

Von Erasmus zu Beza

von FRITZ BÜSSER

Zum 75. Geburtstag von Henri Meylan

Auf seinen 75. Geburtstag hat Léon E. Halkin unter dem Titel «D'Erasme à Théodore de Bèze, Problèmes de l'Eglise et de l'Ecole chez les Réformés», in: Travaux d'Humanisme et Renaissance CXLIX, Genf 1976, eine Reihe verstreuter Aufsätze und Vorträge unseres verehrten Lausanner Kollegen H. Meylan herausgebracht. Es ist für mich nicht nur ein Gebot schlichter Dankbarkeit, an dieser Stelle etwas ausführlicher auf diesen Jubiläumsband hinzuweisen; er verdient es noch mehr von der Sache her, insofern als er viel besser als lange Lobeshymnen (die Herr Meylan ohnehin nicht liebt) Meylans Meisterschaft als Historiker im Aufsuchen, Entziffern, Interpretieren von Quellen wie in der Darstellung historischer Persönlichkeiten, Ereignisse und Zusammenhänge zeigt, darüber hinaus uns als deutschsprachige Leser einmal mehr darauf aufmerksam macht, welche mannigfaltige, ideenreiche und uns deshalb auch befruchtende historische Arbeit im Welschland geleistet wird. Um diesen Reichtum noch mit ein paar Worten des Herausgebers ergänzend zu umschreiben: Halkin würdigt Meylan – der nach seinem Theologiestudium und dem Besuch der Pariser Ecole des Chartes in seiner Vaterstadt ein Leben lang Kirchengeschichte gelehrt hat, mehrmals Dekan und 1946 auch Rektor, Redaktor der «Revue de Théologie et de Philosophie» war und heute sein umfangreiches Lebenswerk mit der Edition der «Correspondance de Théodore de Bèze» krönt – als einen Mann, der sich in besonderer Weise um die Geschichte des 16. Jahrhunderts bemüht hat: «Il n'y a guère d'aspects de l'histoire de la Réforme et de l'Humanisme dont les recherches d'Henri Meylan n'aient fait progresser la connaissance. Qu'il s'agisse des réformateurs, des martyrs ou des réfugiés, des théologiens ou des humanistes, Henri Meylan a étudié avec amour les uns et les autres, scrutant leur vie et analysant leur pensée.» Aber darüber hinaus: Die lange Bibliographie, die S. [9]–[17] den Band eröffnet, zeigt eine erstaunliche Mannigfaltigkeit in bezug auf die Gaben des Historikers und eine vollkommene schriftstellerische Meisterschaft. Konkret: «Pour constituer le présent recueil, nous n'avons eu que l'embarras du choix, tant ces articles – parfois dispersés dans des revues d'un accès peu commode – sont riches en informations originales et en remarques judicieuses. Par là, ils dépassent toujours les préoccupations de l'histoire locale. En vérité, ce sont des questions d'histoire générale posées dans un cadre

régional» (S. [7]). (NB: Wenn ich im folgenden gelegentlich französische Zitate Meylans bringe, geschieht das nicht aus Bequemlichkeit, sondern um auch seine Formulierungskunst zu belegen.)

Diese Bemerkungen treffen das Wesentliche. Was findet sich nun aber in diesen Beiträgen? Abgesehen von den zwei ersten und dem letzten sind es vier Themenkreise, die das Buch gliedern und zugleich die verschiedenen Interessengebiete verdeutlichen, in denen Meylan mit Vorliebe tätig ist: Die Welt um Erasmus, sein Einfluß und Gegensatz zur Reformation; Gestalt und Wirkungen Calvins bzw. der Genfer Reformation; Théodore de Bèze, schließlich (wie im Untertitel angedeutet) Probleme von Kirche und Schule im 16. Jahrhundert – das sind Stichwörter, die im Einzelfall oder meist in größeren Zusammenhängen dargestellt werden, die auch nie nur kirchengeschichtliche oder theologische Fragen, sondern immer zugleich politische, wirtschaftliche und soziale Fragen berühren; denn das ist Meylans tiefste Überzeugung, «[qu'] il n'y a pas une histoire profane et une histoire sacrée, que l'on aborderait séparément. Pas de cloison étanche entre elles, au contraire, une implication, la plus étroite qui soit, entre Eglise et Etat, Eglise et société. L'histoire économique nous rend compte de certaines structures dans les ordres monastiques, inversement, l'histoire de l'art ne peut se faire sans la connaissance des grands thèmes iconographiques de la Bible ou de la Légende dorée. Et que dire de l'histoire des idées, de la *Geistesgeschichte*?» (S. [23]). Damit stehen wir schon mitten im Buch selber. An der Spitze des Bandes steht als eine Art Rechenschaftsbericht Meylans Abschiedsvorlesung vom 3. November 1970 über «L'historien et son métier» (S. [19ff.]). Von zwei dem deutschsprachigen Leser kaum bekannten Zitaten von H. Taine und Fustel de Coulanges ausgehend, befaßt sich Meylan zunächst mit dem Begriff Geschichte und der Arbeit des Historikers, dann mit dem Problem der Kirchengeschichte und schließlich mit demjenigen der Voraussetzungslosigkeit. Er legt dar, daß der Historiker – anders als der Dichter – an Dokumente gebunden ist: «[Il] travaille sur des documents, il se penche sur des vestiges, c'est-à-dire, au sens propre du mot, sur des traces laissées dans le sable par les hommes du passé. Il ne les connaît, ces hommes et leurs institutions, qu'à travers les documents qu'il en a; les traces sont fragiles, souvent altérées; il faut se contenter de ce qui en a subsisté» (S. [20]). Diese Arbeit an den Dokumenten, die gerade zu Beginn der Neuzeit reichlich fließen, beginnt für Meylan immer mit der Entzifferung der Manuskripte, setzt sich unter Beachtung des hermeneutischen Zirkels (*nemo legit nisi qui intelligit*) im komplexen Spiel des menschlichen Geistes, in Vorstellung und Kritik fort und endet in der sachlichen Darstellung. Was die Kirchengeschichte im besonderen betrifft, betont Mey-

lan, daß diese in der Methode sich in keiner Weise von andern Disziplinen der Geschichtsschreibung unterscheidet und auch nicht ohne diese auskommt, daß ihr Gegenstand aber sich immer irgendwie zu verflüchtigen scheint: Es ist nicht selbstverständlich, daß es eine Kirchengeschichte gibt... Das große Paradox dieser Geschichte besteht darin, daß – gegenüber der Naherwartung der ersten Christengemeinden und vieler apokalyptischer Gruppen in allen Zeiten – die Kirche Dauer bekam, daß sie sich in der Alten Welt etablieren konnte und seither weiterdauert; «il n'empêche que cela fait une durée de vingt siècles, et l'on peut penser que les perspectives terrifiantes de l'an 2000 paraîtront un jour aussi peu fondées que les prétendues terreurs de l'an mil» (S. [23]). In diesem Zusammenhang bekennt sich Meylan übrigens vehement zum alten Fachausdruck «Kirchengeschichte» («Le terme <Histoire de l'Eglise> a ses lettres de noblesse»), will diesen aber, bewußt in der Tradition der Seb. Franck, Gottfried Arnold und Bayle stehend, auch auf alle nichtkonformistischen Gruppen und die sogenannten «Märtyrer des Teufels» angewendet wissen. In bezug auf das Problem der Voraussetzungslosigkeit distanziert sich Meylan vom Optimismus eines Bayle, der noch geglaubt hatte, der Historiker sei so etwas wie Melchisedek, ein König ohne Vater und Mutter, und schließt sich dem deutschen Alt-Historiker Wilhelm Weber an, der ihm das rechte Wort gesagt zu haben scheint: «Ungebunden ist keiner, aber gerecht zu sein ist die oberste Pflicht des Historikers.» Auch wenn der Historiker an mancherlei Traditionen gebunden ist, muß er sich doch hüten, sein Urteil zu verfälschen. «Ayant pris parti, il faut se garder de l'esprit partisan. Et se réjouir de la convergence des jugements portés par des historiens venus d'horizons différents, car c'est le meilleur gage qu'on est sur la bonne voie, dans la quête jamais achevée de la vérité» (S. [25f.]). Der Historiker ist kein Richter, der Urteile zu fällen hätte: «L'historien, même lorsqu'il parle de rouvrir un procès, ne prononce pas une sentence, qui passerait en chose jugée. Il cherche à y voir clair, à débrouiller les faits, à dissiper les légendes, afin de formuler une appréciation valable. Et s'il lui arrive de juger, il le fait selon l'équité, et non pas en appliquant les articles d'un code. Il juge avec sa conscience, avec sa sensibilité d'homme (qui n'est pas l'«apatheia» du stoïcien de Bayle), avec son expérience de la vie» (S. [26]). Da als Norm dieser Arbeit letztlich das Evangelium gilt, kann Meylan als Fazit der Kirchengeschichte nur festhalten, daß Gott «das, was vor der Welt schwach ist, erwählt hat, damit er das Starke zushanden mache».

In engstem Zusammenhang mit diesem persönlichen Bekenntnis steht, dieses ergänzend und gewissermaßen als Überleitung zum ersten Hauptteil des Bandes, als zweites ein Rückblick auf Leben und Werk seines großen Vorbildes, des Herausgebers der für die Reformationsgeschichte

grundlegenden «Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, *Aimé-Louis Herminjard, notre bénédictin vaudois*» (S. [29ff.]). An das summarische Urteil von Félix Bovet anschließend, Herminjard gehöre in eine Linie mit den Humanisten des 16. Jahrhunderts, zeichnet Meylan das starke und zielstrebige, aber keineswegs leichte Leben Herminjards. Dieser hatte als Hauslehrer und Privatgelehrter in Rußland und Genf begonnen, ehe er 1858–1897 die 9 Bände der vorbildlichen Korrespondenz herausbrachte, trotz zerbrechlicher Gesundheit und (wie bei Traugott Schieß, dem großen Sammler der Bullinger-Korrespondenz) Kurzsichtigkeit, als Autodidakt schließlich, der die Entzifferung der Texte des 16. Jahrhunderts sich größtenteils selber, daneben in einer tiefen Freundschaft mit Henri Bordier in Paris erarbeitet hatte. Meylan berichtet über dieses menschliche Wunder: «La myopie des ses yeux était si prononcée que pour couper le cigare dont il était grand amateur, il devait, dit-on, glisser le canif entre son œil et le verre bombé de ses grosses lunettes. Cela ne l'a pas empêché d'être le meilleur paléographe du XVI^e siècle que notre pays ait connu; la sûreté de ses lectures, l'exactitude de ses transcriptions sont bien connues de ceux qui ont travaillé après lui sur les pièces originales des «Unnütze Papiere» des archives de Berne ou sur les lettres de Calvin et de Farel» (S. [30f.]). Das Leben Herminjards sei nicht einfach verlaufen, meint Meylan: Damit spielt er einerseits auf den Konflikt Herminjards mit Merle d'Aubigné an, dessen Darstellung der Reformationsgeschichte er aufgrund seiner Quellenkenntnisse in manchen Stücken korrigieren mußte, anderseits auf seine Schwierigkeiten mit dem Verleger. Doch dessenungeachtet endete es triumphal, mit einer weltweiten Anerkennung, wie die Besprechungen des 7. Bandes durch K. Benrath im Theologischen Jahresbericht, 1886, S. 204, vor allem aber durch H. Vuilleumier in der «Revue de théologie et de philosophie», 1887, S. 215, zeigen: «Ce commentaire atteste une érudition colossale, ou plutôt il y a là mieux que de l'érudition; il y a une connaissance intime des hommes et des choses. Avec la science il y a du pectus. Et ce qui est plus admirable peut-être que l'abondance, l'exactitude, la variété des renseignements, c'est l'extrême circonspection dans les cas douteux, la sage réserve en matière de conjectures. Cette vertu n'est pas ce qui inspire au lecteur le moins de confiance et de sécurité» (S. [38]).

Die Welt um Erasmus; sein Einfluß und Gegensatz zur Reformation

In dieser ersten Hauptgruppe finden sich fünf Beiträge: Beatus Rhenanus et la propagande des écrits Luthériens en 1519; La mort de

Pierre Lamy; Zwingli et Erasme, de l'Humanisme à la Réformation; Erasme et Pellican; Sur un pasquin de Rome: le Pasquillus Novus de 1537.

In der Arbeit über Beatus Rhenanus geht Meylan davon aus (S. [39ff.]), daß der bekannte Elsässer Humanist zuerst in Paris und Straßburg, 1511–1526 in Basel, schließlich bis zu seinem 1547 erfolgten Tod wieder im heimatlichen Schlettstadt recht eigentlich ein Leben für Erasmus lebte. (Er hat diesem 1536 auch eine erste Vita gewidmet!) Als Korrektor, Philologe und Editor kam er dabei allerdings nicht nur mit alten Texten, sondern auch den allerneuesten in Berührung. Wie besonders deutlich seine Korrespondenz mit Zwingli zeigt – von 30 erhaltenen Briefen wurden etwa 20 allein zwischen Dezember 1518 und Juli 1520, das heißt genau zu Beginn von Zwinglis Predigt in Zürich, gewechselt –, wurde auch Rhenan wie viele andere Humanisten dieser Zeit einer der beredtesten Anwälte Luthers: Er informierte Zwingli (und über diesen auch Myconius) laufend nicht bloß über die politischen und kirchlichen Vorgänge in Deutschland, sondern auch über die literarische Produktion Luthers. So empfahl er im einzelnen 1519 Luthers Leipziger Thesen, die Auslegung des Unservaters und die Theologia deutsch, übrigens mit derartigem Erfolg, daß Zwingli einmal gleich ein paar hundert dieser «Lutheriana» bestellte. Natürlich trennten Zwingli und Rhenan in diesem Jahr zwischen Luther und Erasmus noch nicht. Interessanterweise erlahmte aber ihr Briefwechsel fast schlagartig nach der reformatorischen Wende Zwinglis im Sommer 1520, oder wie Arthur Rich es formuliert hat: «nach seiner existentiell-theozentrischen Wendung». 1521 finden sich noch vier, 1522 nur noch zwei Briefe; von diesen sollte einer allerdings nochmals zu einem Höhepunkt führen: Durch einen in der Literatur leider kaum beachteten Brief Glareans aufgeschreckt (Z VII, Nr. 198), beschwor Zwingli nämlich am 25. März 1522 seinen Basler Brieffreund, in dem kommenden, sich bereits abzeichnenden Duell zwischen Erasmus und Luther zu vermitteln (Z VII, Nr. 199). «Il ne semble pas que cette suggestion de Zwingli ait été suivie d'effet. Mais elle atteste à la fois le souci qu'il a de prévenir un débat qui sera catastrophique, et la distance qu'il a prise à l'égard de l'un et de l'autre» (S. [43]).

Um diese Distanz gegenüber Erasmus geht es natürlich auch in den beiden Arbeiten Meylans über das Verhältnis zwischen Zwingli bzw. Pellikan und Erasmus. Das erste bezeichnet Meylan (S. [53ff.]) als «die Geschichte einer Freundschaft, die schlecht endete»: «... c'est la destinée d'un disciple, fortement marqué par son maître, qui s'affranchit de cette tutelle en approfondissant le contenu du message évangélique, sans renier pour autant la méthode critique qu'il a reçue de l'éditeur du *Nouveau*

Testament grec. Ulrich Zwingli, le plus notable des humanistes suisses, est devenu le champion de la Réforme dans le pays des Liges; il a fait de Zurich, dont il est le prophète, un centre de rayonnement pour toute la Haute Allemagne, indépendant, voire opposé à celui de Wittenberg» (S. [53]). Wenn Meylan in dieser Zusammenfassung im Grunde sachlich auch zum gleichen Resultat kommt wie Gottfried W. Locher in seinem Zürcher Zwingli-Jubiläums-Vortrag von 1969 (vgl. Zwa XIII, 37–61, bes. 60), so ist es doch höchst spannend und für Meylans Arbeitsweise beispielhaft, zu verfolgen, wie verschieden die Wege sind, die völlig unabhängig voneinander zum gleichen Resultat führen. Während Locher, von der Problemstellung und einer Skizze der Beziehungen zwischen Zwingli und Erasmus und ihrer Krise ausgehend, die erasmischen Elemente in Zwinglis Theologie, die Grundzüge der Geisteswelt des Erasmus («Christianismus renascens») und den Ansatz der Theologie Zwinglis («Das Gotzwort») systematisch darstellt, versucht der Historiker Meylan in wenigen Zügen nur gerade die wichtigsten Stationen der zunehmenden Entfremdung zu schildern. In meisterhafter Auswahl einiger weniger Quellenstellen, unter Hinweis selbstverständlich auch auf die einschlägige Sekundärliteratur (F. Blanke, A. Rich, G. W. Locher) gelingt es ihm aber gerade so, Zwinglis Ablösungsprozeß von Erasmus nicht nur in seinem äußeren Ablauf, sondern zugleich in seinen geistigen Dimensionen plastisch und einleuchtend sichtbar zu machen. Es beginnt mit dem Brief Rhenans vom 6. Dezember 1518 (Z VII, Nr. 49), der Zwinglis Predigt noch als eindeutig von Erasmus bestimmt darstellt. Dann entdeckt er anhand von Zwinglis Brief an Mykonius vom 24. Juli 1520 (Z VII, Nr. 151) die ersten Spuren eines inneren Wandels, der ihn vom erasmischen Ideal und der «philosophia Christi» entfernen sollte; «cela se manifeste tout d'abord sous la forme d'une profonde désillusion». Eines der wenigen Selbstzeugnisse Zwinglis – die sehr autobiographisch bestimmten Ausführungen über die 5. Bitte des Unservaters im 21. Artikel der Auslegung der Schlußreden (Z II, 225f.) – dient Meylan sodann im Gefolge von F. Blanke als Beleg dafür, daß wie bei Luther so auch bei Zwingli dieser Wandel nicht ohne schwere innere Kämpfe verlaufen ist. Schließlich decken für Meylan zwei längere Abschnitte aus dem «Commentarius de vera et falsa religione» von 1525 über Buße und Kirche (Z III 705, 749f.) den tiefen Graben auf, der innert weniger Jahre zwischen Meister und Schüler sich aufgetan hatte. Wohl bricht auch dieser Briefwechsel nicht abrupt ab; schon 1522 jedoch lehnt der «Weltbürger» Erasmus nicht bloß Zwinglis Einladung, nach Zürich zu kommen, ab; er mahnt diesen nach der Lektüre des «Apologeticus Archeteles», in seinen Reformen nicht zu weit zu gehen, sondern klug zu

bleiben; 1523 endet er im Zusammenhang mit der traurigen Verfolgung Huttens durch Erasmus.

Ganz ähnlich verlief natürlich auch das ursprünglich sehr freundschaftliche Verhältnis zwischen Erasmus und Pellikan, das Meylan (S. [63ff.]) schildert; Unterschiede ergeben sich höchstens in der Beziehung, daß der Bruch der beiden zeitlich erst Ende 1525 und sachlich im Zusammenhang mit Pellikans Stellungnahme zugunsten der symbolischen Abendmahlslehre erfolgt ist. Ein Versuch, die alte Freundschaft nach der Rückkehr des Erasmus nach Basel 1535 wieder zu erneuern, scheiterte an derselben Frage*.

Mehr am Rande allerdings nur noch mit Erasmus befaßt sich dieser I. Hauptteil in einer Miszelle über «La mort de Pierre Lamy» (S. [47ff.]), überhaupt nicht mehr in einer außerordentlich faszinierenden Analyse über «Un pasquin de Rome: le Pasquillus Novus de 1537» (S. [73ff.]). Wenn ich dennoch kurz auch auf diese beiden Arbeiten eingehe, so deshalb, weil sie auf ihre Weise wieder für Meylans Arbeitsweise und seinen weiten Themenhorizont aufschlußreich sind. Was Lamy betrifft, geht Meylan von der nüchternen Feststellung aus, daß dessen Name zwar untrennbar mit demjenigen seines berühmten franziskanischen Bruders François Rabelais verbunden, seine Persönlichkeit aber selbst Spezialisten unbekannt ist. In einem Brief des Erasmus vom 13. März 1531 an Jacques Toussaint (Allen IX, Nr. 2449) findet Meylan nun aber die höchst interessante Bemerkung, daß Lamy «durch den Polen Johannes Lasco nach Basel kam... Nichts hat sich an ihm gewandelt außer dem Kleid. Nichts Reineres als seine Sitten, nicht der geringste Fehler, höchstens daß er das Maß an Demut überschritt (*nisi quod plus satis abesset ab arrogantia ferociaque*). Nach einigen Monaten begann er zu kränkeln, und ich kann dafür keinen andern Grund vermuten, als daß er [der Südfranzose!] nicht an die Kälte gewohnt war; entgegen allem Brauch ging er mit offenem Kragen und nackten Beinen umher. Dazu hörte er nicht auf, den sauren deutschen Weinen (*crudis Germaniae vinis*) noch viel Wasser beizufügen. Er hatte einen so sanften Tod – die Euthanasie, von der Kaiser Augustus gerne sprach –, daß er einzuschlafen und nicht zu sterben schien. Sein Körper wurde bei den Franziskanern beigesetzt, allerdings [in der Weise] für Laien [*pro laico*]; was aber seine Seele betrifft, lebt sie, hoffe ich, mitten unter den seligen Geistern. ...» Meylan bemerkt

* Ich darf an dieser Stelle nachdrücklich auf die Dissertation von *Christoph Zürcher*, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556*, Zürich 1975 (*Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* 4), hinweisen, in der das Verhältnis zwischen Pellikan und Erasmus S. 237–279 sehr sorgfältig untersucht wird.

dazu: «Tels sont les termes sobres et mesurés, dont Erasme se sert pour rappeler le souvenir de Pierre Lamy. Sans doute sont-ils dignes de l'homme lui-même.» Dann aber wendet er sich Johannes Lasco zu, dem reichen polnischen Adligen, der später mit Rom brechen und zum Reformator werden sollte: «Il a néantmoins reçu beaucoup durant ce séjour de Bâle, bientôt interrompu par le voyage d'Italie, et le retour dans sa patrie» (S. [48]). Zwanzig Jahre später schrieb Lasco nämlich zwei Briefe, in denen er sich an diese Zeit erinnert: am 14. März 1544 an Bullinger in Zürich, daß Erasmus es war, der ihm geraten habe, sich den heiligen Dingen zuzuwenden, bzw. noch genauer, der begonnen habe, ihn in der wahren Religion zu unterrichten; und am 31. August des gleichen Jahres an Pellikan, ebenfalls in Zürich, er verstehe zwar nichts mehr vom Hebräischen, das er damals bei ihm gelernt habe; indessen könne er sich nicht ohne großes Vergnügen des gemeinsamen Umgangs in Basel erinnern, allerdings auch nicht genügend bedauern, daß dieser damals aufgrund der elterlichen Autorität vorzeitig abgebrochen worden sei. «Erst jetzt verstehe ich nämlich, was für Früchte ich aus der Bekanntschaft mit Erasmus, mit dir und Oekolampad hätte gewinnen können, wenn diese länger gedauert hätte.» Mit anderen Worten: Aus einer übersehenen Briefstelle bei Erasmus «rehabilitiert» Meylan nicht bloß einen jungen Freund desselben; er gibt uns – nur durch die Wiedergabe dieses Textes – auch interessante Einblicke in Lebensverhältnisse des 16. Jahrhunderts; vor allem aber: durch die Kombination der Briefe des Erasmus und Johannes Lascos gewinnt er höchst aufschlußreiche, anregende Einblicke in die religiöse Entwicklung des Polen sowie in die geistlich-geistige Atmosphäre, die 1525 in der Umgebung des Erasmus in Basel geherrscht haben muß.

Ähnlich verhält es sich mit der Analyse eines Römer Pasquill, das sich in den 1544 in Basel gedruckten «Pasquillorum tomi duo» des Coelio Secundo Curione befindet, einer eindeutig antipäpstlichen und anti-römischen Sammlung (S. [73ff.]). Sie führt zunächst zu dem Ergebnis, daß der «Pasquillus Novus von 1537» die Form einer biblischen Parodie hat, genauer ausgedrückt, sich aus einer Fülle mißbrauchter Bibelverse zusammensetzt, welche sich auf alle möglichen politischen und kirchlichen Größen um Kaiser Karl V. und Papst Paul III. beziehen, und daß er vermutlich als Instrument der kaiserlichen Politik für den Einzug Karls V. in Rom verfaßt, möglicherweise aber in Deutschland gedruckt worden ist. Mit diesem Ergebnis ist Meylan aber auch hier nicht zufrieden; er benützt vielmehr die Gelegenheit, einmal nach der Herkunft und dem Gewicht der im 16. Jahrhundert ja besonders häufigen biblischen Parodien überhaupt zu fragen! Die Antwort: «On serait tenté, à première

vue, d'y voir un effet des idées luthériennes – le mot pris au sens le plus large – et de considérer ces pièces comme une manifestation de la propagande évangélique. Mais rien ici ne trahit l'influence de Luther ou Calvin, et les théologiens protestants auraient quelque peine à approuver l'usage profane qui est fait des textes de l'Écriture. C'est bien plutôt vers le Moyen Âge qu'il faut se tourner, où l'on ne craint pas de mêler le sacré au profane, ni de parodier les textes bibliques, surtout quand on veut faire la leçon aux gens d'Eglise» (S. [78]).

Im Umkreis der Reformation Calvins

Darin bewegen sich fünf Arbeiten: Individualité et Communauté; Une page oubliée du refuge genevois, Le serment du 27 novembre 1547; En dépit des édits royaux; Un financier protestant à Lyon, Ami de Calvin et de Bèze, Georges Obrecht; Problèmes de discipline ecclésiastique au XVI^e siècle, Une ordonnance du comte de Montmayeur pour le Chablais protestant (vers 1570).

Daß auch in diesem Teil sich eine reiche Fülle von historischen Fakten, von Fragen und Vorstößen in Neuland, von interessanten Bezügen und Anregungen findet, zeigen gleich Meylans Ausführungen über « Individualité et Communauté » (S. [83ff.]). Worum geht es hier? « Ce sont des aspects de rupture, de déracinement, d'exil, mais aussi de refuge et d'enracinement dans une communauté, que nous allons envisager à partir de quelques cas, cas privilégiés sans doute, ceux des plus grands, un Calvin, un Viret, un Farel, puis un Bèze et un Des Masures » (S. [84]). Dabei drängt sich Meylan als erster gemeinsamer Zug der Bekehrungszeugnisse dieser Leute auf, daß « alle auf der Mühe beharren, die sie hatten, um mit der römischen Kirche zu brechen, der Kirche ihrer Jugend. Gott mußte sie zähmen, über alle ihre Widerstände triumphieren... ». Einmal vom Evangelium, vielleicht nach Jahren (wie bei Beza, vgl. unten), ergriffen, entschieden, hielten sie – Große und Kleine – an ihrer Entscheidung darüber unbeirrbar fest. Als weiteren gemeinsamen Zug stellt Meylan die Mühe fest, welche diese Leute auch mit der Einwurzelung in die bzw. eine neue Gemeinschaft hatten: « Où ces exilés volontaires trouveront-ils la communauté? Comment celle-ci naîtra-t-elle? Et si elle existe déjà, comment y sera-t-on accueilli? Autant de questions auxquelles les lettres des Reformateurs et les sermons de Calvin permettent de donner des réponses valables » (S. [87f.]). So stellt sich einmal das Sprachproblem: weniger für die Gelehrten, die untereinander lateinisch verkehren, aber in keinem Fall eine Fremdsprache studieren (« Ni Calvin

ni Bèze ne savent l'allemand, pas plus que Bullinger le français. Et Zanchi, de Bergame, se sent étranger à Strasbourg, où pourtant il a vécu sept ans.» (S. [88]), als für ganze reformierte Kolonien: Die englischen Flüchtlingsgemeinden kehren nach dem Tod Maria Stuarts sofort in ihre Heimat zurück, die französischen Kaufleute, Handwerker und Bauern siedeln sich (fast ausschließlich) in Genf und Umgebung, in der Waadt und in Neuenburg an, die Italiener in Graubünden. Zum andern das Problem der innern, geistlichen Verfassung dieser Flüchtlingsgemeinden, wo sich nochmals eine Überraschung ergibt: Wenn man sich die Mühe nimmt, in den vier Predigten Calvins zu blättern, die 1552 veröffentlicht wurden (CO VIII, Sp. 369–452), muß man feststellen, daß die Flüchtlinge von außen, die den Weg nach Genf gemacht haben, wahrscheinlich alles andere als Glaubenshelden, geschweige denn Modelle christlicher Tugend gewesen sind. Freilich: «Calvin est sévère, terrible même parfois à l'égard de cette ville de Genève, où il a accepté de revenir en 1541 par obéissance à son Dieu, sachant bien ce qui l'attendait. Il en flagelle les vices, la légèreté des mœurs, les mauvaises <traffiques> des marchands, mais aussi la tiédeur à l'égard des sermons» (S. [88f.]). Daß übrigens die Vorstellung, alle Reformierten wären Glaubenshelden gewesen, für die im «Feindesland» Verbliebenen noch weniger zutrifft, beweist ein Brief Calvins vom 5. November 1563 an den Pariser Rat Antoine de Loynes, der mit den wohl noch für manchen damaligen und heutigen Zeitgenossen ungemein tröstlichen Worten schließt: «La plus grande vertu que vous puissiez avoir est de fermer les yeux à tout ce qui pourra advenir, marchant simplement où Dieu vous a appelé» (S. [93]).

Mit dem Thema von Bekehrung, Auswanderung, Neuansiedelung und «Verfassung» reformierter Franzosen befassen sich im übrigen auch die weiteren Artikel dieses Teils, dies nicht zuletzt natürlich gerade auch als Beweis für die komplexe Verflochtenheit der Kirchengeschichte mit allen möglichen andern Disziplinen der Geschichtswissenschaft, die Meylan in seiner Abschiedsvorlesung betont hatte.

Einmal mit der politischen und verfassungsgeschichtlichen in der Entdeckung und Darstellung «[d']Une page oubliée du refuge genevois, Le serment du 27 novembre 1547» (S. [95ff.]). Hier erinnert Meylan aufgrund von Hinweisen im «Livre des Habitants» (hg. von Paul-F. Geisendorf, Genf 1957) und einer Notiz in der Genfer Chronik des Michel Roset an einen «texte, dont les historiens ne semblent pas avoir remarqué l'intérêt: «Le nombre des estrangers qui se retiroient pour la Parole de Dieu a Geneve, desja notable, fut appelé le dimanche 27^e de novembre, par devant les Seigneurs et assermenté de garder fidelité, obeissance et subjection a la Seigneurie, vivant selon la reformation evangelique.

Dempuys, pour plus grande assurance, fut ordonné que chacun d'iceux arrivans se deubst presenter à la Seigneurie, donner tesmoignage de sa cognoissance et recevoir lettres de permission de habiter en la ville.» (S. [96]). Warum wurde dieser sozusagen einmalige Eid verlangt? Der Tod Heinrichs VIII. von England und Franz' I. von Frankreich, die Katastrophe der deutschen Protestanten in der Schlacht von Mühlberg und wie diese sich dann etwa in Konstanz und Straßburg auswirkte, bedeuteten für Genf eine unmittelbare Bedrohung; für das reformierte Genf Calvins im besonderen, weil damals auch die Prozesse A. Perrin und M. Meigret liefen. So war der Eid vom 27. November ein Akt politischer und religiöser Klugheit. Als religiöser Akt erinnert er an den früheren der Genfer vom Frühjahr 1537, wobei allerdings als gewichtiger Unterschied zu beachten ist, daß der Eid von 1537 zur Vertreibung Calvins, derjenige von 1547 zur Verstärkung seiner Stellung führte, «seiner Autorität, nicht seiner Diktatur». Die Idee, überhaupt einen religiösen Eid zu verlangen, führt Meylan für Genf auf alttestamentliche Vorbilder zurück; er dürfte somit ein charakteristisches Merkmal Calvins sein. Wie Meylan in einem Nachtrag noch bemerkt, hat Calvin am 1. Juli 1562 zum Thema des beschworenen Glaubensbekenntnisses in einer Predigt über 2. Samuel 5, 13f. Stellung bezogen. (Vgl. *Supplementa Calviniana*, *Sermons inédits*, *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, hg. von Hanns Rückert, Neukirchen 1936–1961, S. 122.) Daß das nicht auch in bezug auf seine politische Bedeutung zutrifft, zeigt ein Vergleich mit Freiburg, wo bereits am 28. Februar 1527 die Einwohner der Stadt, am 13. März des gleichen Jahres die Untertanen auf dem Land ein Bekenntnis zu den (katholischen) sieben Sakramenten, zu Credo, Dekalog, Messe und den Heiligen und gegen den Psalmengesang in der Volkssprache hatten ablegen müssen. «Fribourg et Genève, les deux villes jadis étroitement liées par la combourgeoisie, née elle-même des liens d'amitié et des relations de commerce, Fribourg et Genève se retrouvent ici paradoxalement confrontées» (S. [103]).

Sodann mit wirtschaftsgeschichtlichem Inhalt gleich zwei Beiträge. In einem ersten, «En dépit des édits royaux» überschriebenen, versucht Meylan (S. [105ff.]) das von Herbert Lüthy in seinem Werk über die *Banque protestante en France* aufgeworfene, vorläufig jedoch noch keineswegs gelöste Problem des Transfers französischer Flüchtlingsvermögen («Si un grand nombre de réfugiés arrivaient dans les pays d'asile dans un dénuement complet, d'autres savaient organiser la sortie d'au moins une partie de leurs fortunes; il y avait des relais d'évasion pour les capitaux comme il y en avait pour les hommes.») (S. [105]) etwas aufzuheben, indem er drei besonders signifikanten Fällen nachgeht; im zweiten,

«Un financier protestant à Lyon, Ami de Calvin et de Bèze, Georges Obrecht (1500–1569)» (S. [117ff.]), kann er nachweisen, daß dieser aus Straßburg stammende Bankier nicht bloß mit Calvin persönlich eng befreundet (*amicissimus*), auch mit Beza und Zurkinden in Bern bekannt war und als Nachrichtenvermittler nach Zürich fungierte, sondern sich immer wieder aktiv in der Finanzierung der hugenottischen Partei in Frankreich engagiert hat. Dabei ergibt sich – quasi als Nebenprodukt einmal mehr aufgrund der Korrespondenz Calvins! –, daß der Genfer Reformator auch in wirtschaftlichen Fragen absolut auf der Höhe war: «Ces textes nous ont permis, chemin faisant, d’apprécier la hardiesse et la lucidité de Calvin dans ce domaine-là, et de voir, par un cas précis, comment il envisageait le maniement de l’argent» (S. [111]).

Théodore de Bèze

Daß der Hauptverantwortliche für die mustergültige, inzwischen auf acht Bände angewachsene Ausgabe der «Correspondance de Bèze» sich immer wieder mit Problemen von Leben und Werk des Nachfolgers Calvins beschäftigt, kann nicht überraschen. Im vorliegenden Band betrifft das gleich vier Arbeiten: Bèze et les «Sodales» d’Orléans; La conversion de Bèze ou Les longues hésitations d’un humaniste chrétien; Les deux «mains» de Théodore de Bèze; Bèze et les Italiens de Lyon (1566); von diesen stehen ohne Zweifel die zwei ersten im Mittelpunkt des Interesses (S. [139 ff.] und S. [145 ff.]), insofern als hier Meylan in magistraler Weise die sowohl in der alten Biographie Baums wie in der neuern von Paul-F. Geisendorf kaum oder nur ungenügend behandelten Jahre in Bezas geistig-religiöser Entwicklung von seinem Aufenthalt in Orléans (1535–1545) und Paris (1545–1548) bis zu seiner endgültigen Entscheidung zugunsten der Reformation und gleichzeitigen Auswanderung (1548) untersucht und um etliches aufzuhellen vermag. Ohne auf Einzelheiten einzutreten, sei hiezu folgendes festgehalten: In Orléans, wohin der 1519 geborene, aus Vézelay stammende junge Adelige nach dem Weggang seines Lehrers Melchior Volmar aus Bourges zurückgekehrt war und wo er mit seinem Freund Maclou Popon in einer Gruppe junger Schüler und Lehrer (der «Sodales» von Orléans eben!) zusammen lebte, später dann in Paris, war Beza ein früh gefeierter Jurist, vor allem aber Humanist. Die Erträge kirchlicher Pfründen eines Onkels und eines 1542 verstorbenen jüngeren Bruders erlaubten ihm, ohne eigentlich zu arbeiten, die klassischen Dichter zu entdecken und selber diesen nachzueifern. Wie einem eigenen späten Zeugnis, seinem Brief an Volmar von 1560, zu entnehmen ist,

hatte er dabei allerdings ständig gegen die drei Versuchungen des Fleisches, des literarischen Ruhmes und des Ehrgeizes zu kämpfen. Um denjenigen des Fleisches zu entgehen, hat er sich schließlich heimlich verheiratet – eine bemerkenswerte Parallele zu Zwingli! «Pour ne pas être vaincu par les mauvais désirs, je me suis marié mais clandestinement, n'ayant mis dans le secret qu'un ou deux amis qui partageaient mes convictions, à la fois pour éviter le scandale et pour ne pas perdre ce maudit argent (*scelerata illa pecunia*), que je retirais de mes bénéfices. Mais je le fis avec promesse formelle de conduire ma femme dès que je le pourrais, tous empêchements rejetés, dans l'Eglise de Dieu, et là de confirmer ouvertement mon mariage. Entre temps je ne prendrais aucun des ordres sacrés des papistes.» (Vgl. Correspondance de Théodore de Bèze, Bd. III, S. 47.) Dieser längst bekannte Text scheint Meylan «capital» zu sein: «Ce texte me paraît capital; c'est donc un amour vrai pour une jeune fille qui était digne de lui, bien qu'elle ne fût pas de son rang, c'est une passion assez forte pour aller contre tous ses intérêts temporels qui a libéré Bèze des servitudes de l'amour chanté par les poètes et qui a contribué à le détacher des liens dorés qui le liaient au système romain» (S. [153]).

Wie löste sich Beza nun aber gerade aus diesen Banden, warum erst 1548, nachdem er – wie das gleiche Selbstzeugnis gegenüber Volmar besagt – sich schon 1535 unter dessen Einfluß den reformatorischen Ideen eröffnet hatte: «Le plus grand de tes bienfaits envers moi, c'est que tu m'as fait connaître la vraie piété, tirée de la Parole de Dieu, sa source la plus pure» (a.a.O., S. 45), mehr noch, konkreter: schon in dieser Zeit ein bestimmender Einfluß von Bullinger auf Beza ausgegangen ist? Meylan entdeckt nämlich: «C'est également chez Volmar, en 1535, qu'il a lu un traité de Bullinger, le *De origine erroris in Divorum ac simulachrorum cultu*, paru à Bâle en 1529, qui a emporté sa conviction. Quand on sait la place que tient le culte des saints dans la controverse suscitée en France par les idées de Luther, on mesure aisément l'importance de ce fait. Bèze a considéré dès lors le réformateur de Zurich comme son père spirituel; à plusieurs reprises il a reconnu sa dette envers lui. *«Si je connais le Christ, dit-il dans une lettre de 1568, autant dire si je vis, c'est pour une grande part à ton livre que je le dois, lu jadis à Bourges en 35, chez mon bon maître Melchior Volmar. C'est en le lisant, et particulièrement ce que tu dis des mensonges de Jérôme, que le Seigneur m'a ouvert les yeux, pour que je contemple la lumière de la vérité.»*» (S. [154]). Meylan vermutet nun, meines Erachtens mit vollem Recht, Beza sei in diesem Jahr 1535 Nikodemit gewesen. Dafür sprächen nämlich einerseits zwei dem Papsttum sehr abträgliche Gedichte des jungen Humanisten, welche diesen in die

Nähe der Königin Marguerite von Navarra bringen – zwei Gedichte, die er merkwürdigerweise dann allerdings 1548 nicht mehr in seine *Poemata* aufgenommen, sondern durch biblische ersetzt hat –, anderseits und mit mehr Gewicht nochmals einige, den früheren Biographen Bezas zum Teil entgangene, persönliche Zeugnisse. Zu diesen zählt Meylan 1. einen Brief an Claude D’Espace von 1550, den Beza an die sehr lang zurückliegende Zeit erinnert, in der er diesen (1543!) in einer Kirche von Paris hatte sehr wenig orthodoxe Predigten über Heiligenkult, die Rechtfertigung aus Glauben allein, Ohrenbeichte, Fasten und Zölibat halten hören; 2. einen Brief an den italienischen Juristen Alemanni in Lyon von 1566, in dem Beza schreibt, er sei lange den Ideen eines radikalen Spiritualismus verfallen gewesen, bis ihn Gottes Gnade daraus befreit habe; 3. noch einmal den schon zweifach zitierten Brief an Volmar, in dem Beza bekennt, daß seine eigentliche Bekehrung erst unter dem Eindruck, ja dem Schock einer Krankheit erfolgt sei, die ihm Tod und Gericht vor Augen gestellt habe, so daß diese in ihm jenen radikalen Wandel herbeigeführt habe, den er sich schon seit langem gewünscht habe, einen Wandel, den jedoch nicht er, sondern nur Gott allein tatsächlich auch bewirken können (a.a.O., S. 47); schließlich 4., für Zürich, Bullinger und seinen frühen Einfluß nicht nur auf Beza, sondern auch auf die Verhältnisse in Frankreich im allgemeinen höchst aufschlußreichen Brief an den Zürcher Antistes vom 16. Februar 1550 (das heißt den ersten, den Beza an diesen überhaupt gerichtet hat!), in dem er an jene Zeit erinnert, «*quum in misera nostra Gallia tuos et aliorum aliquot sanctissimos libros*» gelesen habe...

Um die zwei weitem, Beza betreffenden Beiträge doch wenigstens kurz noch zu würdigen, nur dies: in «*Les deux <mains> de Théodore de Bèze*» (S. [169ff.]) entdeckt der Paläograph, der Meylan immer auch ist, daß Calvins Nachfolger in Genf seine lateinischen Briefe in italienischer, seine französischen Briefe in gotischer Schrift geschrieben hat. In dem Aufsatz «*Bèze et les Italiens de Lyon (1566)*» wirft er (S. [175ff.]) im Zusammenhang mit einer Kontroverse zwischen Beza und dem italienischen Juristen Lodoico Alemanni in Lyon Probleme auf, die von einer Abendmahlskontroverse zwischen italienischen und französischen Pastoren in der reformierten Gemeinde von Lyon über höchst interessante Auskünfte zu Bezas Biographie bis zu Bezas Eintreten für die Orthodoxie reichen. So ermahnt er Alemanni, der wie andere Italiener extrem spiritualistische Lehren vertrat, unter anderem, daß er als Jurist kein Recht habe, durch persönliche Ideen Rechte und Ordnungen der Kirche zu ändern – dieses Recht hätten nur Leute, die dazu eine ordentliche oder eine außerordentliche Berufung besäßen. Bemerkenswert ist dabei vor allem, daß für Beza

gerade auch Luther und Zwingli sich bei ihrem Reformationsrecht nicht etwa auf eine außerordentliche, sondern auf eine ordentliche Berufung hätten stützen können, dieser als gewählter Pfarrer, jener als Doktor der Heiligen Schrift.

Schul- und Bildungsfragen

Solche bilden den letzten Teil der Sammlung, wobei es um folgende Themen geht: Collèges et Académies protestantes en France au XVI^e siècle; Professeurs et étudiants, Questions d'horaires et de leçons; Les années d'apprentissage de David Chaillet et Jérémie Valet; Le recrutement et la formation des pasteurs dans les églises réformées du XVI^e siècle.

Wie Meylan gerade hier in Neuland vorstößt, zeigt schon der erste Artikel (S. [191ff.]), ein Überblick über die Geschichte der reformierten Akademien: «Dans l'aire zwinglienne, c'est Zurich qui inaugure ce type d'école, en 1525, suivie par Berne (1533), Lausanne (1537), Strasbourg (1538) et dans la lointaine Hongrie, Debreczen (1538). Mais c'est le règlement imaginé par Jean Sturm, à Strasbourg, s'inspirant du collège Saint-Jérôme de Liège où il avait étudié jadis, qui va fixer la structure définitive de ces académies; Lausanne en tirera ses <Leges> en 1547, et Genève en 1559, où se formeront nombre de pasteurs qui vont se répandre en France» (S. [192]). Im einzelnen skizziert Meylan in diesem Vortrag kurz das Genfer Règlement, das meines Erachtens allerdings sowohl in bezug auf Lehrstoff wie Lehrstellen immer noch mindestens so stark an Zürich wie an Straßburg sich anschließt; dann erinnert er an die für Theologie und Kirche außerordentlich bedeutsame Tatsache, daß die Schulordnung der reformierten Kirchen in Frankreich in Artikel 2 der «Discipline» der reformierten Kirchen in Frankreich von 1559 integriert war, «tôt après le grand chapitre consacré aux pasteurs: <Les églises feront tout devoir de faire dresser des écoles et donneront ordre que la jeunesse soit instruite.>» Diese Grundsatzerklärung wurde an der Nationalsynode von Saumur 1596, das heißt auch nach dem Edikt von Nantes, bestätigt bzw. sogar in dem Sinne noch präzisiert, «qu'il est expédient d'avertir les provinces de s'efforcer d'établir chacune un collège en leur province, et toutes ensembles deux Académies au moins» (S. [194]). Schließlich gibt er eine Geschichte dieser Schulen in Kurzfassung (total 26 in 16 Provinzen!), mindestens der wichtigsten unter ihnen (La Rochelle, Nîmes, Montpellier, Montauban, Orthez und Sedan), und nicht ohne die auffällige Beobachtung, daß sie grundsätzlich keine Internate führten (im Gegensatz etwa zu den Schulen der Jesuiten), sondern ihre Schüler ähnlich wie in Zürich bei Leitern und Lehrern wohnten.

Einen Teil der hier schon aufgegriffenen Themen behandelt Meylan auch in den beiden nächsten Beiträgen: Unter dem Titel «Professeurs et étudiants, Questions d'horaires et de leçons» (S. [201ff.]) schildert er einerseits den Tagesablauf eines Theologieprofessors – es handelt sich um J. Ribit in Lausanne, der bei Pellikan in Zürich Hebräisch studiert hatte; anderseits stellt er bei einem Vergleich von katholischem und reformiertem Unterricht erstaunlich viele Parallelen fest; unter dem Titel «Les années d'apprentissage de David Chaillet et Jérémie Valet» (S. [221ff.]) verfolgt er die erstaunlich umfassende und weitläufige Ausbildung dieser späteren Helfer Farels in Neuenburg, die 1559 nach Basel, 1560 nach Straßburg und später auch noch nach Heidelberg, Zürich und Schaffhausen gezogen sind.

Viel weiter holt Meylan indes aus, viel tiefer gräbt er in diesem Bildungsprobleme betreffenden Teil unserer Auswahl in einem 1968 in Cambridge gehaltenen Vortrag über «Le recrutement et la formation des pasteurs dans les églises réformées du XVI^e siècle» (S. [235ff.]). Ohne zu übertreiben, möchte ich behaupten, daß Meylan hier in Problemstellung und (vorläufigen) Resultaten gleichermaßen einen entscheidenden und äußerst anregenden Beitrag zur Reformationsgeschichtsforschung geleistet hat. In der Fragestellung, sofern er überhaupt einmal nach Herkunft und Ausbildung nicht nur einzelner bekannter, sondern vielmehr der vielen unbekannten Pfarrer fragt, welche all die reformierten Gemeinden in der Eidgenossenschaft und ihren Zugewandten Orten, in Deutschland und Frankreich, in England, Schottland und in den Niederlanden, zu betreuen hatten. In den Resultaten, insofern als er eine ganze Reihe höchst bemerkenswerter Feststellungen macht, die an sich zwar noch in vielen Einzelheiten genauer zu belegen wären, jedoch schon so faszinierend genug sind. So besteht eine erste Feststellung darin, daß die reformierten Kirchen wohl über einige, allerdings wenige theologische Fakultäten an den Universitäten von Basel, St. Andrews, Glasgow, Aberdeen, Leiden und Franeker verfügten, in der Hauptsache für die Ausbildung ihrer Pfarrer aber einen neuen, ihnen eigentümlichen Typ hoher Schulen entwickelten, die Akademien und Kollegien, an denen Humanisten vor allem andern einmal solide Kenntnisse der klassischen Sprachen verlangten (Meylan hat diesen Ansatz selber in dem bereits erwähnten Aufsatz über die reformierten Kollegien und Akademien in Frankreich weiter verfolgt!). Modell hierfür war zunächst Zürich mit seiner «Prophezei», später die Genfer Akademie. Diesen Verhältnissen entsprachen die Titel, welche die Absolventen nach bestandenen Examen führen durften: In der Schweiz erhielten sie den heute noch gebräuchlichen, ihre Aufgabe einzigartig umschreibenden Würdenamen eines «Dieners am göttlichen Wort»

(VDM = Verbi Divini Minister); in Frankreich wurden sie – gerade auch an den Akademien – Baccalaureus, Magister oder Doctor genannt. Viel interessanter ist nun aber noch etwas anderes: Selbst dort, wo Universitäten vorhanden waren, studierten die zukünftigen Pfarrer selten an deren theologischen Fakultäten; nach Absolvierung des Collège oder der Akademie erhielten sie vielmehr unter Aufsicht der Klassen bzw. der Synoden bei älteren Kollegen auch eine praktische Ausbildung, bevor sie in Dienst gestellt wurden. In diesem Zusammenhang stellt Meylan ausdrücklich fest, daß in der Schweiz die höchsten Anforderungen ans Studium gestellt wurden. «A Zurich et à Berne, comme à Lausanne et à Genève dans la seconde moitié du siècle, le clergé indigène se recrute parmi ceux qui ont suivi la filière du Collège et de l'Académie. Quelques privilégiés, boursiers de MM. de Zurich ou de Berne, viennent compléter leur formation en Suisse romande et font parfois leur tour d'Angleterre avant d'aller servir leur église» (S. [242f.]). Das besagt natürlich alles noch nichts über das Niveau bzw. die Fruchtbarkeit dieser Studien in der späteren Gemeindearbeit, vor allem in Predigt, Unterricht und Seelsorge, noch weniger über die – wie sich etwa aus den Synodalprotokollen gerade der Zürcher Kirche ergibt – menschlichen, nicht immer über alle Zweifel erhabenen Qualitäten der Pfarrer. Dazu, meint Meylan, müßte man auch etwa die Pfarrer-Bibliotheken kennen, oder konkreter: die Streuung der verbreitetsten Hilfsmittel für Predigt (has heißt die Postillen Luthers, Predigten Calvins und Dekaden Bullingers) und Theologie (Calvins Commentare und Institutio; Vermiglis Loci communes; Zanchis Opera omnia; Bezas Quaestiones et responsa).

Auch in bezug auf die geographische, geschweige denn soziale Herkunft der Pfarrer sind vorerst nur vorsichtige Aussagen möglich, da Matrikel- und Pfarrbücher – wiederum von einigen positiven Ausnahmen in der Eidgenossenschaft abgesehen – in der Regel fehlen. Immerhin lassen sich darum gerade da mindestens Trends nachweisen. So scheint es, daß in der deutschen Schweiz, das heißt in Zürich und Bern, die bisherigen (römisch-katholischen) Pfarrer und Ordensleute mehr oder weniger geschlossen zum «neuen» Glauben übertraten, für die Predigt des Evangeliums dann allerdings an den aus der Reformation der Kirche sofort herausgewachsenen Theologenschulen auch entsprechend vorbereitet wurden, daß die Verhältnisse in der französischen Schweiz, das heißt in der (bernischen) Waadt und in Genf, jedoch wesentlich komplizierter liegen. Während aus den Städten Kanoniker und Ordensleute in der Regel wegzogen, blieben die Landpfarrer mit einer kleinen Pension aus Bern in ihren Gemeinden, ohne reformiert zu werden und, viel bedenklicher, auch nicht ohne zu Widerstand aufzuwiegen. Die dort aus dem einen oder andern Grund

verwaisten Pfarrstellen wurden deshalb auf alle Fälle in der ersten Generation mit protestantischen Predigern aus Frankreich und Flandern besetzt. Erst seit etwa 1560 gab es im Welschland einen in den eigenen Schulen ausgebildeten einheimischen Klerus, und (wie der Berner Predikantenrodel zeigt) erst nach 1580 bildeten diese einheimischen Pfarrer eine Mehrheit gegenüber den von auswärts stammenden. Als weitere einigermaßen gesicherte Aussagen über die Zusammensetzung des Pfarrerstandes nennt Meylan sodann noch die natürliche Abnahme der Zahl ehemaliger Priester zwischen 1530 und 1550 und die Entwicklung eigentlicher Pfarrerdynastien in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Wie verschiedene Beispiele belegen, kann es schließlich um das Ansehen des Pfarrerstandes nicht zum besten bestellt gewesen sein; so sprach Beza in einer Predigt von 1592 über «den heiligen und geheiligten Dienst»: «Vocation la plus mesprisee qui soit aujourd'hui, et toutesfoys plus necessaire encores que l'air que nous humons et que le souffle duquel nous respirons. Et voilà pourquoy au milieu de nous, outre le très grand nombre de ceux qui à force d'ouïr prescher savent le bien qu'ils ne font pas, il y a un très grand nombre de très ignorans, estant chose très honteuse qu'il faille qu'en ce lieu on emprunte encore des estrangers pour estre ministres de la Parole de Dieu, au lieu qu'on en devroit fournir une grande partie du monde» (S. [255f.]).

Schlußbemerkungen

Zwei Schlußbemerkungen drängen sich noch auf.

1. Wie der Anfang, so das Ende des Bandes: Im einleitenden Rechenschaftsbericht hatte Meylan vom Kirchenhistoriker gefordert, alle Nachfolger Christi ernst zu nehmen. Diesem Anliegen entspricht in schönster Weise der letzte Aufsatz unseres Buches, der dem Begriff der «Martyrs du diable» (S. [259 ff.]) gewidmet ist und nach einem Längsschnitt durch seine Geschichte zeigt, wie Augustins berühmtes Dictum, wonach nicht die Strafe, sondern der Grund einen zum Märtyrer mache, in der Reformationszeit ganz neu aktuell wurde, bei den Katholiken wie A. de Val oder Florimond de Rémond, weil es sehr früh protestantische Märtyrer gab (zum Beispiel K. Hottinger in Zürich, die Stammheimer Märtyrer), dann aber auch bei den Protestanten selber, indem Calvin und Beza den Begriff «Märtyrer des Teufels» auf die Täufer oder Servet, der Lutheraner Westphal auf reformierte Blutzengen anwandte. Meylan selber schließt, sich an G. Arnold anlehnend, mit den Worten: «En d'autres termes, il a fallu qu'on en vienne à renoncer au dilemme: Dieu ou diable, et à son corol-

laire: de Dieu ou du diable, pour admettre que l'homme peut se tromper de bonne foi, et qu'il a le droit de se tromper. Ce n'est rien de moins que le <droit à l'erreur>, qu'il est si difficile à l'homme de reconnaître et de respecter, même et surtout dans le domaine de la religion et des convictions personnelles» (S. [274f.]).

2. Von Anfang bis zum Ende des Bandes, und dafür möchte ich zum Schluß Meylan, aber auch Herausgeber und Verlag besonders herzlich danken, schaut Meylan mit einem Auge immer nach Zürich hinüber. Ich habe im Verlauf der vorliegenden Besprechung beiläufig verschiedentlich darauf hingewiesen, wie gut Meylan über Humanismus und Reformation auch in der deutschen Schweiz im Bild ist. Ich möchte dies abschließend noch an Beispielen etwas illustrieren – gewissermaßen als Beweis dafür, daß Meylan ein hervorragender Kenner auch unzähliger Details der Zürcher Reformationsgeschichte, aber selbst im Detail Vermittler wesentlicher Einsichten ist.

Ein Detail: In seinen Ausführungen über «Bèze et les <Sodales> d'Orléans» kommt Meylan auf eine Reihe von frühen Briefen Bezas zu sprechen, die nur aus Maclou Popons Nachlaß bekannt sind – nur wenige noch als Autographen, die über öffentliche Steigerungen in die großen Sammlungen von Paris, Genf und New York gekommen sind, alle aber in Abschriften, die «ein gelehrter junger Berner, der Sohn des großen Haller, 1761 für einen seiner Freunde, den Zürcher Joh. Jak. Simler, kopiert hat, dessen Sammlung von Dokumenten zur Schweizerischen Reformationsgeschichte einen der Schätze der Zürcher Zentralbibliothek bilden» (S. [141]). Zum andern eine grundsätzliche Wertung von Zwinglis *Commentarius* in einer kleinen Anmerkung zu seinem Aufsatz über Erasmus und Zwingli: Der «*Commentarius de vera et falsa religione*» «n'a pas été, me semble-t-il, rétabli à sa véritable place, qui est la première parmi les dogmatiques de la Réformation, car les <loci communes> de Mélanchthon, publiés en 1522, ne sont encore qu'une théologie biblique tirée de l'épître aux Romains. L'œuvre de Zwingli est une construction systématique, bâtie sur un plan original, dans une langue qui est celle des humanistes. Les citations de l'Écriture abondent, celles des Pères de l'Eglise, et cela doit être voulu, se comptent sur les doigts de la main» (S. [62¹⁷]).

Prof. Dr. Fritz Büsser, Langackerstraße 135, 8704 Herrliberg