

Via Calvini

Zur Enträtselung der Wirkung Calvins*

VON HEIKO A. OBERMAN

1. Die Via Calvini

Mit dem Thema «Via Calvini» wenden wir uns im folgenden nicht biographischen Fragen im Leben Calvins zu, obwohl hier noch Probleme der Beantwortung harren, an denen wir nicht völlig vorbeigehen können. Auch die übliche wörtliche Übersetzung «Der Weg Calvins» wäre irreführend, insofern damit die Erwartung einhergeht, daß eine werkimmanente theologiegeschichtliche Darstellung der verschiedenen Phasen im Werden Calvins gemeint sei. Gewiß werden wir uns mit der Entwicklung Calvins zu befassen haben, aber dann doch in dem viel weiter gefaßten Rahmen der allmählich entstehenden reformierten Volksbewegung, die in dem Gründungsdreieck Zürich–Straßburg–Bern, der «Wiege» der Genfer Reformation, entstanden und auf dem langen Weg von Farel (†1565), Viret (†1571) und Calvin (†1564) bis Bullinger (†1575), Vermigli (†1562) und Beza (†1605) profiliert worden ist.

Ein realistischer Versuch, die Wirkung Calvins zu erhellen, wird nicht nur nach dem Denken, sondern auch nach dem Handeln fragen müssen. Dazu werden wir besonders erhellen wollen, welche sozialen und politischen Faktoren es ermöglicht haben, Calvin zu rezipieren und seinen Vorstellungen Wirkung zu verleihen. So wie es sich für die theologiegeschichtliche Interpretation Calvins nahelegte, das sogenannte Extra Calvinisticum aus der Einengung in die Christologie zu befreien,¹ so läßt sich das heutige Anliegen zutreffend charakterisieren als der Versuch, das Profil und das Potential Calvins nicht nur werkimmanent in seinen Schriften, sondern auch als Zeitereignis («etiam extra Calvinum») mentalitätsgeschichtlich zu erfassen. Dieser Versuch ist darauf ausgerichtet, neben dem eigenen Erbe Calvins auch jene reformationshistorischen Tendenzen zu eruieren, die Calvins Erbe zum Teil überlagern und zum Teil zur Wirkung verholfen haben.

Zum Schluß dieser Einführung noch zwei Bemerkungen zu Blickrichtung und Bewertungszeitraum. Wir richten uns bewußt auf das *Rätsel* der Wirkung Calvins, weil nicht erst für das moderne Wahrheitsempfinden der calvinischen

* Vortrag zum 30. Jahrestag des Instituts für Schweizerische Reformationgeschichte der Universität Zürich, gehalten am 15. Juni 1994.

¹ Siehe E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, Leiden 1966 (SMRT 2), 99f.; 151f. Vgl. Heiko A. Oberman, *Die Reformation von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, 253–282.

Erfassung des christlichen Glaubens eine kühne, aber auch kühle Strenge eigen ist, die von Schülern als geistige Klarheit bewundert, von Andersdenkenden aber als geistlose Härte kritisiert wurde und wird. Insofern die wissenschaftliche Darstellung von Calvins Denken noch weitgehend von Theologiehistorikern betrieben wird, die ihm verpflichtet sind, ist die Tendenz nicht zu verkennen, seine Wirkung als selbstverständlichen Erfolg und die Grenzen seiner Wirkung als Widerstand gegen das Wort Gottes verstehen zu wollen. Doch nur dann, wenn wir unseren Standpunkt außerhalb dieses hermeneutischen Zirkels der inneren Bejahung beziehen, wird es gelingen können, der historischen Frage nachzuspüren, wie es dazu kommen konnte, daß dieser Mann mit seiner Persönlichkeit, Lebenserfahrung und Lebenslehre der frühen reformatorischen Bewegung einen solchen Stempel hat aufsetzen können, daß bereits vor der Mitte des Jahrhunderts zur Bezeichnung der grundsätzlich «namenlosen» reformierten Tradition von «Calvinismus» die Rede ist. Diese vom Staunen gelenkte Fragestellung wird notwendigerweise genauso nach den Zeitumständen und der Mentalität, in die Calvin hineingesprochen hat, fragen müssen wie nach dem Willen des Genfer Reformators selbst. Diese Sicht geht von der grundsätzlichen Überzeugung aus, daß die Kirchen- und Theologiegeschichte im eigenen Interesse wiederum den Anschluß finden muß an die sozialhistorische Forschung, wenn sie das Mitspracherecht einfordern will, jene Mentalität zu bestimmen, aus der heraus Calvin gedacht hat und die es ihm ermöglicht hat, eine gesamteuropäische Volksbewegung auszulösen.

Was die zeitliche Abgrenzung betrifft, werden wir uns im folgenden auf die 40 Jahre etwa zwischen 1534 und 1574 beschränken, um zu erheben, wie Calvin seinen Platz gefunden hat in dem erwähnten Dreieck Zürich–Straßburg–Bern und wie er sich eingefügt hat in die bereits vor ihm entfaltete reformierte Tradition. Erst dann sind wir in der Lage, weiter zu fragen, wie er über die unerwartete französische Wende, als das Religionsgespräch zu Poissy im Jahre 1561 berufen wurde, bestimmend sein konnte – sogar über seinen Tod hinaus – für jenes andere Dreieck, das durch die Refugié-Gemeinden in Antwerpen, London und Emden markiert ist.

Mit dieser zeitlichen Abgrenzung ist keineswegs gemeint, daß im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts Calvins Einfluß jäh abgebrochen wäre. Aber eine erkennbare Zäsur ist gegeben mit der theologischen Ausgrenzung der von Calvin verdammten «*via media*» der «*Moyenneurs*»² und der «*Irenisten*»³, mit der politischen Konsolidierung des konfessionellen Luthertums, festgelegt in

² Obwohl von Calvin nicht immer gleich deutlich unterschieden, sind ihm die «*Libertins*» moralisch *zügello*s, die «*Nikodemiten*» im Glauben *mutlos* und die «*Moyenneurs*» politisch *gewissenlos* (*versipellis* = Chamäleon!) – allesamt aber sind sie «*improbi*» und Zuarbeiter des Antichrist. Für die letzte Gruppe siehe Calvins «*Response à un cauteleux et rusé moyenneur*» (1561), in: *Recueil des Opuscules*, Genf 1566; Original: «*Responsio ad versipellem quendam mediatorem*» (1561), CO 9. 525–560; *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle*, Bd. 2: *Ecrits théologiques, littéraires et juridiques 1555–1564*, hrsg.

den (anti-kryptocalvinistischen) Torgauer Artikeln von 1574, sowie mit dem militärischen Ausbruch des holländischen Freiheitskrieges, dessen Ausgang das Geschick der Flüchtlingsgemeinden bestimmen⁴ und die Legitimierung der reformierten Konfession im Westfälischen Frieden vorbereiten wird. Eine ganze Reihe von neuen Faktoren wäre nunmehr zu berücksichtigen, welche die Aufgabe entscheidend erschwert, wenn nicht zur reinen Spekulations-sache werden läßt, die Stimme und Wirkung Calvins herauszulösen und zu bestimmen.

2. Zur Marginalisierung der Theologiegeschichte

Unverkennbar ist die Gattung der Biographie wenn nicht in Verruf, dann doch in Kursverfall geraten. Das zunehmende Interesse an langfristigen Faktoren hat die Aufmerksamkeit von den geschichtsmächtigen Einzelpersonen so sehr auf «Prozesse» gelenkt, daß Einzelpersonen nur noch in Erscheinung treten wie abgerissene Bäume, mitgeschleppt von der mächtigen Flut der Geschichte, die zwar nützlich sind zur Bestimmung der Geschwindigkeit des Flutwassers, auf den eigentlichen «Ablauf» der Geschichte aber keinen Einfluß nehmen können. Unter führenden Historikern – ob nun in Paris, Cambridge oder Berlin – besteht gewiß erneut Interesse an der Kirche als Machtinstitut und an der Religion als prägend für die Mentalität des 16. Jahrhunderts, aber theologische Programme, zumal von Einzelpersonen, sind deutlich marginalisiert. Eine der

von Rodolphe Peter (†), Jean-François Gilmont, Genf 1994 (THR 281), 848–853 (Nr. 61/21, 61/22). Vgl. Alain Dufour, Le Colloque de Poissy, in: Mélanges d'histoire du XVI^e siècle. Offerts à Henri Meylan, Lausanne 1970 (Bibliothèque Historique Vaudoise 43), 127–137; 136; Mario Turchetti, Concordia o Tolleranza? François Bauduin (1520–1573) e i «Moyenneurs», Genf 1984 (THR 200), Mailand 1984, bibliographische Angaben: 603.

³ G. H. M. Posthumus Meyjes, Le développement de l'irénisme au 16^e jusqu'au début du 17^e siècle. Erasme – Grotius – la République des Lettres, in: Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie, organisé par Guy Bedouelle, Olivier Fatio, Fribourg 1994, 159–184.

⁴ «Increasingly [in den siebziger Jahren], the principal centres of Dutch Calvinism were to be found not in the exile Churches, but in the established congregations back in the Netherlands. In the years since 1572 Dutch Calvinism had developed as a largely self-sufficient entity.» Andrew Pettegree, Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism, Oxford 1992, 215. Obwohl die Londoner Gemeinde noch längere Zeit von Bedeutung blieb (siehe ders., Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London, Oxford 1986 [Oxford Historical Monographs], 306f.), verloren die Exilgemeinden nach der Mitte der siebziger Jahre ihre Funktion als Bildungs- und Rüstzentren: «One of the most remarkable aspects of the whole exile movement was the speed with which the exile Churches were superseded once Churches were established back in their homeland.» Emden and the Dutch Revolt, 247; 227. Siehe weiter Heinz Schilling, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte, Gütersloh 1972 (SVRG 187).

Funktionen der vorliegenden großen Briefwechselausgaben – bezeichnenderweise fehlt Calvin in der Reihe des Amerbach-, Erasmus-, Luther-, Bucer-, Osiander- und Bullinger-Briefwechsels! – war immer schon gewesen, daß in der Kor-Respondenz sowie in der Darbietung von Text und Anmerkungsapparat diese drohende Kluft überbrückt wird. In der Calvinforschung wird dieser verzerrenden Isolierung nicht hinreichend entgegengewirkt, sondern diese wird vielmehr zementiert, wenn Lieblingsthemen wie Schöpfung, Herrenmahl und Prädestination zeitlos-abstrakt ohne Bezugnahme auf ihren realen «Sitz im Leben» verhandelt werden. Die «dankbare» Betitelung der Calvinkongreßbände wie «Calvinus servus Christi» oder «Sacrae Scripturae Professor» sind zwar als Zitate gemeint, suggerieren aber heute, daß man sich wohl fühlt in der Wärme des internen Familienfestes – geschützt gegen die Kälte der großen Forschung «draußen».

Eben in dieser Lage der zum Teil selbsterzeugten Isolierung gewinnt die Arbeit des amerikanischen Soziologen Robert *Wuthnow* für uns besondere Bedeutung, der sich in seinem 1989 veröffentlichten Werk *Communities of Discourse*⁵ der aufeinander bezogenen Gleichwertigkeit angenommen hat von – in seiner Formulierung – «ideology» und «social structure». In einem ersten, der Reformationsgeschichte gewidmeten Teil geht er der Frage nach, wie sich die Ausbreitung der Reformation und ihre Grenzen erklären lassen. In einem in der Anlage überzeugenden Versuch, den langfristigen Faktoren der «material conditions» genauso Rechnung zu tragen wie den von Einzelpersonen entfaltenen Ideen, Programmen und Ideologien, hat Wuthnow die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Entwicklungen nur insofern als bestimmend dargestellt, als sich damit eine Auslese der auf dem geistesgeschichtlichen Markt angebotenen Ideen ergibt, die somit grundsätzlich als geschichtsbestimmende Faktoren voll anerkannt werden. Hiermit ist Wuthnow einen erheblichen Schritt auf die Forderung zugegangen, die besonders in der englischsprachigen Welt heftige Auseinandersetzung zwischen Vertretern der «alten» Ideengeschichte und der «neuen» Sozialgeschichte mit Augenmaß zu schlichten. Das Recht beider Seiten wird in der Lösung zu finden sein, daß die sogenannten objektiven Lebensbedingungen erst dann mentalitätsbestimmend und damit geschichtswirksam werden, wenn sie von «Sehern», «Propheten» oder «Reformatoren» identifiziert werden als Faktoren, die nicht vorgegeben, sondern gemacht und deshalb zu unterscheiden sind vom Wesen der Welt oder von Gottes Providenz, und die somit der Kritik anheimfallen müssen, daß Menschen für solche Verhältnisse – Mißverhältnisse – die Verantwortung tragen.⁶

⁵ Robert *Wuthnow*, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*, Cambridge, Mass. 1989, 116–156.

⁶ Siehe Heiko A. *Oberman*, *Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation*, in: *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, hrsg. von Steven Ozment, Kirksville, Mo. 1989 (SCES 11), 43–62; 44.

Bei dem hiermit postulierten Werdegang der Perzeption sozialer Wirklichkeit ist es selbstverständlich, daß wir Calvins Wirkung nur ermessen können, wenn wir uns die in seiner Welt prägenden lang- und kurzfristigen Entwicklungen vergegenwärtigen.

3. Die unvollendete Reformation

Im folgenden werden wir der Wirkung Calvins auf zwei Testgebieten nachgehen, nämlich in den Bereichen der Kirchengzucht und der Erwählungslehre. Hiermit werden Grundanliegen Calvins benannt, die erst recht seine Ausstrahlung rätselhaft erscheinen lassen, weil beide Anliegen sofort und keineswegs erst im Zuge einer späteren Aufklärung Kritik und Abwehr hervorgerufen haben – sogar innerhalb der eigenen Tradition. So war der Führer der älteren reformierten Bewegung, Heinrich Bullinger, bemüht, von Zürich aus die an diesen zwei Fronten aggressive Genfer Reformation zu bändigen und Calvin in die Interessengemeinschaft der Schweizer Stadtreformation einzubinden.

Abgesehen von der allerdings zweideutigen Abendmahlseinigigung mit Bullinger im «Consensus Tigurinus» (1549) hatte diese Angleichung schon deshalb kaum Aussicht auf Erfolg, weil Calvin sich bereits in der Anfangszeit, vor seiner Flucht aus Frankreich, vom Schweizer Urreformatoren Zwingli (†1531) distanziert hat.⁷ Die von Bucer (†1551) in einem grundlegenden Brief an Bullinger geprägte herausfordernde Formulierung dürfte genau Calvins Beurteilung treffen: «Was Zwingli für die Schweiz war, ist Luther für die ganze Welt.»⁸ Bis zu seinem Lebensende ist Luther (†1546) für Calvin der verehrte Gründungsvater der Reformation geblieben;⁹ daran haben ihn auch später die scharfen Angriffe der Gnesiolutheraner Joachim Westphal (†1574) und Tilemann Heshusen (†1588), die ihm in den letzten Jahren hart zugesetzt haben, nicht irremacht. Als er aber in seiner Straßburger Periode 1538–1541 zunächst von Bucer und dann auch von Melanchthon (†1560) auf dem langen Tagungsweg von Hagenau nach Regensburg und Worms in die reichspolitische Lage eingeweiht wird, geht ihm auf, daß innerhalb des von Luther gesteckten Rahmens die Sache der Reformation es erfordert, daß der evangelischen Lehre zur evangelischen Lebensform verholfen wird: Auf die Reformation der Lehre

⁷ Brief an Zebedaeus, 19. Mai 1539; CO 10 II. 346 A (Nr. 171). (Als Hilfe für den Leser werden die leider nicht nummerierten Zeilen in drei Abschnitte, A, B und C, eingeteilt.)

⁸ «...Lutherus in orbe est, quod Zwinglius fuit Helvecie.» Ende August 1532; Heinrich Bullinger, Werke, 2. Abt.: Briefwechsel, Bd. 2: Briefe des Jahres 1532, hrsg. von Ulrich Gäbler u. a., Zürich 1982, 203, 456; vgl. 207, 604 mit 213, 845–851.

⁹ Wie Bucer bereits Luther weit vor Zwingli «plazierte» (siehe Anm. 8), schildert Calvin das Verhältnis zwischen beiden acht Jahre später: «...scis ipse quanto intervallo Lutherus excellat.» Dies bedeutet aber nicht, daß «qui Luthero favent, omnes sapiant. Sed haec tibi in aurem dicta»; Brief an Farel, Straßburg, 27. Februar 1540; CO 11. 24 B/C (Nr. 211).

sollte jetzt die Reformation des Lebens folgen. Mit spürbarer Genugtuung berichtet er von dem Kolloquium in Hagenau, daß alle Vertreter der Reformation sich geeinigt hätten, ein gesamtprotestantisches Konzil zum Thema der Kirchenzucht zu berufen: «Ce sera la chose de plus grande importance que nous ayons pour le iourd'hui.»¹⁰ Dieses Vorhaben könne nur noch nicht verwirklicht werden, da zuerst das Einverständnis der Fürsten eingeholt werden müsse und außerdem Melanchthon und Luther abwesend seien – ein Zusatz, der wohl auf einer Fehleinschätzung der Grundhaltung Luthers beruht.

Die Dringlichkeit der Forderung nach «disciplina» ist für Calvin damit gegeben, daß die Stadtreformation völlig gescheitert ist. Stadt für Stadt haben sich die Obrigkeiten zwar damit abgefunden, das Evangelium frei verkündigen zu lassen, doch die dringende Aufgabe der privaten und öffentlichen Lebenserneuerung weigerten sie sich anzugehen. Wie immer seine tiefsten Seelenregungen in Briefen an Farel entblößend, gesteht Calvin, wie tief erschüttert er von dem ist, was von Ulm bis Augsburg über den Widerstand gegen die von den Pfarrern geübte Kirchenzucht berichtet wird: Er sähe seine Lebensaufgabe («vocatio nostra») darin, sich bis zum letzten Lebenshauch («ad ultimum usque spiritum») für die neue christliche Lebensgestaltung einzusetzen.¹¹ Im Katechismus von 1536 war dieses bereits angeklungen, aber seit etwa 1539 ist die sichtbare Nachfolge Christi, das «pie vivere», für ihn nicht nur Sache der individuellen Heiligung, sondern das einzige «remedium», die einzige Überlebenschance der von Luther wieder zur Schrift gerufenen, aber ungeordneten, todkranken Kirche. Sie wird dieser Krankheit erliegen, wenn die christliche Gemeinde nicht selbst Zucht und Bann in die Hand nimmt.

Zwei ganz verschiedene Forschungstendenzen haben diese Sicht Calvins zugedeckt, wobei einmal Calvins Lehre von der Kirche theologiegeschichtlich verkürzt und zum andern die Genfer Reformation sozialhistorisch falsch eingeordnet wird. Sein Entsetzen über die radikale Gefährdung der Reformation in Deutschland hat Calvin eben nicht dazu geführt, die Zucht neben biblischer Predigt und getreuer Verwaltung der Sakramente zum dritten Merkmal («nota», bei Calvin «signum») der wahren Kirche zu erheben. Das bei seiner Rückkehr nach Genf im Jahre 1541 in den «Ordonnances ecclésiastiques» angelegte Instrument des Konsistoriums hat der Deutung der Zucht als «nota ecclesiae» Vorschub leisten können, und die Genfer Konsistorialakten bezeugen tatsächlich Seite für Seite, wie ernsthaft die Heiligung des öffentlichen Lebens in Genf angestrebt wurde. Aber die Sittenzucht ist grundsätzlich nicht Vorbedingung, sondern Folge des Evangeliums. Calvins ökumenisches Bestreben¹² und seine europäische Wirkung bis hin zu den drei bedeutenden Flücht-

¹⁰ Brief an Du Tilly, 28. Juli 1540; CO 11. 66 C-67 A (Nr. 228).

¹¹ Brief vom März 1539; CO 10 II. 331 C (Nr. 164).

¹² Siehe W. *Nijenhuis*, Calvinus oecumenicus. Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling, 's-Gravenhage 1959. Vgl. aber Alastair *Duke*, Perspectives on European

lingsgemeinden in Antwerpen, London und Emden wären auch nicht denkbar gewesen, wenn Calvin in Genf das «Königreich Gottes» hätte gründen wollen, wie der holländische Johannes – Jan van Leiden – in Münster zehn Jahre zuvor.¹³

Obwohl er die *Confessio Augustana* kritisieren konnte, insofern sie aus Furchtsamkeit in zu vielen Einzelheiten dem Kaiser Zugeständnisse gemacht habe,¹⁴ so hat Calvin doch immer den entscheidenden Artikel VII vertreten, der die «ein heilige christliche Kirche» bestimmt als «die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden».¹⁵ Daß es sich hier nicht einfach um eine Theorie handelt, kann der Härtestest erhellen, als Calvin nach seiner Genfer Demission und Ausweisung im Oktober 1538 von Straßburg aus ein Sendschreiben an seine Genfer Gemeinde richtete. Er bezeichnet seine Anhänger dort zwar als getreuen «Rest», als «les reliques de la dissipation de l'Eglise de Geneve», und seine Gegner als Handlanger des Teufels, die Kirche und Stadt geteilt haben, die «ont introduit division tant en vostre Eglise comme en vostre ville»,¹⁶ und doch, trotz der offenkundigen Trennung, dürfen die Getreuen keineswegs der fehlenden Kirchenzucht wegen der Predigt und dem Herrenmahl fernbleiben.

Wie er kurz darauf dem offenbar zögernden Farel vorhält, hat er auf die ängstliche Anfrage aus Genf, ob man von diesen ratshörigen, unwürdigen Pfarrern inmitten einer so großen zuchtlosen Menge von Kommunikanten das Herrenmahl empfangen dürfe, kurz und bündig geantwortet: «So viel Respekt sollten wir dem Predigtamt und der Sakramentsverwaltung zollen, daß, wo immer diese zwei vorhanden sind, wir der Kirche gewiß sind.»¹⁷ Da der in Genf

Calvinism, in: *Calvinism in Europe, 1540–1620*, hrsg. von Andrew Pettegree, Alastair Duke, Gillian Lewis, Cambridge 1994, 1–20; 2f.

¹³ Siehe hierzu CO 5. 320 C; OS 1. 430, 20f. Vgl. *Institutio* 4.1.13 (1539); OS 5. 17, 2f. (Als Hilfe für den Leser werden die entsprechenden Zeilenzahlen hinzugefügt.)

¹⁴ «... semper eius mollities cordatis displicuerit...» Brief Calvins an Beza, 10. Sept. 1561; CO 18. 683 C (Nr. 3513). Für Calvins Bejahung der *Confessio Augustana*, die er in der *Confessio Augustana Variata* «e mente auctoris» (Melanchthon!) interpretiert sah, siehe die Aussage des Jahres 1557: «Nec vero Augustanam confessionem repudio, cui pridem volens ac libens subscripsi, sicuti eam autor ipse interpretatus est.» Brief an Schalling, 25. März 1557; CO 16. 430 C (Nr. 2607). Siehe W. *Nijenhuis*, Calvin and the Augsburg Confession, in: ders., *Ecclesia Reformata. Studies on the Reformation*, Leiden 1972 (KHB 3), 97–114; bes. 106–110; 109.

¹⁵ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 11. Aufl. Göttingen 1992, 61, 3–7.

¹⁶ 1. Oktober 1538; CO 10 II. 251 A; C (Nr. 143).

¹⁷ «Tantum debere inter Christianos esse odium schismatis, ut semper quoad licet refugiant. Tantam ministerii ac sacramentorum reverentiam esse oportere, ut ubicunque exstare haec cernunt, ecclesias esse censeant. Quando igitur Domini permissu fit, ut per illos, qualescunque tandem sint, ecclesia administretur, si ecclesiae signa illic conspiciunt, satius fore si non se a communionem alienent. Nec obest quod impura quaedam dogmata illic tradantur: reliquias enim ignorantiae vix ulla est ecclesia quae prorsus nullas retineat. Nobis sufficit, si

zurückgebliebene harte Kern sich als «Guillermisten» bezeichnete, nach ihrem Gründungspfarrer Guillaume Farel, muß Calvin daran gelegen sein, Farel auf seine Linie zu bringen. Wohl deshalb hebt Calvin darauf ab, daß Capito (†1541), dem Farel besonders zugetan ist, ganz seiner Meinung ist.

In dieser entscheidenden Stunde, in welcher der einzige Schüler Farel's zu dessen theologischem Lehrer wird, ist bereits die Stimme des Straßburger Reformators Martin Bucer zu hören, wie überhaupt die einschneidende Folge des Genfer Ekklats eben diese gewesen ist, daß Calvin – im Straßburger Exil in den Bannkreis Bucers gezogen – rechtzeitig eingelernt und eingewiesen wurde, jene Lücke auszufüllen, die Bucers 1549 erzwungener Exodus nach England schlagen sollte. Bucers Grundsatz war niedergelegt in der «Charta caritatis» von Ende August 1532 an Bullinger: Das «odium schismatis» muß so tief sitzen, daß sogar etwaige unreine Lehren kein Hindernis für die Kirchengemeinschaft bilden sollen.¹⁸ Auch in anderen Hinsichten dürfte Calvin von Bucer gelernt haben, so etwa von Bucers Ideal der «christlichen Gemeinschaften», die, aus Rücksicht auf die zögernde Obrigkeit in Straßburg zu spät eingerichtet,¹⁹ in Genf durchgesetzt werden sollten.²⁰ Aber ebensowenig in Genf wie in Straßburg ist die Zucht, als geistige und soziale Fürsorge die Folge des Glaubens, je zur Vorbedingung der Interkommunion erhoben oder auf die Ebene von Verkündigung und Sakramentsverwaltung gehoben worden.

Dennoch ist festzuhalten, daß das, was gemeinhin erst dem Pietismus des 17. Jahrhunderts zugesprochen wird, bereits für Calvin gilt, nämlich die Grundüberzeugung, daß die Reformation trotz ihres gesunden Fundaments in der Lehre vom Ruin bedroht wird. In dieser Sicht steht Calvin keineswegs allein, wie in den Jahren um 1540 der vertrauliche Briefwechsel zwischen den Stadtreformatoren belegt. Sehr schwarz beurteilt Pierre Viret die Gesamtlage, da er kaum noch Früchte des Glaubens wahrnimmt und alle «religio» schwin-

doctrina qua ecclesia Christi fundatur, locum habeat atque obtineat. Nec illud nos remoratur, quod legitimus haberi pastor non debet, qui in locum veri ministri non tantum irreperit fraudulentus, sed nefarie irruperit. Non enim est cur se privatorum unusquisque istis scrupulis implicet: sacramenta cum ecclesia communicant: per eorum manus sibi dispensari sustinent.»

¹⁸ CO 10 II. 275 A. Für Martin Bucer siehe Heinrich Bullinger, Werke (wie Anm. 8), bes. 195, 105–196, 162.

¹⁹ Martin Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, 158–160.

²⁰ J. Wayne Baker hat darauf hingewiesen, daß Calvin in dieser Sicht zuallererst von Johannes Oekolampad (†1531) inspiriert wurde: «John Calvin was the most important disciple of Oecolampadius in the matter of Christian discipline.» Christian Discipline and the Early Reformed Tradition: Bullinger and Calvin, in: Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin, hrsg. von Robert V. Schnucker, Kirksville, Mo. 1988 (SCES 10), 107–119; 110. Die Bedeutung von Leo Jud's Bestehen auf kircheneigener «disciplina» und seiner scharfen Auseinandersetzung mit Heinrich Bullinger seit März 1532 ist nicht zu übersehen. Siehe die Darstellung in Heiko A. Oberman, Europa Afflicta: The Reformation of the Refugees, in: ARG 83, 1992, 91–111; 97f.

den sieht mit der Folge eines um sich greifenden «Atheismus».²¹ Melancthon macht sich große Sorgen, und Capito seufzt sogar, daß die Kirche völlig verloren sei, wenn nicht bald Abhilfe gefunden werde: «...perditam esse ecclesiam...»²² Die Herausforderung durch die Täufer – so eindrucksvoll ist ihr Bekennermut und ihre christliche Lebensführung – spielt im Laufe der dreißiger Jahre eine zusehends größere Rolle.²³ Leo Jud (†1542) und Wolfgang Capito sind zeitweilig deutlich verunsichert, bis Calvin dann die Führungsrolle übernimmt, indem er den Ausweg aus der Wüste der Ratsreformation zeigt, weg von der «magisterial reformation» hin zur «radical reformation», nämlich zur radikalen Gemeindereformation. Jenes Scheitern der Reformation, das Gerald *Strauss* aus den Visitationsberichten des späteren 16. Jahrhunderts abgelesen hat, sollte nicht apologetisch verneint, sondern mit Calvin ein halbes Jahrhundert vorverlegt werden.²⁴

4. Sittenzucht als Psychoterror

Wenn zuvor hervorgehoben wurde, daß «Zucht» für Calvin nicht Merkmal der wahren Kirche ist, so ist damit keineswegs gemeint, daß innerer und äußerer Gehorsam, persönliche und öffentliche gute Ordnung nur zu den «Mitteldingen» oder «adiaphora» gehören, über die sich diskutieren ließe. «Disciplina» ist nicht weniger, sondern viel mehr als «nota ecclesiae», nämlich «nota regni», nicht Merkmal der Kirche, sondern des werdenden Reiches Gottes, das sich eben nicht nur in der «Tiefe» des Herzens und des Gewissens, sondern an der «Oberfläche» des Lebens, in Politik und Gesellschaft, in tatkräftiger Nächstenliebe, in sozialer Gesetzgebung und öffentlicher Politik manifestiert. Wenn Calvin am Ende der vierziger Jahre nach der im Interim dann auch politisch gescheiterten Stadtreformation zu der erschütternden Kurzdiagnose kommt, «Europa afflicta [est]», so trifft dieses Urteil die evangelischen Territorien um so härter, da dort in wesentlichen Stücken die wahre Lehre bereits verkündigt wurde. Nicht nur in den päpstlichen Ländern, sondern auch hier, in den

²¹ Brief an Bullinger, 20. Februar 1540; CO 11. 20 A (Nr. 209).

²² Bericht Calvins an Farel über das Frankfurter Treffen im Februar 1539 zur Vorbereitung auf angekündigte Religionsgespräche, März 1539; CO 10 II. 331 C (Nr. 164). Vgl. Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41, hrsg. von W. H. Neuser, Neukirchen 1974 (TGET 4), 75–85.

²³ Für Oekolampads Initiative zur Bannordnung siehe Hans Walter *Frei*, Johannes Oekolampads Versuch, Kirchenzucht durch den Bann zu üben, in: *Zwingliana* 7, 1939–1943, 494–503. Dieser Versuch wird von *Frei* anschließend hart kritisiert als «der schwächste Teil seines Reformationswerkes» (503). Vgl. auch unten Anm. 52.

²⁴ Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation, Baltimore 1978.

²⁵ Heiko A. Oberman, *Europa Afflicta* (wie Anm. 20).

Ländern der reinen Lehre, steht noch jene Reformation aus, Kirche und Gesellschaft nach Gottes Wort zu formieren.²⁵

Erst die Härte dieser Diagnose einschließlich einer Lagebeurteilung, die auch sympathisierende Zeitgenossen entrüstet haben muß, macht deutlich, wie dringend unsere Frage nach der Wirkung Calvins ist: Wie ist es denkbar, daß eine Person, die sich so gegen die Zeitläufte stemmt, dennoch nachhaltige Wirkung zeitigen konnte? Hat Calvin nicht mit seiner «disciplina» die Menschen überfordert, sie gemaßregelt und gegängelt? In seinem Versuch, Calvin zu erfassen, meinte Alister *McGrath* feststellen zu müssen, daß Calvin mit seinen ethischen Anforderungen die wahre Natur des Menschen verkannt und somit an der Wirklichkeit vorbei reglementiert habe.²⁶ Robert *Kingdon* hat zwar sein ursprünglich hartes Wort vom Genfer «Polizei-Regime» zurückgenommen; in der Berichterstattung über das reiche Material, das jetzt dank seiner Transkription der Register des Genfer Konsistoriums für die Jahre 1541–1564 vorliegt, hat er jedoch keinen Zweifel daran gelassen, daß er in einer so reglementierten Stadt nicht gerne sein Leben verbracht hätte.²⁷ Falls es sich wirklich in Genf um Psychoterror handelt, um «psychological tyranny», wie A. G. *Dickens* die Lage bezeichnet,²⁸ dann wird das Faktum, daß Calvins Wirken innerhalb und außerhalb Genfs Widerhall gefunden und Bestand hatte, erst vollends schleierhaft.

Wir werden einer Antwort auf diese Frage nur näherkommen, wenn wir die langfristigen Koordinaten zu bestimmen vermögen, in denen Calvins Wirken erst verständlich wird. Jedoch stoßen wir auch hier bald auf Grenzen. Nach dem anfänglich vielversprechenden Versuch, durch die Konzentration auf die Städtereformation die Reformationsgeschichte aus dem, wie es hieß, «Ghetto der Theologiegeschichte» zu befreien, hat sich diese Forschungstendenz unheilsam mit dem Mythos der deutschen Stadt als «genossenschaftlicher

²⁶ Alister E. *McGrath*, *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford 1990, 99; deutsch: Johann Calvin. Eine Biographie, Zürich 1991, 134. Einer solchen vor-schnellen Deutung entspricht die Charakterisierung: Calvin war «sicherlich ein unglücklicher Mensch, für den der moderne Leser nur schwer Sympathie empfinden kann» (36). Vgl. die noch härtere englische Vorlage: «... it is clear [sic!] that he [Calvin] was an unhappy man, with whom it is difficult for the modern reader to feel any great bond of sympathy» (17). Für eine tiefere Erfassung der inneren Spannungen Calvins siehe William J. *Bouwisma*, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, New York 1988, bes. 230; 233.

²⁷ «Few of us would want to live in Calvin's Geneva, or the many communities that modeled themselves on it. They were communities without any respect for human privacy or the individualism most of us prize so highly.» *Kingdon* fügt aber hinzu: «On the other hand, however, they were communities where everybody kept an eye on everyone else, where there were real networks of caring.» Calvinist Discipline in the Old World and the New, in: *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, hrsg. von Hans R. Guggisberg, Gottfried G. Krodel, Hans Füglistler, Gütersloh 1993 (ARG Sonderband), 665–679, 679.

²⁸ *The English Reformation*, 2. Aufl. London 1989 [1964], 223.

Einheit» verbunden. Diese Forschungsvoraussetzung konnte sich nicht behaupten im Lichte einer realistischen Analyse der sozialen Spannungen innerhalb und außerhalb der Städte, die zudem in stetiger Konkurrenz stehen gegenüber dem erstarkenden Territorialstaat, dem die Stadt schon im 16. Jahrhundert nicht mehr gewachsen war. Nachdem immer klarer gesehen wurde, daß die Stadtreformation nur eine Durchgangssphase, eine Kurzepisode etwa vom Reichstag zu Worms bis zum Interim gewesen ist, hat sich heute nahezu ruckartig das Interesse verlagert zum Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, zur Phase der sogenannten Konfessionalisierung einschließlich der angeblich damit verbundenen «Sozialdisziplinierung». Hier wird das Entstehen des konfessionell gegliederten, frühmodernen Europa als rationale Disziplinierung der Gesellschaft «von oben» verstanden. Der geschichtswirksame Ertrag der Reformation wird nunmehr final in den Rahmen dessen gestellt, was Gerhard Oestreich in seinem einflußreichen Aufsatz des Jahres 1969 als «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus» bezeichnet hat.²⁹ Als dann außerdem die in Basel 1939 veröffentlichte Arbeit von Norbert Elias mit fast vierzigjähriger Verzögerung rezipiert wurde, gewann sein Modell des «Zivilisationsprozesses» erheblichen Einfluß, mit der These, daß die neue Bürgerschicht sich den Bedingungen des absoluten Staates angepaßt habe durch eine selbstgewollte innere Disziplin, den sogenannten Affekthaushalt.³⁰

Diese Ansätze sind besonders fruchtbar geworden für die Erforschung des späteren Calvinismus und für jene Phase des Vordringens des Calvinismus ins Deutsche Reich, die – auf Deutschland beschränkt – als «Zweite Reformation» bezeichnet wird.³¹ Hier ist vor allem Heinz Schilling zu nennen, der mit seiner reich dokumentierten Darstellung der Exulanten in Holland und seiner Edition der Protokolle der Flüchtlingsgemeinde in Emden uns Einblick gegeben hat in das, was er auf englisch als «civic Calvinism» bezeichnet und sich auf deutsch als «Prozeß der Calvinisierung» charakterisieren läßt. Bei alledem ist sein Hauptanliegen aufzuzeigen, wie Calvins Erbe ein Faktor – und aus seiner Sicht ein bedeutender Faktor – in der Modernisierung Europas wurde.³²

²⁹ In: VSWG 55, 1968/69, 329–347; wiederabgedruckt in: ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179–197. Vgl. hierzu Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit», in: Zeitschrift für historische Forschung 14, 1987, 265–302.

³⁰ Vgl. Norbert Elias, Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse, in: Zeitschrift für Soziologie 6, 1977, 127–149. Für eine klare Darstellung der komplizierten Druckgeschichte der Hauptwerke von Elias siehe Johan Goudsblom, De sociologie van Norbert Elias, Amsterdam 1987. Vgl. dessen bedeutende weiterführende Darlegungen in: Human History and Long-Term Social Processes, in: Human History and Social Process, hrsg. von Johan Goudsblom, E. L. Jones, Stephen Mennell, Exeter 1989 (Exeter Studies in History 26), 11–26.

³¹ Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation», hrsg. von Heinz Schilling, Gütersloh 1986 (SVRG 195).

³² Civic Calvinism in Northwestern Germany and The Netherlands. Sixteenth to Nineteenth Centuries, Kirksville, Mo. 1991 (SCES 17). Siehe Schillings ausführlichen und breit doku-

Es ist nun aber bemerkenswert, daß in der Darstellung dieser «Calvinisierung» und in der Analyse dieses «civic Calvinism» Calvin selbst völlig abwesend ist. Diese frappante Lücke kann nur daraus zu erklären sein, daß der Blick durchgehend auf das Entstehen des frühmodernen Staates gerichtet ist und die Verbreitung des Calvinismus damit erklärt werden soll, daß Fürsten und Obrigkeiten in Stadt und Land im Zuchtideal des Calvinismus die Legitimierung fanden für ihre «gute Polizei».

Geschichtstheoretisch ist diese Sicht insofern attraktiv, als hiermit zugleich Max Webers Rationalisierungsthese und Norbert Elias' Zivilisationsprozeß verarbeitet und eingepaßt werden können. Calvin selbst aber lebte in einer Zeit, in der Fürsten und Obrigkeiten sich seinem Einfluß nach Möglichkeit verschlossen haben, während in Frankreich bis zum Edikt von Nantes (1598) Welle auf Welle der Verfolgung sich eben an der calvinistischen Zuchtordnung entzündet haben. In Genf selbst wollte die alteingesessene Bürgerschaft nicht erneut, wie sie betonte, unter das «päpstliche Joch» der Kirchenzucht geraten; so hat sie Calvin zunächst im April 1538 der Stadt verwiesen, um sich dann – nach seiner Rückkehr im September 1541 – bis zu den Wahlen von 1555 nach Möglichkeit auch weiterhin seinen Zuchtvorstellungen zu entziehen. So wenig war auch jetzt Calvin Herr der Lage, daß er seinem Mitstreiter der ersten Stunde, Pierre Viret, anvertraute, sein Amt niederlegen zu wollen.³³ Wohl deshalb wird dieses Eingeständnis des Scheiterns in der Forschung übersehen, weil es nicht zum Bild der «Herrschaft» und des «Sieg» Calvins in Genf paßt.³⁴

mentierten Aufsatzband: *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden 1992 (SMRT 50). Vgl. hierzu Heiko A. Oberman, *The Pursuit of Happiness: Calvin between Humanism and Reformation*, in: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, hrsg. von John W. O'Malley, Thomas M. Izbicky, Gerald Christianson, Leiden 1993 (SHCT 51), 251–283; 281, Anm. 88.

- ³³ Wir wissen dies nicht direkt von Calvin oder Viret, sondern von Beza, der am 16. März 1556 Farel dazu drängt, nach Genf zu gehen, um Calvin «aufzurichten»: Im letzten Brief an Viret habe er [Calvin] unmißverständlich erkennen lassen, daß er erwäge, «Genf zu verlassen»: «Genevae te esse cuperem ut Calvinum nostrum confirmares, qui in postremis ad Viretum nostrum literis non obscure significat se de secessu cogitare. Utinam mihi mori liceat priusquam id eveniat. Sed hoc inter nos dictum sit.» – Dies sollte aber nicht weiter bekannt werden. CO 16. 74 C (Nr. 2411). Vgl. *Correspondance de Théodore de Bèze*, Bd. 2 (1556–1558), hrsg. v. Hippolyte Aubert, † F. Aubert, H. Meylan, A. Dufour, Genf 1962 (THR 49), 35 (Nr. 80). Von hier läßt sich Virets Mahnung an Calvin verstehen, als er drei Tage zuvor (am 13. März) Calvin beschwor, auf seinem Posten zu bleiben: «Tu interea persiste fortis in tua statione.» CO 16. 72 A (Nr. 2409). Farel's Anwesenheit am darauffolgenden Sonntag (22. März 1556) ist durch einen Traugottesdienst in der Magdeleine bezeugt; *Annales Calviniani* 1556; CO 21. 632 A. – Bezas Drängen auf Stillschweigen ist nur allzu effektiv gewesen!
- ³⁴ Das magistrale siebenbändige Werk von Emile Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps* (Bd. 1–5: Lausanne 1899–1917, Bd. 6 und 7: Neuilly-sur-Seine 1926–1927), an dem gemessen die späteren Calvinbiographien als Kleinarbeit erscheinen, wird wohl wegen

Eine historische Erklärung der Wirkung Calvins wird sich weniger an der fernen Zukunft des späten 17. Jahrhunderts als an der jüngeren Vergangenheit des 15. Jahrhunderts zu orientieren haben.³⁵ Die Forschung zum späten Mittelalter hat nun aber immer deutlicher ein breitgefächertes Reformverlangen herausgearbeitet, das sich mit dem Begriff Sozialdisziplinierung von oben her (social control) nicht leicht vereinbaren läßt, insofern hier ein von breiten Laienkreisen getragener, zum Teil ungeduldiger Reformruf vorliegt, der Fürsten und Obrigkeiten dazu drängte, die von der Kirche vernachlässigte Aufgabe der Reform selbst in die Hand zu nehmen. Die bahnbrechende Arbeit von Manfred *Schulze* über die vorreformatorische Kirchenreform in Kursachsen³⁶ und der gediegene Überblick von Bernhard *Neidiger* über die vorreformatorischen Reformbewegungen in Württemberg³⁷ belegen die Kohärenz und die Interessengleichheit der monastischen Reform besonders der Observantenbewegungen mit der obrigkeitlichen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters.

5. Zur Neudeutung der Sittenzucht

Während wir uns schon längere Zeit im klaren waren über den nachhaltigen Einfluß der gezielten Missionsreisen der Bettelmönche, im 15. Jahrhundert vor allem der Franziskaner, ist bislang noch nicht gesehen worden, was hier inhaltlich und programmatisch in Gang gesetzt wurde. Auf ihren «Predigt-kreuzzügen» von Süditalien bis nach Norddeutschland, von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf ziehend, waren sie bemüht, die traditionelle, offiziell vertretene Doppelmoral im Sinne des qualitativen Unterschieds zwischen den Zehn Geboten für Laien (praecepta Decalogi) und den evangelischen Räten für

seiner «Calvinbegeisterung» zu wenig herangezogen. In einer Hinsicht hat aber *Doumergue* so nachhaltig gewirkt, daß seine Denkkategorien bis heute die Calvendarstellungen bestimmen. Die letzten zwei Großbände, zu denen die ersten fünf «nur» Vorarbeiten bieten wollen, hat er als «La lutte» (Bd. 6) und «Le triomphe» (Bd. 7) bezeichnet. Genauer als später rezipiert, hat *Doumergue* zwar noch entscheidende «Kampfphasen» in die Jahre 1555–1559 hineinverlegt (Bd. 7, 92), aber doch bereits gemeinsam unter die suggestive Überschrift «La cité calviniste» gestellt (Bd. 7, 89–171).

³⁵ Obwohl noch zu sehr auf den städtischen Bereich beschränkt, ist der Aufsatz von Werner *Buchholz* vielleicht die Andeutung einer Trendwende; Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 18, 1991, 129–147. Vgl. aber bereits zehn Jahre zuvor František *Graus*, Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 8, 1981, 385–437; 416f.

³⁶ Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991 (SuR, N.R. 2).

³⁷ Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters, Stuttgart 1993 (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58).

Religiose (*consilia evangelica*) dadurch rückgängig zu machen, daß sie die monastische Moral als für alle wahren Christen verpflichtend verkündigten. Obwohl die Laien nicht unter den Gelübden von Gehorsam, Armut und Keuschheit zu leben hatten und somit auch nicht auf der «*via securior*», dem sichersten Weg gen Himmel pilgerten, wurde ihnen dennoch Zugang verliehen zu dem reichen, über Jahrhunderte angesammelten Schatz monastischer Erfahrungen, die vor allem die Psychologie der Selbstanalyse und selbstkritischen Motivationsforschung betrafen. Nach Maßgabe der Erfahrungswelt innerhalb des Klosters wurden den Laien die Augen geöffnet für die Tätigkeit des Teufels im ganzen weltlichen Gefahrenbereich von der Sünde des Fleisches bis zur Sünde des Geistes, von «*luxuria*» bis zu «*superbia*». Vor allem wurde die drohende Versuchung der «*accidia*» (*acedia*) breit ausgemalt als jene Sünde, in der innere und äußere Leere die gefährlichste Zuspitzung fanden im Zusammentreffen von innerer Depression und äußerem Leerlauf. Gegen diese Sünde wurde eine Arbeitsethik verkündigt,³⁸ die Max Weber mit dem späteren Protestantismus im allgemeinen und mit dem Puritanismus im besonderen assoziieren sollte.

Durch Gebetsgemeinschaften mit den Orden, den «(Con)fraternitates», und durch die von den Orden meistens unabhängigen «Bruderschaften» haben die Mitglieder im Bereich der geistigen und sozialen Fürsorge füreinander Verantwortung übernommen. Auch im spätmittelalterlichen Genf läßt sich der starke Zuwachs an Bruderschaften feststellen. An der Fronleichnamspzession des Jahres 1487 beteiligten sich 38, im Jahre 1529, am Vorabend der Einführung der Reformation, bereits 48 Bruderschaften.³⁹ Daß sich ihre soziale Fürsorge über die Grenzen der eigenen Mitgliedschaft auch auf das Gemeinwohl richtete und daß dieses Gemeinwohl breit gedeutet wurde, belegt ein Eintrag in die Ratsakten zum 28. Januar 1529, in dem das – allerdings nicht unumstrittene – Geschenk eines Artilleriegeschützes an die «*communitas*» attestiert wird.⁴⁰

Eine dritte, zahlenmäßig wohl noch größere Bewegung war uns bislang nur unter dem Decknamen «*Devotio moderna*» bekannt. Nach Ausweis der Forschung der letzten zehn Jahre ist die ursprünglich niederländische, von Deventer und Zwolle ausgehende und bis nach Süddeutschland und Frankreich reichende Frömmigkeitsbewegung nur die Spitze eines Eisbergs und Vorreiter einer gesamteuropäischen Bewegung von Devoten, die im gemeinsamen Leben außerhalb des Klosters ohne Gelübde und unter dem Schutz der weltlichen

³⁸ *Fasciculus Morum. A Fourteenth-Century Preacher's Handbook*, hrsg. und übers. von Siegfried Wenzel, University Park, Pa., 1989, 398–625.

³⁹ Henri Naef, *Les origines de la réforme à Genève*, Bd. 1: *La cité des évêques – l'humanisme – les signes précurseurs*, Genf, Paris 1936, Genf 1968 (THR 100,1), 19.

⁴⁰ *Registres du Conseil de Genève*, Bd. 11, hrsg. von Emile Rivoire, Victor van Berchem, Genf 1931, 189. Die «confraternitates» erscheinen in diesen Genfer Akten als «confratria».

Obrigkeit der Nachfolge Christi leben möchten.⁴¹ Die beredte Verteidigung der Orthodoxie dieser Bewegung durch den spätmittelalterlichen «Kirchenvater» Johannes Gerson (†1429) auf dem Konzil von Konstanz hat sicher der schnellen Verbreitung Vorschub geleistet; aber auch dort, wo unter kirchlichem Druck die Brüder- und Schwesternhäuser sich der franziskanischen dritten Regel unterstellen mußten, blieb ihre Anziehungskraft ungebrochen. Diese werbende Kraft ist wohl auch damit gegeben, daß die «Devotio moderna» in dem – neben der Windesheimer Kongregation für Kleriker – wirkungsvollen Laienflügel vor allem eine Frauenbewegung war, so daß man eher von den Schwestern als von den Brüdern des Gemeinsamen Lebens sprechen sollte. Dieses Ergebnis wird von der Demographie einer Stadt wie Florenz zur Zeit Savonarolas (†1498) bestätigt: Etwas mehr als 40 Prozent der weiblichen Bevölkerung lebte in freien Gemeinschaften oder im Kloster (in clausura), und zwar im Verhältnis zwei zu eins.⁴² Savonarola brauchte keinen «Psychoterror» einzusetzen, um Florenz – auf Zeit – unter sein Regiment zu bringen; er konnte sich auf eine breite, sich nach öffentlicher Zucht sehrende Anhängerschaft verlassen.

Da diese devote Bewegung erst neuerdings voll in unser Blickfeld getreten ist, gibt es noch keine befriedigende, etablierte Gesamtbezeichnung; vorläufig werden wir mit dem eher rechtlich bestimmten Terminus von Kaspar *Elm* auskommen müssen, der – im Gefolge des rechtskundigen Gerard Zerbolt van Zutphen (†1398) – vom «status medius» spricht zur Bezeichnung der neuen Existenz zwischen «Kloster und Welt».⁴³ Grundsätzlich ist diese Bewegung keineswegs antimonastisch, sie bemüht sich vielmehr vielerorts um die Reform der Klöster und ist in enger Verbindung mit der Hochkonjunktur der verschiedenen Observantenbewegungen zu verstehen.⁴⁴ Aber insofern sie darauf besteht, daß der traditionell für die monastische Lebensweise vorbehaltene Ausdruck «religiosus» auf alle wahren Christen zutrifft, wird hier das ideologische Arsenal angelegt, aus dem bald die Kritik an monastischen Ansprüchen,

⁴¹ Siehe die vorzügliche Einleitung mit Bibliographie in: *Devotio Moderna. Basic Writings*, hrsg. von John Van Engen, New York 1988 (The Classics of Western Spirituality).

⁴² Lorenzo Polizzotto, *Holy Women, the City and Salvation*, in: Girolamo Savonarola. Piety, Prophecy and Politics in Renaissance Florence, hrsg. von Donald Weinstein, Valery R. Hotchkiss, Dallas, Texas 1994, 85–93; 90 mit Anm. 21.

⁴³ Kaspar *Elm*, *Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit*, in: *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, 470–496; 476. Richard *Kieckhefer* hat für diese Zielgruppe die Bezeichnung «religious «middle class» vorgeschlagen, die (ausdrücklich) nicht wirtschaftlich gemeint ist; *A Church Reformed though Not Deformed?*, in: *Journal of Religion* 74, 1994, 240–249; 245f.

⁴⁴ «... the only new religious groups, the Windesheim Congregation, the Brothers and the Sisters of the Common Life, the Celestines, saw themselves as allied with the Observants.» John Van Engen, *The Church in the Fifteenth Century*, in: *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, hrsg. von Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy, Bd. 1: Structures and Assertions, Leiden 1994, 305–330; 323.

Privilegien oder auch Ausschweifungen entspringen wird. Genau diese Entmonastisierung hat Erasmus im Jahre 1518 in dem programmatischen Wort zum Prinzip erhoben: «Was ist eine Stadt anderes als ein großes Kloster?»⁴⁵ Für die so verstandene Stadtgemeinschaft ist Zucht und Disziplin regelrecht konstitutiv.⁴⁶

Die sich schnell verbreitenden obrigkeitlichen Zuchtordnungen werden anachronistisch verzeichnet, wenn sie als «Wegbereiter» des absolutistischen Staates interpretiert und als Manipulation «von oben» und somit als Machtstrategie der Elite verstanden werden. Die Urform des reformatorischen Ehegerichts in Zürich findet sich im spätmittelalterlichen Ulm. Sie entstand nicht als Oktroi «von oben», sondern gründete auf einer breiten Basis in der Bevölkerung, «in Zunft und Bruderschaft», wie Walther Köhler mit Recht festgehalten hat.⁴⁷ Als Calvin im Januar 1537 zum ersten Mal sein Programm in den «Articles concernant l'organisation de l'église et du culte à Genève» formulierte,⁴⁸ ist bei der Konstellation des Ehegerichts, in dem Pfarrer nur Ratgeber und keine Richter sein sollen, die Stadt Straßburg sein Vorbild gewesen.⁴⁹ Für den Hauptteil über den Bann kommt Walther Köhler zu dem überzeugenden Ergebnis: «Nicht in dem Programm und der Problemstellung liegt das Neue bei Calvin, sondern in der persönlichen Energie, mit der er beides zu meistern wußte.»⁵⁰ Die städtische Sicht ist gewiß zu beschränkt, um Calvins Wirkung verstehen zu können.⁵¹ Er hat sich nie auf Genf begrenzt, sondern blickt weit

⁴⁵ 14. August 1518; *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, hrsg. von P. S. Allen, Bd. 3, Oxford 1913, 376, 560f. (Nr. 858). Für Erasmus' Einfluß auf die «protestantische» Betonung der obrigkeitlichen Zuständigkeit für die «cura religionis» siehe James M. Estes, *Officium principis christiani. Erasmus and the Origins of the Protestant State Church*, in: ARG 83, 1992, 49–72. In einem weiterführenden Aufsatz (im Druck) hat Estes nachgewiesen, daß Melancthon die obrigkeitliche Aufgabe anfänglich nur als Sicherung von «tranquillitas» und «pax» bestimmt, während er später in den «Loci communes» des Jahres 1535 die Staatsaufgabe außerdem explizit als Dienst an der «gloria Dei» entfaltet: «ut... [Deus] glorificetur»; CR 21. 553.

⁴⁶ Diese «Entmonastisierung» bildet im Bereich der Ethik das Verhaltenskomplement zu dem, was Berndt Hamm als Phänomen der «Frömmigkeitstheologie» herausgearbeitet hat; siehe Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Palz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (BHTh 65); vgl. ders., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84, 1993, 7–82.

⁴⁷ Walther Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, Bd. 2: Das Ehe- und Sittengericht in den süddeutschen Reichsstädten, dem Herzogtum Württemberg und in Genf, Leipzig 1942 (QASRG 10, 2), 5.

⁴⁸ OS 1. 369–377.

⁴⁹ Köhler, *Zürcher Ehegericht*, 509.

⁵⁰ Köhler, *Zürcher Ehegericht*, 512.

⁵¹ Der breite Strom der spätmittelalterlichen katechetischen Welle hat mit gleicher Kraft auf Stadt und Land, auf Kloster und Dorf, auf Kaiser und Fürsten eingewirkt: Zur Abwendung von Gottes Zorn sollte das öffentliche Leben nach den Geboten geordnet werden. Siehe die reich dokumentierte Arbeit von Robert J. Bast, «Honor your Fathers.» The Emergence of a Patriarchal Ideology in Early Modern Germany, 1400–1600 (im Druck).

über die Stadtmauern hinaus zu ganzen Regionen, insbesondere – wie sein Vorwort an König Franz I. in der katechetischen Frühform der *Institutio* von 1536 belegt – auf die Neuordnung seines eigenen Vaterlandes, und zwar «unter dem Banner Christi». «Banner» und «Bann», im Deutschen nur als Wortspiel verbunden, gehören für Calvin direkt zusammen als zwei Aspekte der einen Gefolgschaft.

Die Zucht ist dann auch eine wesentliche Seite jenes calvinischen Leitsatzes, der allen Übersetzern immer wieder Kopfzerbrechen verursacht hat: «Deo pie vivere.» Das heißt bei Calvin: «Gott-gerecht» leben, und zwar mit einem – besonders wenn man von Luther her denkt – überraschend unangefochtenen, guten Gewissen (*bona conscientia*), das mit einer spürbar gesteigerten Handlungsfähigkeit einhergeht. Hier liegt gewiß der Grund dafür, daß Calvin in seinem Bemühen um die Bekehrung der Täufer der erfolgreichste Reformator war, für den die Heiligung des täglichen Lebens mehr noch als die daraus abgeleitete Erwachsenentaufe gemeinsames Anliegen war. Mit den Täufern ist denn auch eine von Calvin ernstgenommene konkurrierende Parallelbewegung angesprochen.

Die von George H. *Williams* eingeführte, seitdem meistens unreflektiert benutzte Terminologie, die unterscheiden möchte zwischen der «radical reformation» und der «magisterial reformation», der Obrigkeitsreformation,⁵² verdeckt entscheidende Merkmale beider Bewegungen. Einerseits hat die sogenannte radikale Reformation in ihrer Gründungsphase immer zunächst die politische Machtübernahme angestrebt und sich erst bei Mißerfolg aus der Politik zurückgezogen. Nicht «magisterial reformation» zu werden, war also weniger Entscheidung als Geschick. Calvin hat zwar, wo immer möglich, seine Zuchtordnung an obrigkeitlichen Institutionen festgemacht, diese aber so deutlich als eigenes Anliegen der kirchlichen Gemeinde gefaßt, daß die große Verbreitung des Calvinismus im Frankreich der späten fünfziger Jahre eben ohne Obrigkeitsschutz und oft unter schwersten Verfolgungen gelingen konnte: Als «magisterial reformation» war Calvins Reformation damals undenkbar, und heute wäre sie unverständlich.⁵³ Gerade im Oktober 1561, als auch Bullin-

⁵² George Huntston *Williams*, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, 3. Aufl. Kirksville, Mo. 1992 (SCES 15). Vgl. oben S. 37.

⁵³ In einer bemerkenswerten Arbeit hat Herman A. *Speelman* – gegen Walther Köhler u. a. – darauf hingewiesen, daß Calvin sich als «Angestellter» des Genfer Rats verstanden und nie die «Selbständigkeit» der christlichen Gemeinde bezweckt hätte; eben deshalb hätte er der Entwicklung einer «selbständigen» Hugenottenkirche in Frankreich kritisch gegenübergestanden; *Calvijn en de zelfstandigheid van de kerk*, Kampen 1994, 66; 75; 86; 158f. In beiden Fällen aber, in Genf und in Frankreich, ging es Calvin nie um «Selbständigkeit» der Kirche im Sinne einer Distanz zur Gesellschaft, sondern – wie *Speelman* selbst richtig gesehen hat – um die Erneuerung des Alten Bundes in einer neuen christlichen Lebensgemeinschaft. Calvins Widerstand gegen den Genfer Rat im April 1538 erklärt sich hieraus genauso wie seine Warnung gegen die hugenottischen Kompromisse in den Jahren 1559–1562.

ger beginnt, den ursprünglich in Bern von Calvin-Kritikern geprägten Ausdruck «Calvinismus» zu benutzen⁵⁴ – und zwar zur Bezeichnung der evangelischen Bewegung in Frankreich⁵⁵ –, berichtet einer der ersten in Genf ausgebildeten Theologen, Pierre Fornelet, aus der Champagne über seine erstaunlichen missionarischen Erfolge: «Unsere Gottesdienste sind gewachsen von 12 auf 30, von 30 auf 100, von 100 auf 200 und dann auf 500 Menschen. Gestern feierten wir einen Gottesdienst in der Nacht, bei dem fast 1000 Personen anwesend waren...⁵⁶ Es gibt sogar Tage, an denen unsere Gemeindeglieder sich bei vollem Tageslicht versammeln, dann allerdings auf dem Heimweg mit Stöcken und Steinen beworfen werden.»⁵⁷

Im übrigen sollten wir uns davor hüten, die politischen Gegensätze zwischen dem geschützten «Genf» und dem verfolgten «Paris» zu überschätzen. Calvin weiß um die Brüchigkeit der Stadtmauern: Wir sind bald an der Reihe – «nostre tour est bien prochain», schreibt er zu dieser Zeit an einen unbekannt, um des Glaubens willen Gefangenen; 13. November 1559; CO 17. 671 B (Nr. 3131). Der wichtige Brief der Compagnie des Pasteurs an die Kirche von Paris vom 16. September 1557 ist das Genfer Manifest zur Weiterführung des Widerstands in Frankreich gegen Satan und «ses suppostz»; CO 16. 629 B (Nr. 2715). Diese Erklärung ist in moderner Edition als Beilage VIII «versteckt» in: *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, Bd. 2: 1553–1564, hrsg. von Robert M. Kingdon, Jean-François Bergier, Alain Dufour, Genf 1962 (THR 55), 132–134; 132.

⁵⁴ Allerdings in der Wiedergabe der Lagebeurteilung aus lutherischer Sicht: «Brevi recipietur nostra confessio [Confessio Augustana] in Gallia, eiicitur Calvinismus.» Brief an Calvin, Zürich, 23. Oktober 1561; CO 19. 72 C (Nr. 3583). Ohne Quellennachweis berichtet Alastair Duke davon, daß der – kritisch gemeinte – Terminus «Calvinist» zuerst in Basel im Jahre 1553 auftaucht, und zwar in Reaktion auf Servets Hinrichtung. Für die schnelle Verbreitung dieser Bezeichnung verweist Duke auf Andrew Pettegree, *The London Exile Community and the Second Sacramentarian Controversy, 1553–1560*, in: ARG 78 (1987), 223–252; 251. A. Duke, *Perspectives on European Calvinism* (wie Anm. 12), 4 Anm. 12. Die Verwendung von «Calvinismus» in Bern ist aber in einem Brief Calvins bereits für den Sommer 1548 bezeugt; siehe unten Anm. 79.

Die Verwirrung geht wohl auf einen Aufsatz von Uwe Plath zurück, der seine Ergebnisse im «Abstract» so zusammenfaßt: «The term «Calvinist» did not originate in Bern . . . This party label can be found in two writings of 1553 . . .» Zur Entstehungsgeschichte des Wortes «Calvinist», in: ARG 66, 1975, 213–223; 223. Calvins Brief von 1548 ist Plath bekannt, paßt aber nicht zu seiner These: «Nachzutragen ist höchstens [!] eine Äußerung Calvins aus dem Jahre 1548» (217).

⁵⁵ Für die Lage der Hugenotten in Frankreich siehe Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France 1555–1563*, Genf 1956 (THR 22); ders., *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564–1572. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism, and Calvinist Resistance Theory*, Genf 1967 (THR 92).

⁵⁶ Brief an Calvin (Nr. 3552) und an die Pastoren von Neuchâtel (Nr. 3553), 6. Oktober 1561; CO 19. 20–27; 22 A; 26 A. Die zentrale Bedeutung des Herrenmahls geht aus der Mitteilung hervor, daß erst – ganz im Sinne Calvins – mit der Sakramentsfeier die neue Gemeinde gegründet ist: Wir predigen, taufen und bestatten; jetzt erwägen wir, das Herrenmahl zu feiern, «pour déclarer que nous sommes une eglise de Christ entierement» – um zu bezeugen, daß wir nun ganz und gar eine Kirche Christi sind; 22 A.

⁵⁷ Es ist festzuhalten, daß die Wut der Gegner sich besonders auf «la sage femme» richtet, auf die Gemeindehebamme, «qui reçoit les enfans des nostres». Sie wird fast gelyncht, dann aber

Es ist weniger der Erfolg an sich, auf den wir hier abheben wollen, als vielmehr die zweimal wiederholte Erklärung für den Zuwachs: Es ist die Bereitschaft, «se renger entierement sous le ioug de Christ», sich freiwillig «unter das Joch Christi» zu beugen⁵⁸ – eine beliebte Wendung Calvins, die er auch in der Beschreibung seiner eigenen Konversion benutzt. Es ist dieses «Joch», unter dem auch für verfolgte Gemeinden ein geordnetes und damit menschliches Leben möglich ist, und zwar ohne Schutz und Schirm von König oder Kaiser. «Wir wissen», so Calvin, «daß Vertreibung als Bruch mit althergebrachten Sitten ein probates Mittel gegen allen Aberglauben ist.»⁵⁹ Aber gerade in den Reihen der Vertriebenen ist Disziplin überlebensnotwendig.

Calvins eigene Propaganda hat allerdings erheblich zu dem in der Sekundärliteratur weitverbreiteten Zerrbild beigetragen, das ihn als gnadenlosen Sittenmeister Genfs zeichnet. Er hat die Vertreter der Stadtrechtspartei der Alt-Genfer, die Farel und ihn im Jahre 1538 der Stadt verwiesen hatten, als «les iniques», als die moralisch Zügellosen dargestellt, die «la dissipation de l'Eglise de Geneve» bewirkt haben.⁶⁰ In einer sorgfältig aus den Archiven erarbeiteten Statistik hat William G. Naphy nachgewiesen, daß eben in den Jahren von Calvins Abwesenheit – das Material bezieht sich auf die Zeit zwischen Februar 1538 und Januar 1540 – nicht weniger, sondern mehr Sittenklagen vor den Rat gebracht wurden und daß durch Verschärfung der Gesetze zum ersten Mal Vergehen gegen «die guten Sitten» automatisch zur Strafverfolgung durch die Obrigkeit führten. Dieses Beweismaterial läßt vermuten, daß Michael Servet (†1553), hätte er seine antitrinitarischen Lehren zu dieser Zeit in Genf behauptet, genauso traktiert worden wäre wie die Hexe, die am 8. September 1539 enthauptet wurde.⁶¹

Wenigstens bis zum knappen Wahlsieg vom Februar 1555⁶² wird Calvin sich mit einer städtischen Tradition auseinandersetzen haben, die verständlicherweise gegen die Überfremdung durch französische Pfarrer und französische Refugiés ihre Eigenständigkeit behaupten möchte. Es handelt sich hier um einen sozialen und politischen Machtkampf, wobei eben nicht die Sittenzucht, sondern deren Aufsicht zur Debatte stand. Als vor den entscheidenden Wahlen

«wunderbarlich» («miraculeusement») vom Tode gerettet; CO 19. 26 B. In der durch ihre Konversion «verkehrten Welt» dieser Frau dürften die Gegner die «Nabelschnur» zu ihrer eigenen heilen Welt besonders bedroht gesehen haben.

⁵⁸ CO 19. 22 A; C. Vgl. die Charakterisierung der anfangs noch zögernden Gemeindeglieder: «... a recevoir entierement le ioug de Christ apres avoir reiecter celuy d'antechrist.» 25 C. Für diesen Ausdruck im Art. 26 der Confessio Gallicana (1559) siehe De Nederlandse Belijdenisgeschriften, hrsg. von J. N. Bakhuizen van den Brink, 2. Aufl. Amsterdam 1976 [1940], 122; vgl. Art. 28 des Nederlandse Geloofsbelijdenis (123).

⁵⁹ Auslegung von Hosea 2,12; CO 42. 239 A.

⁶⁰ «Aux fidelles de Geneve», 1. Oktober 1538; CO 10 II. 254 B; 251 A (Nr. 143).

⁶¹ Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation, Manchester 1994, Tabelle 3, 31 mit den Anm. 99–101.

⁶² Für Calvins Befinden im «Siegesjahr» 1556 siehe oben Anm. 33.

zunächst 28, dann nochmals 6 und schließlich 130 neue Bürger in Genf zur Wahlurne zugelassen wurden, waren diese nahezu ohne Ausnahme französische Refugiés, die aus der Flüchtlingstradition der freiwilligen Aufnahme des Joches Christi der Zuchtordnung im Sinne Calvins in Genf zum Sieg verholfen haben.⁶³

Zusammenfassend ist zu schließen, daß die Genfer Perspektive trägt und die bisherige Schilderung Calvins als des Genfer Stadtreformators weniger als die halbe Wahrheit ist. Calvin hat in Genf unter den äußerst ungünstigen Umständen des typisch städtischen Widerstands eine Ordnung des öffentlichen und privaten Lebens durchgesetzt, die außerhalb der Genfer Stadtmauern so viele beeindruckte und trotz aller Zweifel und Gefahr überzeugte, weil die Betonung der Zucht mit breiter, überregionaler Sympathie rechnen konnte. Ohne sich dessen bewußt zu sein, hat der Reformator hiermit die Ernte dessen eingebracht, was das späte Mittelalter in Predigt und Katechese, durch Mönche und Bruderschaften, mittels Stadtordnungen und fürstlichen Erlassen längst ausgesät hatte. Weder «die innerweltliche Askese» noch die damit einhergehende, sogenannte protestantische Arbeitsethik ist neuartig. Neu ist vielmehr, daß der «status medius» nicht länger zwischen Kloster und Stadt, sondern im Exil zwischen Himmel und Erde geortet wird, um hier Gott-gerecht unter dem «Joch Christi» zu leben.

6. Die umstrittene Erwählungslehre

Mit der Wirkung der Prädestinationslehre verhält es sich genau umgekehrt wie mit der Zucht. Hatte Calvin in seinem Bestehen auf einer weiteren Reformation breiten Zuspruch gefunden, so beschränkte seine Lehre der Verwerfung, von ihm selbst als «decretum horribile» bezeichnet, seinen Einfluß erheblich, sogar in den Kreisen der ihm zugeneigten städtischen Reformatoren.

Zum oft übersehenen Nachspiel des «Consensus Tigurinus» gehört Bullingers eindrucksvolles Sendschreiben an Calvin vom 1. Dezember 1551: «Glaube mir, daß Du viele mit Deiner Behandlung der Prädestinationslehre in den verschiedenen Ausgaben der Institutio vor den Kopf gestoßen hast. Die Apostel haben diese hohe Sache nur ungerne und mit wenigen Worten berührt.» Und dann, um schlicht klarzumachen, daß Gott allen in Christus das Heil anbietet: «Gott ist der Philanthropus, der allen Menschen den Weg des Heils eröffnet; nur durch eigene Rebellion weicht einer davon ab.»⁶⁴ Volle Unterstützung

⁶³ Die Strafverfolgung und Vertreibung der revoltierenden Perrinisten vom 16. Mai 1555, etwa 50 an der Zahl, hat das übrige getan. *Napby* charakterisiert die Einbürgerung von etwa 130 französischen Refugiés vor den Wahlen des Jahres 1556 als «a calculated political move to pack the Genevan electorate»; Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation, 192.

⁶⁴ CO 14. 215 A/B (Nr. 1565).

erhält Calvin lediglich in einem Gutachten der Pfarrerschaft aus Farel Neuchâtel. Diese Pfarrer erheben Calvin sogar zum Kirchenlehrer, indem sie seine Dogmatik als «heiliges Buch», als «divina Institutio», bezeichnen. Dennoch ist christozentrischer als bei Calvin die Rede vom Felsen der Erwählung, auf dem die Gläubigen festgemacht sind in Christo.⁶⁵ Von seiner Berner Warte aus warnt aber Berchtold Haller (†1536), daß er keinen anderen Glaubensartikel kenne, der sicherer zur Zerstrittenheit führe als den der Prädestination. Ein guter Freund Calvins habe sich bereits von ihm getrennt (*alienatus*), und es stehe zu befürchten, daß viele Gemeinden im Bernerland sich wegen dieses Streitpunkts gegen Calvin wenden und «in odium Calvini»⁶⁶ verfallen werden, daß sie Calvin sogar hassen lernen.⁶⁷

Von Bullingers distanzierter Stellungnahme zeigt sich Calvin tief verletzt. Wütend weigert er sich, die geplante französische Ausgabe einer Schrift Bullingers zu besorgen.⁶⁸ Es ist dann Theodor Beza zu verdanken, daß die Achse Genf–Zürich dennoch Bestand hat. Dieser übernimmt die Aufgabe, die drohende Kluft zu überbrücken, indem er in einem werbenden Schreiben an Bullinger den angegriffenen Calvin nach Zürcher Weise reden läßt. Einmal verneint er, daß Calvin die Lehre der doppelten Prädestination vertrete: Niemand wird behaupten wollen, daß die einen von Ewigkeit so verworfen sind wie die anderen von Ewigkeit her erwählt sind: «Das finde ich nirgendwo in der Schrift!» Sodann: Calvin – und wir alle – wollen die Grenzen der Schrift nicht überschreiten («*scripturae fines non transsiliamus*»). Die Prädestination selbst ist biblisch klar vorgegeben, deren Vollzug bleibt aber ein Geheimnis, das darin besteht, daß die Verwerfung die Schuld auf seiten des Menschen nicht aufhebt. Gott ist eben kein Tyrann und Calvin kein «*homo horridus*». Die Prädestination ist gute Botschaft, denn «so weiß ich, daß mein Heil nicht in mir, sondern in Gottes unabänderlichem Ratschluß verankert ist».⁶⁹

⁶⁵ 22. Dezember 1551; CO 14. 223 B; 222 C (Nr. 1574).

⁶⁶ Brief an Bullinger, 5. Dezember 1551; CO 14. 217 A (Nr. 1568).

⁶⁷ Nur aus einem einzigen Dokument, nämlich dem Brief des späteren Berner Stadtschreibers Nikolaus Zurkinden (†1588), ist der Vorstoß der Genfer Pfarrerschaft bekannt geworden, ihre Prädestinationslehre vom Berner Rat approbieren zu lassen. Dieser Versuch habe bei keinem einzigen Ratsmitglied – so Zurkinden – die geringste Zustimmung gefunden: «Urgebant enim senatum ad confessionem simul eius doctrinae, quam nunquam rarissimus quisque senatorum vel a limine salutavit.» Brief an Calvin, 4. März 1556; CO 16. 57 C (Nr. 2403). Eduard Bähler hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in Calvins Korrespondenz mit Zurkinden Aspekte seines Charakters in Erscheinung treten, «wie wir ihn sonst zu sehen nicht gewöhnt sind»; Nikolaus Zurkinden von Bern 1506–1588. Ein Vertreter der Toleranz im Jahrhundert der Reformation, Zürich 1912, 2.

⁶⁸ Brief an Farel, 8. Dezember 1551; CO 14. 219 A (Nr. 1571).

⁶⁹ Lausanne, 12. Januar 1552; *Correspondance de Théodore de Bèze*, Bd. 1 (1539–1555), hrsg. von Hippolyte Aubert, † Fernand Aubert, Henri Meylan, Genf 1960 (THR 40), 76–79; 78 (Nr. 22); vgl. das Fragment in CO 14. 243–246; 244 B/C; 245 B/C (Nr. 1585). Zur Bestätigung dieser Position hat Beza sich später in seiner «Response» des Jahres 1587 – darin ist seine Antwort

Auch als Beza nach Calvins Tod dessen Nachfolger geworden ist (1564), bleibt er in den nächsten zehn Jahren bis zum Tod Bullingers (1575) dem Zürcher Antistes persönlich eng verbunden und erfüllt mit ihm zusammen das Wächteramt, das die Verfolgten in Italien, England und Polen sowie die versprengten Gemeinden in Frankreich, Flandern und Deutschland in schweren Zeiten lenken und schützen sollte. Entgegen dem traditionellen Bild eines kopflastigen, scholastischen Beza,⁷⁰ der Calvin bis zur Unkenntlichkeit verzeichnet hätte, erweist sich Beza hier⁷¹ vielmehr als der loyale Sachwalter, der darum bemüht ist, dem mit der Prädestinationslehre einhergehenden «odium Calvinii» entgegenzuwirken und dem Calvinismus innerhalb und außerhalb der reformierten Welt zum Sieg zu verhelfen.

7. Die Prädestinationslehre als *Politicum*

In den mit Genf verwandten evangelischen Städten hat Calvins ausgeprägte Erwählungslehre herbe Kritik heraufgeführt und heftigen Widerstand hervorgerufen. Aber innerhalb Genfs hat sie die Basis für seine Vormachtstellung gelegt. Die Erwählungslehre hat nämlich neben der theologischen auch ihre politische Schlagseite. Mit dem Schibboleth der rechten Prädestinationslehre als Maßstab für Solidarität hat Calvin den Genfer Pfarrkonvent als «Compagnie des Pasteurs» auf eine bis dahin ungekannte Einstimmigkeit geschworen. Bereits von Ende 1549 an – fünf Jahre vor dem politischen Sieg an der Wahlurne – sah sich der Rat (Petit Conseil) zum ersten Mal mit einer geschlossenen Pfarrerfront konfrontiert, die zudem in Predigt und Unterricht das Medienmonopol innehatte. Dank dieses Gremiums konnte Calvin zwar nicht in Zuchtsachen, aber in theologischen Lehrentscheidungen die Grenzen der Wahrheit in zunehmendem Maße bestimmen.

auf die Behandlung der Prädestinationslehre anlässlich des Kolloquiums von Montbéliard (1586) enthalten – mit ausführlichen Auszügen auf Luthers Schrift «De servo arbitrio» berufen können. Siehe hierzu Appendix 3 in: Jill Raitt, *The Colloquy of Montbéliard. Religion and Politics in the Sixteenth Century*, New York 1993, 207–210; 213.

⁷⁰ Siehe Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555. The Statements of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*, Bd. 1: *Theological Currents, the Setting and Mood, and the Trial Itself*, 2 Teile, Lewiston, N.Y. 1993, 2: 830–867. Vgl. «...he [Beza] was generally on the high road to later Reformed scholasticism» (2: 841; vgl. 859). Vgl. Johannes Dantine, *Les tables sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze*, in: *RThPh* 16, 1966, 365–377; ders., *Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza*, in: *ZKG* 77, 1966, 81–96. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, 's-Gravenhage 1987, 47–70, wo ebenfalls der Gegensatz zwischen Beza und Calvin hervorgehoben wird.

⁷¹ John S. Bray hat darauf hingewiesen, daß auch das Werk des späteren Beza trotz scholastischer Elemente keinen Bruch mit Calvin bedeutete; *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop 1975 (BHRef 12), 140–142.

In einer Reihe von Aufsätzen hat Robert *Kingdon* die bei seiner Konzentration auf die Akten des Consistoire verständliche Schlußfolgerung gezogen, daß das Konsistorium *das* Instrument gewesen sei, mit dem Calvin Genf erobert habe.⁷² Hier schließt sich seine weitere These an, daß eben das Konsistorium den Calvinismus für den frühmodernen Staat so attraktiv gemacht habe, weil es den Obrigkeiten und Fürsten ein effizientes Instrumentarium in die Hand gab, «to control their populations»,⁷³ um so die Bevölkerung zu Untertanen umzuerziehen. Was diese zweite – von *Kingdon* allerdings nur vorsichtig formulierte – These vom Calvinismus im Dienste des Absolutismus betrifft, genügt es, so meine ich, auf eines hinzuweisen: Würde je ein evangelischer Territorialherr sich für sein Ziel der «Sozialdisziplinierung von oben» von den Reformierten mehr Unterstützung versprechen als von den Lutherischen – der Beweis dafür ist bislang nicht erbracht worden⁷⁴ –, dann wäre er in Anbetracht der relativen Eigenständigkeit des Konsistoriums gewiß schlecht beraten, die calvinische Variante des Reformiertentums in seinem Lande zu privilegieren.

Wenn wir uns jetzt wieder Calvins eigener Strategie zuwenden, so ist hervorzuheben, daß die Basis für seinen Einfluß und in den letzten Jahren auch für seine Macht in Genf nicht zuerst im Konsistorium, sondern in der Compagnie des Pasteurs zu finden ist. Die kirchliche Zuchtordnung war gewiß der Streitpunkt in dem Abendmahlsboykott von Calvin und Farel im Jahre 1538; aber dessen Scheitern mit der Konsequenz der beschämenden Ausweisung war, wie Calvin meinte, auf die fehlende Solidarität der Genfer Pfarrer gegenüber dem Rat zurückzuführen. In seiner zweiten Amtsperiode hat er zwar anfangs Zurückhal-

⁷² Siehe die Beschreibung in: *Popular Reactions to the Debate between Bolsec and Calvin*, in: Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser zum 65. Geburtstag, hrsg. von Willem van 't Spijker, Kampen 1991, 138–145; 139 mit Anm. 4. Ich möchte mich hier bedanken für die von Dr. R. Gamble, Direktor des Meeter Center for Calvin Studies, Grand Rapids, Michigan, mir überlassene Kopie der Transkription, die zur Veröffentlichung in den Verlagen Droz (Genf) und Eerdmans (Grand Rapids, Mich.) vorgesehen ist.

⁷³ Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva: The Institution and the men who directed it, in: NAKG 70, 1990, 158–172; 166–168; 168. Vgl. ders., *Social Control and Political Control in Calvin's Geneva*, in: *Die Reformation in Deutschland und Europa* (wie Anm. 27), 521–532.

⁷⁴ Neuerdings wird die parallele Entwicklung hervorgehoben. Siehe Heinz *Schilling*, *Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität. Möglichkeit und Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Differenzierung zu Beginn der Neuzeit*, in: *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, hrsg. von Günter Vogler, Weimar 1994, 277–308; bes. 306f. Nicht nur die reformierte Wende in der Pfalz, sondern auch in der Grafschaft Nassau-Dillenburg hat sich bislang historischer Klärung verschlossen. Siehe Gerhard *Specht*, *Johann VIII. von Nassau-Siegen und die katholische Restauration in der Grafschaft Siegen*, Paderborn 1964 (SQWFG 4), 12–15. Für die 1563 von Kurfürst Friedrich III. sehr verschlüsselt vorgebrachten Gründe seiner Konversion zum Calvinismus siehe R. Po-chia *Hsia*, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*, London 1989 (*Christianity and Society in the Modern World*), 34f.

tung walten lassen, aber ausgehend von seiner Prädestinationslehre hat Calvin in und seit seiner Auseinandersetzung mit Bolsec konsequent mit allen Mitteln – und man muß wohl sagen rücksichtslos – allen Dissens im Kreise der Pfarrerschaft eliminiert.

Am Anfang einer ganzen Reihe von Konflikten stand im Eklat um Jérôme Bolsec († um 1584) die Prädestinationslehre zur Debatte, die erst ihren Abschluß fand, als der Genfer Rat an Heiligabend 1551 Bolsec der Stadt verwies.⁷⁵ «Zur Debatte stehen» ist allerdings eine irreführende Bezeichnung. Zunächst am 15. Mai und dann zum zweiten Mal am 16. Oktober 1551 hat der Refugié Bolsec, ein ehemaliger Karmelit und jetzt theologisch versierter Arzt, in einer «Congrégation» – der Genfer Form der Zürcher «Prophezei» – die Frage erhoben, ob nicht Calvins Deutung der Prädestination Gott zum Tyrannen mache. Daraufhin wurde er sofort ins Gefängnis abgeführt. Bezas Beschreibung des Vorfalles ist besonders enthüllend: «... coram pastoribus, seditiose ausus est proferre...» – Bolsec hat sich als Rebell erwiesen, indem er es gewagt hat, in Anwesenheit der Pfarrerschaft eine von Calvin abweichende Meinung zu formulieren.⁷⁶ Im Gegensatz also zu den Sitzungen des Konsistoriums, deren Ziel die Wahrheits*findung* war und worin Calvin auch nur eine Stimme in der Pastorenfraktion einer gemischten Kommission hatte, handelte es sich bei der «Congrégation» um Wahrheits*verkündung* von seiten der Compagnie des Pasteurs unter Calvins Vorsitz, um Instruktion, die offenbar weder Abweichung noch Dissens zulassen konnte.

Durch eine gezielte Berufungspolitik verfügte Calvin seit Mitte der vierziger Jahre in der Compagnie des Pasteurs über qualifizierte Anhänger, vor allem über französische Refugiés, die ihm ergeben waren, ohne lästige Rückbindungen an eine der im stetigen Wechsel führenden heimischen Parteien. Seit Anfang der fünfziger Jahre kann er sich auf dieses Gremium voll verlassen und so die von ihm formulierte rechte Lehre in Predigt und Unterricht durchsetzen. Die Form der «Congrégation» dürfte eben in dem Bemühen, die Multiplikatoren verpflichtend in die Lehre einzubinden, besonders effektiv gewesen sein.⁷⁷ Ur-

⁷⁵ CO 8. 248 B (Extrait du procès-verbal de la Séance du Conseil du 23 Décembre [1551]). Vgl. Annales Calviniani (Registre de la Vénérable Compagnie), 23. Dezember 1551, in: CO 21. 498 A. Vgl. Holtrop, The Bolsec Controversy (wie Anm. 70), 1: 54f.; 2: 639f.; 770f.

⁷⁶ Correspondance de Théodore de Bèze (wie Anm. 69), 77; CO 14. 244 A (Nr. 1585). Für den Unterschied zwischen der sogenannten Congrégation und den Sitzungen der Vénérable Compagnie des Pasteurs siehe bereits die ausführliche Anmerkung in: E. Doumergue, Jean Calvin (wie Anm. 34), Bd. 5: La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin, 108f., Anm. 4.

⁷⁷ In seiner Untersuchung der politischen Entwicklungen in Genf ist William Naphy auf den gleichen Sachverhalt gestoßen; er hat auch die Bedeutung der Compagnie des Pasteurs richtig eingeschätzt, dann aber auf die Verkündigung in den Gottesdiensten abgehoben: «Any attempt to change Genevan society required a unified, articulate Company of Pastors... Once this group was collected, Calvin was assured of the control of the only effective means of mass

sprünglich berufen als «lecteur» – Lektor in der Heiligen Schrift –, hat Calvin sich wenigstens nach seiner Rückkehr nie als Mitpfarrer verstanden, auch nicht als «primus inter pares», sondern vielmehr als «doctor» und «pastor pastorum».⁷⁸

8. Das Geheimnis der Wirkung Calvins

In unserer Konzentration auf jene zwei Brennpunkte im Wirken Calvins, nämlich auf Zucht und Prädestination, haben wir feststellen können, daß sein Bemühen, das öffentliche und private Leben nach Maßstab des «pie vivere» zu ordnen und zu reformieren, auf den fruchtbaren Boden des allgemeinen Verlangens nach einer Reformation der Sitten fallen konnte. Entgegen der Annahme, daß Calvin hiermit erst Wirkung erzielen konnte, als die Politik des frühabsolutistischen Staates dies verlangte, ist auf die relative Selbständigkeit des Konsistoriums zu verweisen, die Widerstand hervorrufen mußte genauso in der Genfer Stadtpartei wie in einem frühabsolutistischen Staat.

Beim zweiten Thema, der Analyse der politischen Folge der calvinischen Prädestinationslehre, sind wir zu einem ambivalenten Ergebnis gekommen. Abgesehen von Neuchâtel und Lausanne – hier wirkt die bleibende Verbindung zu Farel und Viret – haben die Schwesterstädte ihre zunehmende Sorge über Calvins Alleingang nur mühsam verhüllt. Es geschah dann auch zuerst in der reformierten Schweiz und nicht im lutherischen Deutschland, daß der Begriff «Calvinismus» geprägt wurde – und zwar keineswegs als Ehrentitel.⁷⁹ Andererseits hat eben Calvins Insistieren auf der Prädestinationslehre als Testfall des vollen Gehorsams gegenüber der Heiligen Schrift jene Geschlossenheit der Compagnie des Pasteurs herbeigeführt, die seinen Einflußbereich in Genf selbst wesentlich erweitert hat. Wie wir hervorhoben, reicht jedoch eine auf Genf beschränkte Betrachtung Calvins keineswegs aus, um seine Wirkung insgesamt zu würdigen. Nicht in, sondern trotz Genf wurde Calvin zum Urheber des Calvinismus. Seinen festen Halt und bleibenden Einfluß gewann Calvin auch nicht in den bereits etablierten reformierten Städten, sondern in den Untergrund- und Flüchtlingsgemeinden, zunächst in Frankreich, aber dann unter den Vertriebenen, die sich in Antwerpen, London und Emden zusammenfanden.

Mit dieser Bezugnahme berühren wir einen wunden Punkt in der Calvinforschung. Im Rahmen des von Alain *Dufour* überzeugend herausgearbeiteten,

communication and propaganda in Geneva, the city's pulpits.» Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation (wie Anm. 61), 223.

⁷⁸ Siehe Robert W. *Henderson*, The Teaching Office in the Reformed Tradition. A History of the Doctoral Ministry, Philadelphia o. J. [1962], 56–60.

⁷⁹ «... iussi sunt fratres abire et facessere cum suo Calvinismo et Buceranismo.» Brief Calvins an Bullinger, 26. Juni 1548; CO 12. 730 C (Nr. 1039).

auf Antoine Froment (†1581) zurückgehenden «Mythos von Genf»⁸⁰ hat sich das Bild von Calvin als «Reformator Genfs» durchgesetzt – wissenschaftstechnisch begünstigt von den reichen archivalischen Beständen, die es ermöglichen, die Sitzungen des Rats, der Pfarrerschaft und des Konsistoriums nahezu von Tag zu Tag zu verfolgen. Es ist durchaus denkbar, daß Calvin bei seinem ersten Dienstantritt von dem Gedanken geleitet wurde, der Stadtreformation in Genf zu dienen. Als er sich aber fünf Jahre später nach langem Zögern letzten Endes dazu durchrang, zum zweiten Mal «den elenden Kreuzesweg» nach Genf zu gehen, hat er den viel weiteren Blick über die Stadtmauern von Genf hinaus gen Frankreich gehabt. Farel und Bucer kannten ihn persönlich gut genug, um zu wissen, wie sie ihn umstimmen konnten: So ermutigt ihn Farel, nach Genf zurückzugehen, weil die strategische Lage von Genf es ihm ermöglichen würde, «per omnes Gallias»⁸¹ zu wirken.⁸² In einem schriftlichen Appell vom Reformationstag 1540 drängt Farel darauf, daß Calvin sich dem Ruf Christi nicht verschließe («Vale et veni»!), und fügt dann vielsagend den Verweis hinzu auf die schweren Verfolgungen in der Provence, «imo passim in Galliis».⁸³

Calvin ist dann auch nicht der «Reformator Genfs» im Sinne jener Stadtreformation, die er als gescheitert betrachtete, sondern er ist der auf Zeit – und wie es sich ergab auf Lebenszeit – in Genf stationierte Wächter der Kirchen unter dem Kreuz. Er hat die Compagnie des Pasteurs mit Hugenotten besetzen und solidarisch mit ihnen gestalten können, weil er seit dem dunklen Winter

⁸⁰ Alain *Dufour*, *Le mythe de Genève au temps de Calvin*, in: ders., *Histoire politique et psychologie historique*, Genf 1966 (*Travaux d'histoire éthico-politique* 11), 63–95; mit 2 Beilagen, 97–130.

⁸¹ Vgl. den Brief Leo Juds an Calvin (Dezember 1541?), wohl bereits nach dessen Rückkehr nach Genf: «Dominus te diu servet ecclesiis in Gallia, in qua adhuc multa millia habentur quae genua sua Baal non inclinant.» CO 11. 360 A (Nr. 382). Die Straßburger Pfarrerschaft begründete ihre Bereitschaft, unter Umständen Calvin ziehen zu lassen, in ihrem Schreiben an den Genfer Rat ebenfalls mit der strategischen Lage zwischen Italien und Frankreich: «... quae recte constituta lucem Christi in Italiam et Galliam inferre feliciter possit.» Oktober 1540 (?); CO 11. 98 B (Nr. 247). Genf als missionarisches Sprungbrett war nicht nur der Grund für Calvin, dorthin *zurückzukehren*, sondern auch, dort zu *bleiben*. Am 7. Mai 1549 schreibt er an Bullinger: «Ego si vitae meae aut privatis rationibus vellem consultum, alio me statim conferrem. Sed dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, merito sum sollicitus de eo tuendo.» CO 13. 268 A/B (Nr. 1187). Vgl. die Einleitung zu: *Sermones in Acta Apostolorum*, cap. 1–7, *Supplementa Calviniana*. *Sermons inédits*, Bd. 8, hrsg. von Willem *Balke*, Wilhelmus H. Th. *Moehn*, Neukirchen-Vluyn 1994, VIII.

⁸² Für Farel's Versuch, auf Calvin einzuwirken, wohl während seines Kurzbesuchs in Straßburg anlässlich von Calvins Eheschließung, siehe den Brief von Marcourt an Calvin, 1. Oktober 1540; CO 11. 86 C (Nr. 239).

⁸³ 31. Oktober 1540; CO 11. 101 C–102 A (Nr. 249). Vgl. den gemeinsamen Brief der Straßburger und Basler vom 13. November 1540 nach Genf, in dem neben Italien und Frankreich auch Deutschland erwähnt wird; CO 11. 108 C (Nr. 253). Vgl. schließlich das Schreiben der Zürcher an Calvin vom 4. April 1541; CO 11. 187 C (Nr. 294).

1533/34 mit ihnen alle jene Erfahrungen der illegalen Untergrundexistenz teilte, an die er sich noch kurz vor seinem Tode mit Angst und Zittern erinnerte.⁸⁴

Hier in der Erfahrung von Flucht und Untergrundexistenz liegen die Quellen für jene Glaubenserfahrung, die aller Theologie vorausgeht, die uns den Schlüssel verspricht für die Beantwortung der Frage, warum Calvin in der Frage der Prädestination die Schrift so anders⁸⁵ gelesen hat als seine reformierten Gesinnungsgenossen in Zürich und Bern, in Straßburg und Basel. Mit Calvin entdeckt die Kirche der Diaspora, entblößt vom Schutz und Schirm der Stadtmauern, ihren festen Ort in jener ewigen Stadt, die vor allen Zeitläuften fest gegründet wurde. In den traditionellen theologiegeschichtlichen Darstellungen ist immer und nicht zu Unrecht hervorgehoben worden, daß die Prädestinationslehre systematisch im Neubau der Ekklesiologie zum Tragen kommt durch ihren Brückenschlag zwischen altem und neuem Gottesvolk. Ebenso wird richtig gesehen, daß die Prädestinationslehre mit der Rechtfertigungslehre eng verbunden ist, da hier die Prädestination funktionieren muß als Schutzmauer gegen jede pelagianische Verzerrung des bei Calvin so eminent bedeutenden «notwendigen» Erweises des Glaubens in der äußeren Heiligung. Aber *unter* dieser Ebene der durchreflektierten systematischen Theologie wird von Calvin eine von der Erwählungslehre her getragene neue Erfahrungssprache gebildet, die es ermöglicht, auch unter bedrohlichsten Umständen gewiß zu sein, «an Gottes Hand zu gehen» und «als Gottes Volk durch die Wüste zu ziehen», entwurzelt zwar und heimatlos, doch fest verankert in dem «Rock of Ages», dem Felsen der Erwählung.

Bereits in seiner ersten Veröffentlichung, im Vorwort zu Pierre Robert Olivétans französischer Bibel (1535), schafft Calvin aus dieser Grunderfahrung heraus eine theologiegeschichtliche Novität mit der Formulierung eines neuen christologischen Titels. In seiner Zusammenfassung der Heilsgeschichte des alten Volkes beschreibt er Christus als solidarischen Flüchtling, der auf dem scheinbar aussichtslosen Weg durch die Wüste sein Volk begleitet: «... comme fugitif au milieu d'eux» («tanquam exsilii particeps»)⁸⁶. Am Anfang des Genfer

⁸⁴ Supplementa Calviniana. Sermons inédits, Bd. 1: Predigten über das 2. Buch Samuelis, hrsg. von Hanns Rückert, Neukirchen Kreis Moers 1936–1961, 122, 27f.

⁸⁵ Es sollte nicht übersehen werden, daß Calvin im Februar 1540 den «anabaptista» Herman de Gerbihan bekehrt und dessen zweijährige Tochter getauft hat, weil er jetzt die rechte Lehre angenommen hat: Nur [!] in der Prädestinationslehre zögerte er noch. «Tantum in praedestinatione haesitabat, in qua tamen mihi propemodum subscripsit, nisi quod se explicare non poterat a differentia praescientiae et providentiae.» Brief Calvins an Farel, 27. Februar 1540; CO 11. 25 C (Nr. 211). Für Gerbihan siehe Willem Balke, Calvin und die Täufer. Evangelium oder religiöser Humanismus, Minden 1985, 105f.

⁸⁶ A tous amateurs de Jesus Christ et de son Evangile, Salut, in: «La vraie piété.» Divers traités de Jean Calvin et Confession de foi de Guillaume Farel, hrsg. von Irena Backus, Claire Chimelli, Genf 1986 (HistSoc 12), 13–38; 27, 6; CO 9. 791–822; 795 B (franz.), 796 B (lat.).

Mythos stand das Wort von Froment, in dem es heißt, daß Gott selbst Genf gemacht hat zu «ung refuge de fidelles, ung bouclier et boulevard contre les ennemys de verité». ⁸⁷ Diese Lokalisierung des «refuge» innerhalb der Stadtmauern von Genf ist zugleich Übertragung und Einschränkung der ursprünglichen Grunderfahrung Calvins und seines Grundsatzes: «...nous n'avons autre refuge qu'à sa providence.» ⁸⁸ In diesem Lebenskontext verstehen wir auch, wie es zur calvinischen Lehre von der Prädestination kommen konnte.

Das «decretum horribile» entspricht völlig der entsetzlichen Wirklichkeit der Verfolgung; und die Verworfenen, die «reprobi», sind nicht die von Bolsec bemitleideten, von einem tyrannischen Gott inhuman zertrampelten Menschenkinder, sondern vielmehr die hartnäckigen Verfolger, die nicht ruhen, bis sie die «Kinder Gottes» erwürgt haben. Wir brauchen nur die Flugschriften und Tagebücher europäischer Widerstandsbewegungen während des Dritten Reiches einzusehen, um festzustellen, wie metaphysisch tief der Graben erlebt wird zwischen der ihrer Befreiung gewissen kleinen Schar der verfolgten, verängstigten Widerstandskämpfer und den in Gottes Namen zum Teufel verfluchten Gegnern. Das Vokabular der Widerstandskämpfer ist geprägt von der Bedrohung auf des Messers Schneide zwischen Zweifel und Beharren. Die Gegner sind die Schergen des Teufels, die «reprobi», die «méchants», die «suppostz» des Antichrist, die aus Calvins Sicht nur auf Zeit unter Gottes Regiment wüten dürfen. Sie sind von allem Anfang an in Gottes Heilsgeschichte eingepplant, um die Erwählten so in seine Hand zu bringen und unter seinem Schutz durch die Wüste zum gelobten Land zu leiten.

Die Grunderfahrung der verfolgten Kirche in der Diaspora ist in der systematisch überhöhten und zu Unrecht in der Calvinforschung privilegierten *Institutio* nur noch als fernes Echo wahrzunehmen. Sie ist aber in den Briefen, Predigten und Kommentaren Seite um Seite mit Händen zu greifen. Dieser Calvin hat Erfahrungsschätze gehoben für die Kirche unter dem Kreuz; dieser Calvin wurde verstanden, solange es die Kirche in dem «refuge» gab; und dieser Calvin wird auch wohl erst wieder vollends verstanden werden, wenn neue Verfolgungen die Gläubigen zum neuen Lesen der Schrift anhalten werden. Als die Refugiés ansässig und Bürger der neuen reformierten Länder wurden, in der Pfalz, in Hessen, Brandenburg, Holland und Schottland, wurde zwar die Lehre der *Institutio* rezipiert, jedoch zugleich von ihrem existentiellen Lebensbezug entleert und, von der reformierten Scholastik bis zur Unkennt-

⁸⁷ Les Actes et Gestes merveilleux de la cité de Genève. Nouvellement convertie à l'Evangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigez par escript en fourme de Chroniques Annales ou Hystoyres commençant l'an MDXXXII (Genf 1554), hrsg. von Gustave Revilliod, Genf 1854, XVIII; angef. von Alain Dufour, Histoire politique (wie Anm. 80), 76. Die Widmung an den Kleinen und Großen Rat Genfs ist auf das Jahr 1550 datiert; Les Actes et Gestes, XXV. Calvin aber bezeugt den «Genfer Mythos» bereits 1552; CO 8. 419 C.

⁸⁸ 23. Sermon über 1 Tim 3, 3–5; CO 53. 273 A.

lichkeit verzeichnet, verwandelt vom Felsen des Glaubens zum Stein des Anstoßes.

Die Frage nach der Wirkung Calvins kann am Ende unseres Weges durch Licht und Schatten in Leben und Lehre Calvins sowie entlang den verschlungenen Wegen der modernen Forschung keine beredtere Antwort finden, als Richard Lefèvre sie am 3. Mai 1554 niedergeschrieben hat in seinem letzten Brief an Calvin aus dem Gefängnis in Lyon. Dieser Goldschmiedegeselle aus Rouen war schon drei Jahre zuvor in Lyon gefangengenommen und als Ketzer abgeurteilt worden. Zunächst konnte er noch einmal entkommen, als er auf dem Transport nach Paris befreit wurde. Dann aber, zum zweiten Mal eingesperrt, hat er erfahren müssen, daß er am Tag vor Pfingsten hingerichtet werden sollte. Den Tod vor Augen sieht er das Leben im Lichte der Erwählung, und das bezeugt er in seinem «A Dieu»:

«Mit diesem Brief möchte ich Sie wissen lassen, daß ich hoffe, das Pfingstfest im himmlischen Königreich zu feiern und am Tisch zu sitzen bei dem Hochzeitsmahl des Sohnes Gottes, unseres Herrn Jesus Christus... Wenn ich nicht zuvor abberufen werde, dann werde ich am Vorabend von Pfingsten den Ruf unseres guten Meisters und Lehrers befolgen und auf seine Stimme hören, wenn er mir sagen wird: «Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt» (Mt 25, 34)... Schließlich möchte ich Ihnen herzlich danken für all die Gnade Gottes, die ich durch Sie empfangen habe... Wer wird uns trennen können von der Liebe Gottes...»⁸⁹

Dieses Zeugnis der Vorfreude auf das Fest, bereitet «von Anbeginn der Welt», ist nicht nur ein eminentes «document humain», sondern auch eine bewegende Kurzfassung des elementaren Glaubens auf dem Weg von Calvin zum Calvinismus. Hier dürften wir, so meine ich, dem Geheimnis der Wirkung Calvins am nächsten getreten sein.

Prof. Dr. Heiko A. Oberman, Division for Late Medieval and Reformation Studies, University of Arizona, Tucson, AZ 85721, USA

⁸⁹ CO 15. 129 C–130 C (Nr. 1949).

