserungen, wie sie beim Brechen von Holzgegenständen eintreten, sind dagegen nicht zu erkennen. Mit anderen Worten: Die Fehlstellen an Juppes Schnitzaltären zeigen alle Merkmale einer mechanischen Bearbeitung, die nur mit Meißel und Schnitzmesser ausgeführt worden sein kann und deren Ausführung durchaus einige Zeit

14 Zur Methodik siehe die Studie von Burkhard KUNKEL, *Werk und Prozess. Die bildkünstlerische Ausstattung der Stralsunder Kirchen – eine Werkgeschichte*, Berlin 2008, S. 84–106, zur Ermittlung von ikonoklastischen Schadensmerkmalen siehe bes. ebd., S. 95f., 99–101; siehe auch ders., *Rezeption – Renovation. Reformatorisches Gestalten mittelalterlicher Ausstattung pommerischer Kirchen zwischen Ästhetik und Katechese*, in: Gerhard EIMER/Ernst GIERLICH/Matthias MÜLLER (Hg.), *Ecclesiae ornatae. Kirchengestaltungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit zwischen Denkmalwert und Funktionalität*, Bonn 2009, S. 269–289.

beansprucht haben muss. Diese Beobachtung wirft sogleich die Frage nach der Platzierung der Beschädigungen innerhalb der geschnitzten Altarbilder auf: Welche Partien der Altäre wurden von den Meißelschlägen getroffen? Grundsätzlich fällt ins Auge, dass in erster Linie Figuren, selten aber Teile der Hintergrundarchitektur oder -landschaft betroffen sind. Vereinzelt können wir aber auch Zerstörungen von Stifterwappen oder der Gewölbearchitektur feststellen, die jedoch im Rahmen von Restaurierungskampagnen des 20. Jahrhunderts weitgehend wiederhergestellt wurden¹⁵. Insgesamt ergibt sich ein Schadensbild, das alle diejenigen Merkmale aufweist, die auch schon bei den teilzerstörten Figuren der Chorschranke oder des Tympanons über dem Westportal beobachtet werden konnten.

Der Befund zeigt somit eindeutig, dass wir mit einem planmäßigen, gezielten Vorgehen zu rechnen haben und andere, eher zufällige Beschädigungen oder Vandalismus auszuschließen sind. Inwieweit es jedoch zulässig ist, von den Folgen eines Bildersturms zu sprechen, der mit den Schnitzretabeln zudem Objekte betreffen würde, die von der älteren Forschung bislang nie mit einem Bildersturm – sei er lutherisch oder calvinistisch motiviert – in Verbindung gebracht wurden, vermag erst die genaue Beschreibung und Analyse der beschädigten Partien und ihre Auswirkungen auf die den bildlichen Szenen innewohnende narrative und theologische Aussage zu klären. Eine weitergehende Frage wird dann noch die Frage nach dem Zeitpunkt der Zerstörungsaktionen sein und nach ihrem möglichen Zusammenhang mit den gewaltsamen Maßnahmen, die der dem reformierten, calvinistischen Bekenntnis anhängende Landgraf Moritz der Gelehrte 1619 in der Elisabethkirche anordnete. Da ich meine Beobachtungen zu den Schnitzretabeln bereits ausführlich in meiner Studie von 1993 vorgelegt habe, möchte ich die Analyse im Rahmen dieses Beitrags im Wesentlichen nur am Retabel des Elisabethaltares (vgl. Abb. 8) durchführen und ergänzend noch eine Szene aus dem Retabel für den Georgs- und Martinsaltar (vgl. Abb. 5) hinzunehmen.

2.1 Revision am Beispiel der Bildreliefs des Elisabethaltar-Retabels

Ich beginne mit der Mittelszene des Elisabethretabels (Abb. 10), die den Tod der Hl. Elisabeth zum Thema hat. Juppe hat hier, bemerkenswerterweise

15 So ist z.B. für den Sippenaltar eine Restaurierung aus dem Jahr 1911 überliefert (Friedrich GORISSEN, Ludwig Jupan von Marburg, Düsseldorf 1969, S. 132). Im Übrigen lassen sich die un-restaurierten Zustände sämtlicher Altäre auf Fotos des Marburger Heimatforschers, Fotografen und späteren hessischen Bezirkskonservators Ludwig Bickell aus den Jahren vor 1880 sehr gut feststellen. Die Aufnahmen befinden sich heute im Bildarchiv Foto Marburg.

nach dem Vorbild der Marientodbilder¹⁶, in die Mitte eines kapellenartigen Raumes das Sterbebett mit Elisabeth gerückt und um dieses, in einem Halbkreis angeordnet, verschiedene Geistliche und Diener gruppiert. An der vom Betrachter aus linken Seite Elisabeths steht ein Priester, welcher der Sterbenden eine Gabe reicht. Da jedoch nicht nur sein Kopf, von dem nur noch der schräg angeschlagene, grotesk anmutende Halsstummel übrig blieb, sondern auch die Hände mit dem darin gehaltenen Gegenstand fehlen, kann nicht sofort erschlossen werden, um was es sich ursprünglich handelte. Gleiches gilt für die rechts von Elisabeth befindliche franziskanische Mönchsgestalt, der die rechte Hand weggeschlagen wurde, während die linke, die auf der Bettdecke Elisabeths ruht, unversehrt blieb. Unterhalb dieses Mönches, an die rechte Innenwand gelehnt, verharrt eine Magd im Gebet; die Geste des Betens kann sie jedoch nicht mehr ausführen, da ihr die Hände abgeschlagen wurden. Elisabeth selbst führt eine heute vollkommen leere Geste aus: Sie krümmt ihre rechte Hand, als ob sie etwas umklammern wollte, ohne dass doch ein solches Objekt sichtbar wäre. Aller Wahrscheinlichkeit nach sollte Elisabeth – wie Maria in Juppes Kalkarer Marientodszene – in dem Augenblick gezeigt werden, wo der Kleriker ihr die Sterbekerze in die Hand gibt, wobei er selbst die Kerze ebenfalls noch mit seinen Händen umfasst hält. Außer diesen figürlichen Schäden sind als ursprüngliche Fehlstellen zu nennen: der linke Teil des Rundbogens, der die »Altar Bühne« der Sterbeszene nach vorne zu abschließt und als Erkennungszeichen der Stifter deren Wappen trägt, sowie das Gewölbe des Sterberaumes, dessen Fehlen dem Raum ursprünglich ein Stück von seiner Feierlichkeit nahm. Diese Schadstellen wurden anlässlich einer Restaurierung wieder ergänzt. In ihrer Gesamtheit sollte die mittlere Schreinszene des Elisabethaltars von ihrem ursprünglichen Gedanken her die Austeilung der Sterbesakramente an Elisabeth zeigen. Nun, da die hierfür vorgesehenen Geistlichen durch Meißelschläge derart stark »verletzt« wurden, dass sie zu dieser sakramentalen Handlung nicht mehr

16 Soweit ich sehe, ist in der Forschungsliteratur zu Ludwig Juppe zwar auf die Parallelen zwischen der Sterbeszene Elisabeths und den Bildern vom Tod Mariens hingewiesen worden, doch noch nie der Versuch einer ikonographischen Einordnung dieses Motivs im Juppeschen Elisabethaltar unternommen worden. Die Erklärung von Friedrich Gorissen für diese Auffälligkeit, die noch dadurch verstärkt wird, dass Juppe seine eigene Kalkarer Mariensterbeszene im Elisabethaltar zitiert, kann jedenfalls nicht befriedigen: »So viel die Goldene Legende an brauchbarem Stoff liefert, [...] so greift Ludwig doch gedankenlos und bequem auf das gängige Cliché des Marientodes zurück. Die sterbende Elisabeth ist von der sterbenden Maria des Kalkarer Marienaltars nicht zu unterscheiden; einige von den Aposteln sind geblieben, andere haben die Kutte der Franziscaner« (GORISSEN, Ludwig Jupan von Marburg, S. 130). Zu überlegen ist hingegen, ob weniger Ludwig Juppe als vielmehr seine Auftraggeber aus dem Deutschen Orden auf das »Cliché des Marientodes« zurückgegriffen hätten und dies nicht etwa »gedankenlos und bequem«, als vielmehr in tiefgründiger theologischer Absicht, da Maria die Hauptpatronin des Deutschen Ordens ist und das Sterben Elisabeths mit dem Tod von Maria möglicherweise ikonographisch verbunden werden sollte.

fähig sind, muss Elisabeth in der Logik der manipulierten bildlichen Szenerie ohne letzte Ölung und ohne Hostie und Sterbekerze ihre Todesstunde erleben.

Die Sterbeszene Elisabeths wird von zwei weiteren bühnenartigen Bildräumen flankiert, in denen linkerhand die *Exsequien* vor der Beerdigung (Abb. 11) und rechterhand die Hebung der Gebeine Elisabeths (Abb. 12) dargestellt werden. In beiden Bildwerken finden sich sehr bemerkenswerte Beschädigungen an den Personen und am Inventar der szenischen Ausstattung. Betrachten wir zunächst die linke Hälfte des Altarschreines (vgl. Abb. 11). Hier liegt – in der Anordnung der Mittelszene ähnelnd – Elisabeth auf der Totenbahre, eingehüllt in ein kuttenhaftes Gewand. Auf beiden Seiten der Verstorbenen stehen Geistliche, unter denen sich jedoch im Gegensatz zur Sterbeszene keine Franziskanermönche befinden. Die linke Seite nehmen drei Kleriker im *Superpelliceum* ein, von denen der mittlere die Rolle des Celebranten ausübt, während die beiden anderen als Assistenten gedeutet werden müssen. Durch das Tragen des *Almutium* auf der linken Schulter geben sich die Assistenzfiguren zudem als Kanoniker einer Stiftskirche zu erkennen. Während diese drei Kleriker die Totenvigil singen, liest auf der rechten Seite ein Bischof Gebete an der Bahre der Toten. Hinter dem Bischof befindet sich eine weitere Gruppe aus drei Geistlichen, die wir als Celebrant (Gestalt mit der über der Brust gekreuzten Stola) und Diakone (mit der Dalmatica bekleidet) identifizieren können. Im Vordergrund steht rechts eine Figur mit Rosenkranz, die Friedrich Gorissen in seiner Monographie zum Bildhauer Ludwig Juppe ein wenig unbestimmt als »Zeugen« benennt¹⁷, während sich der Geistliche am linken Kopfende der Bahre von seiner liturgischen Funktion her vorerst nicht näher charakterisieren lässt.

Innerhalb dieser Menschengruppierung sind die Fehlstellen nun sehr auffällig. Wir können nämlich nicht nur die Abarbeitung ganzer Körperteile erkennen, sondern sehen, wie bei einigen Personen nur Teilbereiche zerstört wurden, während die Überreste in geradezu grotesk anmutender Weise stehen geblieben sind. Besonders eindrücklich wird eine solche Teilerstörung beim Kleriker am linken Kopfende der Totenbahre (Abb. 13) nachvollziehbar. Ihm wurde nicht der ganze Kopf, sondern lediglich die Gesichtshälfte weggeschlagen, so dass sein gesichtsloses Erscheinungsbild nun in erhellender Weise mit dem wohlgeformten, lebensvollen Gesicht des Kanonikers kontrastiert, der vor ihm die Totenvigil singt: Dessen Gesicht zeigt sich illusionistisch-lebensnah, das seine dagegen präsentiert sich leer: als das Erscheinungsbild der nackten, hölzernen Materie. Ähnlich seltsam ist der Gesichtsausdruck des betenden Bischofs (Abb. 14): Ihm fehlen Mund und Nase, ansonsten blieb er »unverletzt« (heute ist diese Partie restauratorisch

17 GORISSEN, Ludwig Jupan von Marburg, S. 131.

ergänzt¹⁸, wobei die fehlende Gesichtspartie nur in ihrer Umrissform nachgebildet wurde). Doch diese Gesichtsverletzung des Bischofs besitzt ihre Brisanz: Ohne Mund muss der Beter verstummen, wozu das in den Händen gehaltene Gebetbuch in auffälligem Kontrast steht. Alle weiteren Beschädigungen erscheinen demgegenüber weit weniger spektakulär: Dem Kanoniker in der Mitte der linken Dreiergruppe fehlt der Kopf, er kann nicht mehr singen, dem davor stehenden Celebranten wurde die rechte Hand abgeschlagen, er kann die Buchseiten nicht umblättern, der Mann am äußeren rechten Bildrand muss einen halbierten Rosenkranz beten, und die beiden Kandelaber mit den Totenkerzen am Fußende der Bahre wurden demontiert, so dass ihre christologisch aufgefasste Symbolik des Leuchtens und Abschmelzens nicht mehr zum Tragen kommt.

Unsere Beobachtungen von merkwürdig in das Bildgeschehen eingreifenden Beschädigungen können wir auch auf der rechten Seite des Elisabethaltares (vgl. Abb. 12) fortsetzen. Dort ist die Erhebung der Gebeine in Gegenwart des Kaisers und der sieben Kurfürsten Thema der Handlung¹⁹. Gezeigt wird Friedrich II., wie er mit zwei Erzbischöfen die sterblichen Überreste der heiliggesprochenen Elisabeth aus dem Grab entnehmen möchte²⁰. Dieser Vorgang wird aber auf drastische Weise verhindert: Allen drei Würdenträgern am Grab der Heiligen sind die Hände abgeschlagen worden, so dass sie sich mit geradezu hilflosen Gesten über die geöffnete Gruft zu beugen scheinen. Umso mehr Komik erhält der eigentlich interessevoll gedachte Gesichtsausdruck des Kurfürsten (Abb. 15), der über die rechte Schulter des mittleren der am Grab stehenden Bischöfe der Translation zuschaut: Im neugeschaffenen szenischen Kontext scheint er von dem Verlust der kaiserli-

18 Vermutlich während einer Restaurierung aus der Zeit um 1914 (bei dieser Angabe folge ich Eberhard LEPPIN, *Die Elisabethkirche. Ein Wegweiser zum Verstehen*, Aust.-Kat. 700 Jahre Elisabethkirche, Bd. E, Marburg 1983, S. 52).

19 Entgegen der historischen Überlieferung und ohne Rücksicht auf die zum Zeitpunkt des historischen Geschehens noch nicht festgelegte Siebenzahl, nehmen in der Darstellung Juppess die sieben geistlichen und weltlichen Kurfürsten an der Translation teil. Die zeitgenössischen Chroniken äußern sich jedoch nur vage: »Im Jahre des Abtes Ernestin V. [...] wurde in Gegenwart des Kaisers Friedrich, vieler Fürsten und Unedler [...] der Sarg emporgehoben« (TMEH 4, S. 3, zit. nach: Michael FRASE, *Die Translation der heiligen Elisabeth am 1. Mai 1236: Überlegungen zur Teilnehmerzahl des Festes und zur Problematik des Ölwunders*, in: Udo ARNOLD/Heinz LIEBING [Hg.], *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg 1983*, Marburg 1983, S. 39–51, hier: S. 39). Es ist jedoch wahrscheinlich, dass Juppe und seine Auftraggeber zur Aktualisierung des Geschehens und wegen der symbolträchtigen Aussagekraft die historische Wirklichkeit bewusst ignorierten und deshalb die für die Zeitgenossen leicht wiedererkennbare kanonische Siebenergruppe des Kurfürstenkollegiums zur Darstellung brachten.

20 Friedrich Gorissen rekonstruiert die »arg beschädigte« Gruppe so: »[...] Der Kaiser und der stehende Bischof [hielten] gemeinsam ein Tuch oder eine Schale in Händen [...], während der knieende Bischof sich niederbeugte, um die Leiche erheben oder eher das Haupt in das hingehaltene Behältnis zu legen« (ders., Ludwig Jupan von Marburg, S. 132).

chen und bischöflichen Hände überrascht zu sein und blickt verblüfft auf ein Handlungszentrum, das plötzlich keines mehr ist. Doch nicht nur die drei herausragenden Würdenträger an der Grabstelle der Hl. Elisabeth werden durch zerstörerische Meißelschläge entstellt, auch die im Hintergrund das Geschehen beobachtenden Kurfürsten und Diakone wurden übel zugerichtet. So fehlt dem weltlichen Kurfürsten rechts neben dem Kaiser der hutbedeckte Kopf, während sein Nachbar, der bereits erwähnte, die Translation interessiert verfolgende Kurfürst, als Gegenbild hierzu noch im Besitz seiner glanzvollen Attribute ist. Im weiteren Verlauf der an der Rückwand des Bühnenraumes aufgereihten Kurfürsten wird ein regelrechtes Zerstörungsschema erkennbar, da konsequent nur jeder zweiten Figur der Kopf abgetrennt worden ist. Von besonderer Drastik geprägt ist innerhalb dieser hinteren Gruppe eine Dreiergruppe (Abb. 16) am rechten äußeren Bildrand: Ein Kurfürst blickt gemeinsam mit einem hinter ihm stehenden Würdenträger – scheinbar betrübt – auf die nunmehr handlungsunfähigen Erzbischöfe und den Kaiser, während der Diakon neben ihnen seinen Kopf verloren hat und den Blick in ein tiefes Loch des hölzernen Korpus freigibt, der nur noch aus Gewändern zu bestehen scheint. Mit diesem Anblick wirkt der Diakon wie eine körperlose Vogelscheuche, deren attrappenhafte Erscheinung noch dadurch unterstützt wird, dass die rechts von ihr stehende Figur des dritten geistlichen Kurfürsten vollständig weggeschlagen ist und dadurch die groteske Gestalt des Diakons unmittelbar ins Auge fällt.

2.2 Revision am Beispiel des mittleren Bildreliefs im Retabel des Georgs- und Martinsaltars

Anhand eines anderen Retabels, das in der Südkonche mit der Grablege der hessischen Landgrafen aufgestellt wurde, möchte ich auf eine letzte markante Beschädigung hinweisen: Sie befindet sich in der Hauptszene (Abb. 17) des Retabels für den Georgs- und Martinsaltar (vgl. auch Abb. 5), die den wundersamen Ereignissen der legendären, von Papst Gregor dem Großen gefeierten Messe in der römischen Kirche Santa Croce in Gerusalemme gewidmet ist. Gezeigt wird der Augenblick der Wandlung, als dem Papst, der kurz zuvor von Zweifeln an der Transsubstantiationslehre befallen wurde, unvermittelt Christus im Bild des Schmerzensmannes erscheint. Doch in Marburg bleibt die Altarnische, vor der Gregor die Messe zelebriert, leer. Die Vision des Papstes ereignet sich nicht. Dort, wo oberhalb von Gregor in dem Altarretabel einst die Gestalt Jesu als Siegel für die Transsubstantiationslehre erschien, macht sich gähnende Leere breit, der Papst blickt ins Nichts. Doch nicht nur die überlieferte, nun aber verhinderte Vision Gregors verleiht der Szene ihre Komik, auch die den Papst umgebenden Assistenzfiguren tragen

zu dem humoristischen Anstrich bei, der das ganze Geschehen unfreiwillig kennzeichnet. Da sind zunächst die beiden Diakone seitlich hinter Gregor, die ihm die Kasel halten und die wie der Papst in eine visionslose Ferne starren. Ihnen zur Seite, neben dem Altar, reihen sich verschiedene Kardinäle und Bischöfe auf, die nach dem Ursprungskonzept voll ehrfürchtigem Stauern auf die verklärten Antlitze der Dreiergruppe aus Papst und Diakonen blicken sollen, nun aber mit eher verständnislosem Gesichtsausdruck die verzückten Gebärden ihrer Mitbrüder zu beobachten scheinen. Sie selbst konnten sich dem merkwürdigen Beschädigungsvorgang aber auch nicht entziehen: So wurde der links im Vordergrund stehende Kardinal seiner Aufgabe entledigt, die Tiara des Papstes zu halten, sie ist ihm mitsamt seinen Händen entrissen worden; sein Kollege auf der rechten Seite bekam zusammen mit seinen Händen auch den Kreuzstab abgenommen, während der hinter ihm befindliche Bischof neben den Händen seinen Krummstab einbüßte. Nun präsentieren sie sich ohne ihre Insignien dem Betrachter. Zudem muss die um den Altar versammelte Geistlichkeit auf eine Mensa blicken, von der sämtliches Altargerät entfernt wurde. Es haben sich von Kelch, Lesepult und Paxtafel so gut wie keine Spuren erhalten, von den Leuchtern sind nur noch die Fußstücke zu besichtigen. Schließlich blieb auch nicht – ähnlich wie beim Elisabethaltar – der äußere Rahmen des Altarschreines verschont: Sowohl der Arkadenbogen mit den Wappen der Stifter als auch die ihn tragenden Säulen sind verschwunden (vgl. Abb. 5).

3. Ergebnisse der Revision (I): Beschädigungen als bewusste und gezielte Eingriffe in die vorhandene Bildstruktur und die Wahrscheinlichkeit eines Bildersturms im Jahr 1618

Die von mir dargelegten Schadensstellen erweisen sich ausnahmslos als äußerst subtile Eingriffe in das bestehende Bildgefüge und seine inhaltliche Aussage. Auffällig ist dabei das Bemühen, das ursprüngliche Bildkonzept in seiner künstlerisch-bildlichen genauso wie in seiner inhaltlichen Struktur niemals in seiner Ganzheit zu zerstören, sondern vielmehr durch offensichtlich gezielte Teilerstörungen zwar die Bildaussage zu stören, das Bildwerk in seiner Gesamtheit aber intakt zu lassen. Auf diese Weise entsteht eine bemerkenswerte neue bildliche Struktur, die – wie bei einem Palimpsest – die grundlegende, in ihrer bildlichen wie inhaltlichen Logik obsolet gewordene erste Schicht durch eine zweite Schicht überschreibt, die dabei zugleich die erste Schicht sichtbar stehen lässt und dadurch Gelegenheit zur imaginativen Restrukturierung des Ursprungszustandes bietet. Dieses Verfahren ist derart konsequent ausgeführt worden und lässt so vielfältige Bezugspunkte zu nachgewiesenen ikonoklastischen Mutilierungspraktiken erkennen, dass es

keinen Zweifel an einer bilderstürmerischen Autorschaft geben kann, die darüber hinaus auch als Teil des Reformationsgeschehens der hessischen Landgrafschaft im 16. und 17. Jahrhundert angesehen werden muss²¹. Die vor allem von Margret Lemberg vertretene »Vandalismus-These«²² ist daher mit Nachdruck zurückzuweisen.

Der Versuch, den genauen Zeitpunkt dieser ikonoklastischen Aktion zu bestimmen, führt mich erneut zu dem auch von der Forschung beachteten, jedoch für die Schäden der Schnitzretabel als unmaßgeblich bewerteten Bericht des Hochmeisters des Deutschen Ordens vom 2. Mai 1619 an Landgraf Moritz von Hessen. In diesem anklagenden Bericht schildert der Hochmeister, Karl von Österreich, die dramatischen Versuche des hessischen Landkomturs, Friedrich von Hörde, die Vernichtung der katholischen Bildausstattung der Elisabethkirche durch das im Auftrag Landgraf Moritz des Gelehrten handelnden Konsistoriums soweit es ging zu verhindern:

Nro. 147 [...] endlich auch soweit in Ihme getrungen, daß er aus der Mitten unsers Ordens Kirchen zu Marburg, ein Crucifix=Bild hinweggenommen, und die Altaria versperren müssen, dran es noch nit genug, sondern es hette auch E.L. consistoriales, an Ihm Land=Commenthuro, fast betrohlich begerth, die versperte und verschlossene Bilder, die doch solchergestalt niemandts scandaliziren können, gantzlich von den Altarien zu demolieren²³.

Dieser Bericht bedarf der Interpretation. Unzweideutig wird in diesem Bericht zunächst auf die drohende Gefahr einer Teil- wenn nicht sogar Totalzerstörung der bereits verschlossenen Altarretabel hingewiesen. Ob die entsprechende Forderung des landgräflichen Konsistoriums tatsächlich auch in die Tat umgesetzt wurde und die Retabel trotz der zwangsweisen Verschließung der Flügel zusätzlich auch noch mutiliert und damit in ihrer narrativen und theologischen Aussage teilweise zerstört bzw. überformt wurden, lässt sich dem Bericht nicht zweifelsfrei entnehmen. Aufschlussreich könnte aber in dieser Frage ein Brief des Deutschordensritters Johann Eustach von Westernach sein, den dieser am 3. Juli 1619 aus Mergentheim an Landkomtur Friedrich von Hörde schrieb, nachdem jener zwei Wochen zuvor (am 18. Juni 1619) in einem Brief an Westernach²⁴ von groben Rechtsverstößen der landgräflichen Partei gegen die Marburger Deutschherren berichtet hatte. In seinem Antwortschreiben auf den Brief des Landkomturs geht Westernach auf

21 Siehe hierzu die Zusammenstellung der Beispiele bei Schnitzler (ders., Ikonoklasmus – Bildersturm); siehe auch KUNKEL, Werk und Prozess.

22 LEMBERG, Juliane Landgräfin zu Hessen.

23 Historisch=Diplomatischer Unterricht, und gründliche Deduction von des Hohen Teutschen Ritter-Ordens Privilegien. 1751 (Reinschrift StAM 106a/16/31, Nr. 147).

24 StAM 106a/3/4.

die Frage nach dem Verbleib der Altarreliquien in der Marburger Elisabethkirche ein und erwähnt in diesem Zusammenhang auch Altäre, die in der Elisabethkirche durch die Calvinisten entfernt worden seien²⁵.

Der genaue Zeitpunkt der geschilderten dramatischen Ereignisse bleibt zunächst unklar. Denn der zitierte Bericht des Hochmeisters wurde keineswegs als unmittelbare Folge der calvinistischen Bilderstürmerei verfasst, sondern als Teil eines Benachrichtigungsschreibens an Landgraf Moritz, in dem der Hochmeister dem hessischen Landgrafen seinen Amtsantritt mitteilt²⁶. Möglicherweise fanden die Ereignisse daher nicht erst 1619, sondern bereits Ende 1618 statt, als Landgraf Moritz einen auch quellenkundlich nachweisbaren ersten Bildersturm in der Elisabethkirche nicht nur anordnete, sondern auch durchführen ließ. Von diesem Bildersturm berichtet der Landkomtur Johann Fuchs in einem auf den 16. August 1630 datierten Brief an den Deutschordenshochmeister Johann Kaspar von Stadion²⁷. Da Fuchs 1618 Komtur in der zur Ballei Hessen gehörenden Komturei Griefstedt war und bereits als Koadjutor des in Marburg residierenden Landkomturs vorgesehen war, können seine Angaben als sehr glaubwürdig gelten²⁸. Mit hoher Wahrscheinlichkeit müssen wir daher das Jahr 1618 auch als Zeitraum für die von mir beobachtete und beschriebene Mutilierung der Schnitzretabel annehmen.

3.1 Ergebnisse der Revision (II): Die Nord- und Südkonche der Elisabethkirche als Orte ikonoklastischer Handlungen

Unklar ist aber auch ein Teil der im Bericht des Hochmeisters vom 2. Mai 1619 angeführten Ortsangaben. Während mit der »Mitten unsers Ordens Kirchen« unzweideutig der Bereich der Chorschranke und des Kreuzaltars gemeint ist, dessen Triumphkreuz entfernt wurde, werden die Stellen der genannten Altäre nicht weiter konkretisiert. Aus der Tatsache, dass der Ostchor mit dem Hochaltar und Gestühl des Deutschen Ordens unangetastet blieb, da er als liturgisches Zentrum des Ordens durch Chorschranken und Gittertüren geschützt und damit auch dem unmittelbaren Zugang der im landgräflichen Auftrag handelnden Bildzerstörer entzogen war, hat die Forschung bislang wie selbstverständlich den Schluss gezogen, dass dieser besondere

25 Siehe hierzu und zum gesamten Vorgang auch Bernhard DEMEL, Von der katholischen zur trikonfessionellen Ordensprovinz. Entwicklungslinien in der Personalstruktur der hessischen Deutschordensballei in den Jahren 1526–1680/81, in: ARNOLD/LIEBING, Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche, S. 186–281, hier: S. 214.

26 Zum Kontext siehe DEMEL, Von der katholischen zur trikonfessionellen Ordensprovinz, S. 214.

27 Deutschordenszentralarchiv Wien, Ri 127/497; siehe auch DEMEL, Von der katholischen zur trikonfessionellen Ordensprovinz, S. 228f.

28 Den Hinweis auf die betreffende Passage des Briefes sowie die Einschätzung der Glaubwürdigkeit der Angaben verdanke ich Herrn Prof. Dr. Udo Arnold (Bonn).

Schutz letztlich für die gesamte aus drei einheitlichen Konchen bestehende Choranlage Gültigkeit besaß und sich damit auch auf die Süd- und Nordkonche bezogen hätte (vgl. zu Ortsangaben und Altarstellen den Grundriss auf Abb. 18). Doch diese Annahme ist unbegründet, da sowohl die Nord- als auch die Südkonche über keine besonderen Absperrvorrichtungen verfügten und über die Seitenschiffe frei zugänglich waren. Unbegründet ist damit aber auch die Annahme, mögliche Beschädigungen an Altären könnten – wegen der angeblichen Verschonung der gesamten Dreikonchenanlage – nur Altarstellen im Bereich des Langhauses betroffen haben. Über deren Anzahl sind in der Literatur, die sich mit dem ikonoklastischen Geschehen befasst, allerdings bislang keine näheren Aussagen gemacht worden. Dafür hat bereits Andreas Köstler in seiner 1995 publizierte Dissertation zur mittelalterlichen Ausstattung der Elisabethkirche anhand des Quellenmaterials nachgewiesen, dass die Elisabethkirche bis zur Reformationszeit über insgesamt nur neun Altarstellen verfügte, von denen sechs in der Choranlage und drei im Langhaus platziert waren (vgl. Abb. 18)²⁹. Dort künden bis heute – außer der Mensa des Kreuzaltars – die beiden in *situ* erhaltenen Mensen in den östlichsten Jochen der Seitenschiffe (vgl. Abb. 18) von ihrer ursprünglichen Existenz. Ob auf diesen gegenüber der Choranlage untergeordneten Altären jemals geschnitzte und bemalte mehrflügelige und daher auch sehr teure Altarretabel gestanden haben, ist völlig ungewiss, ja sogar eher zweifelhaft. Jedenfalls zeigen jüngste Studien zu kirchlichen Altarausstattungen von Pfarrkirchen vor den Bilderstürmen der Reformationszeit, dass wegen der immensen Kosten nur relativ wenige Altäre über mehrflügelige Schnitzretabel verfügten und die überwiegende Zahl der Altarmensen lediglich mit einfachen Tafelbildern oder einzelnen Skulpturen geschmückt waren³⁰. Ob diese einfachere Form der Dekoration tatsächlich auch die beiden Seitenaltäre im Langhaus der Elisabethkirche kennzeichnete, muss natürlich Hypothese bleiben. Was aber nach den dargelegten Fakten und Umständen keinem Zweifel mehr unterliegen sollte, ist die Berücksichtigung der noch heute in der Elisabethkirche befindlichen vier spätmittelalterlichen Altarretabel (vgl. Abb. 3, 4, 6, 7) für die Analyse des sich 1618 bzw. 1619 in der Kirche des Deutschen Ordens ereignenden calvinistischen Bildersturms. Wie die mit ihnen verbundenen Stiftungen aber auch ihr Bildprogramm und ihre äußere Passform belegen, kommen als Aufstellungsort für diese Retabel ausschließlich die Altarnischen der Nord- und Südkonche in Betracht (vgl. Abb. 17). Diese chorartigen Räume, in denen sich einerseits das Grabmal der Hl. Elisabeth und andererseits die Grablege des hessischen Landgrafenhauses befinden, gehörten

29 KÖSTLER, Die Ausstattung der Marburger Elisabethkirche, S. 120.

30 Siehe hierzu die Dissertation von KUNKEL, Werk und Prozess, der darin genauer die Verhältnisse der Stralsunder Pfarrkirchen untersucht.

nun aber nicht zum besonders geschützten Bereich des Deutschordenschores, weshalb die in ihnen aufgestellten Altarretabel auch prinzipiell zum Objekt ikonoklastischer Aktionen des von Landgraf Moritz dem Gelehrten eingesetzten Konsistoriums werden konnten.

Am Ende der Überprüfung meiner 1993 erstmals geäußerten Ansicht, bei der Untersuchung der calvinistischen Bildzerstörung von 1618/19 in besonderer Weise auch die beschädigten Schnitzretabel von Ludwig Juppe berücksichtigen zu müssen, stehen wir daher vor einem klaren Ergebnis: Die These von gezielten Formen der Bildzerstörung im Bereich der Altarretabel unter Landgraf Moritz von Hessen hat sich bestätigt und der Zeitpunkt konnte mit hoher Wahrscheinlichkeit ins Jahr 1618 vordatiert werden. Bestätigt hat sich auch der besondere ikonoklastische Denkmalwert der teilzerstörten Altarretabel. Da aufgrund der besonderen politischen und juristischen Konstellationen, die das Verhältnis von Deutschem Orden und hessischem Landgrafenhaus bestimmten, die Bildzerstörer anstelle der Totalvernichtung nur das ungleich subtilere Mittel des gezielten, gleichsam chirurgischen Eingriffs in das katholische Bildprogramm anwenden konnten, verwandelten sie die vom alten Glauben zeugenden Altarretabel am Ende in calvinistisch-religiöse Kunstwerke eigenen Ranges, die in dieser Form Einzigartigkeit beanspruchen dürfen.

Bildnachweise

Abb. 1 und 2: Bildarchiv des Verfassers

Abb. 3 bis 18: Matthias Müller



Abb. 1: Marburg, Elisabethkirche, Blick ins Langhaus nach Osten.



Abb. 2: Marburg, Elisabethkirche, im Bildersturm teilzerstörte Skulpturen der Chorschranke.



Abb. 3: Marburg, Elisabethkirche, Tympanon des Westportals.

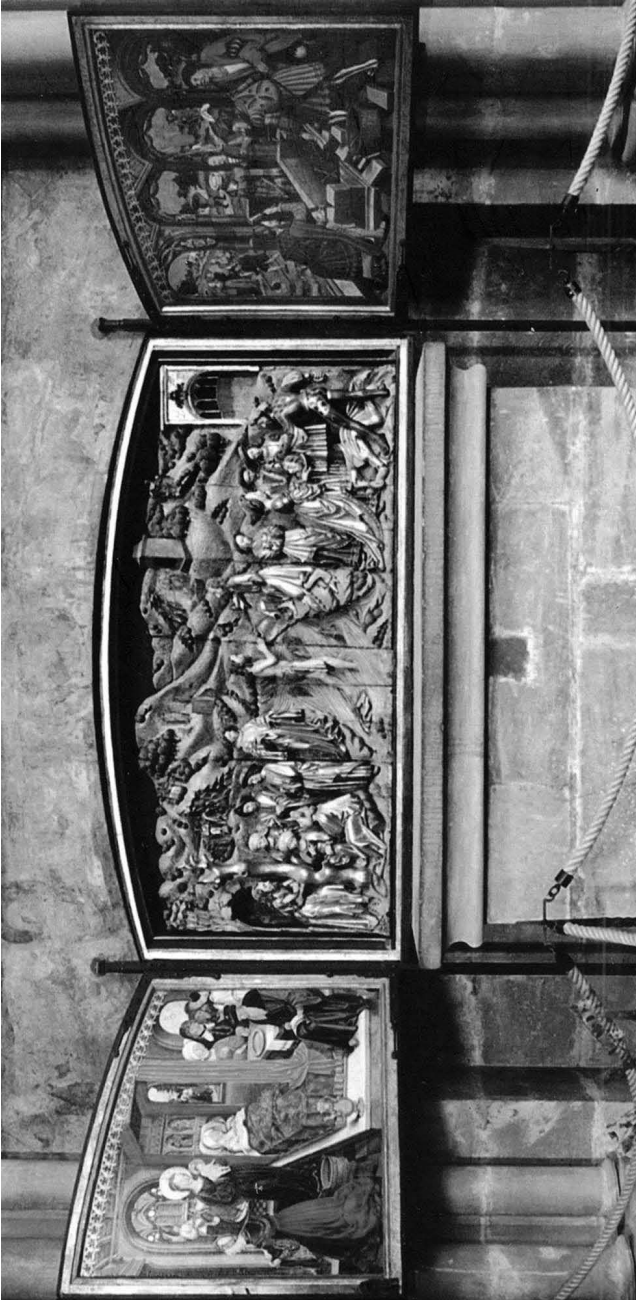


Abb. 4: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Johannesaltars von Ludwig Juppe und Johann von der Leyten.

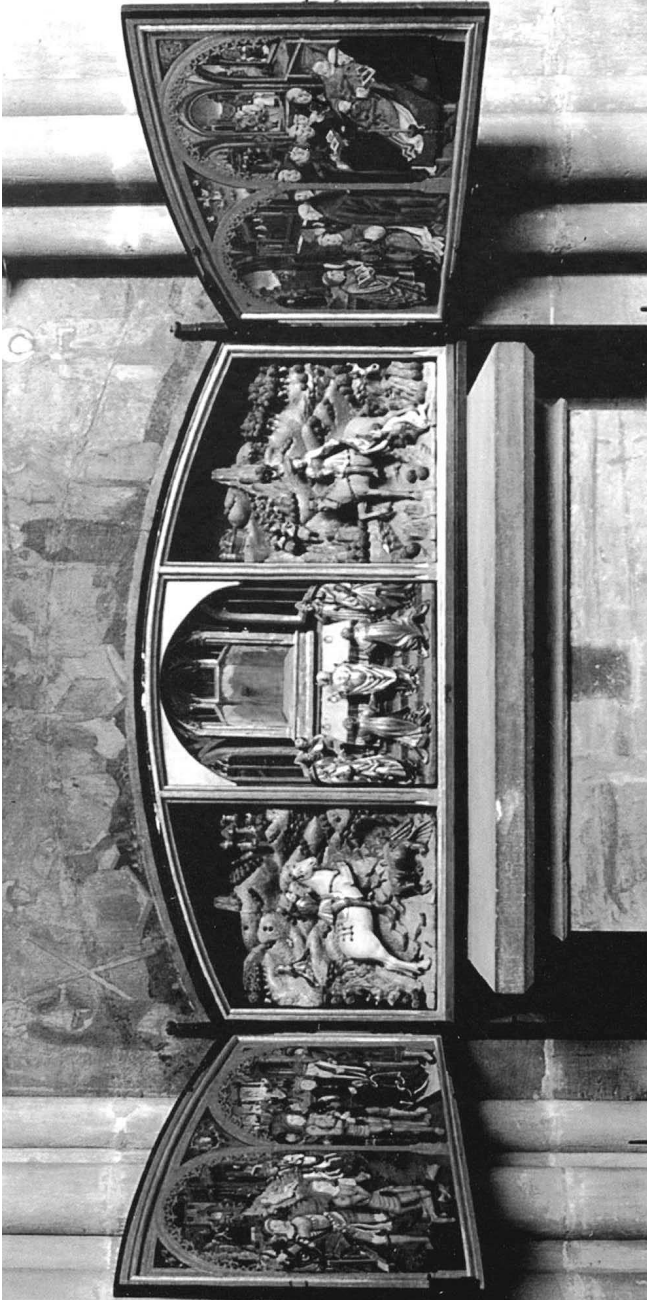


Abb. 5: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Martin- und Georgaltars von Ludwig Juppe und Johann von der Leyten.

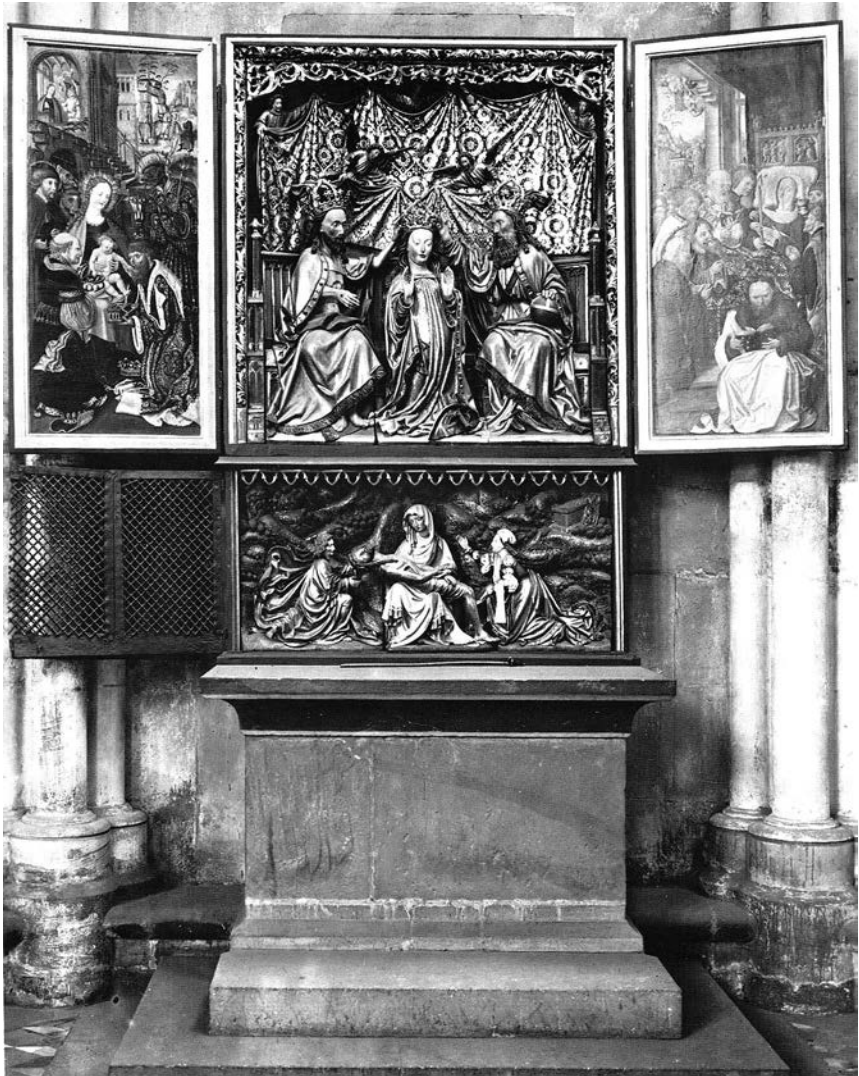


Abb. 6: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Marienaltars von Ludwig Juppe und Johann von der Leyten.

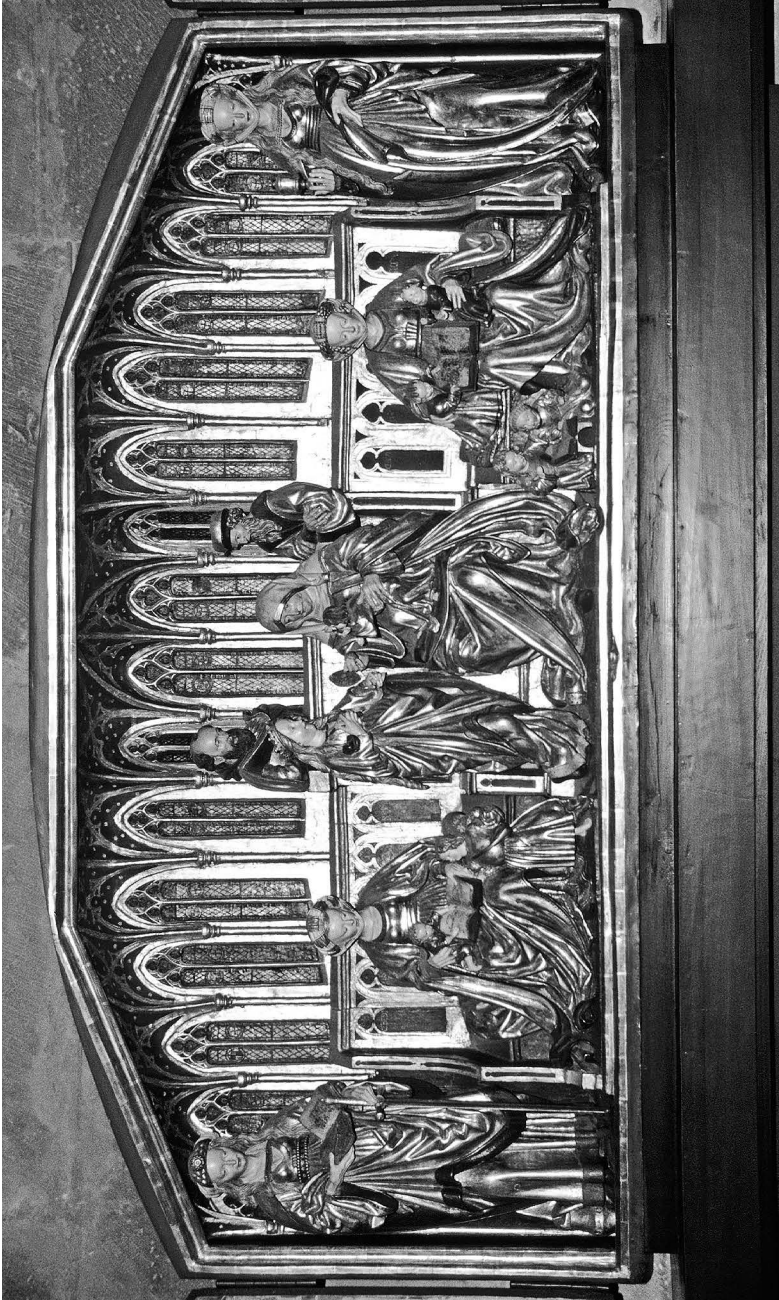


Abb. 7: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Katharinen- bzw. Sippenaltars von Ludwig Juppe und Johann von der Leyten.



Abb. 8: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars von Ludwig Juppe und Johann von der Leyten.



Abb. 9: Marburg, Elisabethkirche, Schadensstellen aus dem Retabel des Elisabethaltars.

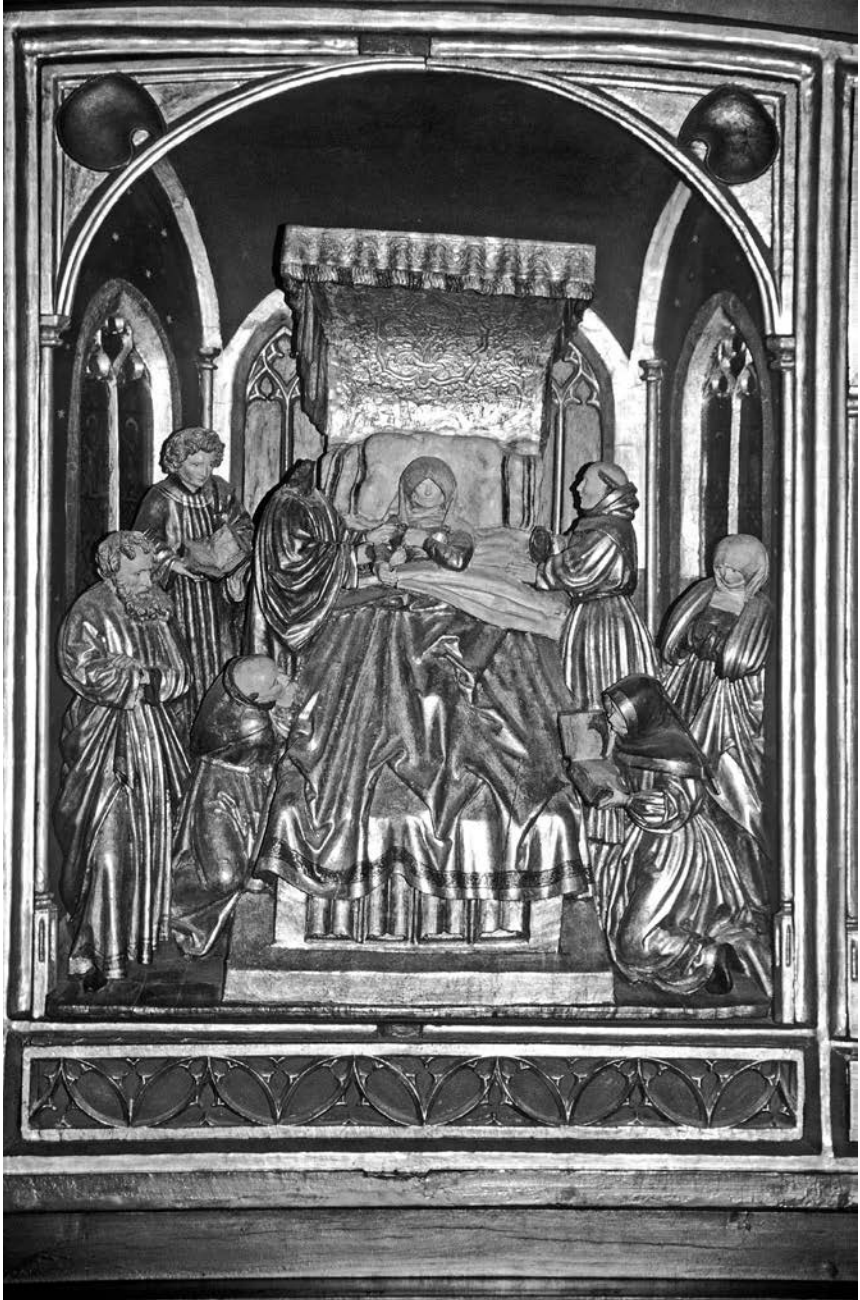


Abb. 10: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars,
Mittelszene des Schreines mit dem Tod der Hl. Elisabeth.



Abb. 11: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars, linke Szene des Schreines mit den *Exsequien* für die Hl. Elisabeth.



Abb. 12: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars, rechte Szene des Schreines mit der Hebung der Gebeine der Hl. Elisabeth.



Abb. 13: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars, linke Szene des Schreines mit den *Exsequien* für die Hl. Elisabeth, Ausschnitt mit teilzerstörter Figur eines Klerikers.



Abb. 14: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars, linke Szene des Schreines mit den *Exsequien* für die Hl. Elisabeth, Ausschnitt mit teilzerstörter Figur eines Bischofs.



Abb. 15: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars, rechte Szene des Schreines mit der Hebung der Gebeine der Hl. Elisabeth, Ausschnitt mit Teilzerstörungen der Figuren.



Abb. 16: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Elisabethaltars, rechte Szene des Schreines mit der Hebung der Gebeine der Hl. Elisabeth, Ausschnitt mit Teilerstörungen der Figuren.

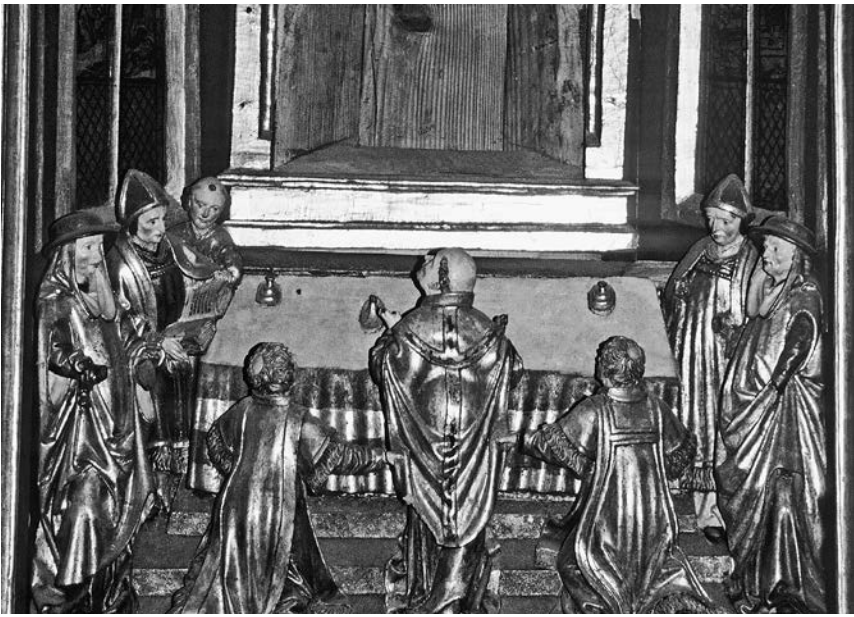


Abb. 17: Marburg, Elisabethkirche, Retabel des Martin- und Georgaltars, Mittelszene des Schreines mit der Gregorsmesse.

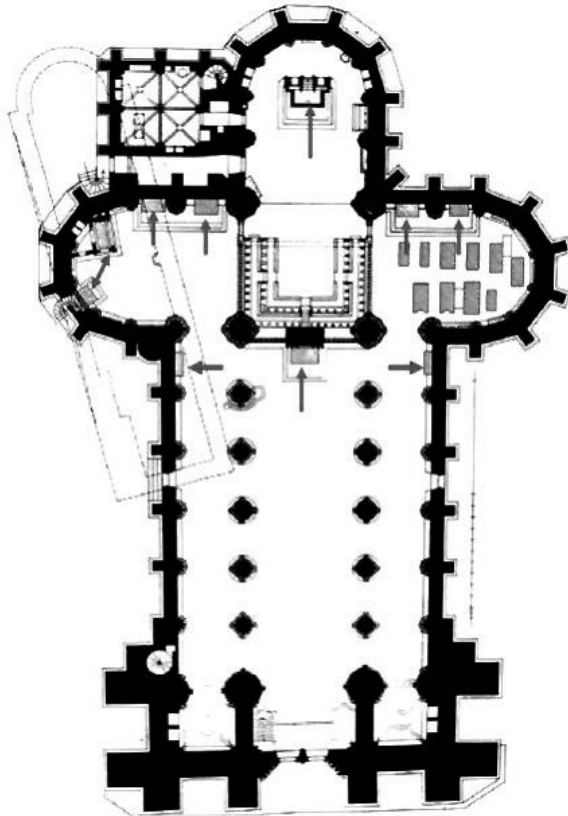


Abb. 18: Marburg, Elisabethkirche, Grundriss mit Einzeichnung der insgesamt neun vorreformatorischen Altarstellen.

Predigerbild und Herrschaftsanspruch

Städtische Konfessionskultur im calvinistischen Emden

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind die in der a Lasco-Bibliothek in Emden, der aus der Kriegsrueine der Großen Kirche neu erstandenen Forschungseinrichtung, überlieferten Predigerporträts¹. Es handelt sich um die vielleicht größte erhaltene Gemäldegalerie mit Bildnissen städtischer Reformatoren und Pastoren überhaupt: Fast 40 Einzelbildnisse sowie ein Gruppenporträt dokumentieren die reformierte Lehrtradition der Stadt von 1550 bis 1850.

Da Porträts bislang weder als Zentralgattung frühneuzeitlicher Repräsentationskultur noch als Gegenstand der Konfessionskultur umfassend untersucht worden sind², kann dieser Beitrag als ein Versuch in wissenschaft-

-
- 1 Erstmals katalogartig erfasst von Johannes-Vienne SMIDT/ERICA SMIDT-OBERDEICK, *Porträtgalerie Emder Pastoren 1550–1850*, Emden 1971; vgl. außerdem Johannes-Vienne SMIDT, *Kunstgeschichtliche Kostbarkeiten*, Leer 1982. Einige der Porträts wurden in Ansgar REISS/Sabine WITT (Hg.), *Ausst.-Kat. Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa*, Berlin 2009, S. 204, 268, 345, 365, behandelt.
 - 2 Es fehlen Untersuchungen zur Aufhängung und Funktion frühneuzeitlicher Porträts, zur Entstehung von Porträtgalerien, zum Rechtscharakter der Bildnisse und zu ihrer konfessionellen Spezifik. Porträts wurden zwar als Gegenstand der »Hofkunst« entdeckt und in den Kontext höfischer Repräsentation eingeordnet (grundlegend hierzu das Kapitel »Das höfische Bildnis«; und der »Conterfetter« in Martin WARNKE, *Hofkünstler. Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, Köln ²1996, S. 270–284; stellvertretend für die neuere Repräsentationskulturforschung, die das Porträt im Kontext anderer Repräsentationsmedien wahrnimmt: Barbara MARX [Hg.], *Kunst und Repräsentation am Dresdner Hof*, München/Berlin 2005 sowie den *Ausst.-Kat. Cranach und die Kunst der Renaissance unter den Hohenzollern. Kirche, Hof und Stadtkultur*, Berlin 2009). Die Bestandserfassung steckt jedoch noch in den Kinderschuhen. Es liegen zahlreiche Untersuchungen zu künstlerisch herausragenden Einzelporträts, zu einzelnen Porträtisten, zu den Porträts einzelner Personen und einige wenige zu einzelnen Porträtensammlungen vor. Dülbergs Versuch der Verbindung einer Form- und Funktionsgeschichte von Porträts ist jedoch noch immer singulär (Angelica DÜLBERG, *Privatporträts. Geschichte und Ikonologie einer Gattung im 15. und 16. Jahrhundert*, Berlin 1990) und entsprechende Untersuchungen für andere als die von ihr als »Privatporträts« bezeichneten Kleinformate mit Deckel, etwa zu Großformaten und Bildnisreihen, fehlen. Sowohl in dem von Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur*, Tübingen 2006) als auch in der von Heinz Schilling als Gegenstand der Stadtgeschichte etablierten Forschung zur konfessionellen Repräsentationskultur bleiben Porträts unberücksichtigt (von den zahlreichen Veröffentlichungen seien hier diejenigen zur städtischen Architektur herausgehoben: Heinz SCHILLING, *Calvinist and Catholic Cities. Urban Architecture and*

lichem Neuland angesehen werden: Am Beispiel der Emdener Predigerbildnisse sollen die Bildform und die Funktion des frühneuzeitlichen Repräsentationsmediums »Bildnis« beschrieben und in den Kontext der Konfessionskultur eingeordnet werden.

Die Emdener Bildnissammlung ist abgesehen von ihrem Umfang nicht singular. Ähnliche Galerien von Theologen waren vor allem in lutherischen Städten sehr verbreitet. Besonders Superintendentengalerien bildeten spätestens seit dem frühen 17. Jahrhundert einen festen Bestandteil der Kirchausstattung. Sie spiegelten die Bedeutung der konfessionellen Lehrtradition einer Stadt. Gerade in Städten mit einem großen Autonomiebewusstsein und einer gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment selbstbewusst behaupteten eigenen städtischen Kirchenordnung wie z. B. in Stralsund, Rostock oder Braunschweig, etablierte sich die Porträttradition früh und mit quantitativ und qualitativ herausragenden Bildern³.

Die vergleichbaren »reformierten« Porträtzyklen haben sowohl inner- als auch außerhalb des Reiches einen grundsätzlich anderen Charakter, da sie nicht konfessionell geschlossene Städte repräsentierten, sondern reformierte Kirchengemeinden in mehrkonfessionellen Städten. Dies gilt für die Niederlande, wo mit den in großer Zahl überlieferten Predigerbildnissen »ein neues Genre in der Republik« entstand⁴. Die Galerien von Predigerbildnissen gehörten hier zur Ausstattung der Konsistorienstuben reformierter Stadtkirchen und repräsentierten innerhalb der multikonfessionellen städtischen Gesellschaft die reformierte Bekenntnisstradition und Lehre. Das gilt in ähnlicher Weise auch für Städte innerhalb des Reiches. Reformierte Bildniszyklen sind an Orten überliefert, an denen sich reformierte Gemeinden in einer mehrheitlich lutherischen oder mehrkonfessionellen Bevölkerung eine eigene Identität zu behaupten suchten: So etwa in der 1766 im ehemaligen Amtshaus errichteten reformierten Kirche in Leipzig oder in der im 19. Jahrhun-

Rituals in Confessional Europe, in: *European Review* 12 [2004], S. 293–312; ders., *Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe*, in: Heinz SCHILLING/István G. TÓTH [Hg.], *Religion and Cultural Exchange in Europe. 1400–1700*, Cambridge 2007, S. 116–137). Auch in Siegfried Müllers Studie zur konfessionellen Bildkultur blieben die Porträts ausgespart (Siegfried MÜLLER, *Repräsentationen des Luthertums. Disziplinierung und konfessionelle Kultur in Bildern*, in: *ZHF* 29 [2002], S. 215–255).

- 3 Die Etablierung der Bildnistradition im 16. Jahrhundert insgesamt ist Gegenstand meiner im Entstehen begriffenen Habilitationsschrift (künftig: Ruth SLENCZKA, *Lutherische Kirchenväter. Theologenbildnisse in städtischen Kirchen 1530–1617*).
- 4 Ilja M. VELDMAN, *Der Calvinismus und die bildende Kunst der Niederlande im Goldenen Jahrhundert*, in: *Ausst.-Kat. Calvinismus*, S. 270–278, hier: S. 277. Veldmann hebt den Zusammenhang mit der Bildtradition der Gelehrtenporträts hervor, die durch die neue Mode der Predigerporträts an Popularität noch übertroffen wurde. Auch die niederländischen Pastorenporträts und ihre Bedeutung innerhalb der konfessionellen Repräsentationskultur stellen ein Forschungsdesiderat dar.

dert an die Reformierten übergebenen St. Marthakirche in Nürnberg⁵. Aus der 1795 durch Brand zerstörten wallonischen Kirche in Mannheim ist ein umfangreicher Zyklus aus dem Jahr 1754 überliefert⁶.

Die Emdener Pastorenporträts können in eine größere Porträttradition eingeordnet werden, sind jedoch innerhalb dieser Tradition dadurch ungewöhnlich, dass sie nicht nur Personifikationen kirchlicher Lehrtradition wie in Nürnberg oder Mannheim sind. Darüber hinaus und vor allem sind sie in Emden Repräsentationsmedien städtischer Autonomie. Diese Besonderheit lässt sich auf die für das Reich ungewöhnliche Situation der reformierten Stadt im Gegenüber zu einem lutherischen Landesherrn zurückführen⁷. In einer vergleichsweise späten Auflehnung der Bürgerschaft gegen den Landesherrn und der von ihm eingesetzten Stadtregierung verband sich die politische Autonomiebewegung mit der konfessionellen Emanzipation⁸. Die Pastoren-

5 Cornelius GURLITT, Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsen. 17. Heft: Stadt Leipzig, Dresden 1895, S. 190f.; Günther P. FEHRING / Anton RESS, Die Stadt Nürnberg, München 1961, S. 108.

6 Er entstand in einer konfessionell durchmischten Stadt, in der sich die Wallonen staatlichen und katholischen Pressionen ausgesetzt sahen und diente vor diesem Hintergrund wohl der Vergewisserung des konfessionellen Erbes. Den ursprünglich 30 Porträts lag Verheidens Kupferstichsammlung von Theologenporträts von 1602 als Vorlage zugrunde (vgl. Johannes EHMANN, Erinnerungskultur zwischen Konfessionalismus und Aufklärung. Die Mannheimer Reformatorbilder von 1754, in: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 1 [2007], S. 43–54), d. h. es handelte sich um eine Auswahl ohne personellen Bezug zur Stadtgemeinde. Es ging nicht um spezifisch städtische konfessionelle Identität, sondern um die Zugehörigkeit zu einer überregionalen Kirche.

7 Zur frühen und konstanten Bikonfessionalität Ostfrieslands kann die Darstellung von Menno Smid als grundlegend angesehen werden (Menno SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, Pewsum 1974). Vor allem in den bevölkerungsarmen Gebieten im Osten des Territoriums, das schon vor 1591 im Herrschaftsbereich Graf Edzard II. lag, war das Luthertum fest verankert, während Edzard im Herrschaftsbereich seines 1591 gestorbenen Bruders Johann versuchte, den Widerstand der reformierten Gemeinden zu brechen und eine einheitlich lutherische Landeskirche zu etablieren. Dies gelang z. B. in Norden, wo eine Bildnisgalerie der lutherischen Prediger in der Sakristei der Ludgerikirche als konfessionelles Gegenstück zur Emdener Sammlung entstand (aus dem 16.–19. Jahrhundert sind neun Bildnisse überliefert, vgl. Ortskartei zum Kircheninventar der Ev. Landeskirche Hannover im Amt für Bau- und Kunstpflege). Die Reihe beginnt mit Johannes Ligarius, der als lutherischer Prediger seit 1591 der lutherischen Minderheitengemeinde in Emden vorstand und 1595 während der »Emder Revolution« aus der Stadt ausgewiesen wurde, ins lutherische Norden zog und dort am 21. Januar 1596 im Alter von fast 67 Jahren starb (SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 252). Das Bildnis ist auf 1588 datiert und zeigt den 59jährigen als Streiter für das Luthertum in Ostfriesland (die unpublizierte Inschrift lautet: »Hac tibi Johannis tabulam datur umbra Ligari, quem si qui gestis pingere, pingere virum, qui zelo ardesceus Fidei, et forti indole pollens firmavit Frisiis Dogma Lutheriadae«). Mit der Person des Ligarius erhält die lutherische Identität Nordens in der Abgrenzung vom reformierten Emden ihren Ursprung.

8 Grundlegend zur Emdener Autonomiebewegung ist die Darstellung von Heinz SCHILLING, Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik, in: Bernd MOELLER (Hg.), Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1978, S. 128–161; ders., Civic Calvinism in Northwestern Germany and The Netherlands. Sixteenth to Nineteenth Centuries, Kirksville 1991, S. 11–39; vgl. zur Emdener Sondersituation auch: Ders., Die »Emder Revolution« als eu-

porträts machen sichtbar, dass der Bruch mit dem Landesherrn ein Konfessionsbruch war. Sie sind daher Medien der städtischen Herrschaftsrepräsentation.

Aus den reformierten Territorien des Reiches, aus Anhalt und der Pfalz, sind keine vergleichbaren Bildniszyklen überliefert. Das könnte damit zusammenhängen, dass in diesen einheitlich reformierten Herrschaften die Städte keiner konfessionellen Repräsentationsmedien bedurften. Sie waren kirchlich und konfessionell fest in die landeskirchlichen Strukturen eingebunden und mediatisiert. Bildnisse hätten die Zugehörigkeit zur Landeskirche, nicht jedoch den Autonomieanspruch der Städte im Gegenüber zum Territorium markieren können. Die eigene stadtspezifische Lehrtradition spielte eine zu geringe Rolle, als dass man ihre Vertreter in Bildnissen gewürdigt hätte.

Bildnisgalerien zur Herrschaftsrepräsentation waren im Prozess der Ausbildung frühneuzeitlicher Staatlichkeit im 16. Jahrhundert innerhalb weniger Jahrzehnte zum festen Bestandteil im Ausstattungskanon der öffentlichen Gebäude geworden. Sie konnten Dynastien von Königen oder Fürsten, Ratsfamilien, Magistrate, politische Allianzen, Universitäten u. v. m. repräsentieren und sind besonders typisch für politische Situationen, in denen Ordnungen und Traditionen neu etabliert und institutionell gefestigt werden und in denen Einheit nach innen und Abgrenzung nach außen repräsentativen Ausdruck finden sollten⁹.

Die städtische Herrschaftsrepräsentation war in Emden durch die konfessionelle Sondersituation in besonderer Weise religiös aufgeladen. Daher sind die Emdener Porträts »konfessionsspezifische« Medien städtischer Herrschaftsrepräsentation, denn sie personifizieren mit den Pastoren das calvinistische Bekenntnis als das die Autonomie begründende Bekenntnis der Stadt. In dieser Doppelfunktion als calvinistische Repräsentationsmedien städtischer Herrschaft sind sie für den Calvinismus im Reich völlig untypisch, weil die Emdener Situation der calvinistischen Stadt im lutherischen Territorium völlig untypisch ist.

Die Emdener Porträts befanden sich nicht immer in der Großen Kirche: Ursprünglich hingen sie über die Stadt verteilt in den drei zentralen Repräsentationsbauten der städtischen Herrschaft nach der sogenannten Emdener Revolution von 1595: Im Rathaus, im ehemaligen Franziskanerkloster und in der Konsistorienstube der Großen Kirche. Sie repräsentierten drei unterschied-

ropäisches Ereignis, in: Hajo VAN LENGEN, Die »Emdener Revolution« von 1595, Aurich 1995, S. 113–136, hier: S. 130–134.

9 In der Regel wurden politische Institutionen nur dann durch Einzelporträts der Amtsinhaber repräsentiert, wenn es sich um unbefristete Ämter handelte. Institutionen mit verhältnismäßig starkem personellen »Durchlauf« wie Stadträte wurden hingegen vergleichsweise selten in individuellen Porträts einzelner Magistratsmitglieder bildhaft vergegenwärtigt.

liche Gruppen: den Kirchenrat, d. h. die Gemeindeleitung, in der Großen Kirche; den Coetus, d. h. den Pfarrkonvent der Stadt, im ehemaligen Franziskanerkloster und die Gruppe der Reformatoren, die »Emder Kirchenväter«, im Rathaus.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in drei Teile: Im ersten Teil soll versucht werden, eine Herrschaftstopographie der Stadt zu entwerfen, in der die Aufhängungsorte der Pastorenbildnisse als Zentralorte städtischer Herrschaftsrepräsentation charakterisiert werden. Dabei soll zugleich die politische und konfessionelle Sondersituation Emdens und ihre Vorgeschichte vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis in die Zeit nach der sogenannten Emdener Revolution von 1595 in Erinnerung gerufen werden¹⁰. Der Hauptteil ist der Einordnung der Porträts in die Ausstattung dieser Gebäude und ihrer Interpretation gewidmet. Im Schlussteil soll eine Zusammenfassung den Ausgangspunkt für den Versuch einer Einordnung der Emdener Porträttradition in den Kontext vergleichbarer Traditionen in lutherischen Städten bilden.

1. Die Stadt und ihre Herrschaftstopographie

Rathaus, Bettelordenskirche, Pfarrkirche: Diese drei Gebäude waren schon im Mittelalter die wichtigsten öffentlichen Versammlungs- und Repräsentationsgebäude einer Stadt – das war in Emden nicht anders als andernorts¹¹. An der Höhe ihrer Türme und der Größe ihrer Dachflächen war schon von Ferne die Wirtschaftskraft und Bedeutung der Stadt abzulesen. Wer über diese Gebäude verfügte, war mächtig, wer sie in seiner Hand vereinte, war der Stadtherr. Und er war zugleich Inhaber des Kirchenregiments: Denn Bürgergemeinde und Kirchengemeinde bildeten eine Einheit und eine zentralisierte Stadtherrschaft zeichnete sich dadurch aus, dass sie Stadt- und Kirchenregiment in einer Hand vereinigte¹². Durch den meist langwierigen und von viel-

10 Der Begriff »Revolution« wird im Folgenden benutzt, ohne ihn zu problematisieren: Zur Bezeichnung des Vorgangs der Ablösung des landesherrlichen Stadtreiments durch die Bürgerschaft und zur Frage, ob die Emdener Vorgänge angemessenerweise als Revolution bezeichnet werden können, sei verwiesen auf Heinz SCHILLING, Die »Emder Revolution«, S. 134–136.

11 Da Emden bis 1561 Residenzstadt war, trat diesen städtischen Repräsentationsgebäuden hier die Burg als Verkörperung der Territorialherrschaft gegenüber. Sie wurde jedoch mit der sogenannten Revolution vom Rathaus als »eigenständigem Machtzentrum der Stadt überflügelt, als Herrschaftskonkurrenz ausgeschaltet und schließlich auch als Gebäude überflüssig gemacht« (Menno SMID, Kirche zwischen Burg und Rathaus. Ein Beitrag zur Emdener Stadtgeschichte und zum Verhältnis von Staat und Kirche in Emden, in: Kollegium der ostfriesischen Landschaft [Hg.], Res Frisicae. Beiträge zur ostfriesischen Verfassungs-, Sozial- und Kulturgeschichte, Aurich 1978, S. 131–150, hier: S. 133).

12 Das Bestreben der Stadtherren, mit der Stadtherrschaft auch das Kirchenregiment in einer Hand zu vereinigen, gelang nicht immer. In Emden beanspruchten die Cirksena als Stadtherren schon vor der Reformation das Patronat über die Pfarrkirche (Graf Enno I. ließ sich 1485 vom

schichtigen Motiven vorangetriebenen Prozess des Ausbaus der Pfarrkirche, der Säkularisierung der Klöster und der Errichtung eines prächtigen Rathausbaus demonstrierte der Stadtherr seine Macht. In Emden vollzog sich der Ausbau und die Ausstattung dieser drei Gebäude zu Zentren herrschaftlicher Repräsentation als Folge von drei Umbrüchen oder Einschnitten in der Geschichte der ostfriesischen Grafschaft: der Erhebung Ostfrieslands zur Reichsgrafschaft 1464, der Einführung der Reformation unter Gräfin Anna und a Lasco und der sogenannten Revolution von 1595, in der die Stadt sich erfolgreich gegen ihren Landesherrn auflehnte.

Unmittelbar nach der Emanzipation von Hamburg begannen die ostfriesischen Grafen in Emden den Ausbau ihrer Residenzstadt mit dem Ausbau der Pfarrkirche. 1498 kam dann im Zuge der Einführung der Observanz mit dem Franziskanerkloster die zweite große Kirche der Stadt in landesherrlichen Besitz¹³. Gräfin Anna verband mit der Einführung der Reformation den weiteren Ausbau ihres Stadtreiments: Davon zeugt in der Pfarrkirche die Fürstengruft mit dem riesigen Prunkgrabmal für ihren 1540 verstorbenen Mann Enno II., davon zeugt auch der Herrschaftsstuhl, den sie als Chorschranke vor dem sogenannten Abendmahlschor errichteten und mit zahlreichen Bibelversen in goldener Schrift versehen ließ, welche die Gemeinde zur Achtung der gottgegebenen Obrigkeit aufforderten¹⁴. In den Konventsgebäuden des 1557 aufgelösten Franziskanerklosters entstand unter ihrem Regiment

Papst die Patronatsrechte über sämtliche Benefizien seines Territoriums übertragen, vgl. SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 79f.; ders., Kirche zwischen Burg und Rathaus, S. 137; SCHILLING, Reformation und Bürgerfreiheit, S. 133–135). Es ist jedoch anzunehmen, dass sich dieser Anspruch nicht durchsetzen ließ und die Gemeinde das Pfarrwahlrecht wahrnahm.

- 13 Die Franziskanerkirche war mit dem Herrscherhaus auch schon vor Einführung der Observanz eng verbunden: Hier fand 1464 die Belehnung Graf Ulrichs I. mit der Reichsgrafschaft Ostfriesland statt. 1498 übertrugen die Observanten das Eigentumsrecht an der Kirche an Edzard I., um dem Armutsideal ihres Ordens wieder zu entsprechen (SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 105).
- 14 Die Verlegung der Fürstengrablege von einem ländlichen Kloster in eine Stadtkirche der Residenzstadt war eine verbreitete Maßnahme im Prozess des Ausbaus frühmoderner Territorialstaaten, vgl. z. B. den Ausbau der ehemaligen Dominikanerkirche zur landesherrlichen Stiftskirche und Grablege in Berlin-Cölln durch Kurfürst Joachim II., hierzu grundlegend Oliver MEYS, Memoria und Bekenntnis. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherren im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung, Regensburg 2009, speziell zum Ennograd in der Großen Kirche: Ebd., S. 409–415 (mit der älteren Literatur). Der Fürstenthron entstand in der Jahrhundertmitte. Die Inschriften finden sich bei Heinrich SIEBERN, Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover, Bd. 1/2: Stadt Emden, Hannover 1927, S. 33, darunter z. B. die Aufforderung: »Furchtet Godt, Ehret den Konnick. 1. Petr. 2 [17]«. Schon 1588 verhinderte die Gemeinde, dass anlässlich der Bestattung der Grafentochter Margaretha der lutherische Hofprediger die Kanzel betrat (die zahlreichen zeitgenössischen und späteren Berichte sind als Quelle polemischer Konfessionschronistik und nicht zur Rekonstruktion der tatsächlichen Ereignisse zu verstehen, vgl. Louis HAHN, Das Begräbnis der Grafentochter, in: JGKAE 24 [1936], S. 55–69; SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 230–232) und in der Folgezeit ist kein Mitglied der gräflichen Familie mehr in der Fürstengruft beigelegt worden. Edzard II. ließ jedoch seinen am 27. Oktober 1588 verstorbenen lutherischen

1561/62 ein Armenhaus, das Gasthaus, denn die Armenversorgung war eine zentrale obrigkeitliche Aufgabe¹⁵. Die katholische Messe wurde nun auch in der ehemaligen Franziskanerkirche abgeschafft, und sie wurde als Filialkirche der Großen Kirche in die städtische Kirchenordnung eingegliedert¹⁶. Den die städtische Macht eindrucksvoll repräsentierenden Neubau des städtischen Rathauses (1574 bis 1576) nach dem Vorbild von Antwerpen konnten die Söhne der Grafenwitwe Anna, Edzard II. und Johann, zwar nicht verhindern, das Bauwerk war jedoch noch kein gegen den Landesherrn gerichteter Repräsentationsbau, sondern verkörperte die Stadtherrschaft des landesherrlichen Magistrats¹⁷. Die Grafenherrschaft war auch an den Wappen im Dreiecksgiebel abzulesen: Das Stadtwappen erscheint unterhalb des landesherr-

Stadtprediger in der Fürstengruft beisetzen; die Leichenpredigt hielt sein Hofprediger Heshusius allerdings in der Neuen Münze, dem lutherischen Gottesdienstquartier Emdens.

- 15 Zum Umbau und der Nutzung der Klausurgebäude: SIEBERN, *Kunstdenkmäler*, S. 55. Nach der Chronik von Abel Eppens tho Equart (1534 – um 1590) kaufte die Emder Gemeinde die Gasthauskirche von Gräfin Anna (SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, S. 222). Zumindest betrachtete es die Kirche im 19. Jahrhundert, als das Gasthaus aufgelöst wurde, als ihr Eigentum, was zu langwierigen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Stadt führte und endgültig erst nach dem zweiten Weltkrieg geregelt wurde: Die Kirche gab ihren Anspruch auf Wiederaufbau der 1938 abgebrannten Gasthauskirche auf, weil die Stadt sich im Gegenzug dazu verpflichtete, die kriegszerstörte Pfarrkirche wieder aufzubauen (für diesen Hinweis danke ich Dr. h. c. Walter Schulz).
- 16 Bis 1561 wurde in der Kirche noch die katholische Messe gelesen (Heinz SCHILLING, *Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557–1562*, in: Ders./Wilfried EHBRECHT [Hg.], *Niederlande und Nordwestdeutschland*, Köln/Wien 1983, S. 261–327, hier: S. 267). Die Frage der Verwendung der Kirche und der Konventsgebäuden war eine kirchenpolitische Machtfrage. Als Edzard II. Anfang der 80er Jahre versuchte, die keineswegs ausgelastete Kirche für den Gottesdienst der lutherischen Gemeinde zu nutzen, scheiterte er am Widerstand des reformierten Kirchenrats: Den Lutheranern wurde keine Kirche zur Verfügung gestellt. Sie wichen in die Neue Münze aus. Als die zu klein wurde und der Landesherr einen abermaligen Vorstoß unternahm, in ein städtisches Gebäude umzusiedeln, scheiterte er abermals am Einspruch des Rats: Der Emder Kirchenrat wollte das weitere Anwachsen der lutherischen Gemeinde verhindern, stellte keinen Kirchenraum zur Verfügung und untersagte auch die Nutzung der Fleischhalle am neuen Markt zu lutherischen Gottesdiensten. In der Kirchenordnung von 1594 sind die regelmäßigen Gottesdienste nahezu paritätisch auf die Große Kirche und die Gasthauskirche verteilt (SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, S. 294).
- 17 »Obwohl von den Bürgern erbaut, unterschied sich das Emder Rathaus zu jener Zeit in seiner politischen Bedeutung nicht so sehr von den gräflichen Amtssitzen, durch die die Cirk-sena ihre Herrschaft über Ostfriesland ausübten«, urteilt treffend Menno Smid (SMID, *Kirche zwischen Burg und Rathaus*, S. 132). Zur Baugeschichte vgl. Friedrich RITTER, *Zur Geschichte des Emder Rathaus-Baues*, in: *JGKAE* 17 (1910), S. 340–377. Der Vorbildcharakter des Antwerpener Rathauses war für die Zeitgenossen evident, wie aus dem Reisebericht des Utrechter Rechtsgelehrten Arnold Buchelius von 1617 hervorgeht: »Het stadthuus is gemaect op de forme van Antwerpen, doch minder; is sier polijkt« (ediert von Johann Melchior KOHLMANN, *Emden im Jahr 1617*, in: *JGKAE* 8 [1888], S. 95–98). Allerdings war das 1561–1565 nach Zeichnungen von Cornelius de Vriendt errichtete Antwerpener Rathaus im Krieg gegen die Spanier zerstört und 1581 neu aufgebaut worden. Bis zur sogenannten Revolution ist der Magistrat Emdens als Organ der Landesherrschaft anzusehen, vgl. SCHILLING, *Reformation und Bürgerfreiheit*, S. 132.

lichen Regentenwappens und neben denen der Gattin und der Mutter des gräflichen Stadtherrn, wodurch die Zugehörigkeit der Stadt zum Territorium und ihre Unterordnung unter den Landesherrn dokumentiert wurde¹⁸. Den Charakter eines Monuments städtischer Emanzipation von der politischen Bevormundung durch den Landesherrn erhielt das Rathaus erst nach der sogenannten Revolution von 1595. Die Emdener vertrieben den lutherischen Grafen, zerstörten Teile seiner Stadtresidenz¹⁹ und manifestierten die Übernahme des Stadt- und Kirchenregiments mit der Übernahme der drei entscheidenden Repräsentationsbauten in städtischen Besitz und städtische Verwaltung. Rathaus, Gasthaus und Pfarrkirche wurden zu Symbolen städtischer Autonomie. In Emden hatte die Ausbildung einer Stadtverfassung und eines städtischen Autonomiebewusstseins gegenüber dem Landesherrn keine jahrhundertelange Tradition wie beispielsweise in den alten Hansestädten, sondern vollzog sich in kurzer Zeit und vergleichsweise spät. Diese »Verspätung« führte dazu, dass sich die politische Emanzipationsbewegung gleichzeitig mit der konfessionellen vollzog und von Anfang an mit dieser eng verbunden war. Alle Auseinandersetzungen um das Stadt- und Kirchenregiment waren in Emden konfessionelle Auseinandersetzungen. Der konfessionelle Autonomieanspruch war dadurch in besonders hohem Maße politisch aufgeladen²⁰. Die neue Ordnung fand im Selbstbild der Stadt Niederschlag und äußerte sich auch in der Heraushebung der Herrschaftszentren und der sakralen Überhöhung der Stadt in einem Gemälde, das 1616 entstand und als Medium städtischer Machtrepräsentation zur Ausstattung der städtischen Rüstkammer gehörte (Abb. 1)²¹. Die für eine Stadt ungewöhnlich große und reichhaltig ausgestattete Rüstkammer befand sich in Emden im zweiten Obergeschoss des Rathauses und besaß einen höfischen Rüstkammern ähnlichen repräsentativen Charakter: Hierher wurden hochrangige Besucher der Stadt

18 Leo FÜRBRINGER, *Die Stadt Emden in Gegenwart und Vergangenheit*, Emden 1892, S. 36; Georg SELLO, *Das Stadtwappen von Emden*, in: JGKAE 14 (1902), S. 236–279, hier: S. 263. Nach 1595 finden sich an öffentlichen Gebäuden in Emden keine gräflichen Wappen mehr (ebd., S. 260).

19 Teile der Burg wurden am 19. April 1595 zerstört (BUCHELIUS/KOHLMANN, *Emden im Jahr 1617*, S. 97, Anm. 7).

20 Zur späten Ausbildung genossenschaftlicher Institutionen im kirchlichen und bürgerlichen Bereich vgl. SCHILLING, *Reformation und Bürgerfreiheit*, S. 140–148; ders., *Civic Calvinism*, S. 11–28. Der politische Umsturz ging maßgeblich vom Kirchenrat aus und fand in ihm sein Organisationszentrum. 15 Mitglieder des Kirchenrats gehörten gleichzeitig dem Vierzigerausschuss der Bürgerschaft an, der sich dem Aufstand anschloss (ders., *Reformation und Bürgerfreiheit*, S. 153–155). Politische und kirchliche Ziele ließen sich nicht voneinander trennen.

21 Johann Mencke-Maeler (Zuschreibung), *Ansicht der Stadt Emden von der Insel Nesserland aus*, Öl auf Leinwand 94 x 180 cm, Ostfriesisches Landesmuseum/Emder Rüstkammer (OLM 342). Leider werden Gemälde in den zahlreich überlieferten Rüstkammerinventaren nicht mit aufgeführt, so dass nichts darüber gesagt werden kann, wann das Gemälde in die Rüstkammer kam (zu den Inventaren: Johann Arnold SCHNEDERMANN, *Die Entstehung der Emdener Rüstkammer*, in: JGKAE 5 [1882], S. 80–94; Othmar Baron POITIER, *Inventar der Rüstkammer der Stadt Emden*, Emden 1903).

geführt, die mit den Waffen in dem riesigen Saal (10 x 41 m) die Wehrhaftigkeit und Stärke der Stadt bewundern sollten²². Ihnen diente die Stadtansicht zur Orientierung über das reichsstadtartige Autonomiebewusstsein der Stadt:

Der Betrachter blickt von einem erhöhten Standpunkt aus der Luft über den an Schiffen reichen Hafen und über ein sich bis zum Horizont erstreckendes riesiges Häusermeer. Er befindet sich in großer Entfernung vom Horizont, der dadurch sanft gewölbt erscheint und so an den Erdkreis erinnert und die ausgedehnten Dimensionen der durch den Zuzug der Exulanten enorm gewachsenen Handelsmetropole sichtbar werden lässt. Emden erscheint als neue Großstadt²³. Sie besteht aus zwei Teilen, die sich durch die Bauweise ihrer Befestigung unterscheiden: Das eigentliche Stadtgebiet befindet sich auf der linken Hälfte. Umgeben von einer massiven, mit vielen Türmen versehenen Mauer erscheint sie uneinnehmbar. Auf der rechten Seite erstrecken sich die durch hölzerne Palisaden befestigten Vorstädte. Niederländische Fahnen wehen am Horizont und repräsentieren die ausländische Schutzmacht, die seit der sogenannten Revolution die Autonomie der Stadt gegenüber ihrem Landesherrn durch Truppenstationierungen in den Vorstädten garantierte²⁴. Die Zweiteilung der Stadt ist zwar zu erkennen, das Bild akzentuiert aber vor allem die Einheit der 1570 durch Eingemeindung der Vorstädte erweiterten Großstadt. In ihrer Mitte, am höchsten Punkt, ragen die Türme von zwei überdimensionierten Gebäuden weit in den Himmel hinein: Es handelt sich

22 Üblicher war die Unterbringung städtischer Rüstkammern in Befestigungstürmen oder Toren (Ortwin GAMBER, LMA VII [1999], s. v. Rüstkammer, Sp. 1123f.). Zur Beschaffenheit und Geschichte der Emdener Rüstkammer: Alexander ROLFFS, Die antike Rüstkammer des Emdener Rathauses, Emden 1861; SCHNEDERMANN, Emdener Rüstkammer; POITIER, Inventar, 1569 wurde für die Rüstkammer ein Haus beim Faldernthor errichtet, wo sie bis zum Umzug in das Obergeschoss des Rathauses blieb (SCHNEDERMANN, Emdener Rüstkammer, S. 89; POITIER, Inventar, S. 9; vgl. SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 105). 1592 wurde Herzog Friedrich von Württemberg, der Emden auf einer Reise nach England besuchte, zur Besichtigung in die Rüstkammer geführt (SCHNEDERMANN, Emdener Rüstkammer, S. 90). 1617 beschrieb Buchelius in seinem Reisebericht, dass in der Rüstkammer Waffen zur Ausstattung von 3000 Soldaten aufbewahrt wurden (BUCHELIUS/KOHLMANN, Emden im Jahr 1617, S. 97). 1625 erschien in den städtischen Statuten eine Regelung über die Verteilung des Trinkgeldes, das die Aufseher von Besuchern erhielten, die Rathaus und Rüstkammer besichtigten (POITIER, Inventar, S. 11), so dass davon auszugehen ist, dass es einen regen Besucherverkehr gab.

23 Großstadtstatus konnte Emden 1616 zwar nicht im europäischen Vergleich behaupten, wohl aber gemessen an der Einwohnerzahl von 1530: Nach den Hochrechnungen von Heinrich Schmidt stieg die Einwohnerzahl Emdens durch den Zuzug von Glaubensflüchtlingen von weniger als 4.000 Einwohnern 1530 bis 1550 auf etwa 5.000 und bis 1570 auf mindestens 15.000, darunter 5.000–6.000 niederländische Flüchtlinge (Heinrich SCHMIDT, Geschichte der Stadt Emden von 1500 bis 1575, Pewsum 1994).

24 1595 bis 1602 waren die Truppen der Generalstaaten nur sporadisch, dann jedoch (bis 1744) dauerhaft in Emden stationiert (Bernd KAPPELHOFF, Die »Emder Revolution« und die Ausbildung der landständischen Verfassung in Ostfriesland bis 1611, in: VAN LENGEN, »Emder Revolution«, S. 95–111, hier: S. 105).

um die Türme des Neuen Rathauses und des ehemaligen Franziskanerklosters. Eigentlich lag dieser Gebäudekomplex im Gebiet der Vorstadt Faldern. Aber auf dem Gemälde ist die ehemalige Stadtgrenze nicht mehr auszumachen. Die Gebäude bilden hier das Zentrum der Gesamtstadt.

Die gewaltigen Dachflächen der beiden städtischen Zentralgebäude sind durch eine Achsendrehung des Rathauses um ca. 90 Grad beide dem Betrachter zugewandt: Ein Bild von Schutz und Schirm für die ganze Stadt. Ihre Dächer überlappen sich. Dadurch kommt die Zusammengehörigkeit der beiden Gebäude zum Ausdruck, der die Zusammengehörigkeit von Bürgergemeinde und konfessionell geeinter, reformierter Kirchengemeinde entspricht²⁵. Kirchen- und Stadtregiment werden als Einheit und Herzstück der städtischen Ordnung dargestellt.

Der Dachreiter der Bettelordenskirche erscheint in Überlänge, so dass er vom massiven Rathaustrurm nur wenig überragt wird und mit ihm zusammen weit in den Himmel hinaufweist. Dort reißt die Wolkendecke oberhalb der Türme auf. In goldenen Lettern erstrahlt der Stadtname (»Emden«) am blauen Himmel und veranschaulicht die himmlische Legitimierung der städtischen Ordnung²⁶.

Im Gegensatz zu diesem erhöhten Gebäudekomplex ist das Herrschaftszentrum der Grafenzeit an den Rand gedrängt: Die Burg der Čirksena liegt an der äußersten Peripherie der Stadt ganz links, dem Rathaus und auch der daneben befindlichen übergroß proportionierten Stadtpfarrkirche, der Großen Kirche, zu Füßen, was sich als Zeichen ihrer Unterwerfung lesen lässt²⁷. Oberhalb der Burg erscheint daher nicht das Wappen der ostfriesischen Gra-

25 Die Gebäude befinden sich in unmittelbarer Nachbarschaft. Sie begrenzen einen gemeinsamen Hof. Der Bauplatz des Rathauses umfasste Teile des Gasthauskirchhofes, so dass die Gebeine im Schutz der Dunkelheit ausgegraben und umgebettet werden mussten (FÜRBRINGER, Stadt Emden, S. 33).

26 Man kann davon ausgehen, dass das Blau stark verblasst ist. Zur Verwendung von Gold als Zeichen der sakralen Überhöhung und göttlichen Dignität der Stadt gibt es eine eindrucksvolle Parallele: In der vom Bürgermeister Timon Rudolphi (gest. 1683) verfassten Stadtgeschichte, dem »Trifolium aureum«, befindet sich eine Darstellung des Emders Rathauses in goldenen Linien auf Pergament (vgl. SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 108).

27 1595 wurde genau ausgehandelt, wozu die Burg künftig verwendet werden durfte: Nur hier durfte der Graf, wenn er Hof hielt, seinen Hofprediger predigen lassen, für jeden hörbar und sichtbar in der Stadt war jedoch ausschließlich reformierter Gottesdienst zugelassen (SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 253). Die militärische Nutzung der Burg und die Einquartierung von Soldaten wurden ausgeschlossen. Es wurde lediglich ein der Bürgerschaft gewogener landsässiger Drost oder Vogt geduldet, der die Deich- und Sielversammlungen des Emders Amts abhielt. Zudem fanden in der Burg wöchentliche Gerichtstage statt (Louis HAHN, Wie Emden aufhörte, Staat im Staate zu sein, in: JGKAE 28 [1942], S. 56–97, hier: S. 61). Die Stadt musste zur Errichtung eines neuen gräflichen Hauses auf dem Burgplatz 20 000 Gulden bezahlen, die Zahlung wurde 1611 auf 24 000 erhöht. Aber erst Enno III., Edzards zweiter Sohn, begann 1611 mit dem Bau. Friedrich II. besichtigte die Burg 1751 und ließ den Turm zum Abriss verkaufen. 1767 wurde der Abriss fortgesetzt und an die Stelle 1775 eine Kaserne auf Kosten der Landschaft errichtet (FÜRBRINGER, Stadt Emden, S. 81).

fen, sondern der Reichsadler, in der gegenüberliegenden Ecke rechts das Stadtwappen, beide Wappenschilder stehen unter dem Schutz der Reichskrone²⁸. Das entspricht dem Autonomieanspruch der Stadt, wie er 1638 auch formuliert wurde: Emden sei »edel wegen der kaiserlichen Privilegien und Regalien, und daher den freien Reichsstädten gleich«²⁹. Landesherrliche Ansprüche wurden schlicht ignoriert, und die Stadt wurde als Reichsstadt dargestellt. Innerhalb kürzester Zeit war Emden darin den traditionsreichen Autonomiestädten Norddeutschlands wie Braunschweig, Lüneburg oder Bremen nachgefolgt.

2. Die Repräsentation des städtischen Kirchenregiments

Nach der sogenannten Revolution waren die drei Gebäude: das Rathaus, das ehemalige Franziskanerkloster und die Pfarrkirche zu Monumenten geworden, die die Überwindung des landesherrlichen Stadregiments verkörpern. Der Herrschaftswechsel kam vor allem in ihrer Innenausstattung sinnfällig zum Ausdruck. In allen drei Gebäuden spielten Pastorenporträts als Bestandteil dieser Ausstattungen eine herausragende Rolle. In ihrer Präsenz an den Zentralorten städtischer Herrschaft spiegelt sich die Bedeutung der reformierten Pastoren für das Selbstverständnis der Stadt. Ihre Porträts standen nicht neben Bildnissen explizit städtischer Würdenträger, etwa der Bürgermeister oder Ratsherren, sondern an ihrer Stelle. Bildnisse anderer städtischer Repräsentanten sind lediglich in Gruppenporträts überliefert: in Porträts der Gasthausvorsteher und der Diakone. Aber auch bei ihnen handelt es sich zwar um Repräsentanten des städtischen Gemeinwesens, zugleich jedoch um Amtsvertreter kirchlicher Institutionen, durch die die Stadt ebenfalls in ihrer Konfessionsspezifität verkörpert wird.

Im Folgenden sollen die Porträts den Ausstattungsprogrammen dieser drei Gebäude zugeordnet werden. Es soll der Versuch unternommen werden, die durch sie repräsentierten unterschiedlichen Gruppen zu charakterisieren und die Bilder vor diesem Hintergrund in ihrer ekklesiologischen und stadtpolitischen Dimension zu deuten.

28 Auf dem Wappenbrief, den Maximilian der Stadt 1495 noch als König verlieh, ist der Schild von einer Königskrone bekrönt. Emden ersetzte diese Königskrone später meistens durch die Kaiserkrone und folgte darin einem besonders in der Hanse weit verbreiteten Trend: Das Londoner Kontor führte schon 1442 den Reichsadler im Siegel, dessen beide Köpfe durch die Bügel der Reichskrone geschoben waren (SELLO, Stadtwappen, S. 257–260).

29 Zitiert nach Enno Rudolph BRENNEN, Ostfriesische Historie und Landesverfassung, Bd. I, Aurich 1720, lib. VII, No. 74, S. 472. Vgl. auch SELLO, Stadtwappen, S. 259.

2.1 Das Rathaus und die Emdener Kirchenväter

Im Obergeschoss des Rathauses befanden sich die repräsentativen städtischen Versammlungs- und Herrschaftsräume, vor allem der sogenannte Rummel, der auch als Bürgerkammer bezeichnet wird und die etwas kleinere »Raedt- und Rechkamer«, die mit Holzvertäfelung, Kamin, und in rotem Stoff bespannten Wänden besonders aufwendig ausgestaltet war³⁰. In diesem Raum hatte sich von 1576 bis 1595 der landesherrliche Magistrat versammelt, entsprechend war er seitdem das repräsentative Zentrum der weitgehend autonomen Stadtrepublik. Über dem Eingangstür hing 1617 die Porträts von Johannes a Lasco und Albert Hardenberg, vermutlich wenig später kam das Bildnis Menso Altings hinzu (Abb. 2)³¹. Der Utrechter Rechtsgelehrte Arnold Buchelius, der sie dort sah, beschreibt sie als einzige Porträts des Raumes³². Sie hingen demnach nicht im Zusammenhang einer Bildnisgalerie städtischer Würdenträger der ruhmreichen Vergangenheit und Gegenwart³³, sondern waren Einzelstücke. Nur diese Emdener »Kirchenväter« waren im Zentralraum städtischer Herrschaft bildhaft vergegenwärtigt. A Lasco kam die Rolle des Reformators von Ostfriesland zu³⁴. Durch ihn wurde Emden zur Wiege der Reformation des Territoriums. Hardenberg und Alting repräsentieren die Weiterführung dieser Reformation als bruchlose Entwicklung bis zur eindeutig calvinistischen Institutionalisierung nach der Kirchenordnung von 1594, die mit der Emanzipation vom Territorium verbunden war. Die Reformationsgeschichte Emdens vor der endgültigen Trennung der Kon-

30 Zur Ausstattung des Ratsaales vgl. SIEBERN, *Kunstdenkmäler*, S. 105.

31 Das Bildnis Menso Altings taucht in einer Rechnungsnotiz von 1616 noch nicht auf (ediert in: *Upstalsboom-Blätter für ostfriesische Geschichte und Heimatkunde* 1 [1911], S. 103f.), ebenso wenig bei Buchelius (BUCHELIUS/KOHLMANN, Emden im Jahr 1617, S. 96f.). Es ist jedoch mit einem identischen, ebenfalls alten und aufwendigen Rahmen versehen, durch den diese drei Bildnisse als zusammengehörig gekennzeichnet sind. Alle anderen Pastorenporträts aus dem Besitz der Großen Kirche haben andere, deutlich schlichere Rahmen.

32 BUCHELIUS/KOHLMANN, Emden im Jahr 1617, S. 96f. Über dem Kamin hing ein Gemälde von Martin Faber von 1617, das die Königin von Saba vor König Salomo zeigte und heute im Ostfriesischen Landesmuseum in Emden hängt. Wohl erst nach Buchelius Rathausbesuch kam noch ein weiteres Gemälde Fabers mit dem Urteil des Kambyzes hinzu (ebenfalls im Ostfriesischen Landesmuseum; vgl. Annette KANZENBACH, Martin Hermann Faber, in: Martin TIELKE [Hg.], *Biographisches Lexikon für Ostfriesland*, Bd. 4, Aurich 2007, S. 129–134, hier: S. 130).

33 Porträts als Gegenstand von Rathausausstattungen bilden ein Forschungsdesiderat. Die Tradition der »Viri illustri«-Porträts in Rathäusern, durch die die kulturelle Bedeutung der Stadt repräsentiert wurde, war vor allem in Italien verbreitet, fand im 16. Jahrhundert jedoch auch nördlich der Alpen Verbreitung.

34 Grundlegend zu seiner Biografie: Henning P. JÜRGENS, *Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators*, Tübingen 2002.

fessionen wurde von den Reformierten als ihre Geschichte vereinnahmt und damit den Lutheranern abgesprochen³⁵.

Vermutlich ersetzten ihre Bildnisse andere, die vor der Revolution an dieser Stelle hingen, darunter vielleicht das Porträt der Gräfin Anna, das einer Kopie aus dem Jahr 1709 zugrunde lag. Dieses Bildnis hing nämlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Ratssaal und zwar zusammen mit einem nicht zu identifizierenden Fürstenporträt, das wohl ebenfalls die Kopie (vor 1616) eines Gemäldes aus dem 16. Jahrhundert ist (Abb. 3)³⁶. Die beiden gehörten jedoch ursprünglich nicht zusammen, sonst würden sie sich einander zuwenden. Vielleicht gehörte als Gegenstück ein a Lasco-Porträt zu Anna: Wenn man das Porträt a Lascos, das heute in der Großen Kirche hängt und die Kopie von Gräfin Anna von 1709 nebeneinander stellt, sieht man, dass der Winkel der Zuwendung zueinander tatsächlich passt (Abb. 4). Man hätte dann den aus der Cranachwerkstatt geläufigen Typus »Fürst und Reformator« gehabt³⁷. In diesem Bildnispaar wäre Annas Platz der der regierenden Fürstenwitwe links gewesen.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass im neu errichteten Rathaus Regentenporträts im Magistratssaal aufgehängt wurden. Und es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Bildnisse im Gegensatz zu den Fürstengräbern in der Großen Kirche die Revolution nicht überlebten, sondern zum Zeichen des

35 Diese konfessionelle Vereinnahmung der »vorkonfessionellen« Reformationsgeschichte, d. h. der Phase, in der man lutherische und calvinistische Reformationsgeschichte noch nicht deutlich trennen kann, spricht auch aus der Forderung der Delegierten der Stadt Emden auf dem Landtag in Norden im August 1593: »§ 2 Dass sie die wahre Christliche Religion, welche sie von Anfang der Reformation nun siebentzig Jahr her gehabt, auch dabey GOTT und der gnädigen Obrigkeit geschworen, in Einigkeit und Frieden behalten und auf ihre Nachkömmlinge fortpflanzen mögen: Und dass alles, was derselbigen zuwider, als der Juden Synagogen, die Trennung auf der neuen Müntze [d. h. der lutherische Gottesdienst in Emden], mancherley Versammlung der Wieder-Täufer und andere abgechaffet werden mögen und sonderlich, dass Seine Gnaden (wie in der Fräulein sel. Begräbnis geschehen) die Bürger in ihrer Religion nicht durch solche neue Veränderung wollen hinführo turbiren« (zitiert nach SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 243). Die Lutheraner werden hier in eine Reihe mit den Juden und Wiedertäufern gestellt, die die alte, in der 70jährigen Reformationsgeschichte begründete Ordnung durch »neue Veränderungen« bedrohten.

36 Siebern beschreibt ein weiteres Fürstenporträt in diesem Raum, das sich heute ebenfalls im Landesmuseum befindet und möglicherweise Enno II. darstellt; es passt weder stilistisch noch kompositorisch als Gegenstück zu Anna; man kann von einer zufälligen Zusammenstellung ausgehen. Fürbringer beschrieb in seiner 1892 erschienenen Stadtgeschichte ebenfalls die Fürstenporträts sowie eines, in dem – aufgrund der Ähnlichkeit zu anderen Porträts – Moritz von Oranien gesehen wird, das möglicherweise schon im 17. Jahrhundert zur Ausstattung des Magistratzimmers gehörte (FÜRBRINGER, Stadt Emden, S. 41).

37 Luther wurde besonders zusammen mit Kurfürst Johann Friedrich etliche Male dargestellt, so z. B. auf dem Titelholzschnitt der Bibelausgabe von 1547 betend unter dem Kreuz, weitere Beispiele bei Edgar BIERENDE, Demut und Bekenntis. Cranachs Bildnisse von Kurfürste Johann Friedrich I. von Sachsen, in: Volker LEPPIN/Georg SCHMIDT/Sabine WEFERS (Hg.), Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst, Gütersloh 2006, S. 327–357.

Herrschaftswechsels abgehängt wurden³⁸. Bemerkenswert ist jedoch, dass sie nicht komplett zerstört wurden, sondern im 18. Jahrhundert noch vorhanden waren, so dass sie als Vorlage für die bis heute überlieferten Kopien dienen konnten.

Die Reformatorenbildnisse blieben im Ratssaal hängen, bis sie im 18. Jahrhundert in die Große Kirche kamen. Wann das geschah, ist leider nicht überliefert. Vermutlich 1744, dem Jahr der Preußischen Annexion Ostfrieslands³⁹. Denn wie überall gaben die Preußen auch in Emden der Annexion der nun endgültig mediatisierten Stadt in der Architektur und Ausstattung der Amtsgebäude sichtbaren Ausdruck. Dazu gehörte ebenso wie in Halle die Verbannung der Pfarrerporträts aus dem Rathaus: In Halle hing im Rathaus nämlich bis zur preußischen Annexion eine immer wieder aktuell ergänzte großformatige Superintendentengalerie. In dem Vorgang der Abhängung nach der Annexion der Stadt kommt der endgültige Verlust der konfessionell begründeten städtischen Autonomie zum Ausdruck und umgekehrt ihr großer Symbolgehalt für das Selbstverständnis der quasi autonomen Landstadt⁴⁰. Die Einheit und innere Verschränkung von Kirchen- und Stadtregiment stärkten die Autonomie der Stadt und waren ein Stein des Anstoßes für die preußische Zentralverwaltung. Kirchenleitung und Stadtregiment wurden entkoppelt, die konfessionelle Einheit der Stadt nach und nach aufgelöst. Anstelle der Theologen wurde nun die landesherrliche Gewalt in Bildnissen ihrer preußischen Repräsentanten wieder im Rathaus aufgehängt⁴¹.

38 Möglicherweise gehörte auch das Porträt von a Lasco schon zur ursprünglichen Ausstattung, denn es entstand deutlich vor den beiden anderen. Die beiden Porträts entsprechen sich in der Zuwendung der Körper zueinander spiegelbildlich, weisen jedoch darüber hinaus keine Ähnlichkeiten auf.

39 Nachdem der Magistrat zunächst die Sonderrolle Emdens im Territorium behaupten konnte, wurde die Stadt schließlich endgültig mediatisiert, hierzu HAHN, Staat im Staate.

40 Das ist eine Spekulation, die jedoch einige Plausibilität aufweist: Fürstenporträts gehörten zur Standardausstattung landstädtischer Rathäuser des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit, und man kann davon ausgehen, dass sie an herausgehobenen Stellen hingen. Eine Folge der preußischen Annexion war die konfessionelle Öffnung der Stadt Emden: Der Magistrat hatte den Lutheranern zwar schon 1685 viermal jährlich die Feier des Abendmahls gestattet, aber erst der Übergang an Preußen ermöglichte 1748/49 die Gründung einer gleichberechtigten Gemeinde (SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 345–347). 1774/75 wurde (allerdings ohne Turm) eine lutherische Kirche errichtet. Die lutherische Gemeinde repräsentierte ihre Lehrtradition ebenfalls in einer Bildnisgalerie von Predigern, die im Bereich der Empore aufgehängt wurden. Sie führte ihre Gemeinde auf Johannes Ligurius zurück, den letzten lutherischen Stadtprediger vor der sogenannten Emdener Revolution (1591–1595, dann musste er die Stadt verlassen), es folgten die Porträts von Wilhelm Caspar Hickmann (1749–1780), Johann Gottfried Casimir Oepke (1768–1803), Uvo Numidius Wilds (1793–1826), Johann Christian Hermann Gittermann (1807–1834), Moritz Ernst Carl Grimm (1828–1856), Johann Heinrich Eilers (1840–1860), Hans Andreas Friedrich Christian Volquardts (1854–1864), vgl. FÜRBRINGER, Stadt Emden, S. 71f.

41 Der große Saal (ehemals Rummel) wurde mit Bildnissen des Großen Kurfürsten und der preußischen Könige ausgestattet. Bis weit in die Kaiserzeit hinein wurde die Galerie durch Bild-

Die Bildnisse a Lascos und Hardenbergs, die Buchelius 1617 im Ratssaal sah, erscheinen wie das reformierte Gegenstück zu Luther und Melanchthon, deren Bildnisse bekanntlich nicht nur lutherische Kirchen, sondern auch Residenzen und Rathäuser schmückten⁴². In Wittenberg wurden z. B. 1570 bis 1573 im repräsentativ ausgebauten Rathaus in der Bürgermeisterstube die halbfigurigen Bildnisse von Luther und Melanchthon aufgehängt⁴³. Auch sie verkörperten das Bekenntnis der Stadt. Aber in Wittenberg war mit diesem Bekenntnis keine städtische Autonomie verbunden. Hier standen die Reformatorbildnisse nicht an Stelle der Fürstenbildnisse, sondern neben diesen.

Die Bildnisse der drei Theologen in Emden bildeten hingegen mit dem Bekenntnis die Autonomie der Stadt gegenüber dem lutherischen Landesherrn ab. Das Bekenntnis war von großer politischer Tragweite. Das ist der Grund, warum es seinen Platz im Ratssaal hatte, in der Herrschaftszentrale der Stadt. Und das ist der Grund, warum die drei schönsten und qualitativ wertvollsten Porträts der Emdener Pastorengalerie nicht für die Kirche entstanden, sondern als städtischer Auftrag für das Rathaus⁴⁴.

Die aufwendige Architekturrahmung, die die Materialität von einfarbigem und rot-grau gemusterten Marmor sowie Gold virtuos imitiert, kennzeichnet die Ehrwürdigkeit und Zusammengehörigkeit der Porträts. Sie verbindet das vermutlich nach 1561 entstandene a Lasco-Porträt mit den 1616/17 für die Serie entstandenen Bildnissen seiner Amtsnachfolger⁴⁵.

nisse der jeweils neuen Machthaber ergänzt (FÜRBRINGER, Stadt Emden, S. 42; SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 119).

- 42 Die meisten überlieferten Luther-Melanchthon-Bildnispaare stammen aus Schlossinventaren. In Rathäusern lässt sich das Bildnispaar bislang in Wittenberg und Halle nachweisen, es ist aber zu vermuten, dass es zur Normalausstattung von Rathäusern in lutherischen Territorien und Reichsstädten gehörte.
- 43 Von Melchior Keil, 1575, 94 x 68 cm, vgl. Fritz BELLMANN/Marie-Luise HARKSEN/Roland WERNER (Hg.), *Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg*, Weimar 1979, S. 115. Ob diese Aufhängung der ursprünglichen entspricht, ist kaum auszumachen. Auf jeden Fall ist davon auszugehen, dass die Gemälde wie in Emden zur Ausstattung des repräsentativen ersten Obergeschosses gehörten. Sechs weitere Theologenporträts, die zwischen 1600 und 1651 entstanden, ergänzten in Wittenberg die Rathausausstattung (ebd., S. 116).
- 44 Nachweisen lässt sich das nur für zwei der Porträts, nämlich für a Lasco und Hardenberg: Eine Rechnungsnotiz von 1616 nennt beide im Zusammenhang mit weiteren Gemälden aus dem Rathaus und bezeugt, dass Martin Faber im Auftrag des Stadtrats ersteres renoviert und letzteres nach einer Vorlage aus der Großen Kirche gemalt habe (ediert in: *Upstalsboom-Blätter für ostfriesische Geschichte und Heimatkunde* 1 [1911], S. 103f.). Nach meiner Vermutung taucht das ebenfalls zugehörige Portrait Menso Altings in der Rechnung nicht auf, weil es schon existierte und noch nicht restaurierungsbedürftig war. Die Komposition des Altingporträts deutet darauf hin, dass Martin Faber es als Mittelbild konzipierte: Alting ist weiter in die Frontalität gedreht, schließt jedoch durch die parallele Haltung des rechten Armes wie ein Folgeporträt an das Hardenbergs an. Er wendet sich a Lasco zwar kaum zu, aber er weist den Betrachter mit dem Zeigegestus der linken Hand auf den großen Reformator hin.
- 45 Dendrochronologische Untersuchungen weisen auf eine Entstehungszeit nach a Lascos Tod (er starb 1560). Frühestes Fälldatum des für die Holztafel verwendeten Baumes ist 1553; geht man von einer Mindestlagerung von zwei Jahren aus, entstand das Gemälde frühestens 1555.

Die Blickrichtung und die Inschriften heben a Lasco als Hauptreformator unter den beiden anderen heraus. Durch die Inschriften nimmt er Kontakt mit dem Betrachter auf: Zwei Bibelverse erscheinen in großen, auch von ferne lesbaren Buchstaben unmittelbar neben a Lascos Kopf: »Credidi: Proinde et loquor. Psalm 116« (Ich glaube, darum rede ich). Und: »Si hominibus placere, Christi servus non essem. Gal I« (Wenn ich den Menschen gefallen wollte, wäre ich kein Diener Christi). Die Verse sind nicht illusionistisch in den Bildraum integriert, sondern ähneln stilistisch der Rahmeninschrift und gehören mit dieser zusammen offensichtlich einer anderen Wirklichkeitsebene an. Das Gold kennzeichnet die Kostbarkeit des durch sie wiedergegebenen Worts Gottes. An dieser Stelle erscheint auf Porträts sonst häufig das Wappen. Wie das Wappen sind hier die Inschriften als Äquivalent der Personen zu lesen. Die individuelle Physiognomie und die Inschrift gehören wie zwei Seiten einer Medaille zusammen und bilden auf unterschiedlichen Bildebenen mit unterschiedlichen Mitteln das Wesen der Person ab. Die Inschrift formuliert dieses Wesen als Glaubensbekenntnis. Das Bibelzitat hat durch die Ich-Form Bekenntnischarakter und beschreibt a Lasco zugleich als Prediger des Worts Gottes⁴⁶.

Dass die Trias der Reformatoren mit a Lasco beginnt, ist bemerkenswert: Es ging offenbar darum, die Gegenwart Emdens nach 1595 durch eine möglichst alte Reformationgeschichte zu legitimieren und die Lehrentwicklung von dem konfessionell verhältnismäßig liberalen Kurs a Lascos zum entschieden calvinistischen Menso Alting als bruchlose Entwicklung darzustellen. Die Autonomie der Stadt wird heilsgeschichtlich legitimiert.

Buchelius sah 1617 nur Hardenberg und a Lasco. Ihre Porträts sind deutlich aufeinander bezogen: In achsensymmetrischer Entsprechung sind sie einander zugewandt, die äußeren Arme sind aufgestützt, die inneren Arme halten ein Buch mit gelösten Bändern, zum Lesen bereit.

Wahrscheinlicher ist jedoch ein späteres Fälldatum (1559) und eine entsprechend spätere Entstehung des Gemäldes (frühestens 1561). Die Untersuchungen wurden 1993 im Institut für Holzbiologie der Universität Hamburg durchgeführt (Unterlagen: Bildakten, a Lasco-Bibliothek Emden).

46 Eine weitere, nicht biblische Inschrift auf dem Zettel, den der Reformator in der linken Hand hält, hat schon durch die Farbwahl eine deutlich abgestufte Wertigkeit und charakterisiert a Lasco als Gelehrten: »Nulla piis patria in terris superna quaerentibus«. Für die Frommen, die nach dem Himmlischen suchen, gibt es keine Heimat auf Erden (erstmal wiedergegeben bei Henning P. JÜRGENS, Johannes a Lasco: Ein Leben in Büchern und Briefen, Wuppertal 1999, S. 9–14, hier: S. 11). Diese Inschrift dient in der Tradition der Humanistenporträts als Devise und zugleich als »Memento mori« oder besser »Memento vivificari«: Den Tod vor Augen blickt der Weise auf die Ewigkeit. Auch diese Inschrift ist im Prinzip deutlich lesbar und dem Betrachter zum Lesen zugewandt, bei der Aufhängung des Bildes über einer Tür allerdings kaum zu erkennen. Das spricht dafür, dass das Porträt nicht für diese Stelle gemalt wurde, sondern erst zusammen mit dem Hardenberg-Porträt 1616 oberhalb der Eingangstür der Ratsstube aufgehängt wurde.

Alle Männer erscheinen ungefähr im selben Alter: Noch nicht als Greise, aber schon altersweise. Mit ihren langen Bärten stehen sie in der Bildtradition der Propheten und Kirchenväter und erinnern damit zugleich an den Calvintypus reformierter Gelehrter, für den z. B. das Porträt Calvins aus dem Museum Catharijneconvent in Utrecht steht, das um 1550 entstand (Abb. 5)⁴⁷. Prägend für das Bild reformierter Theologen wurden neben dem Prophetenbart und der bürgerlichen Kleidung (Baret mit Ohrenklappen und Schaub) der selbstverlorene, ernste Blick und die hageren Gesichtszüge.

Alle drei Theologen waren zum Zeitpunkt der Aufhängung der Bildnisse im Ratssaal bereits tot. Dennoch wird das Todesdatum nicht erwähnt. Das unterscheidet diese Porträts von Epitaphien: Sie illustrieren nicht die Biografie der Verstorbenen, sondern sie verkörpern in der Tradition humanistischer Gelehrtenporträts ihre Gelehrsamkeit und Theologie. Auf sie verweisen die Bücher, deren Lektüre nur kurz für das Porträt unterbrochen zu sein scheint.

Findet das Bildnispaar a Lasco-Hardenberg im Bildnispaar Luther-Melanchthon seine lutherische Entsprechung, so findet die durch Alting ergänzte Trias in Emden ihre Entsprechung in der durch Bugenhagen ergänzten lutherischen Trias, wie sie z. B. an der Rückwand der Kanzel der Marienkirche in Greifswald von 1587 hinter dem Prediger zu sehen ist (Abb. 6). Wie a Lasco in Emden ist hier Luther als Hauptreformer herausgehoben: Ihm wenden sich die anderen beiden zu, ihm sind sie typusmäßig angeglichen. Wie die Emdener erscheinen auch die Wittenberger im reifen Mannesalter, halten Bücher, Melanchthon hält seines fest umschlossen wie Alting, und sind durch illusionistische Architekturen gerahmt. Aber obwohl Emden für das reformierte Nordwesteuropa eine ähnliche Stellung einnahm wie Wittenberg für den lutherischen Raum, blieb die Zusammenstellung der Reformatorenbildnisse a Lasco-Hardenberg-Alting ein Emdener Spezifikum. Eine Bezugnahme auf ihre Lehrautorität durch eine Verbreitung ihrer Bildnisse parallel zu Luther und Melanchthon oder zu der Trias Luther-Melanchthon-Bugenhagen erfolgte nicht. Das unterstreicht die spezifisch städtische Funktion der Emdener Trias. Der Erfolg der Wittenberger Porträts lag darin, dass die Reformatoren auch außerhalb Wittenbergs in Koalition mit den Territorialfürsten und Städten wirkten und daher ein Bedarf für das konfessionelle Bekenntnis der Obrigkeit bestand, der durch die Aufhängung dieser Bildnisse im öffentlichen Raum gedeckt wurde. Die Emdener Trias entfaltete hingegen diese konfessionspolitische Rolle nur in Emden. Anders als die Wittenberger stellt die Emdener Trias eine Abfolge nacheinander wirkender Theologen dar, durch die eine historische Verbindung zwischen den Anfängen der Reformation in Emden

47 Ausst.-Kat. Calvinismus, Kat.-Nr. 1.13, S. 77.

und der Gegenwart der calvinistischen Kirche im 17. Jahrhundert vergegenwärtigt werden soll.

2.2 Das Gasthaus und der Emder Coetus

In der sogenannten Gasthausstube im Konvent des ehemaligen Franziskanerklosters versammelte sich seit seiner Wiedegründung nach der Emdener Revolution der sogenannte Coetus, der Pfarrkonvent Emdens und der reformierten Gemeinden Ostfrieslands⁴⁸. Da Graf Edzard in der Zeit der Auseinandersetzungen den Plan verfolgt hatte, die Gasthauskirche zum lutherischen Zentrum Emdens zu machen⁴⁹, darf die Ortswahl der Versammlungsstätte als sichtbares Zeichen der endgültigen Durchsetzung des Alleinanspruchs der Reformierten auf die Kirchenhoheit in der Stadt gewertet werden.

Der Coetus unterstand auch nach der Revolution nicht dem Stadttregiment, sondern blieb ein vom Magistrat unabhängiges Gremium. Die Wahl, Berufung und Einführung der Prediger, aus denen er sich zusammensetzte, vollzog sich nach der Kirchenordnung von 1594 ohne Mitsprache eines außerhalb der Gemeinde stehenden Inhabers des Kirchenregiments⁵⁰. Nicht der Magistrat, sondern die presbyterial verfasste Kirchengemeinde hatte in Selbstverwaltung das Kirchenregiment übernommen. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Kirchenregiment mit der Stadttregierung nichts zu tun hatte. Ein Indiz der institutionellen Verschränkung ist beispielsweise die Be-

48 Der Coetus war 1583 verboten worden. Erst § 3 des Delfzijler Vertrags von 1595 gestattete die Wiedereinrichtung des Emdener reformierten Coetus (SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, S. 262). Die Coetusordnung von 1576 galt noch dem Gesamtcoetus vor der kirchlichen Spaltung Ostfrieslands in zwei Territorien, wurde jedoch von einigen lutherischen Predigern sowie von Graf Edzard II. nicht unterzeichnet. Sie dokumentiert seine Umwandlung in ein kirchenleitendes Organ, das seit dem Weggang a Lascos die Aufgaben des Superintendenten übernommen hatte: Examen der Predigerkandidaten, Visitation und Aufsicht über die Kirchenzucht. In Folge der Auseinandersetzungen um die Ordnung wurde der Gesamtcoetus 1583 aufgehoben. Die Grafenbrüder gründeten für ihre Herrschaftsbereiche jeweils eigene Coetus: Graf Johann calvinistische in Leer und Greetsiel und Graf Edzard für seinen Herrschaftsbereich einen lutherischen. Der Emdener Coetus blieb verboten, die Emdener reformierten Prediger nahmen am Greetsieler Coetus teil. Nach dem Tod Johanns 1591 verbot sein lutherischer Bruder Edzard den Greetsieler Coetus (ebd., S. 211–213, 221–228). Ob der Emdener Coetus dem gräflichen Verbot komplett Folge leistete und tatsächlich zwischen 1583 und 1595 überhaupt nicht zusammentrat, ist nicht mehr zu ermitteln. Die offizielle Neugründung darf jedoch in jedem Fall als Neuanfang gewertet werden.

49 Vgl. SCHILLING, *Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung?* und SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte*.

50 EKO 7, S. 480–484, sowie die Festschreibung dieser Regelung als Ergebnis der Revolution im Delfzijler Vertrag vom Juli 1595 (§ 2, vgl. Menno SMID, *Die Bedeutung von Theologie und Kirche für die »Emdener Revolution«*, in: VAN LENGEN, *»Emdener Revolution«*, S. 39–48, hier: S. 40). Vgl. auch SCHILLING, *Civic Calvinism*, S. 29.

soldung der Pfarrer aus der Stadtkasse⁵¹. Aber die verfassungsmäßige Trennung war größer als in anderen calvinistischen Städten wie z. B. in Groningen, denn es bestand keine personelle Überschneidung zwischen den Mitgliedern des Magistrats und des Kirchenrats⁵². Trotz der Rathausnähe deutet nichts darauf hin, dass die Gasthauskirche in Emden die Funktion einer »Ratskirche« übernahm⁵³. Da jedoch seit der Revolution die Zugehörigkeit zur lutherischen Konfession offiziell keine Option mehr war, wuchs mit der Bekenntniseinheit die Identität zwischen Bürgerschaft und Kirchengemeinde. Im Selbstverständnis der calvinistischen Bürgerschaft waren daher der Coetus ebenso wie der Kirchenrat und der Magistrat städtische Einrichtungen. Trotz der verfassungsmäßigen und personellen Trennung repräsentierten sie die Stadt als politische und konfessionelle Einheit, was auch in der Zusammengehörigkeit des Rathauses und des ehemaligen Franziskanerklosters in einem Gebäudekomplex im Zentrum der Stadt zum Ausdruck kommt.

Die besonders für das 17. Jahrhundert sehr umfangreiche Galerie von Amtsbildnissen des Coetus (Abb. 7) spiegelt die große Bedeutung dieses kirchenleitenden Gremiums für die städtische Repräsentation wider. Auf einem Großteil der überlieferten Bildnisse sind Coetusvorsitzende dargestellt⁵⁴.

Unter dem Einfluss von Althusius entwickelte sich der Coetus nach Menso Altings Tod 1612 trotz der verfassungsmäßigen Trennung mehr und mehr zum Regierungsinstrument des Magistrats und zog Aufgaben an sich, die ursprünglich Sache des Kirchenrats gewesen waren⁵⁵. Diese Machtverschiebung lässt sich auch in anderen, gerade auch in lutherischen Städten beobachten: Die Pfarrerschaft bildete eine Allianz mit dem Magistrat und schloss sich zur neuen städtischen Obrigkeit zusammen, der gegenüber die Bürgerschaft und Kirchengemeinde eine immer geringere Rolle spielte. Die Kir-

51 Das geht beispielsweise aus den Auseinandersetzungen zwischen Kirchenrat und Magistrat um den Bürgermeister Wittmann hervor, in deren Verlauf der Magistrat 1632 das Predigergehalt für Johannes Placius sperrte (SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 276).

52 Bürgermeister und Rat waren lediglich befugt, einen »Herrn, der Mitglied der Kirche ist, in die Konsistorialversammlung zu entsenden« (Delfzijler Vertrag § 3, ebd.). Zur personellen Verschränkung von Magistrat und Kirchenrat in Groningen vgl. die Studie von Heinz SCHILLING, Calvinism and the Urban Elites, in: Ders., Civic Calvinism, S. 105–161, hier: S. 144–157.

53 Auch die Gasthauskirche wurde als städtisches Repräsentationszentrum genutzt: Über der Orgel wurde ein städtisches Wappen angebracht und ein Magistratsstuhl wurde aufgestellt (belegt im 18. Jahrhundert, vgl. HAHN, Staat im Staate, S. 62). Gottesdienste aus Anlass städtischer Ereignisse fanden jedoch weiterhin auch in der Großen Kirche statt, die dazu – wie ihr Name sagt – schon durch ihre Größe besonders prädestiniert war.

54 Aus dem 17. Jahrhundert haben sich 14 durch ihr Format zusammengehörige Bildnisse erhalten (69–73 x 55–63 cm), darunter 7 Coetusvorsitzende.

55 Unter Althusius wurde diese verfassungsmäßige Trennung unterlaufen. Die städtische Obrigkeit baute ihren Einfluss auf die Kirchenleitung aus und entwickelte sich zu einem absolutistischen Regiment, dem auch die Kirche unterworfen war, vgl. SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 272–276 sowie SCHILLING, Civic Calvinism, S. 92.

che geriet konfessionsunabhängig zunehmend unter staatliche Kontrolle⁵⁶. So ist es nicht verwunderlich, dass mit den Amtsporträts ein Repräsentationsmedium gewählt wurde, dass konfessionsunabhängig in diesem Prozess zunehmender Nähe der Pfarrerschaft zur städtischen Obrigkeit besonders beliebt war: Die Amtsbildnisse der Coetusvorsitzenden entsprachen den lutherischen Superintendentengalerien, die seit der Ausbildung und Etablierung der Superintendentenverfassungen, spätestens seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts zur Normalausstattung lutherischer Superintendenturen gehörten⁵⁷. Das Superintendentenamnt erhielt innerhalb der städtischen Herrschaftsordnung einen herausragenden Platz. Superintendentengalerien dokumentierten die Bedeutung dieses Amtes für die Stadt. Sie stilisierten die Amtsträger zu Autoritäten nach innen und zu Repräsentanten der Stadt nach außen. In lutherischen Städten wurden ihre Bildnisse häufig im Chorraum der Superintendenturkirche aufgehängt, der so etwas wie das sakrale Zentrum der Stadt war. Das war in Emden anders. Da der Coetus hier nicht in der Konsistorienstube, sondern in der sogenannten Gasthausstube im ehemaligen Franziskanerkonvent tagte, hingen die Bildnisse hier nicht in der städtischen Hauptkirche oder dem zu ihr gehörenden Versammlungssaal, sondern in dem separaten Versammlungsraum in unmittelbarer Nähe des Rathauses, der durch die Porträts zu einem Repräsentationszentrum der Stadt ausgestaltet wurde. Denn die Predigergalerie bildete die einzige Amtsgalerie in der Stadt. Wie bereits erwähnt, stand ihr auch im Rathaus keine Galerie von Magistratsvertretern gegenüber. Die unterschiedlichen Versammlungsorte des Coetus im rathausnahen Gasthaus einerseits und des Kirchenrats in der Konsistorienstube der Großen Kirche andererseits kennzeichnen die unterschiedliche Positionierung der beiden Gremien im Herrschaftsgefüge der Stadt im 17. Jahrhundert: Der Coetus stand in großer Nähe zum Magistrat, der Kirchenrat hingegen repräsentierte im Gegenüber zur städtischen Obrigkeit die Gemeindevertretung. Das Amt des Coetusvorsitzes war nach der Kirchenordnung weniger herausgehoben als das lutherische Superintendentenamnt: Man wurde nicht von der Stadt auf Lebenszeit in dieses Amt berufen und das Amt war auch nicht notwendigerweise mit der städtischen Hauptpfarrstelle verbunden, sondern man wurde vom Coetus jeweils für ein Jahr in das Amt gewählt. Gewählt wurde allerdings nach dem Anciennitätsprinzip aus der Reihe der Stadtpastoren, so dass keine grundsätzliche Befristung auf ein Jahr bestand. In der Praxis war der Coetusvorsitz ebenso wie das lu-

56 Die Verstaatlichung der Kirche ist ein genereller Zug absolutistisch geprägter Stadtherrschaften. Eine parallele Entwicklung lässt sich beispielsweise besonders ausgeprägt in Lübeck, aber auch in Hamburg und Bremen feststellen.

57 Für den Bereich der heutigen Landeskirchen Sachsens und Thüringens kann ich das bereits nachweisen, es gilt jedoch vermutlich für den gesamten norddeutschen Raum und vermutlich auch darüber hinaus für lutherische Territorien.

therische Superintendentenamts dadurch ein Amt, das man lebenslänglich innehatte. Menso Alting wurde beispielsweise bald nach seinem Dienstantritt 1575 Präses und blieb dies über die Zeit der Aufhebung des Coetus 1583 hinweg bis zu seinem Tod 1612. Die langen Amtszeiten begünstigten zum einen die Herausbildung eines Sonderstatus und damit die Hierarchisierung des Coetus und zum andern auch die Entstehung der Porträts, denn ein Amtsinhaber wurde in besonderer Weise porträtwürdig, wenn er eine lange Amtszeit hatte und das Amt so durch seine Person entscheidend prägen konnte. Auch wenn der Magistrat keinen Einfluss auf die Wahl des Coetusvorsitzenden hatte, konnte er indirekt doch mitbestimmen, da er seine Mitspracherechte im Verfahren der Pfarrwahl ausgebaut hatte⁵⁸. Dennoch unterscheidet sich die Galerie von Mitgliedern des Emdener Coetus von lutherischen Superintendentengalerien dadurch, dass sie keine exklusive Präses-Galerie ist. Die Porträts der Vorsitzenden überwiegen zwar und das Amt und die zum Teil sehr langen Amtszeiten werden in Inschriften hervorgehoben, aber in der Größe und Bildform unterscheiden sie sich von den übrigen Pastorenporträts nicht. So bleibt in der Galerie sichtbar, dass trotz seiner Heraushebung nicht der Vorsitzende allein, sondern das Gremium als Kollektiv dem Superintendentenamts entsprach.

Die Coetusgalerie bildet ein idealtypisches Exempel frühneuzeitlicher Amtsbildnisgalerien. Da diese Bildform und ihre Funktion innerhalb der Forschungen zur frühneuzeitlichen politischen Kultur bislang wenig Beachtung fand, soll an dieser Stelle in einem kurzen Exkurs der Versuch unternommen werden aufzuzeigen, wodurch sich chronologisch geordnete Galerien von Amtsbildnissen eigentlich auszeichnen.

Solche Galerien waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus öffentlichen Gebäuden – Schlössern, Rathäusern, Kirchen, Schulen und Universitäten – nicht mehr wegzudenken, obwohl ihre Ausbreitung (jedenfalls nördlich der Alpen) erst um 1500 begonnen hatte. Sie gehören somit in den Zusammenhang der Entstehung der frühneuzeitlichen Territorial- und Stadtstaaten und der Ausbildung der ihnen eigenen Repräsentationskultur.

Sie bilden den Zeitverlauf ab, die zeitliche Erstreckung einer Rechtsinstitution in der Abfolge der Generationen ihrer Rechtsvertreter. Staatliche Institutionen wurden durch sie einerseits in ihrer zeitlichen Dimension und andererseits als Personenverband definiert. Beides wurde in der Bildform der chronologisch geordneten Porträtgalerie zu einer linearen Bildfolge verbunden. Die Linearität hob die Begrenzung der Zeit deutlich hervor: Der Ursprung einer Institution wurde durch den Beginn der Galerie klar definiert und herausgehoben, das Ende ordnete die Gegenwart in die Generationenfolge ein. Das Alter galt als Legitimationsprinzip. Die Generationenordnung

58 Vgl. HAHN, Staat im Staate, S. 62.

eröffnete die Perspektive auf eine Weiterführung der Institution nach denselben Ordnungsprinzipien. Man konnte an den Bildnissen entlangschreiten und so den Fortgang der Geschichte als (Ver-)Lauf nachvollziehen.

Das wichtigste Merkmal der Bildnisgalerien war dabei die Repräsentation der abgebildeten Ordnung durch möglichst authentische Porträts. Nicht Wappen und nicht typisierte, als Individuen nicht zu unterscheidende Darstellungen repräsentierten das Amt, sondern unverwechselbar wieder erkennbare Physiognomien einzelner Amtspersonen. Die Ordnung selbst hatte überzeitlichen Charakter. Sie war sakral und ewig. Die Amtsinhaber waren jedoch der Zeitlichkeit unterworfenen Menschen, was an ihren individuellen Zügen ablesbar war. Darin lag der besondere Reiz: Als Ersatz für eine unmittelbare Gemeinschaft ermöglichten die Bildnisse auch nach dem Tod eine medial vermittelte persönliche Begegnung. Trotz dieses Unterschiedes zu Wappenreihen waren sie ihrer Funktion nach nichts grundsätzlich anderes: Sie dienten in erster Linie der Repräsentation einer Rechts- und Herrschaftsordnung. Sie waren keine autonomen Kunstwerke, sondern eher Hoheitszeichen. Solche Amtsbildnisse gehörten daher auch nicht zu den Bildern, gegen die sich in der sogenannten zweiten Reformation die reformierten Bilderstürmer richteten: Wie Wappen und Gräber wurden sie verschont und blieben fester Bestandteil von Kirchengestaltungen⁵⁹.

Es lässt sich nicht mit letzter Sicherheit entscheiden, welche unter den Bildnissen, die heute in der a Lasco-Bibliothek hängen, aus der Gasthausstube stammen⁶⁰. Der Bestand setzt sich aus verschiedenen Sammlungen zusammen: Aus der Gasthausstube, aus der Konsistorienstube, aus dem Rathaus, aus Familienbeständen und aus unbekannteren Sammlungen.

Während Galerien reformierter Prediger in niederländischen Konsistorienstuben zur Normalausstattung gehörten, bildet die Coetusgalerie eine Em-

59 Dass Grablegen unangetastet blieben, hat Nadine Lehmann in ihrer unpublizierten Magisterarbeit (Nadine LEHMANN, Reformierte Bilderstürmer in Residenzstädten während des konfessionellen Zeitalters. Marburg, Berlin und Prag im Vergleich, HU Berlin 2009) für die reformierten Bilderstürmer in den Residenzstädten Marburg, Prag und Berlin nachgewiesen (vgl. hierzu künftig auch ihre Dissertation). Dass zwischen Bildnissen und anderen Bildern unterschieden wurde, weil Bildnisse als Hoheitszeichen galten und daher in dieselbe Kategorie wie Wappen und Grablegen fielen, die auch weiterhin in Kirchenräumen geduldet wurden, veranschaulicht ein Visitationsbericht aus der 1595 zum reformierten Bekenntnis übergegangenen Grafschaft Hanau-Münzenberg aus dem Jahr 1600: Aus ihm geht hervor, dass in der Stadtkirche von Ostheim bei Hanau die Gemälde abgehängt wurden, die Bildnisse »von Fürsten und großen Herren« jedoch hängen blieben (Willi FIGGE/Willi PIEH, Chronik der Gemeinde Ostheim, Ortenberg-Selters 1974, S. 90. Für diesen Hinweis danke ich Dr. Frank Schmidt aus dem evangelischen Landeskirchenamt Sachsen in Dresden).

60 Zur Aufteilung der Bestände aus dem Gasthaus 1870 und in den darauf folgenden Jahren vgl. E. STARCKE, Emdener Künstler des 16. und 17. Jahrhunderts, in: JGKAE 13 (1899), S. 166–183, hier: S. 175f., Anm. 5.

der Besonderheit wie auch der Emdener Coetus als gesamtstädtischer reformierter Predigerkonvent eine Besonderheit darstellt.

Verhältnismäßig eindeutig ist die Zusammengehörigkeit von 14 Porträts aus dem 17. Jahrhundert (Abb. 7), weil sie ungefähr dasselbe Format haben (72 x 62 cm)⁶¹. Nicht unwahrscheinlich ist zudem die Zugehörigkeit der Porträts von Menso Alting und Bernard Eilshemius, obwohl sie größer sind als die Übrigen (Abb. 8). Ihrer Heraushebung entspricht der Bedeutung der dargestellten Amtsinhaber für die Ausbildung der Kirchenverfassung: Alting erscheint im Kirchenvatertypus als Autor – möglicherweise als Autor der Coetusordnung⁶². Mit einem vergleichbaren Bildnis wird auch die Superintendentengalerie in der Sakristei der Marktkirche in Halle eröffnet: Als einziger Superintendent wird Justus Jonas dort als Autor dargestellt⁶³. Eilshemius, dessen Katechismusauslegung 1612 in Emden gedruckt und auch ins Niederländische übersetzt wurde, hält sein Buch fest in den gefalteten Händen⁶⁴. Beide Bildnisse sind ihrem Charakter nach mit denen aus dem Rathaus vergleichbar. Wie diese entstanden sie vermutlich posthum und sollten die Gründergestalten herausheben. Möglicherweise gab es auch von a Lasco und Hardenberg solche Porträts, die jedoch verloren gingen. Es ist jedoch auch gut vorstellbar, dass die Traditionsreihe im Versammlungsraum des Coetus mit Alting eröffnet wurde und sich darin das Selbstverständnis spiegelt, dass die Coetusgeschichte von ihren Anfängen seit der Gründung des Gremiums für ganz Ostfriesland durch a Lasco 1544 bis zur Gegenwart nach 1595 nicht als institutionelle Kontinuität und Einheit verstanden wurde, sondern als Geschichte von zwei unterschiedlichen Gremien. Dann wäre die Coetusgalerie die Amtsgalerie des konfessionseinheitlichen Gremiums, das von Menso Alting als städtische Institution gegründet wurde.

61 Die genauen Maße erwähnt SMIDT, *Kunstgeschichtliche Kostbarkeiten*. Die geringfügigen Abweichungen von maximal 3,5 cm sind vermutlich auf Beschneidungen bei der Einpassung in neue Rahmen zurückzuführen.

62 Zur Coetusordnung von 1576: Anneliese SPRENGLER-RUPPENTHAL, *Ein Unionsversuch des 16. Jahrhunderts*. Die ostfriesischen Konkordaten von 1599, in: Dies., *Gesammelte Aufsätze*. Zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Tübingen 2004, S. 81–101, hier: S. 87. Vielleicht soll auch an seine Mitverfasserschaft an der Kirchenordnung von 1594 erinnert werden.

63 Zu dem Hallenser Zyklus künftig Franz JÄGER (Hg.), *Deutsche Inschriften*. Die Inschriften der Stadt Halle [in Vorbereitung].

64 Zu seiner Tätigkeit in Emden: SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, S. 279; zu seinem Katechismus: SPRENGLER-RUPPENTHAL, *Zur reformatorischen Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland*, in: Dies., *Aufsätze*, S. 29–80, hier: S. 76.

2.3 Die Pfarrkirche und der Kirchenrat

Die große Kirche war Ausgangsort und Organisationszentrum der Emdener Revolution von 1595: In der Konsistorienstube wurden die Beschlüsse beraten, im Kirchenschiff wurden sie der versammelten Gemeinde verkündet⁶⁵.

Die Fürstengräber in der Großen Kirche blieben auch in Emden sowohl im Zusammenhang der Bildentfernung unter a Lasco 1543 als auch in der Revolution unangetastet⁶⁶. Der durch eine prunkvolle Trennwand zum Kirchenschiff abgeschlossene Fürstenchor wurde jedoch nicht weiter verwendet (Abb. 9). Nach 1595 wurden nur noch Repräsentanten der reformierten Stadt wie Prediger oder Bürgermeister in der Kirche beigesetzt⁶⁷.

Die Fürstengruft und auch der Fürstenstuhl blieben in der Großen Kirche zwar bestehen und wurden als Kunstwerke viel beachtet, ihre politische Funktion kehrte sich jedoch um: Sie vergegenwärtigten die lutherische Grafenherrschaft nicht mehr, sondern erinnerten an ihre Überwindung⁶⁸.

Die Konfessionsspezifität der Kirchenordnung kommt besonders sinnfällig durch ein Gemälde mit einem Gruppenporträt von Emdener Predigern zum Ausdruck, das für die Ausstattung der Konsistorienstube gemalt wurde, in der sich der Kirchenrat versammelte (Abb. 10)⁶⁹. Der Bau dieses Ver-

65 Detailliert zum Verlauf der Geschehnisse: Walter DEETERS, Was geschah am 18. März 1595 in Emden?, in: VAN LENGEN, »Emder Revolution«, S. 9–16, hier: S. 12–14.

66 Zur Entfernung der Bilder aus den Kirchen im Jahr 1543 vgl. SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 165f.

67 Bis zur Zerstörung der Kirche im 2. Weltkrieg befanden sich hier die Epitaphien bzw. Gräber folgender Pastoren und Bürgermeister: Die Epitaphien der Pastoren Albert Rizäus Hardenberg (gest. 1574) und Abraham Scultetus (gest. 1624) sowie die Grabsteine von Bürgermeister Gerhard Bolard (gest. 1612), Pastor Menso Alting (gest. 1612), Bürgermeister Timon Rudolphi (gest. 1683) und Bürgermeister Diurtco Andree (gest. 1691), vgl. SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 35, 43. Nach der Verlegung der Residenz nach Aurich durch Edzard II. 1561 wurde dort auch eine neue Fürstengrablege angelegt (nach 1595).

68 Schon 1553 wird das Grabmal als solches im Lobgedicht auf die Stadt Emden von Gnapheus erwähnt, ebenso 1616 von Ubbo Emmius (SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 47). Im Siebenjährigen Krieg wurde es allerdings beschädigt und sein Verfall wurde in der Folgezeit nicht aufgehalten, was der Prädikant Eduard Meiners 1738 beklagte (ebd.).

69 Auf eine institutionelle Einordnung des Kirchenrats in die städtische Ordnung kann an dieser Stelle verzichtet werden, da grundlegende Studien vorliegen: Jan REMMERS WEERDA, Der Emdener Kirchenrat und seine Gemeinde. Ein Beitrag zur Geschichte reformierter Kirchenordnung in Deutschland, ihrer Grundsätze und ihrer Gestaltung, hg. v. Matthias FREUDENBERG und Alasdair HERON, Wuppertal 2000; Judith BECKER, Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung, Leiden/Boston 2007, S. 133–207. Während die Gruppenbildnisse der Vorsteher (1659), und der Vorsteherinnen (»Buitenmoeders«) des Gasthauses (undatiert) sowie der Diakone der Hüssitenden Armen (1665), alle von Alexander Sanders, wohl für den Sitzungssaal im Gasthaus entstanden, wo diese Korporationen tagten, und dort bis zum Umbau 1870 hingen (vgl. STARCKE, Emdener Künstler, S. 174f.; SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 55), ist eine Zugehörigkeit des Gemäldes mit dem Gruppenporträt der Pfarrerschaft zum Gasthausbestand unwahrscheinlich, da es sich um eine Stiftung von ausscheidenden Diakonen der Fremdlingen Armen handelt, die in

sammlungsraumes wurde 1557 im Obergeschoss oberhalb des sogenannten Trauchores und der Sakristei der Großen Kirche begonnen⁷⁰.

Das Bild stammte von dem bereits erwähnten Emdener Reformationsmaler Martin Faber⁷¹. Dieser Maler war Inhaber zahlreicher kirchlicher und politischer Ämter in seiner Stadt. Wie schon sein Vater gehörte er zum Vierziger-Rat: seit 1630 als Präses, 1631 wurde er Ratsherr⁷². Außerdem war er als Baumeister tätig: 1633 wurde er Stadtbaumeister von Emden. Nach seinen Plänen wurde die Neue Kirche gebaut, deren Dachreiter der rudolphinischen Kaiserkrone nachempfunden war und so den Anspruch der Stadt auf einen reichsstädtischen Status weithin sichtbar machte. Auch wenn er die Emdener Reformatorenporträts nicht wie Cranach in Serien produzierte, war er für die konfessionspolitische städtische Repräsentation Emdens eine Schlüsselfigur. Er gab der calvinistischen Stadtrepublik mit seinen Bildern für das Rathaus und die Große Kirche sowie mit den von ihm geplanten städtischen Repräsentationsbauten ein Gesicht. Es ist anzunehmen, dass in ihm auch der Maler der stilistisch zusammengehörigen ersten Porträts der Gasthausstube zu sehen ist⁷³.

Das Gemälde in der Konsistorienstube mit der Einsetzung der Diakone geht auf den Bericht in der Apostelgeschichte zurück, nach dem in der Gemeinde von Jerusalem unter den Heidenchristen Unmut entstand, weil nur die Witwen der Judenchristen von der Gemeinde unterstützt wurden. Die Apostel beriefen daraufhin eine Gemeindeversammlung ein, in der zur Versorgung der heidenchristlichen Witwen sieben Diakone gewählt und von den Aposteln durch Gebet und Handauflegung in ihr Amt eingeführt wurden (Act 6, 1–7).

Faber verlieh dreien der von der Gemeinde für die neue Aufgabe gewählten Diakone der Jerusalemer Urgemeinde Porträtzüge von Emdener Diakonen

der Konsistorienstube der Großen Kirche tagten. Die Gemäldesammlung aus dem Gasthaus wurde 1870 aufgelöst: Während das Gruppenporträt der Diakone in die Konsistorienstube gelangte, wo es nach Entfernung der unteren Rahmenleiste gerade so in den Platz oberhalb der Holztäfelung hineinpasste, kamen die Gruppenbildnisse der Gasthausvorsteher und -vorsteherinnen in die Altertums-Sammlung in Emden (vgl. STARCKE, *Emdener Künstler*, S. 175f., Anm. 5), das der Vorsteherinnen allerdings wohl erst später, denn Siebern, dessen Denkmalinventar 1927 entstand, sah es noch im Gasthaus (SIEBERN, *Kunstdenkmäler*, S. 66).

- 70 1568 wurde mit einem Ratsherren über die Kosten verhandelt, was darauf hindeutet, dass sich der Rat an den Baukosten beteiligte. 1578 wurde in einem weiteren Stockwerk über die Konsistorienstube eine Bibliothek errichtet, 1612 in der Sakristei eine Küsterwohnung (vgl. Ubbo Emmius BARTELS, *Miscellanea*, in: JGKAE 2 [1877], S. 163f.; vgl. auch FÜRBRINGER, *Stadt Emden*, S. 66).
- 71 Den Maler bzw. Restaurator der Rathausporträts, vgl. BUCHELIUS/KOHLMANN, *Emden im Jahr 1617*, S. 96f.; vgl. KANZENBACH, *Martin Hermann Faber*, S. 130.
- 72 Zu seinem Werk und Leben zuletzt umfassend KANZENBACH, *Martin Hermann Faber* (dort auch die ältere Literatur).
- 73 Die stilistische Verwandtschaft ist auffällig, der Zusammenhang kann hier jedoch nur vermutet werden. Der Nachweis bleibt einer stilistischen Spezialuntersuchung vorbehalten.

(darunter einem seine eigenen)⁷⁴ und sieben Aposteln Porträtzüge reformierter Prediger Emdens⁷⁵. So wird anschaulich, dass die Emdener Gemeinde ihre Ämter unmittelbar nach dem Vorbild der Apostelgeschichte errichtete: Den Kirchenrat nach dem Apostelrat und das Diakonenkollegium, das die Armenfürsorge organisierte, nach dem in der Apostelgeschichte beschriebenen Gremium »der sieben Männer, die einen guten Ruf haben und voll heiligen Geistes und Weisheit sind«. Die Gemeindeleitung wird hier konfessionspezifisch nach der Ämterlehre a Lascos, die darin der Calvins entsprach, dargestellt: Die Diakone werden gemäß dem Bericht der Apostelgeschichte von der Gemeinde gewählt und durch Handauflegung ordiniert, ihr Amt wird demnach als geistliches Amt verstanden. Die Armenfürsorge gehörte zu den geistlichen Kernaufgaben der Gemeinde. Sie war ordinierten, nur Gott und nicht der Obrigkeit verpflichteten Amtsvertretern übertragen. Im vorrevolutionären Emden war dies Zündstoff in der Auseinandersetzung mit dem lutherischen Grafen Edzard II. gewesen, der Einblick in die Rechnungsbücher der Diakone verlangt hatte. Das Festhalten der Bürgerschaft an der Ablehnung der gräflichen Prüfung der Armenkasse wurde zu einem Hauptgegenstand des Konflikts in der Revolution von 1595⁷⁶. Die Autonomie der Diakone war Ausdruck der Gemeindeautonomie gegenüber der Obrigkeit.

Auch der Anlass für die Einsetzung der Diakone in der Apostelgeschichte hatte seine aktuelle Entsprechung in Emden: Ebenso wie es in Jerusalem um die Fürsorge gegenüber der von den Judenchristen vernachlässigten Gruppe der fremden – nämlich der griechischen, heidenchristlichen – Witwen ging, ging es auch in Emden um die Versorgung der bedürftigen Fremden: Die Stifter der Tafel waren Hauptdiakone der »Fremdlingen Armen« und damit der Diakone, die für die Bedürftigen unter den Exulanten zuständig waren⁷⁷.

74 Es handelte sich um Georg Isermann (Fabers Schwiegervater), Luerd Meiners und Martin Faber. Letzterer war im Entstehungsjahr des Gemäldes 1624 Diakon für die fremdlingen Armen (STARCKE, Emdener Künstler, S. 171, Anm. 3).

75 Die reformierten Prediger Emdens waren Menso Alting (1541–1612), Georg Placius (1584–1647), Abraham Scultetus (1566–1624), Friedrich Salmuth (1592–1625), Daniel Bernhard Eilshemius (1555–1622), Ritzius Lucas Grimershemijs (1568–1631) und Petrus Petrejus (1580–1646).

76 Elsie A. McKEE, Johannes Calvins Lehre vom Diakonat, in: Ausst.-Kat. Calvinismus, S. 344–350; DEETERS, Was geschah am 18. März 1595 in Emden?, S. 14.

77 Schon 1558 war in Emden eine eigene Armenfürsorge für die Zugezogenen, die »Fremdlinge«, errichtet worden. Während sich die Diakone der »hussittenden« (einheimischen) Armen im Gasthaus versammelten, diente die Konsistorienstube den »fremdlingen« Armen als Versammlungsraum. Anlass der Bildstiftung war das Ausscheiden der Diakone Georg Isermann, Schwiegervater des Malers, und Luerd Meiners aus dem Amt. Neben ihren Porträts in der Bildmitte erscheinen ihre Wappen und Namen auf dem Gedenkstein links unten im Bild. Offenbar bestand – ebenso wie bei den Gasthausvorstehern (vgl. STARCKE, Emdener Künstler, S. 176) und den Diakonen der hussittenden Armen (Uwe ROEDER, Johannes a Lasco Bibliothek Große Kirche Emden, Lindenberg 2001, S. 47; SIEBERN, Kunstdenkmäler, S. 51) – die Tradition, anlässlich des Ausscheidens aus dem Diakonenamt eine Stiftung zu tätigen. Man gewinnt den

Die Bedürftigen erscheinen auf dem Gemälde in zwei Gruppen: Links im Vordergrund erkennt man die Gruppe der Witwen. Die beiden vorderen zeigen ihren Kindern, von denen eines unbekleidet und mit leerem Korb als bedürftig charakterisiert wird, durch Gesten an, dass sie nichts zu essen haben. Dahinter versucht ein spärlich bekleidetes Kind, einen letzten Tropfen aus einem leeren Krug zu erlangen, während die Mutter mitleidend daneben sitzt. Von links tritt, gestützt durch eine Krücke, in Rückengestalt eine weitere arme Witwe in einer roten, am Ellenbogen zerschlissenen Jacke hinzu. Eine zweite Gruppe spärlich gekleideter Bedürftiger ist links im Hintergrund vor dem Eingang einer großen Ruine versammelt.

Faber vergegenwärtigt die biblische Erzählung, indem er die aktuellen Bezüge malerisch umsetzt. Dabei werden die Zeitebenen des Neuen Testaments und der Gegenwart zwar aufeinander bezogen, aber nicht durchmischt: Die an der Einsetzung unmittelbar beteiligten Personen in der Bildmitte, ein stehender Apostel mit weißem Mantel über grünem Gewand, die beiden vor ihm knienden Diakone sowie zwei weitere Apostel in blauem Gewand und braunem Mantel, die die Segnungsszene links und rechts rahmen, sind überindividuell typisiert. Die dahinter stehenden Diakone sowie die rechts an die Mittelszene anschließende Apostelgruppe tragen hingegen die Porträtzüge von Diakonen und Predigern der Emder Gemeinde. Mit Porträts verbunden sind somit nur die Gruppen der zuschauenden Diakone und Apostel. Ihre Zeugenschaft verbindet die biblische Geschichte mit der Gegenwart: Sie ordnen sich in die Reihe der apostolischen Zeugen des Evangeliums ein. Wie Paulus gehören sie nicht mehr zu den Wegbegleitern Jesu, aber dennoch zur Gruppe der Zeugen, denen die überzeitliche Wahrheit des biblischen Berichts vor Augen steht. Sie befinden sich alle gleichermaßen in der hinteren Bildebene und unterscheiden sich von den überindividuell typisierten Personen dadurch, dass sie aus dem Bild heraus schauen. Durch das Herausschauen überbrücken die Porträtierten den zeitlichen Abstand zur Gegenwart der Betrachter. Sie sind Mittler des dargestellten Heilsgeschehens.

Bemerkenswert erscheint, dass auf eine Hierarchisierung der Kirchenleitung verzichtet wird. Keiner der Emder Prediger wird als Ordinator herausgehoben. Sowohl die Ordinatoren als auch die Diakone, die die Segnung empfangen, werden nicht mit Porträts verbunden und die Porträtierten erscheinen als Gruppe Gleichrangiger. Während in der Gasthausstube, dem Versammlungsraum des Coetus, die Prediger in Einzelporträts repräsentiert werden, wird die Pfarrerschaft auf diesem Gemälde als Korporation Gleicher dargestellt. Keiner hat den Vorsitz, die Gruppe der Diakone ist im Rang

Eindruck, dass die diakonischen Institutionen hinsichtlich ihres Repräsentationsbedürfnisses in einem Konkurrenzverhältnis standen.

der der Prediger nicht nachgestellt. Das Diakonat ist als Teil der geistlichen Kirchenleitung dargestellt. Das genossenschaftliche Prinzip der Kirchenordnung wird hervorgehoben.

Die Porträts repräsentieren die Emdener Kirche als Gemeinschaft Lebender und Toter, denn zwei oder drei der Dargestellten waren bei der Entstehung des Bildes bereits verstorben. Es handelt sich somit nicht um eine Augenblicksaufnahme, sondern um ein Bild, in dem ein längerer Zeitraum als Gründungsphase der Emdener Kirche dargestellt ist.

Anders als in den Porträts im Rathaus wird auf diesem Bild die Kirche jedoch nicht auf ihren Gründervater a Lasco zurückgeführt, sondern beginnt erst mit der Neuordnung unter Alting. Es geht demnach nicht um eine Vergegenwärtigung der reformatorischen Kirche Ostfrieslands, sondern um die calvinistische Kirche Emdens, die sich erst in der Revolution von 1595 als konfessionell geschlossene Stadtkirche im Gegenüber zur lutherischen Landeskirche endgültig durchsetzte⁷⁸.

Das Gemälde kann als Programmbild calvinischer Ekklesiologie bezeichnet werden. Es stellt im reformierten Raum eine Besonderheit dar: Gruppenporträts mit Diakonen waren sehr verbreitet. Auch biblische Historienbilder gehören zur reformierten Bildtradition. Aber als ekklesiologisches Bild, das eine biblische Geschichte durch die Integration von Gruppenporträts vergegenwärtigt, war das Emdener Gemälde ungewöhnlich und blieb ohne Nachfolge. Im lutherischen Bereich ist dieser Bildtypus geläufiger. Ein beliebtes Motiv für solche Darstellungen aus der Cranachwerkstatt war z. B. die Taufe Christi⁷⁹. Im Gruppenporträt erscheinen die lutherischen Theologen jedoch

78 Grundlegend zur Konsolidierung der konfessionellen Situation und zu ihrer Vorgeschichte: Menno SMID, Die Bedeutung von Theologie und Kirche für die »Emder Revolution«, in: VAN LENGEN, »Emder Revolution«, S. 39–48. Dem Grafen blieb nach dem Delfzijler Vertrag vom Juli 1595 (§ 2) lediglich das Recht der Bestätigung der Prediger und Kirchendiener, die jedoch allein durch die Gemeinde ernannt, berufen, präsentiert und gewählt wurden, wobei das Bestätigungsrecht dahingehend eingeschränkt wurde, dass der Graf die Bestätigung »ohne Widerspruch oder Einrede gegen die Person vornehmen« werde (SMID, Die Bedeutung von Theologie, S. 40).

79 Taufe Christi aus der Cranachwerkstatt bzw. in deren Nachfolge: Pommersfelden, Epitaph Sebald Münsterer aus Nürnberg (gest. 1539) und seiner Frau (mit Reformatoren); Berlin, Jagdschloss Grunewald 1556 (mit Reformatoren und Anhaltiner Fürsten); Wittenberg, Stadtkirche, Epitaph Bugenhagens, 1560 (Familie und Menschengruppe mit pommerschen Reformationsherzögen Barnim und Philipp); St. Nikolai, Zerbst, 1560 (mit Wolfgang von Anhalt und Reformatoren); Kemberger Altar, linker Flügel (mit Reformatorengruppe); Lübeck, Marienkirche, Epitaph von Jost de Laval, 1570, für Boetius Paysen (rechts der Taufe kniet der Verstorbene, links Luther und Melanchthon); Schlosskapelle Augustusburg, Kanzel, vordere Brüstungswand (mit kurfürstlichem Stifterpaar); Rathenow 1610 (mit Ratsherrn); außerdem in der Druckgrafik: Jacob Lucius, 1556/58 (mit Luther und Johann Friedrich); »große Nürnberger Reformation« von 1558 (mit Reformatoren von Luther bis Erasmus und protestantischen Fürsten), zwei gleiche, kleinere Schnitte (vgl. Hans Georg THÜMMEL, Der Greifswalder Croy-Tepich und das Bekenntnisbild des 16. Jahrhunderts, in: ThV XI, Berlin 1979, S. 198–201).

fast immer zusammen mit den fürstlichen Inhabern des Kirchenregiments. Auch sie bilden die Gruppe der Zeugen, während die Taufhandlung selbst von überindividuell typisierten Personen vollzogen wird.

Martin Fabers Bild entstand 1624 in einer Zeit, in der die in der Kirchenordnung festgeschriebene Unabhängigkeit des Kirchenrats von der Obrigkeit nicht mehr der Realität entsprach und das Diakonenkollegium seine ursprüngliche Bedeutung in der Gemeindeleitung eingebüßt hatte. In der Nachfolge der Grafenherrschaft hatte die städtische Obrigkeit ihre Macht immer weiter ausgebaut: Der Rat hatte die Finanznot der Kirchengemeinde ausgenutzt und immer mehr kirchliche Aufgaben an sich gezogen und damit das Diakonenamt untergraben. Nach Menso Altings Tod wurde der Kirchenrat bei der Besetzung kirchlicher Ämter immer konsequenter übergangen⁸⁰. Das Bild führt die spezifisch reformierte Ordnung der Gemeindeleitung, wie sie in der Kirchenordnung festgeschrieben war, zu einem Zeitpunkt idealisierend vor Augen, zu dem diese dem dargestellten Ideal und Anspruch nicht mehr entsprach.

3. Zusammenfassung

Die Emdener Pastorenporträts waren Medien städtischer Herrschaftsrepräsentation. Diese Deutung wurde an ihrer Zugehörigkeit zur Ausstattung der städtischen Repräsentationsbauten nach der sogenannten Revolution von 1595 festgemacht. An der herausragenden Rolle, die die Porträts innerhalb dieser Ausstattungen spielten, konnte die unüberschätzbar große Bedeutung des Kirchenregiments als Ausdrucksform städtischer Autonomie aufgewiesen werden. Dabei wurde sichtbar, dass die Reformatoren und Prediger und entsprechend auch ihre Bildnisse aufgrund der spezifischen konfessionellen Situation Emdens als calvinistischer Stadt im lutherischen Territorium eine herausragende Rolle für das Selbstverständnis und die Repräsentation der städtischen Autonomie spielten.

Diese Einsicht lässt sich erhärten, wenn man Emden mit Städten vergleicht, in denen die Konfession für das städtische Autonomieverständnis eine ähnlich zentrale Rolle spielte: Stralsund etwa und viele Hansestädte, die innerhalb ihrer Territorien eine reformatorische Vorreiterrolle wie Emden in Ostfriesland spielten und die Reformation zur Festigung und sakralen Legitimierung ihres Anspruches auf reichsstadtähnliche Autonomie nutzten und an einer eigenen städtischen Kirchenordnung festhielten. Oder Halle, wo der Abzug Albrecht von Brandenburgs nach Mainz der Stadt die Gelegenheit gab, das Kirchenregiment in städtische Gewalt zu nehmen und in die frei gewor-

80 Vgl. HAHN, Staat im Staate, S. 62.

denen Positionen der Stadtherrschaft einzutreten. Ähnlich wie in Emden war auch hier die Befreiung der Stadt von ihrem Landesherrn mit der konfessionellen Emanzipation aufs Engste verbunden.

Schaut man sich nun die Repräsentationsmedien dieser beiden Vergleichsstädte an, so stellt man fest, dass sowohl in Stralsund als auch in Halle Reformatoren- und Superintendentenbildnisse in der städtischen Herrschaftsrepräsentation eine entscheidende Rolle spielten. Ebenso wie in Emden waren auch in diesen lutherischen Städten die Tradition der Verbindung des Autonomieanspruches mit der kirchenrechtlichen Sonderstellung im Territorium und ihre Repräsentation in Predigerbildnissen langlebig. In Halle und Emden wurde sie gleichermaßen erst durch die preußische Annexion und die mit ihr verbundene Änderung der Rathausausstattung abrupt beendet.

Die Reihe ließe sich fortsetzen. Dennoch bleiben die Emdener Pastorenporträts auch in diesem Vergleich einzigartig: Denn anders als in Stralsund und Halle standen sie weder im Rathaus noch im Gasthaus noch in der Konsistorienstube in der Großen Kirche neben Bildnissen anderer Herrschaftsrepräsentanten⁸¹. In Bildnissen wurden die Stadt und ihr Status ausschließlich durch Reformatoren und Prediger repräsentiert.

Man kann die Dominanz ihrer Bildnisse pragmatisch erklären: Die Prediger waren die einzigen Amtsinhaber in der Stadt, deren Amtszeit nicht zeitlich befristet war. Sofern sie nicht an einen anderen Ort berufen wurden, blieben sie von ihrer Amtseinsetzung an lebenslang Prediger von Emden. Gegenüber den Bürgermeistern und Ratsherren oder auch den Diakonen war ihnen das Predigtamt nicht für einige Jahre anvertraut, sondern verband sich langfristig mit ihrer Person. Die Anzahl zeitlich befristeter Amtsinhaber war zu groß, um ihnen allen Porträts zu widmen, jeder Raum wäre für die Galerie rasch zu klein geworden und die Kosten immens. Je rascher die Amtsinhaber wechselten, desto geringer war zudem auch die Bedeutung des Einzelnen für die Darstellung des Amtes und desto größer war demgegenüber die Bedeutung der Korporation, was in der Vorliebe für Gruppenbildnisse als städtische Repräsentationsmedien zum Ausdruck kommt.

Die Vorliebe für Gruppenporträts, die Emden mit den niederländischen Stadtrepubliken verband, unterstrich zudem die Bedeutung des korporativen Elements in der städtischen Herrschaftsordnung. Nur Predigern, die außerhalb der politischen Ordnung standen und von denen keine Gefahr politischer Machtkumulation und Tyrannei in der Stadt ausging, konnten bedenkenlos Einzelporträts zugestanden werden.

81 Zu denken wäre etwa an militärische Führer oder reiche Kaufleute als Repräsentanten der militärischen Stärke und Wirtschaftskraft der Stadt. In Halle standen der Superintendentengalerie im Rathaus Bildnisse von Repräsentanten der Reichsordnung zur Seite, durch die der reichsstadtähnliche Status der Stadt unterstrichen wurde (vgl. zu den Porträtgalerien aus dem Rathaus von Halle künftig JÄGER, Deutsche Inschriften).

Die Besonderheit der Repräsentation der Stadt durch ihre Prediger lässt sich jedoch auch und vor allem konfessionell deuten: Das Kirchenregiment war in konfessionell einheitlichen Städten für die städtische Identität und für den städtischen Autonomieanspruch von überragender Bedeutung. Wer die Kirche regierte, war oberster Stadtherr. Mit der Emder Revolution hatten die Grafen von Ostfriesland das Kirchenregiment in der wichtigsten Stadt ihres Territoriums endgültig verloren. An ihre Stelle war jedoch anders als in lutherischen Städten kein alternatives obrigkeitliches Kirchenregiment getreten. Die Kirchenordnung sah vielmehr weder ein landesherrliches noch ein städtisches Kirchenregiment vor⁸². Die Kirche sollte nach dem Prinzip einer absoluten Herrschaft Christi regiert werden, das sich der Prediger und Ältesten bediente. Sie wurden nicht durch einen fürstlichen oder städtischen Regenten, sondern unter Führung des Presbyteriums und der Diakone durch die Gesamtgemeinde eingesetzt. Im Zusammenhang mit dem Einsetzungsritual stand kein abschließendes Festmahl, sondern eine Abendmahlsfeier⁸³. Nach diesem Modell waren die Prediger die obersten Repräsentanten der Herrschaft Christi in der Stadt. Der Rat war ihnen nicht vorgeordnet. Sie repräsentierten mit dem Kirchenregiment die Vorrangstellung der Kirche über den Rat und begründeten und veranschaulichten so das Selbstverständnis der Stadt als sakralem Heilsverband. Dem Anspruch des Landesherrn auf das Stadtrecht wurde nicht ein konkurrierender Anspruch der städtischen Obrigkeit, nicht die militärische Stärke und nicht die Wirtschaftskraft Emdens entgegengesetzt, sondern die durch die calvinistischen Prediger repräsentierte, unanfechtbare Herrschaft Christi.

Ihrer Vergegenwärtigung und Vergewisserung dienten die in den Zentralräumen städtischer Herrschaftsrepräsentation aufgehängten Pastorenporträts. Sie dokumentierten und prägten das Bewusstsein von der Bedeutung der calvinistischen Stadtprediger für das zeitliche und ewige Wohl des Gemeinwesens und von der Vorrangstellung der Kirche vor aller politischen Gewalt.

82 Diese reformierte Besonderheit kommt besonders im Kontrast mit dem dieser Ordnung entgegengesetzten vorrevolutionären Entwurf einer lutherischen Kirchenordnung für Emden von 1593 zum Ausdruck, der ein obrigkeitliches Kirchenregiment vorsah (vgl. SPRENGLER-RUPPEN-THAL, Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland, S. 57–61, 95f.; vgl. auch SMID, Ostfriesische Kirchengeschichte, S. 272).

83 Ebd., S. 56; EKO 7, S. 481, Anm. 49; S. 482, Anm. 4; S. 483, Anm. 11; S. 498f., Anm. 87–90. Auch kirchliche Einsetzungsrituale waren sonst mit einem solchen Festmahl verbunden, vgl. Dorothee LINNEMANN, Rituale der Einsetzung. »Äußere Formen«, Funktionen und Bedeutung, in: Barbara STOLLBERG-RILLINGER u. a. (Hg.), Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800, Darmstadt 2008, S. 68–73, hier: S. 73 und Kat.-Nr. I.93, S. 133f. Vgl. zur Wahl und Einsetzung der Prediger auch BECKER, Gemeindeordnung, S. 166–186.

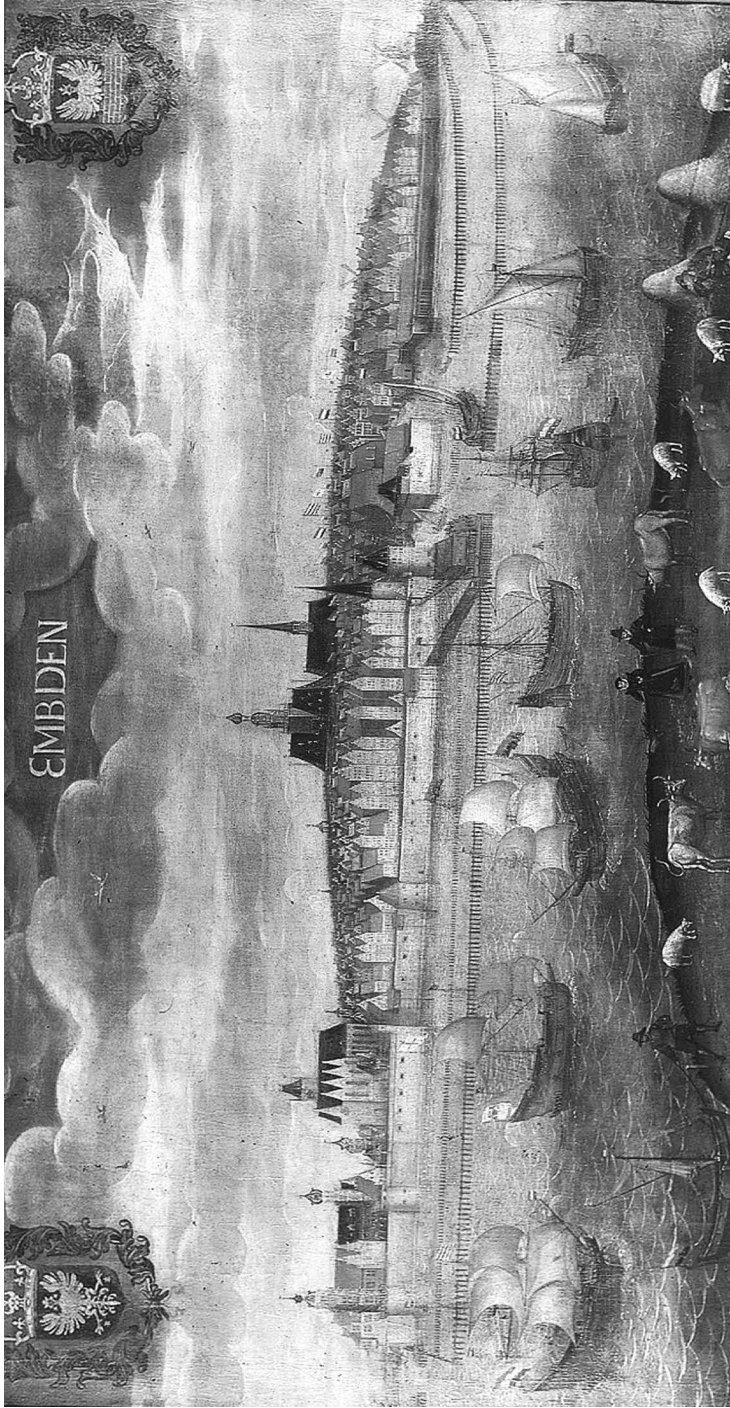


Abb. 1: Johann Mencke (Zuschreibung), Emden 1616, ursprünglich in der Rüstammer im Emdener Rathaus.



Abb. 2 a–c (v. l. n. r.): Johannes a Lasco, Menso Alting und Albert Hardenberg, ursprünglich im Emdener Rathaus.



Abb. 3 a–b (v.l.n.r.): Gräfin Anna von Ostfriesland, vor 1616 und unbekannter Fürst, vor 1709, vermutlich Kopien nach Porträts aus dem 16. Jh., ursprünglich im Emdener Rathaus.

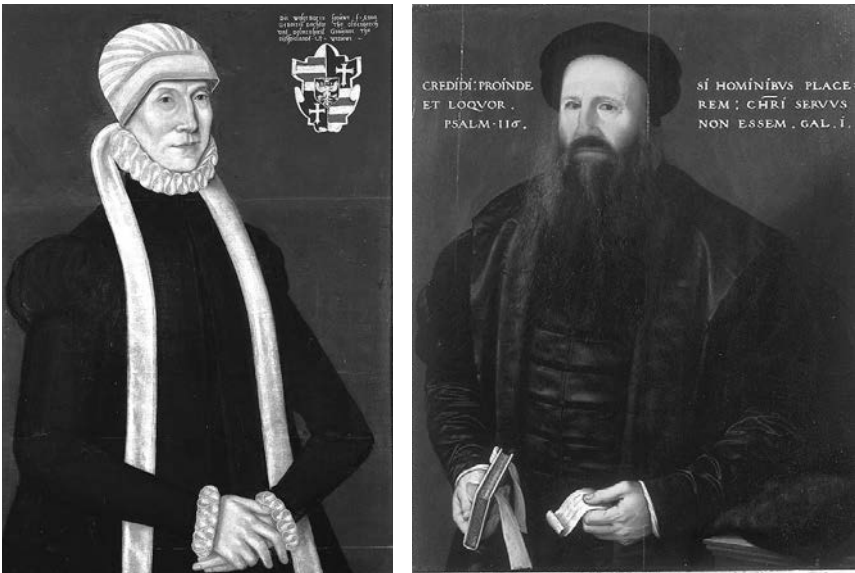


Abb. 4 a–b (v.l.n.r.): Gräfin Anna (wie Abb. 3) und a Lasco (wie Abb. 2).



Abb. 5: Johannes Calvin, um 1550, Museum Catharijneconvent Utrecht.



Abb. 6 a–c (v. l. n. r.): Bugenhagen, Rückwand der Kanzel in St. Marien in Greifswald, 1587; Luther, Rückwand der Kanzel in St. Marien in Greifswald, 1587 und Melancthon, Rückwand der Kanzel in St. Marien in Greifswald, 1587.

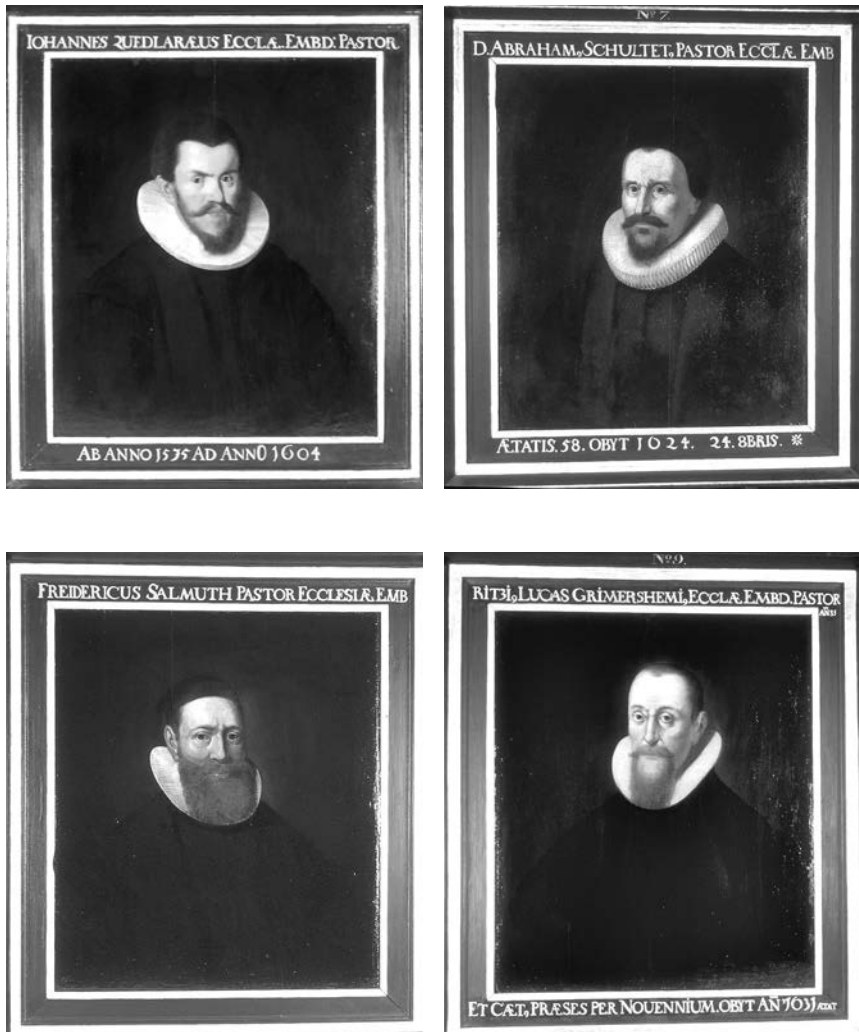


Abb. 7 a–d: Johannes Suidlareus (gest. 1604), Abraham Scultetus (gest. 1624), Friedrich Salmuth (gest. 1625) und Ritzius Lukas Grimershemius (gest. 1631); alle Coetusporträts ehemals Gasthauskammer Emden.



Abb. 7 e–h: Petrus Petrejus (gest. 1646), Georg Placius (gest. 1647), Johann Waterhusius (gest. 1653) und Gerhard Swarte I (gest. 1665); alle Coetusporträts ehemals Gasthauskammer Emden.

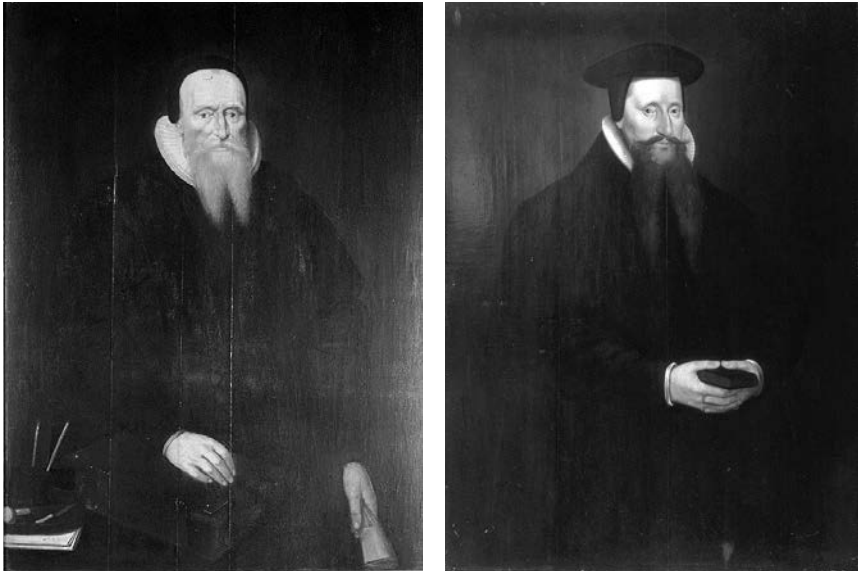


Abb. 8 a–b: Menso Alting und Daniel Bernhard Eilshemius;
ehemals Gasthauskammer Emden.



Abb. 9: Trennwand zum Fürstenchor, Große Kirche,
Emden.

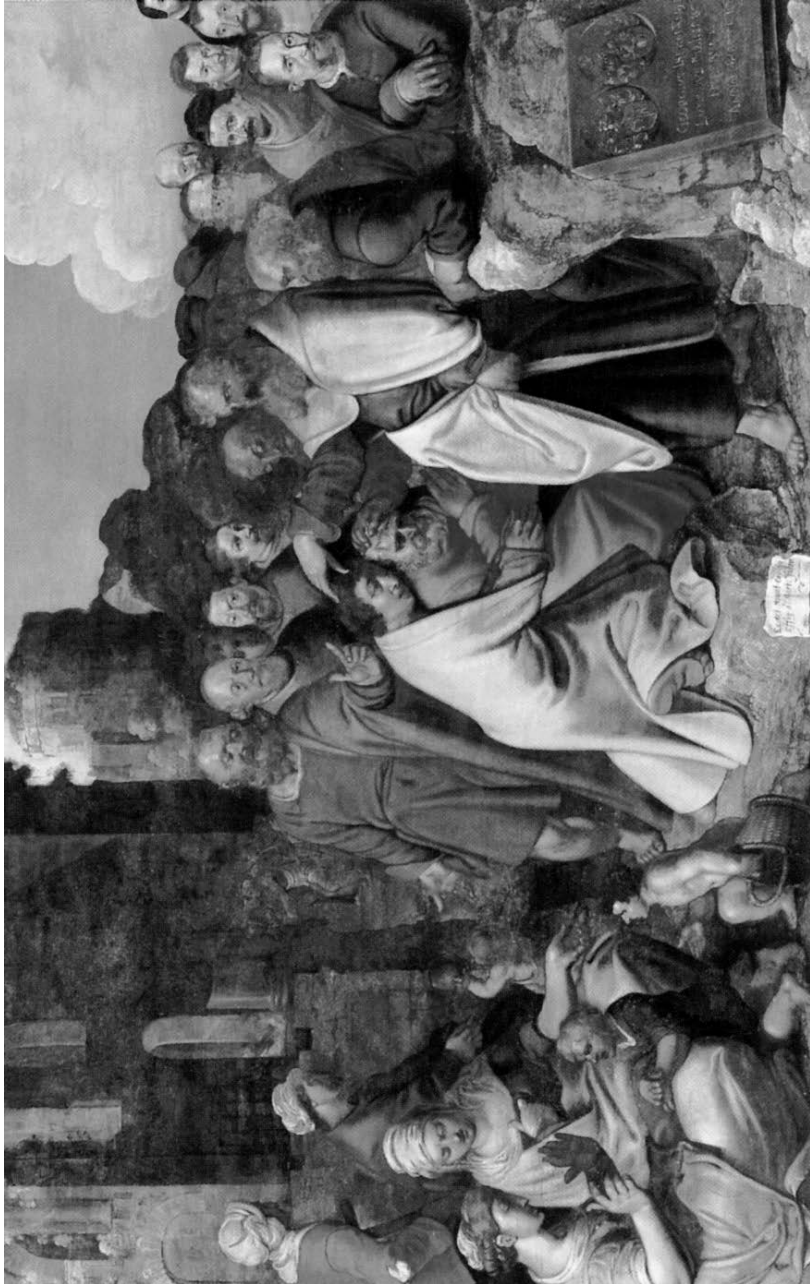


Abb. 10: Martin Faber, Einsetzung der Diakone, Große Kirche, Emden.

Bildnachweise

Abb. 1, 3, 4a: Ostfriesisches Landesmuseum Emden.

Abb. 2, 4b, 7, 8, 9, 10: a Lasco – Bibliothek Emden.

Abb. 5: Utrecht, Museum Catharijneconvent (Dauerleihgabe aus Rotterdam, Museum Bojmans van Beuningen; RMCC sooo84).

Abb. 6: St. Marien, Greifswald (Foto Herold).

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen nach Siegfried SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), Berlin ²1994 = TRE Abkürzungsverzeichnis 1994. Darüber hinaus:

AD	Archives Départementales
AST	Archives du Chapitre de St. Thomas de Strasbourg
BDS	Martin Bucers Deutsche Schriften, hg. v. Robert STUPPERICH / Wilhelm H. NEUSER / Gottfried SEEBASS, bisher 13 Bde., Gütersloh/Paris 1960ff.
BezaCorr	Correspondance de Théodore de Bèze. Recueillie par Hippolyte Aubert, ed. par Alain DUFOUR et al., bisher 34 Bde., Genève 1960ff.
BL	British Library
BL Add. Ms.	British Library: Additional Manuscript
BNF	Bibliothèque Nationale de France, Paris
BNU	Bibliothèque Nationale et Universitaire, Strasbourg
BWG	Berichte zur Wissenschaftsgeschichte, 1.1978ff.
CO	Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, hg. v. Guilielmus BAUM / Eduardus CUNITZ / Eduardus REUSS, 59 Bde., Braunschweig 1863–1900, ND New York 1964 (= CR 29–87)
Cod.	Codex Iustinianus (Corpus Iuris Civilis, Bd. 2, ¹⁵ 1970)
COR	Joannis Calvini Opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, hg. v. Brian G. ARMSTRONG/Christoph BURGER, bisher 17 Bde., Genf 1992ff.
CStA	Calvin-Studienausgabe, hg. v. Eberhard BUSCH u.a., bisher 7 Bde., Neukirchen-Vluyn 1994ff.
CUL	Cambridge University Library
DBE	Deutsche Biographische Enzyklopädie, hg. v. Walther KILLY / Rudolf VIERHAUS, 13 Bde., München 1995–2003
Dig.	Digesta (Corpus Iuris Civilis, Bd. 1, ²² 1973)
ECC	Emmanuel College, Cambridge
HAB	Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel
HReG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, hg. v. Albrecht CORDES / Heiner LÜCK / Dieter WERKMÜLLER, Berlin ² 2009

InstIust	Institutiones Iustiniani (Corpus Iuris Civilis, Bd. 1, ²² 1973)
JGKAE	Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden, 1.1872–74.1994
MVAL	Mitteilungen des Vereins für Anhaltische Landeskunde, 1.1993ff.
OS	Ioannis Calvini Opera Selecta, hg. v. Peter BARTH / Wilhelm NIESEL / Dora SCHEUNER, 5 Bde., München 1926–1952
RC	Archives d'État de Genève: Registres du conseil
RevNord	Revue du Nord, 1.1910ff.
RMNy	Régi Magyarországi Nyomtatványok [Alte Ungarische Drucke], hg. v. Gedeon BORSA, 3 Bde., Budapest 1971–2000
SC	Supplementa Calviniana: sermons inédits, hg. v. Erwin MÜLHAUPT u. a., bisher 9 Bde., Neukirchen-Vluyn 1936ff.
SMB	Staatliche Museen zu Berlin
StAM	Staatsarchiv Marburg
StAZ	Staatsarchiv Zürich
STC	A Short-Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland and Ireland, and of English Books Printed Abroad 1475–1640, hg. v. Alfred William POLLARD / Gilbert R. REDGRAVE, 3 Bde., ² 1986–1991
UBB	Universitätsbibliothek Basel
UBB MsKiAr	Universitätsbibliothek Basel: Handschriften des Kirchenarchivs
UBH	Universitätsbibliothek Heidelberg
VD 16	Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, hg. v. Irmgard BEZZEL, 25 Bde., Stuttgart 1983–2000
WRM	Wallraff-Richartz-Museum, Köln
Z	Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. v. Emil EGLI u. a., 14 Bde., Berlin / Zürich 1905–1959, ND Zürich 1982 (= CR 88–101)
ZAEKR	Zentralarchiv der Ev. Kirche A.B. in Rumänien, Sibiu / Hermannstadt
ZBZ	Zentralbibliothek Zürich
ZBZ Ms S	Zentralbibliothek Zürich: Simler Sammlung
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung, 1.1974ff.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Matthieu Arnold, Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, 9 Place de l'Université, 67084 Strasbourg Cedex, Frankreich

Dr. Judith Becker, Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Amy Nelson Burnett, University of Nebraska-Lincoln, Department of History, 626 Oldfather Hall, Lincoln, NE 68588-0327, USA

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Emidio Campi, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Institut für Schweizerische Reformationgeschichte, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz

Dr. Kęstutis Daugirdas, Institut für Europäische Geschichte, Staudingerweg 9, 55128 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Irene Dingel, Institut für Europäische Geschichte, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Stefan Ehrenpreis, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Deutschland

Dr. Max Engammare, Université de Genève, Institut d'Histoire de la Réformation, 3 place de l'Université, 1211 Genf 4, Schweiz

Dr. Thomas S. Freeman, University of Sheffield, Department of History, Jessop West, 1 Upper Hanover Street, Sheffield S3 7RA, England

Prof. em. Dr. Mark Greengrass, University of Sheffield, Department of History, Jessop West, 1 Upper Hanover Street, Sheffield S3 7RA, England

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. mult. Karl Kardinal Lehmann, Bischofsplatz 2a, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Volker Leppin, Eberhard Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen, Deutschland

Prof. Dr. Athina Lexutt, Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Evangelische Theologie, Karl-Glöckner-Str. 21H, 35394 Gießen, Deutschland

Prof. Dr. Heiner Lück, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Juristische Fakultät, Universitätsring 4, 06108 Halle/Saale, Deutschland

Prof. Dr. Elsie McKee, Princeton Theological Seminary, Department of History and Ecumenics, 64 Mercer Street, Princeton, NJ 08542–0803, USA

Prof. Dr. Raymond A. Mentzer, University of Iowa, Department of Religious Studies, 314 Gilmore Hall, Iowa City, IA 52242–1376, USA

Prof. Dr. Olivier Millet, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 1, rue Victor Cousin, 75230 Paris cedex 05, Frankreich

Prof. Dr. Matthias Müller, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Institut für Kunstgeschichte, Binger Straße 26, 55122 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Peter Opitz, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz

Dr. Barbara Pitkin, Stanford University, Department of Religious Studies, 450 Serra Mall, Building 70, Stanford CA 94305–2165, USA

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35032 Marburg, Deutschland

Prof. Dr. Matthias Schnettger, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar, Arbeitsbereich Neuere Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Herman J. Selderhuis, Theologische Universität Apeldoorn, Wilhelminapark 4, 7316 BT Apeldoorn, Niederlande

Dr. Ruth Slenczka, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Geschichte der Frühen Neuzeit, Friedrichstraße 191–193, 10099 Berlin, Deutschland

Prof. Dr. Christoph Strohm, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg, Deutschland

Dr. Mirjam van Veen, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, Niederlande

Dr. Ulrich A. Wien, Universität Koblenz-Landau, Abt. Landau, Institut für Evangelische Theologie, Im Fort 7, 76829 Landau, Deutschland

Prof. em. Dr. Eike Wolgast, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg, Deutschland

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Aachen 29, 177, 193, 333
Aalst 249
Adrianopel 130
Afrika 427
Ägypten 10, 223, 234, 237
Aix-en-Provence 394
Altdorf 300
Amberg 58, 60
Amerika 427
Amsterdam 115, 120, 123, 126, 370
Anhalt 27, 29, 39, 45, 47–49, 49, 50–53, 57f., 60, 62–65, 466
Antwerpen 7, 18, 53, 117, 119–122, 249, 469
Asien 427f.
Athen 333
Augsburg 23, 33f., 37, 39, 42, 50, 68, 76, 89, 189, 284, 286, 288f., 291f., 303, 303, 304
Auhausen 44
Avignon 187f.
- Babylon 219, 221–223, 225, 234
Baden 28, 30, 45, 75f., 77
Baden-Baden 178
Balkan 128
Bamberg 312
Basel 5, 28, 67f., 70, 70, 71–73, 73, 74–77, 77, 78–82, 202, 315, 317f., 321, 324, 328, 330f., 368, 396, 402, 419
Bayern 35, 44f.
Belgien 101, 426
- Bentheim 45
Bentheim-Tecklenburg 26
Bergamo 247
Berlin 33, 47, 251–253, 388, 468
Bern 5, 68–70, 75, 76, 77, 78, 80–82, 157, 324, 328f., 419f., 426
Bernburg 52f., 58, 60, 60, 62f.
Birnhalm 131, 137f.
Bistritz 134
Blois 258
Böhmen 182
Bordeaux 408
Bourges 333
Brandenburg, Markgrafschaft Brandenburg 24f., 29, 33, 45, 51, 59, 63, 152, 252, 291
Braunschweig 49, 52, 383, 464, 473
Brasilien 7
Bratislava (ung. Pozsony) 130
Bremen 27, 29, 34, 37, 41, 43, 53, 424, 473, 482
Brüssel 184, 193
Buda 130
Büderich 117, 119
Bukarest 143
Burgdorf 80
Burgsteinfurt 53
Byzantisches Reich 244
- Calais 402
Cambridge 11, 247, 249, 397
Castres 104, 111, 111, 112

- Chaldäa 235
 Châteaubriant 335, 393
 Chiavanna 247
 Colmar 28f., 41, 43

 Dänemark 27, 152
 Danzig 43
 Darmstadt 28
 Debrecen 131, 144–148, 150
 Delft 120, 124
 Delitzsch 65
 Den Briel 119
 Den Haag 425
 Dessau 48, 52f., 58, 63f., 65
 Deutschland (Deutsches Reich, Hl. Römisches Reich deutscher Nation) 6, 12f., 16, 23, 29, 31–33, 35f., 43f., 47, 52, 58, 65, 71, 75, 78, 176, 181–183, 189, 243f., 293, 302, 311, 320, 324f., 387f., 422, 434, 473
 Dillenburg 27, 34
 Dordrecht 15, 29, 120, 123–125, 182, 354, 425

 Edinburgh 368
 Elsass-Lothringen 388
 Emden 24, 26f., 29, 43, 101, 101, 118f., 244, 263, 284, 301, 463–467, 467, 468, 469, 470, 471f., 473f., 476, 476, 477–483, 485, 485, 486–488, 488, 489–493
 England/Großbritannien 11, 16, 42, 69, 95, 101, 182–184, 186f., 192, 217f., 240f., 260, 284, 292f., 370, 391f., 394, 396, 402, 404, 411, 426, 426
 Essex 400, 402
 Europa 5, 7, 11, 17, 21, 23, 35, 37, 41–43, 59, 88, 127, 129, 147, 152f., 158, 172, 181, 195, 243f., 263, 302, 305, 311, 371, 417, 421, 423–426, 426, 429, 479

 Ferrara 247
 Flandern 249, 284
 Florenz 370
 Franeker 424

 Frankenberg 260
 Frankenthal 283
 Frankfurt/Main 6, 18, 29, 40f., 78, 218, 272, 273, 281–285, 286, 287–289, 291f., 292, 293–296
 Frankfurt/Oder 33, 43
 Frankreich 6f., 9f., 12f., 19, 23, 36, 42, 44, 71, 89, 95, 103–106, 108–111, 113, 113, 179f., 180, 181, 186, 191, 191, 192, 202, 205, 213, 215f., 218, 229, 233f., 238, 243–245, 250, 252, 254–256, 263, 277, 292f., 301, 335f., 338, 346, 370, 383, 383, 384, 386, 388f., 391, 394–396, 402, 418, 421f., 424, 426
 Fulda 36

 Genf 4–7, 9f., 12, 20f., 29, 67–74, 74, 75, 78–82, 93, 103–106, 113, 116, 120, 157–159, 161, 163f., 166, 168f., 180f., 180f., 182, 201f., 204f., 207f., 210, 212f., 213, 214–217, 229–231, 233, 236, 238, 240, 243f., 250, 253, 255, 263f., 269f., 270, 271f., 275, 284, 300, 315f., 320–331, 331, 336–338, 341, 344, 346, 346, 352, 367, 379–381, 384, 393–395, 403, 421–423, 426, 428
 Gent 250
 Geoagiul de Sus (Bistum) 142
 Gießen 252, 305f.
 Glastonbury 284
 Göppingen 71, 94
 Gran 134
 Graubünden 247
 Graz 134
 Greifswald 479
 Griechenland 94
 Griefstedt 443
 Groningen 18, 389
 Großbritannien → England
 Großwardein (ung. Nagyvárad, rum. Oradea) 133, 144–146

 Hagenau 211
 Halle/Saale 65, 476, 491f.
 Hamburg 284, 468, 482

- Hanau 26, 43, 424
Haran 235
Harderwijk 424
Hatzeg 141
Heidelberg 13, 23–32, 34, 36, 41, 41, 43, 54, 60–62, 71, 79, 138, 183, 246f., 251, 283, 300f., 308, 310, 346, 353, 353, 423
Helmstedt 300
Herborn 43, 53, 252, 300, 424
Hermannstadt 129, 131, 135, 137f., 145
Hessen 24, 27–29, 32, 44f., 423, 443
Hl. Römisches Reich (deutscher Nation) → Deutschland
Holland → Niederlande
Hornbach 43, 247
Hunyad 141

Italien 12, 42, 131, 160, 181, 183, 195, 292f., 301, 311, 426

Jena 305
Jericho 37
Jerusalem 487f.
Judäa 232
Jülich 29, 43

Kalabrien 7
Kanaan 225, 235
Kapstadt 18
Karpaten 127, 129
Kassel 24, 28, 31, 44, 60, 251f., 257, 259f., 317, 423f.
Kent 402
Klausenburg 131–133, 145f.
Kleve 33
Konstanz 5
Köln 29, 190, 193, 285, 368, 427
Köthen 52, 54, 60, 63
Krakau 156
Kreta 6
Kreuznach 423
Kronstadt 133, 135, 139, 141f.

Languedoc 341, 343
Lausanne 80, 94, 277, 393f., 396, 419
Layrac (Gascogne) 109
Le Havre 394
Leiden 120, 122, 245, 249f., 301, 424
Leipzig 39, 48, 53f., 388, 464
Lichfield 409
Lille 284
Lippe 28f., 34, 45, 49
Litauen 155–157, 157, 158–161, 163, 168f.
Lemgo 28, 32
Leuven 249
Loire 113
London 7, 26, 80, 95, 229, 244, 258, 263, 273–274, 274f., 275, 276–279, 284, 286, 376, 396, 403, 405
Louisendorf 260
Lucca 247
Lübeck 482
Lublin 156, 165f., 169
Lüneburg 473
Luzern 177, 180, 185
Lyon 10, 109, 180, 393f., 396, 403, 405, 407f.

Malta 6
Magdeburg 59, 300
Mähren 144
Mainz 491
Mannheim 465
Marburg 28, 43, 190, 245, 252, 255–261, 305, 423, 431f., 432, 434f., 436, 440, 442f.
Mark, Grafschaft Mark 33
Márosvásárhely (Neumarkt am Mieresch, rum. Târgu Mureș) → Neumarkt
Mecklenburg-Güstrow 30
Mergentheim 442
Metz 204
Middelburg 124, 424
Midian 237
Mohács 130

- Moldau (rumänisches Fürstentum) 143, 152
- Montauban 104, 111f., 254, 408
- Montbéliard 70, 71, 76, 77, 80
- Montpellier 104, 112
- München 49
- Nantes 112, 255f.
- Nassau 25, 25, 29, 34, 41, 45, 51, 59, 194
- Naumburg 40, 291f., 296
- Neuenburg 5
- Neuhausen 423
- Neumarkt 131, 139, 145, 151
- Neundorf 60
- Neustadt an der Haardt 247f., 251
- Neustadt im Burgenland 135
- New England 95
- Newgate 397f., 405
- New York 18
- Niederlande/Holland 6–8, 12, 16, 19, 23, 26, 29, 35f., 42, 51, 59, 115–119, 122, 124, 177, 182, 184, 192f., 243f., 249f., 254, 283, 287, 293, 368, 370, 418, 422, 426, 426, 464, 464
- Nîmes 73, 104, 106
- Norfolk 402
- Normandie 394
- Noyon 236, 388
- Nürnberg 300, 465
- Ortenburg 39
- Osmanisches Reich 130
- Osnabrück 44
- Österreich 182
- Ostfriesland 26f., 29, 33, 43, 284, 465, 468, 468f., 474, 476, 480, 485, 491, 493
- Otterberg 248
- Oxford 11, 242
- Padua 157
- Pápa 150
- Paris 10, 156, 186, 238, 256, 343, 382, 384, 387f.
- Peru 427
- Pfalz, Kurpfalz 13, 23–27, 29–31, 33, 35, 37, 39, 41–45, 53, 59f., 62, 79, 127, 246f., 251, 283, 291, 293, 294, 301, 423f., 466
- Pforzheim 30, 32
- Piemont 7
- Piotrków (Petrikau) 156
- Poissy 71, 89
- Polen 7, 127, 127, 145, 155–157, 157, 159–161, 163, 165, 168f., 190, 293
- Potsdam 252
- Portugal 167, 184, 426
- Prag 175, 177
- Preußen 29, 33, 44f., 63, 157f., 476
- Puylaurens 254
- Rauschenberg 260
- Ravensberg 33
- Regensburg 211
- Rheinland-Pfalz 49, 53
- Rijnsburg 122, 124
- Rinteln 424
- Rom 10, 20, 99, 124, 128, 130, 134, 172, 179, 179, 180–182, 184, 185, 186f., 191, 193, 196, 210, 307, 315
- Rostock 464
- Rotterdam 254, 261
- Rouen 250, 394
- Saarland 47
- Sachsen, Kursachsen 24f., 30, 35, 44, 49f., 52f., 57, 59, 63, 65, 76, 131, 135, 140, 177, 423, 425, 482
- Saumur 254f., 424
- Sárospatak (dt. Patak am Bodrog) 150
- Savoyen 180, 180, 181
- Sayn-Wittgenstein 26
- Schaffhausen 78, 81
- Schässburg (ung. Segesvár) 138
- Schlesien 24, 144

- Schogen 138
 Schönau 248, 283
 Schopfheim 77
 Schottland 7, 42, 101, 218, 243, 422, 425–428
 Schwabendorf 260
 Schweiz 23, 42, 68, 71, 76, 82, 95, 116, 127, 129, 131, 156f., 157, 168, 179, 183, 277, 293
 Schweden 152, 418, 426
 Sedan 247, 254, 424
 Selz 423
 Seoul 18
 Sevilla 194
 Siebenbürgen 127, 127, 128–135, 138f., 141–143, 143, 144–153, 176f., 293, 428
 Sodom 182
 Solms, Solms-Braunfels 26, 45
 Spanien 12, 184, 186, 193f., 292f.
 Speyer 333, 337
 Sri Lanka 427
 Steinfurt 43
 St. Lambert 283
 Stralsund 464, 491f.
 Straßburg 5, 68f., 71, 76, 78, 91, 95, 100, 100, 101, 105, 156, 157, 178, 201–208, 210–213, 213, 214, 238, 247, 263, 270, 271f., 274, 284, 300, 315–318, 320f., 324, 328, 331, 336, 338, 341, 379, 381f., 384, 388, 418, 422
 Stuttgart 245
 Suffolk 402
 Tekendorf (rum. Teaca, ung. Teke) 138
 Thorenburg (rum. Torda) 146
 Thüringen 65, 482
 Tolna (dt. Tolnau) 144
 Torgau 24, 43
 Toulouse 111
 Tournai 117
 Transsylvanien (Transylvania) 146
 Trient 288
 Tübingen 73, 81
 Tunis 6
 Turin 7
 Ungarn 128–130, 135, 140, 145–149, 177, 293
 Ur 235
 Utrecht 107, 424, 474
 Vad (Bistum) 142
 Valenciennes 117
 Venedig 185, 258
 Venetien 7
 Vervins 187
 Villaret 255
 Vilnius → Wilna
 Walachei 152
 Wales 426
 Weißenburg 133, 143f., 148, 150
 Wetterau 26, 29
 Wesel 16, 284f.
 Westfalen 197
 Westminster 101, 101
 Wied, Grafschaft 26, 45
 Wien 131, 134, 148
 Wilna 155, 159f., 166f., 190
 Wittenberg 13, 33f., 39, 51–54, 54, 55f., 67f., 73, 115, 129, 131f., 136f., 139, 156f., 157, 307, 341, 368, 421, 477, 479
 Wörlitz 63–65, 65
 Worms 211
 Württemberg 71, 94
 Würzburg 36
 Zerbst 43, 48, 52–54, 57f., 62, 64
 Zweibrücken 29, 247
 Zürich 5, 67–73, 73, 74f., 74f., 76–82, 89, 90, 92f., 96, 101f., 157, 157, 158, 218, 256, 324, 341, 419f.

Personenregister*

- Acevedo, Juan Bautista de 186
 Agricola, Carolus 122f., 125
 Agrippa, Cornelius 74
 Aichinger, Christoph 77
 Alba, Martial 408
 Albrecht I. (der Bär), Markgraf von Brandenburg 50
 Albrecht (von Brandenburg), Kurfürst und Erzbischof 491
 Albrecht (von Preußen), Herzog von Preußen 158
 Alexandre, Pierre 274f.
 Alstedt, Johann Heinrich 151
 Althusius, Johannes 298, 298, 301, 306, 308f., 481, 481
 Alting, Menso 26, 474, 474, 477, 478f., 481, 483, 485, 486, 488, 490
 Amalie Elisabeth (von Hanau-Münzenberg), Regentin von Hessen-Kassel 44
 Amalteo, Attilio 190
 Ambach, Melchior 286
 Amedeo, Vittorio 183
 Amling, Wolfgang 57
 Amoena Amalia (von Bentheim), Fürstin von Anhalt-Köthen 60
 Amyot, Jacques 385
 Amyraut, Moyse 254
 Ancillon, Charles 253
 Andelot, François de 343
 Andrae, Jacob 73, 78
 Andree, Diurto 486
 Andriesz, Jan 124
 Anna (von Bentheim), Fürstin von Anhalt-Bernburg 58
 Anna (von Oldenburg), Regentin von Ostfriesland 26, 468f., 475
 Aristoteles 371, 374
 Arminius (Harmensz), Jacobus 251
 Arumaeus, Dominicus 305
 Aubery, Claude 80, 80, 81
 August, Kurfürst von Sachsen 30, 39f., 52
 August, Fürst von Anhalt-Plötzkau 58
 Augustinus 14, 356f.
 Barberini, Maffeo (später Urban VIII.) 186
 Bastingius (Bastynck), Jeremias 250
 Báthory, Christoph, Woiwode von Siebenbürgen 134, 146, 148
 Báthory, Sigismund, Fürst von Siebenbürgen 134, 146, 148
 Bathóry, Stephan (István), Fürst von Siebenbürgen, König von Polen, Großfürst von Litauen 146, 166
 Baum, Johann Wilhelm 383
 Bayle, Pierre 254, 261, 281, 384f.
 Becius, Aegidius 118
 Bentivoglio, Guido 186
 Bergier, Pierre 410
 Berneher, Augustine 399, 403
 Bernhard III., Herzog von Sachsen 50
 Berquin, Louis de 103
 Bersius, Marcus 317
 Bersmann, Gregor 53
 Bethlen, Gabriel (Gábor), Fürst von Siebenbürgen 142, 149, 150f.
 Béthune, Maximilian de 383
 Beyer, Hartmann 286
 Beza, Theodor von 4, 67, 71, 72–75, 72–76, 77f., 78, 79f., 79f., 81–83, 87, 87, 88, 90–92, 94, 94, 104, 181, 206, 211, 274, 367, 370, 375, 381, 395, 421
 Biandrata, Giorgio 85, 131f., 146, 160
 Bibliander, Theodor 91, 156
 Bisterfeld, Johann Heinrich 151
 Bockius, Oliver 249
 Bocskai, István, Fürst von Siebenbürgen 140

* Nicht aufgenommen sind Autoren zeitgenössischer Literatur.

- Bodley, John 242
- Boiseviel, Isaac 259
- Boiseviel, Marie 259
- Bolard, Gerhard 486
- Bollius, Johannes 250
- Bolsec, Hieronymus 4, 87f.
- Börstel, Curt von 59–61
- Bouwensz(oon), Jan 121–123
- Boquin, Pierre 248
- Bradford, John 399, 403, 405–410
- Bretschneider, Carl Gottlieb 385
- Briçonnet, Guillaume 103
- Brendel, Johann 53
- Brenz, Johannes 34, 73
- Bromm, Nikolaus 285
- Brully, Pierre 270
- Brunet, Jacques-Charles 382
- Brunetière, Ferdinand 380, 387f.
- Brutus, Stephanus Junius 299, 367, 371–376
- Bucer, Martin 14, 26, 68, 68, 69f., 75, 75, 91, 101, 116, 145, 165, 167, 201–208, 210f., 213, 214, 272, 275, 290, 316–318, 331, 337, 341
- Buchelius, Arnold 474, 478
- Budny, Szymon 160, 163f., 168
- Bufalo, Innocenzo del 181, 185, 186, 187f., 191, 191, 194
- Bugenhagen, Johannes 479
- Bull, Henry 397–402, 411
- Bullinger, Heinrich 5, 67–69, 69, 70, 70f., 72–74, 72–75, 81–83, 89, 91f., 94, 94, 116, 119, 126, 131f., 145f., 156, 157, 157, 218, 284, 352, 375, 420
- Calvin, Johannes 3, 5–21, 34, 47, 65, 67–70, 69f., 71f., 75, 82f., 85–93, 93, 94–105, 108, 110, 113–115, 115, 116–126, 134, 145, 155–158, 158, 159–161, 161, 162–164, 164, 165–169, 181, 185, 201–213, 213, 214–227, 227, 228–242, 244, 253, 263–270, 270, 271–279, 284, 298, 302, 306–308, 310, 315–322, 325, 327–331, 333–343, 343, 344–346, 348–351, 353f., 359, 361, 363, 364, 379–389, 392, 394–396, 396, 402f., 411, 417, 419, 421, 426, 431, 479, 488
- Camerarius, Philipp 300
- Cameron, John 254
- Cancerinus, Nicolaus 77
- Canin, Jacob 123
- Canin, Jan 120
- Capito, Wolfgang 203, 317
- Cappel, Louis 254
- Carafa, Carlo 176, 186
- Careless, John 397, 399–401, 404, 408
- Carl, Landgraf von Hessen-Kassel 255, 258, 260f.
- Carlo Emanuele I., Herzog von Savoyen 181, 183
- Caroli, Pierre 87
- Cartwright, Thomas 249
- Castellio, Sebastian 72, 87, 328–330
- Christian I., Fürst von Anhalt-Bernburg 43, 47, 51, 58, 60f., 63
- Christian I., Kurfürst von Sachsen 24, 30, 32, 39, 52
- Cicero 204, 309
- Claeszoorn, Cornelis 121, 126
- Cleen, Dietrich von 435
- Clemens VII., Papst 337
- Clemens VIII., Papst 171, 181, 187, 195
- Coligny, Gaspard de 19, 343
- Colladon, Nicolas 381
- Comander, Johann 68
- Comenius (Komensky), Johann Amos 142, 151
- Condé, Louis de 19
- Connanus, Franciscus 306
- Conring, Hermann 302
- Conwallis, Charles 186
- Co(o)ke, Margery 400, 401, 402
- Coornhert, Dirck Volckertsz 12, 117f.
- Corfy, Antoine de 19
- Corvinus, Matthias 127, 129

- Coverdale, Miles 392f., 397
 Cox, Richard 91
 Cranach, Lucas 487
 Cranmer, Thomas 91f.
 Crespin, Jean 392f., 393, 394–396, 402f., 406, 411
 Criscovius, Laurentius (Wawrzyniec Krzyszkowski) 160
 Cromwell, Oliver 302
 Crussol, Antoine de 341
 Cunitz, Eduard 383
 Curione, Celio Secondo 91
 Czechowic, Martin 160
- Dachstein, Wolfgang 205
 Daneau, Lambert 74, 79, 250
 Darmesteter, Arsène 383
 Dauber, Johann Heinrich 257
 Davidis, Franz 132, 138, 140, 145f.
 Day, John 397
 Deykin, Alexandre 403
 Dohna, Fabian von 41
 Dominis, Marcantonio de 183
 Donellus, Hugo 248, 300, 301, 306, 308, 308, 311
 Dorothea, Pfalzgräfin von Simmern, Fürstin von Anhalt-Dessau 58
 Dragendorf, Dionysius 53
 Duchemin, Nicolas 395
 Dürr, Damasus 135–137
 Duplessis-Mornay, Philippe 299, 368–370
 Dyркиnus, Johannes 116, 118–121, 124f.
- Edward VI., König von England und Irland 89, 230, 241, 283f., 399
 Edzard I. (der Große), Graf von Ostfriesland 468, 480
 Edzard II., Graf von Ostfriesland 26, 469, 488
 Egenolph, Christian 286
 Eilshemius, Daniel Bernard 485, 488
 Elisabeth I., Königin von England 16, 42, 217f., 270, 274
- Elisabeth von Thüringen 436f., 437, 438–440, 444
 Elkan, Albert 369
 Emmius, Ubbo 486
 Enno I., Graf von Ostfriesland 467
 Enno II., Graf von Ostfriesland 468
 Enyedi, György 140
 Enzinas (Dryander), Francesco de 91
 Episcopius (Bishop), Simon 251
 Erasmus von Rotterdam 14, 17, 235, 347–349, 356, 357, 389, 393f.
 Erastus, Thomas 72, 74, 74, 81
 Ernst Friedrich, Markgraf von Baden-Durlach 30, 178
 Erven, Gillis van der 118f., 126
 Escrivain, Gascon Pierre 407f.
- Faber, Martin 477, 487, 488, 491
 Fabricius, Jacob 32
 Fabricius, Theodor 57
 Fädminge, Johann 75, 77
 Faguet, Emile 387
 Falkner, Hans Ulrich 77
 Farel, Guillaume 7, 71, 94, 201f., 238, 340
 Farkas, Pál Thuri 144
 Farnese, Ferrante 177
 Fejérthoy, Janos 131
 Ferdinand I., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 144
 Ferenc, Dávid 131f.
 Feugueray, Guillaume de 250
 Florianus, Johannes 19, 120f., 123f.
 Fontaine, Abraham 260
 Fox, Elisabeth 399
 Foxe, John 392f., 396–402, 404, 411
 Franck, Sebastian 117, 126
 Franz I., König von Frankreich 335f., 381, 384f.
 Freher, Marquard 310
 Friedrich I., König von Preußen 252
 Friedrich II., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 439

- Friedrich III. (der Fromme), Kurfürst von der Pfalz 25, 33–35, 40–42, 42, 43f., 246f., 292, 292, 301
- Friedrich III., Kurfürst von Brandenburg (→ auch Friedrich I.) 252
- Friedrich IV., Kurfürst von der Pfalz 25, 42, 251, 293, 294f.
- Friedrich V., Kurfürst von der Pfalz 25, 42f., 179, 182
- Friedrich August I. (der Starke), Kurfürst von Sachsen 45
- Friedrich Wilhelm, Kurfürst von Brandenburg und Herzog von Preußen 252, 291
- Fuchs, Johann 443
- Gaches, Raymond 112
- Gailliart, Jan 126
- Gailliart, Willem 117, 119, 126
- Gallars, Nicolas des 216, 226f., 263, 273f., 274, 275–278
- Gallinaceus, Gerardus 120, 123
- Gardiner, Stephen 91
- Gautier, Thomas 255–261
- Geltner, Petrus 286
- Gentile, Valentino 85
- Gentili, Alberico 301
- Georg I., Landgraf von Hessen-Darmstadt 28
- Georg III. (der Gottselige), Fürst von Anhalt-Dessau 27, 48, 50
- Georg (von Nassau-Beilstein), Graf von Nassau-Dillenburg 37
- Georg Wilhelm, Kurprinz von Brandenburg 43
- Gerhardt, Paul 33
- Ghenadi, Metropolit von Siebenbürgen 142
- Girard, Jehan 337
- Glatz, Matthias 138
- Glover, Mary 399
- Glover, Robert 399
- Godefroy, Denis (Dionysius Gothofredus) 248, 299f.
- Gomarus, Franciscus (François Gomaer) 251
- Gonesius, Petrus 161, 161
- Gorissen, Friedrich 437, 438, 439
- Goulart, Simon 367f.
- Gregor I. (der Große), Papst 435, 440f.
- Gregor V., Papst 195
- Gregor XIII., Papst 188
- Gregor XIV., Papst 300
- Gregor XV. (Ludovisi), Papst 171, 176, 181, 192–195
- Grégoire, Pierre (Petrus Tholosanus) 307, 309
- Greiter, Mathias 205
- Gribaldi, Matteo 85
- Grimaldi, Domenico 187
- Grimershemius, Ritzius Lucas 488
- Grindal, Edmund 91
- Grotius, Hugo 301
- Gruter (de Gruytere), Jan 249
- Grynaeus, Johann Jacob 73–78, 73–78, 79f., 80, 81–83, 204, 317
- Gugger, Johann Jakob 77
- Guizot, François 383, 385–387
- Gwalther, Rudolf 72f., 73, 74–79, 74–79, 81–83, 90, 156
- Hales, Humphrey 408
- Hales, James 402, 408
- Hall, John 405
- Haller, Johannes 69, 75
- Hardeshheim, Christoph 78
- Hardenberg (Rizäus), Albert 474, 477, 477, 478f., 485, 486
- Hargons, Martin de 333
- Harrington, Robert 404
- Harscher, Nicolaus 261
- Hart, Henry 402
- Hatzfeld, Adolphe 383
- Hawkes, Thomas 400
- Hebler, Matthias 138
- Hedio, Kaspar 203

- Heinrich (der Löwe), Herzog von Sachsen und Bayern 50
- Heinrich II., König von Frankreich 335
- Heinrich III., König von Frankreich 186, 367
- Heinrich IV., König von Frankreich 42, 58, 300 383
- Helth, Kaspar 131
- Henrietta Maria (von Frankreich), Königin von England, Schottland und Irland 188
- Henriette Catharina (von Oranien-Nassau), Fürstin von Anhalt-Dessau 48, 51, 63
- Herder, Johann Gottfried 386
- Hertel, Franz 131
- Hieronimus 393
- Hobbes, Thomas 376
- Hooper, John 91, 397, 409
- Hörde, Friedrich von 442
- Hotman, François 78, 306, 367
- Huber, Samuel 80f., 81
- Hurault, André 185
- Hus, Jan 176
- Isermann, Georg 488
- Ize, Alexandre de (Alexander Dizaeus) 256
- Jacob, Paul-Louis 382, 384f.
- Jacobszoon, Jan Paedts 121
- Jakob I., König von England und Schottland 42, 183
- Jansz, Cornelis 120
- Jetzler, Johann 81
- Jewel, John 91
- Joachim, Graf von Ortenburg 31
- Joachim II., Kurfürst von Brandenburg 468
- Joachim Ernst, Fürst von Anhalt 53f., 57
- Johann II., Graf von Ostfriesland 26, 469
- Johann II. (der Jüngere), Herzog von Pfalz-Zweibrücken 25, 179
- Johann VI. (der Ältere), Graf von Nassau-Dillenburg 26, 32, 43
- Johann VII. (der Mittlere), Graf zu Nassau-Siegen 37
- Johann Adolf, Herzog von Schleswig-Holstein-Gottorf 31f., 37
- Johann Albrecht II., Herzog zu Mecklenburg 30–32
- Johann Casimir (von Pfalz-Simmern), Landes Herr von Pfalz-Lautern, Administrator der Kurpfalz 24f., 31, 41, 43, 58, 78f., 247, 251
- Johann Friedrich II. (der Mittlere), Herzog von Sachsen 291, 475
- Johann Georg I., Fürst von Anhalt 27, 43, 58, 63
- Johann Georg II., Fürst von Anhalt-Dessau 48, 51, 51, 63
- Johann Sigismund, Kurfürst von Brandenburg 32, 39, 43, 291
- Jonas, Justus 485
- Jonvilliers, Charles de 394
- Junge, Nikolaus 31
- Junius, Franciscus 248
- Juppe, Ludwig 432, 435–437, 437, 438, 445
- Jurgewicz, Andreas 167
- Jurieu, Pierre 254, 261
- Kaehler, Siegfried 256f.
- Kálmáncsehi Sánta, Márton 131, 144f.
- Karl von Innerösterreich (der Postume), Hochmeister des Deutschen Ordens 442
- Karl I., König von England, Schottland und Irland 188, 370
- Karl V., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 283, 370
- Karlstadt, Andreas Bodenstein von 88, 317
- Katharina (von Medici), Königin von Frankreich 342, 370, 376
- Kerckhoven, Johannes Polyander a 251
- Kittlitz, Johann von 76, 76
- Kniebs, Nikolaus 203

- Koch, Ulrich 76f.
 Konrad, Graf von Solms-Braunfels 26
 Kopisch, Jakob 151
 Kraus, Georg 127
 Krell, Nikolaus 30
 Krowicki, Martin 160
- La Croze, Maturin Veyssière 253
 La Faye, Antoine de 81
 Languet, Hubert 368–370
 Lanson, Gustave 379, 383, 387
 Lasco, Johannes a (Jan Łaski) 26, 91, 159, 218, 264, 273, 274, 275–277, 284, 286, 468, 474f., 476, 477f., 477f., 479, 485f., 488, 490
 Laurensz, Hendrick 123
 Laurent de Normandie, Seigneur de la Motte 236
 Lavater, Ludwig 74, 79f.
 Lefranc, Abel 388f.
 Lehndorf, Christoph von 59
 Le Maçon, Robert 355
 Lemarois, Jean 65
 Leopold I., Fürst von Anhalt-Dessau 51
 Leopold III. Friedrich Franz, Fürst von Anhalt-Dessau 51, 63–65
 Lescalopier, Pierre 135
 Leyten, Johann von der 435
 Lismanini, Francesco 158
 Locke, John 302
 Ludwig I. Fürst von Anhalt-Köthen 59f.
 Ludwig I., Graf zu Sayn und Wittgenstein 26
 Ludwig IV., Landgraf von Hessen-Marburg 190
 Ludwig V., Landgraf von Hessen-Darmstadt 252
 Ludwig VI., Kurfürst von der Pfalz 25, 39, 79, 247f., 301
 Ludwig XIII., König von Frankreich und Navarra 192f.
 Ludwig Philipp (von Pfalz-Simmern), Administrator der Kurpfalz 43
- Lukaris, Kyrill 142
 Lulius, Johannes 286
 Luther, Martin 9, 14, 17, 19f., 31, 34, 38, 40f., 50, 61, 67, 97, 103, 116, 125, 134, 158, 167, 205, 211, 291, 303, 311, 347–349, 354, 356, 357, 363f., 364, 386f., 475, 477, 479
 Machiavelli, Niccolò 370f., 374, 376f.
 Maczynski, Jan 156, 156, 157
 Madruzzo, Carlo 176, 189f.
 Maliverné, Jacques de 255, 258f.
 Mangon, Abraham 281
 Marbach, Johannes 77f., 91, 203, 247
 Marcourt, Antoine 340
 Marguerite (d'Angoulême), Königin von Navarra 103, 233, 388
 Maria (von Brandenburg-Kulmbach), Kurfürstin von der Pfalz 33
 Maria (von Medici), Königin von Frankreich 192
 Maria I. (Tudor), Königin von England und Irland 89, 217, 241, 247, 274, 284
 Marmelstein, Johann Wilhelm 389
 Marot, Clément 205
 Marsilius von Padua 374
 Martin, Daniel 260
 Martin, Georg 305
 Martinuzzi, Georg 144
 Masson, Robert 95
 Maximilian I., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 35, 368
 Maximilian II., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 39
 Meiners, Eduard 486
 Meiners, Luerd 488
 Melancthon, Philipp 13, 17, 26, 38, 50, 53, 78, 91, 103, 126, 145, 156, 167, 208, 288, 291, 292, 341, 368, 389, 421, 477, 479
 Meliusz, Péter 131, 144f.
 Meyer, Jakob 203
 Micron, Maarten 118

- Millini, Giovanni Garzia 186
 Monnier, Claude 403, 405
 Montaigne, Michel de 385
 Moritz (der Gelehrte), Landgraf von Hessen-Kassel 28, 31, 190, 194, 252, 432f., 433, 436, 442f., 445
 Münster, Johann von 32, 37, 37, 38
 Munster, Sebastian 96
 Musculus, Abraham 80, 80, 91, 97, 157, 157
 Myconius, Oswald 317

 Niemojewski, Jan 165
 Nisard, Désiré 385–387
 Nozet, Guillaume du 188

 Oekolampad, Johannes 14, 97, 101, 145, 203
 Olevian, Caspar 298
 Opitz, Martin 151
 Otho, Georg 258–261
 Otho, Tilemann 261
 Ottheinrich, Kurfürst von der Pfalz 25, 35, 37
 Osiander, Andreas 158

 Pac, Nikolaus 162
 Paedts, Jan 122f., 126
 Pagnini, Sante 96
 Pannier, Jacques 389
 Papin, Denis 255, 258–261
 Papin, Marie 259
 Pappus, Johannes 77, 203
 Parker, Matthew 396
 Parry, Thomas 186
 Pasquier, Etienne 384
 Paul III., Papst 337
 Paul V. (Borghese), Papst 171, 176, 188, 191, 193, 195
 Pauli, Friedrich 151
 Paulinus, Simon 138
 Paweł, Gregorius (Grzegorz Paweł u Brzezin) 160
 Pázmany, Peter 134
 Pellican, Konrad 156, 156
 Peloquin, Denis 409, 411
 Peloquin, Jeanne 411
 Petrejus, Petrus 488
 Petrovics, Peter 132
 Peucer, Caspar 53
 Pezel, Christoph 34, 79
 Pighius, Albertus (Albert Pigghe) 337
 Philipp I. (der Großmütige), Landgraf von Hessen 291, 432
 Philipp III., König von Spanien 186, 194
 Philipp Ludwig, Herzog von Pfalz-Neuburg 25
 Philpot, John 397, 404
 Piscator, Johannes 359–361
 Piscator, Ludwig 151
 Pitiscus, Bartholomäus 41
 Pius XII., Papst 304
 Placius, Johannes 481, 488
 Polanus von Polansdorf, Amandus 305, 360
 Polus, Zacharias 53
 Portus, Aemilius 248
 Poullain, Valérand 115, 270, 271–273, 276, 284, 284, 285f., 344
 Poupin, Abel 327
 Pufendorf, Samuel 302

 Rabelais, François 385
 Radziwiłł, Nikolaus 157, 157f., 159f.
 Raedt, Joris de 118, 122
 Raguénier, Denis 9
 Rákóczi, Georg I., Fürst von Siebenbürgen 140, 142f., 149, 151
 Rákóczi, Georg II., Fürst von Siebenbürgen 127, 127, 151
 Ramus, Petrus 308f., 424
 Ratke, Wolfgang 417
 Regius, Jacobus 121
 Reichard (von Pfalz-Simmern), Herzog von Simmern 25

- Reil, Georg Friedrich 65, 65
 Reinking, Dietrich 305
 Reuchlin, Johannes 96
 Reuss, Eduard 383
 Rheinardt, Konrad 53
 Rohrschneider, Michael 48
 Ridley, Nicholas 406f.
 Rihel, Wendelin 207
 Ritter, Matthias 286
 Rousseau, Jean Jacques 302, 428
 Roussel, Gérard 395
 Rudolphi, Timon 472, 486
 Ruini, Lelio 190
- Sadoletto, Iacopo XII, 100, 210
 Saint-Vertunien, Jean Lavau de 402
 Salmuth, Friedrich 488
 Salvago, Giovanni Battista 179
 Salvard, Jean-François 79
 Sampson, Thomas 91
 Sandys, Edwin 91
 Sangro, Alessandro di 194
 Sanseverino, Lucio 184
 Sarego, Ludovico di 183
 Sassoferrato, Bartolus von 372–375
 Saunders, Laurence 403, 406f., 409, 411
 Sayous, Pierre-André 382
 Schenck (→ Tilemann, Ph. J.)
 Schoman, Georg 160
 Schönborn, Bartholomäus 53
 Scultetus, Abraham 24, 30, 32, 486, 488
 Sebandus, Marcus 286
 Seguin, Bernard 406
 Selnecker, Nicolaus 78
 Sénebier, Jean 381
 Servetus, Michael 67, 87
 Seymour, Edward, Herzog von Somerset 19
 Sforza, Bona, Königin von Polen, Großfürstin von Litauen 158
 Siculo, Giorgio 85
- Silingardi, Gasparo 191
 Sigismund II. August 158
 Simler, Josias 87f., 95
 Simon VI., Graf von Lippe-Detmold 28, 37
 Simons, Menno 17
 Simpson, John 402
 Sixtinus, Regner 305
 Skarga, Petrus 167, 169
 Sleidanus, Johannes 91
 Smetius (de Smedt), Heinrich 249
 Socinus, Ambrosius 28
 Socinus, Faustus 85, 164f., 169
 Socinus, Laelius 85
 Soolmans, Nicolaes 120,
 Specklin, Daniel 316f.
 Spinter, Scribonius 371
 Stadion, Johann Kaspar von 443
 Stalin, Joseph 391
 Statorius, Petrus 166
 Stefan, Simion 143
 Stephanus, Robert 231
 Stuart, Elisabeth, Königin von Böhmen, Kurfürstin von der Pfalz 183
 Stucki, Johann Wilhelm 74, 80, 80, 81
 Stumpf, Johann Rudolf 80, 80, 81
 Sturm, Johannes 203f., 421
 Sulzer, Simon 68, 68, 70, 70, 72f., 72f., 74f., 75, 76f., 77, 78, 78, 79f.
 Sutton, Edmond 286
 Syvertsz, Walich 123–125
 Szapolya, Johann Sigismund (János Zsigmond), Fürst von Siebenbürgen 131f., 144
 Szegedy, Gergely 141
 Szegedy Kis, István 144
 Sztárai, Mihály 144
- Thalmann, Benedict 78
 Thomas von Aquin 371
 Tilemann, Philipp Johann 260
 Tims, William 399

- Toussain d. Ä. (Tossanus), Daniel 13, 248f.
 Trelocatius (Trelcat), Lucas 250
 Trelocatius, Lucas jun. 251
 Tremellio, Emanuele (Immanuel Tremellius) 85, 247
 Troeltsch, Ernst 297
 Tronchin, Théodore 367f.
 Tröster, Johannes 138
 Troyen, Jasper 120–122
 Truckenbrot, Jakob 317
- Ulrich, Herzog zu Mecklenburg 291
 Ulrich I., Graf von Ostfriesland 468
 Ulrich, Abraham 57
 Upchard, Thomas 400, 402
 Urban VIII., Papst (→ Barberini, M.)
 Utenhove, Jan 91
- Vega, Emanuel 167, 167, 168f.
 Vergerio d. J., Pier Paolo 85
 Verhaghen, Peter 120
 Vermigli, Petrus Martyr 13, 85–90, 90, 91–94, 93f., 95–97, 99–102, 247, 341, 355f., 357, 358, 358
 Verschout, Andries 120
 Viret, Pierre 91, 274
 Visconti, Alfonso 177
 Viteazul, Mihai, Fürst von Siebenbürgen 141
 Voit, Albert 53
 Volanus, Andreas 161f., 167, 169
 Vuilleumier, Henri 82
 Vulcanius, Bonifacius 73f.
 Vultejus, Hermann von 259, 305f., 308
- Wagner, Valentin 141
 Waldschmidt, Johann Jakob 257
 Weber, Max 5, 297, 417
 Wedrogowski, Nikolaus 160
 Wesel, Johann von 37
 Wesenbeck, Matthäus 53
 Westernach, Johann Eustach von 442
 Westphal, Joachim 70, 72, 87, 92, 168, 284
 Whittingham, William 286
 Wilcox, Pete 216f., 223
 Wilhelm I. (von Oranien), Statthalter von Holland und Seeland 19, 26, 249
 Wilhelm II. (der Mittlere), Landgraf von Hessen 432
 Wilhelm IV. (der Weise), Landgraf von Hessen-Kassel 27, 31
 Wilhelm V. (der Beständige), Landgraf von Hessen-Kassel 252
 Wilkinson, Joan 399
 Williams, William 286
 Wittenbach, Samuel 77
 Wolleb, Johannes 356, 360–363
 Woods, Thomas 286
 Wyclif, John 176
- Zaberdi, Matthias 144
 Zacius, Simon 159
 Zanchi, Girolamo (Hieronymus) 78, 78, 85, 164
 Zell, Matthäus 206
 Zewel, Goswin 333, 342
 Zwingli, Huldrych 14, 34, 97, 129, 145, 156–158, 164–167, 169, 185, 203, 375