

Thomas K. Kuhn /
Nicola Stricker (Hg.)

ERINNERT VERDRÄNGT VEREHR

Was ist Reformierten heilig?

Vorträge der 10. Emdener Tagung
zur Geschichte des
reformierten Protestantismus



neukirchener
theologie

Emder Beiträge zum
reformierten Protestantismus

Band 16

Herausgegeben vom
Vorstand der Gesellschaft
für die Geschichte des reformierten Protestantismus e.V.

Thomas K. Kuhn /
Nicola Stricker (Hg.)

unter Mitarbeit von Marita Gruner

Erinnert
Verdrängt
Verehrt

Was ist Reformierten heilig?

Vorträge der 10. Internationalen
Ender Tagung zur Geschichte des
reformierten Protestantismus

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

DTP: Marita Gruner

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2940-0 (Print)

ISBN 978-3-7887-2941-7 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Vorwort

Erinnerung ist ein Prozess, der sich in sozialen und kulturellen, aber auch religiösen Kontexten vollzieht. Wenn wir erinnern, dann „schreiben“ wir Geschichte. Erinnerung ist dabei immer eine selektiv verfahrenende Praxis. Neben die Erinnerung treten deshalb auch die Praktiken des Verdrängens, Vergessens und Verschweigens. In diesem umfassenden Sinne zielt Erinnerung zum einen auf Vergangenheitsbewältigung, zum anderen hat sie aber zugleich mit Gegenwart und Zukunft zu tun. Erinnerung hat deshalb immer auch selbst eine Geschichte. Diese Feststellung gilt gleichermaßen für die persönlich-individuelle wie für die kollektive Erinnerung.

Das gemeinschaftliche Gruppengedächtnis dient dazu, das Bewusstsein von Einheit, Identität und Eigenart zu schaffen und zu stützen. Es ist kulturell und sozial determiniert und hat eine Generationen übergreifende Dauer. In diesem Zusammenhang spricht man häufig von „Erinnerungskulturen“ und „Erinnerungsorten“. Sie sind das stabilisierende Wissen um eine gemeinsame Geschichte, das ein Kollektiv teilt. Sie sind „Geschichte im Gedächtnis“ der Gegenwart (Aleida Assmann). Erinnerungskulturen gelten als die „historisch und kulturell variablen Ausprägungen vom kulturellen Gedächtnis“ (Astrid Erll). Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass auch in den homogensten Kulturen von einem Pluralismus der Erinnerung auszugehen ist.

Wie steht es um solche Erinnerungskulturen und Erinnerungsorte bei den Reformierten? Was erinnern, verdrängen oder verehren sie? Wie bewältigen sie ihre Vergangenheit? Und was ist ihnen am Ende sogar „heilig“?

Die 10. Internationale Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, die vom 15. bis 17. März 2015 in Emden in Kooperation der Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus e.V. und der Johannes a Lasco Bibliothek stattfand, hatte sich vorgenommen, das aktuelle und breit diskutierte Thema der „Erinnerung“ in den Mittelpunkt des Tagungsprogramms zu stellen. Mit einem leicht provokanten Unterton fragt der Untertitel des Tagungsthemas danach, was Reformierten heilig sei. Darüber hinaus nimmt das Thema neuere kulturwissenschaftliche Debatten über

„Erinnerung“, „Erinnerungskulturen“ und „Erinnerungsorte“ auf. Es geht hier nun konkret um die Frage, welche Erinnerungsbestände identitätsstiftende Bedeutung für eine spezifische religiöse Gruppe wie die Reformierten haben. Welche Erinnerungen haben welche Funktion oder (ver)bindende Tragkraft? Erinnerungen können in Ritualen und Praktiken lebendig werden, in Texten und Bildern, aber auch in besonders augenfälliger Weise in Monumenten oder Bauten greifbar werden. Was hat einen so hohen Wert an Erinnerung, dass man von Verehrung sprechen kann? Neben der Frage nach Sinn und Gemeinschaft stiftenden Erinnerungen ist außerdem zu benennen, was verdrängt wird, was als nicht erinnerungswürdig gilt. Konkret: Welche Erinnerungen stören und werden deshalb verdrängt?

Der vorliegende Band dokumentiert die oben genannte Tagung und bietet zahlreiche Antworten zum Themenfeld „Erinnert. Verdrängt. Verehrt“. Zunächst werden die Hauptvorträge in der Chronologie des Tagungsablaufes und daran anschließend die Kurzvorträge in alphabetischer Reihenfolge abgedruckt.

Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren ganz herzlich dafür, dass sie ihre Beiträge für diesen Tagungsband zur Verfügung gestellt haben. Herrn Ekkehard Starke vom Neukirchener Verlag sprechen wir unseren Dank für seine Begleitung bei der Entstehung des Bandes aus. Ein ganz besonderer Dank gilt Marita Gruner, die als wissenschaftliche Mitarbeiterin am kirchengeschichtlichen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald umsichtig und geduldig die Herstellung der Druckvorlage besorgt hat.

Düsseldorf und Greifswald, im Januar 2016

Die Herausgeber

Inhalt

Vorwort	V
---------------	---

I. Hauptvorträge

Irene Dingel

Lehrer und Märtyrer

„Heilige“ in der reformierten Erinnerung?	3
---	---

John Exalto

Reformed sanctity:

Some observations from Dutch religious history	21
--	----

Andreas Mertin

Erinnerung im Wandel

Kirchengebäude als Speicher historischer Information	39
--	----

Judith Becker

Der Weg zur Heiligung?

Kirchenzucht in Tradition und Erinnerung	53
--	----

Hans-Georg Ulrichs

„... in schwere Bedrängnis geraten“?

Reformierte Erinnerungsnarrative im 20. Jahrhundert	81
---	----

II. Kurzvorträge

Mona Garloff

Irenik um 1600. Der reformierte Gelehrte Jean Hotman

(1552–1636) und das späthumanistische Projekt

einer Kirchenreunion	101
----------------------------	-----

Marco Hofheinz

Ethik der Erinnerung oder:

„Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“

Der Einfluss der Sozialethik Huldrych Zwinglis

auf Arthur Richs „Wirtschaftsethik“	113
---	-----

<i>Gerald MacDonald</i> Patrick Hamilton (1504–1528) Nationalheiliger Schottlands und erster „Doktorand“ der Universität Marburg	131
<i>Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer</i> Erinnerung als Verehrung oder Anbetung? Die Religionskritik Karl Barths als Schlüssel zu einer relationalen Unterscheidung.	153
<i>Dennis Schönberger</i> Reformierte und Krieg – ein verdrängtes Thema? Ideengeschichtliche Perspektiven auf einen gewaltlimitierenden Umgang mit der „Lehre“ vom gerechten Krieg im Anschluss an den reformierten Juristen Johannes Althusius.....	161
<i>Frauke Thees</i> Erinnerung und Heiligung Die Abendmahlsliturgien Oekolampads	179
<i>Albrecht Thiel</i> Erneuerung? Wiederherstellung? Reform? Veränderung? Was meinten und meinen Menschen, wenn sie von „Reformation“ reden?	205
<i>Fredericke van Oorschot</i> Confessio semper reformanda Reformulierungen des Heidelberger Katechismus zwischen Erinnerung und Vergessen	215
Autorinnen und Autoren	227

I.

Hauptvorträge

Lehrer und Märtyrer „Heilige“ in der reformierten Erinnerung?

von Irene Dingel

„Erinnert. Verdrängt. Verehrt. Was ist Reformierten heilig?“ – das ist ein regelrecht provozierendes Tagungsthema. Nicht so sehr die Thematisierung des „Erinnerns“, „Verdrängens“ oder „Verehrens“ macht hellhörig, denn dies tun wir alle in den christlichen Konfessionen in der einen oder anderen Weise. Die Provokation steckt vielmehr in der daran anschließenden Frage: Was ist Reformierten heilig? Und man möchte ebenso provokativ zurückfragen: Ist denn den Reformierten überhaupt irgendetwas heilig? Sind sie nicht seit der Frühen Neuzeit verantwortlich für eine konsequente Desakralisierung dessen, was vielen Menschen damals heilig war? Nehmen wir als Beispiel den im Christentum sakralen Raum schlechthin, die Kirche. Schon im 16. Jahrhundert ging ein Konfessionswechsel in einem Territorium vom römischen Katholizismus zum Calvinismus oder vom Luthertum zum Reformiertentum damit einher, dass man den Kirchenraum umgestaltete. Man reinigte ihn sozusagen von den Symbolen und liturgischen Objekten jener Religion bzw. Konfession, die man hinter sich ließ. Die konsequente Durchführung der Reformation sollte sich nämlich nicht nur in der Lehre, sondern auch im Leben der Gemeinden und des Einzelnen niederschlagen. Man entfernte deshalb die Bilder aus den Kirchen, trug die Altäre hinaus und ersetzte sie durch einfache Tische; das wertvolle Abendmahlsgerät schaffte man ab, um stattdessen einfache Teller und Becher für Brot und Wein zu verwenden.¹ Sogar die räumliche Struktur mittelalterlicher Kirchengebäude wurde im Zuge dessen aufgelöst, indem man die Sitze der Gemeinde um die oft an einem Seitenpfeiler angebrachte Kanzel kreisförmig herumgrupperte und ein neues, mit der Architektur in Konflikt geratendes Zentrum schuf.² Überhaupt diente ein

¹ Dies zeigte sich z.B. eindrucklich bei dem Konfessionswechsel der Kurpfalz unter Friedrich III. (1515–1576). Vgl. Ludwig Häusser, *Geschichte der Rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen*, Bd. II, Heidelberg 1924, 25–45, bes. 31f.

² Zum typisch reformierten Kirchenbau vgl. Gerlinde Strohmaier-Wiederanders, *Reformierter Kirchenbau in Deutschland vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in: Sigrid Lekebusch/Hans-Georg Ulrichs (Hgg.), *Historische Horizonte. Vorträge der dritten*

Raum nur so lange als sakraler Raum oder als Kirche, wie man ihn entsprechend nutzte, nicht etwa auf Grund einer Weihe, wie im römisch-katholischen Bereich. Wer schon einmal am südfranzösischen Mittelmeer Ferien gemacht hat, kennt vielleicht jene kleinen, vereinzelt protestantischen Kapellen, die im Winter, wenn die Urlauber fort sind und niemand sie mehr für den Gottesdienst braucht, als Aufbewahrungsorte für Surfboards genutzt werden.

Was ist Reformierten heilig? Offensichtlich nichts von dem, was die alte, römische Kirche durch Weihehandlungen einst sakralisiert und so aus dem Bereich des Profanen herausgehoben hatte. In trotziger Opposition wandten sich die Reformierten gegen solche überkommenen Heiligkeitsvorstellungen und tun dies bis heute.

Ein wissenschaftlicher Austausch und ein Nachdenken unter dem Thema „Erinnert, verdrängt, verehrt – Was ist Reformierten heilig?“ aber setzt voraus, dass auch im Reformiertentum Heiligkeitsvorstellungen existieren und kultiviert werden, selbst wenn dieses „a Priori“ in Form einer Frage formuliert ist. Etwas durch Erinnerung gegenwärtig halten, nicht verdrängen, sondern verehren – ist das die Basis für fortexistierende Heiligkeitsvorstellungen im Reformiertentum? Waren die sonst so konsequenten und nüchternen Reformierten doch nicht so konsequent, dass sie sich von allen Sakralitätsvorstellungen und allen Formen der Sakralisierung verabschiedeten?

Um es gleich vorweg zu nehmen – die These dieses Beitrags lautet: „Ja, sie waren doch nicht so konsequent“. Denn der Desakralisierung des Kirchenraums, gottesdienstlicher Geräte, Gewänder und all dessen, was zu zeremonieller, äußerlicher Repräsentanz gehörte, steht eine Sakralisierung der „Memoria“ gegenüber, die an die römisch-katholische Heiligenverehrung erinnern könnte, sich aber von diesem Erbe durch andere theologische Begründungsstrukturen und durch die Grundlegung dieser „Memoria“ in reformatorischer Theologie fundamental unterscheidet. Diese Sakralisierung der „Memoria“ soll anhand von zwei für die Geschichte des konfessionellen Calvinismus bzw. des Reformiertentums zentralen Beispielen dargestellt werden, nachdem zunächst die Voraussetzungen für diese Entwicklung in den Blick gekommen sind.

1. Reformatorische Kritik und Aneignung von Heiligkeit

Zu den Kritikpunkten der Reformation an der altgläubigen Kirche gehörte von Anfang an die in der Volksfrömmigkeit stark praktizierte Heiligenverehrung. Bilder und Statuen in den Kirchen waren häufig

besuchte Orte der Erinnerung und Verehrung zugleich. Erinnerung und Verehrung richteten sich auf die im Bild oder in der Skulptur repräsentierten, oft durch Wundertätigkeit ausgezeichneten Frauen und Männer. Noch das Konzil von Trient hatte in seinem Dekret *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus*, das heißt dem *Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder* vom 3. Dezember 1563, diese Vorstellung von Heiligkeit und Heiligenverehrung unterstützt. Es formulierte: „Ferner soll man die Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesgebälerin und anderer Heiliger vor allem in den Kirchen haben und behalten und ihnen die schuldige Ehre und Verehrung erweisen, nicht weil man glaubte, in ihnen sei irgendeine Gottheit oder Kraft, deretwegen sie zu verehren seien, oder weil man von ihnen irgendetwas erbitten könnte, oder weil man Vertrauen in Bilder setzen könnte, [...] sondern weil die Ehre, die ihnen [d.h. den Bildern, I. D.] erwiesen wird, sich auf die Urbilder bezieht, die jene darstellen, so daß wir durch die Bilder, die wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und niederfallen, Christus anbeten und die Heiligen, deren Bildnis sie tragen, verehren.“³ Das Bild verweist also auf die so repräsentierten Personen, die man verehrte, weil sie in ihrem überaus gottesfürchtigen Lebenswandel Wunder vollbracht bzw. Vorbildliches geleistet hatten oder aber durch ihre Blutzugehörigkeit für ihren Glauben in exemplarischer Weise eingestanden waren. Damit hatten diese Heiligen so reichlich Verdienste erworben, dass die Kirche sie – so die Vorstellung nach der Lehre vom „thesaurus ecclesiae“ – dem reuigen Sünder zuwenden und zugleich für ihn fürbittend vor Gott eintreten konnte.⁴ Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders „sola gratia“, allein aus Gnade, und „solus Christus“, das heißt allein durch das Wirken des Gottessohns, stellte dieses Denken, das Schuld und Sühne gegeneinander abwog und die überschüssigen Verdienste der Heiligen den bedürftigen Sündern zuwandte, radikal in Frage. Damit war aber auch der Heiligenverehrung der Boden entzogen. Das bedeutete jedoch nicht, dass man auf reformatorischer Seite vollkommen mit der Tradition brach und die ehemaligen Heiligen einfach dem Vergessen anheim gab; im Gegenteil. Man pflegte ihre „Memoria“ auch in reformatorischen

³ Konzil von Trient, Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder, 3.12.1563, in: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Aufl. Freiburg/Br. u.a. 1991 [= DH], 579, Nr. 1823.

⁴ Vgl. Bernhard Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte* (Theoph. 4), Bonn 1948, 69–99, bes. 82–85, und Gustav Adolf Benrath, *Art. Ablass*, in: TRE 1 (1977), 347–364, bes. 349.

Kontexten, ordnete sie aber in einen neuen Verständnishorizont ein. So brachte z.B. Georg Major (1502–1574), ein Schüler Philipp Melanchthons (1497–1560), im Jahre 1544 einen Band *Vitae Patrum*, heraus.⁵ Luther selbst, der ihn zu diesem Werk ermuntert hatte, schrieb eine Vorrede dazu.⁶ Diese Lebensbeschreibungen der Väter bzw. Heiligenbiographien erfreuten sich außerordentlicher Beliebtheit, sogar bis ins 18. Jahrhundert hinein. Unter dem Titel *Leben der Altväter* waren sie in deutscher Fassung zugänglich.⁷ Ausgaben in italienischer, französischer und niederländischer Sprache⁸ garantierten eine reiche Rezeption in ganz Westeuropa. Vorbild für Majors Ausgabe der *Vitae Patrum* war die *Historia monachorum* des im 4./5. Jahrhundert wirkenden Mönchs, Theologen und Historikers Rufinus von Aquileja (ca. 345–411/412) gewesen,⁹ wobei Major bei der Übernahme und Überarbeitung der hier gebotenen Heiligenbiographien problemorientiert vorging und eine Auswahl traf. Fabelähnliche Erzählungen und solche Viten, deren erzählerischer Inhalt auf Aussagen zulief, die für die reformatorische Theologie irrelevant geworden waren, wie zum Beispiel das Fasten und andere verdienstliche Werke, ließ er aus. Dafür fügte er manche, bei Rufinus nicht enthaltene Viten, oft aus mittelalterlicher Überlieferung ein, sofern sie mit reformatorischer „Memoria“ kompatibel waren. Diese zielte darauf, vor Augen zu führen, dass auch das Leben der herausragendsten Heiligen von Sündhaftigkeit einerseits und deswegen zugleich von rückhaltloser Angewiesenheit auf die Gnade Gottes andererseits bestimmt war. Die Heiligen verloren damit ihre gegenüber dem Durchschnittschristen herausgehobene Position; ihre Bio-

⁵ *Vitae Patrum In Vsum ministrorum verbi, quo ad eius fieri potuit repurgatae. Per Georgivm Maiorem. Cvm Praefatione D. Doctoris Martini Lvytheri.* VVitembergae. 1544. Vgl. dazu Irene Dingel, „An patres et concilia possint errare“. Georg Majors Umgang mit den Vätern, in: Leif Grane/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hgg.), *Auctoritas Patrum Bd. II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (VIEG.B 44, Abt. Abendländische Religionsgeschichte), Mainz 1998, 51–66, bes. 53f.

⁶ Vgl. WA 54, 109–111.

⁷ So Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Bd. 1 (OA III/5), Freiburg/München 1967, 314. W² Bd. 14, 402, Anm. *, datiert die Übersetzung auf das Jahr 1604 und schreibt sie Sebastian Schwan zu. Zu den „Vitae Patrum“ insgesamt vgl. Meinhold, 314–322; vgl. außerdem James Michael Weiss, *Luther and His Colleagues on the Lives of the Saints*, in: *The Harvard Library Bulletin* 33 (1985), 180–188.

⁸ Vgl. W², Bd. 14, 402, Anm. *.

⁹ Die *Historia monachorum* wurde damals noch dem Kirchenvater Hieronymus (347–420) zugeschrieben. Frieder Schulz vermutet deshalb, allerdings unzutreffenderweise, Major habe auf Hieronymus, *De viris illustribus* (PL 23, 631–760) zurückgegriffen. Vgl. Frieder Schulz, Art. *Hagiographie IV*, in: *TRE* 14 (1985), 377. Die *Historia monachorum* des Rufinus ist ediert in: PL 21, 387–464.

graphien erhielten eine im Sinne reformatorischer Theologie lehrhafte und seelsorgerlich-tröstende Funktion. Die Sakralität der Person wich dem didaktischen Aufweis einer exemplarischen Gott-Mensch-Beziehung. Dieser neue Umgang mit Heiligkeit und Erinnerung, mit Sakralität und „Memoria“, bereitete den Boden für die im lutherischen und vor allem im reformierten Raum entstehenden und weite Verbreitung findenden Märtyrerbücher.¹⁰ Für den lutherischen Bereich sei an Ludwig Rabus (1523–1592) und sein mehrbändiges Märtyrerbuch von 1552 erinnert,¹¹ das bei Abel im Alten Testament als dem ersten für seinen Glauben und sein wahres Gottvertrauen ums Leben gekommenen Märtyrer einsetzte. Die Beliebtheit dieses Werks spiegelt sich in seinen zahlreichen Auflagen. Die von der Konzeption her anders angelegte reformierte „Memoria“ wurde entscheidend durch Jean Crespin (ca. 1520–1572) und John Foxe (1517–1587) geprägt, deren Märtyrerbücher kontinuierliche Fortschreibungen erfuhren und immer weiter entwickelt wurden.¹²

Die Märtyrerbücher zielten auf Seelsorge und Trost, indem sie den Akzent auf den ermutigenden Zuspruch in der für die Reformierten in Europa immer wieder aufbrechenden Verfolgungssituation setzten. Neu gegenüber dem altgläubigen Erbe war dabei auch ihre Betonung des aufrechten Bekenntnisses zur christlichen Wahrheit,¹³ das zur „imitatio“ ermuntern, in der Krise stärken und als Ausweis der Rechtgläubigkeit dienen sollte. Auf diese Weise wurden die Märtyrer die neuen Heiligen der Reformierten. Man könnte sagen: Auf eine Desakralisierung der alten Heiligen folgte eine (Re-)Sakralisierung der neuen, reformierten Bekenner und Blutzengen.

2. Memoria und Sakralisierung des Märtyrertums bei den Reformierten

Ausschlaggebend für diese Entwicklung waren die Publikationen des bekannten Genfer Buchdruckers, Verlegers und Autors Jean Cres-

¹⁰ Zu den Märtyrerbüchern vgl. Schulz (wie Anm. 9), 377ff., und Robert Kolb, *For all the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon GA 1987, 85–102.

¹¹ *Tomvs I de S. Dei confessoribus, veteris. qve ecclesiae martyribus*, Straßburg 1552; dann: *Der Heyligen ausserwoehlten Gottes Zeugen, Bekennern vnd Martyrern [...] Historien [...]*, Straßburg 1552, Bde. 2–8, 1554–1558; außerdem *Historien der Martyrer*, 2 Bde., Straßburg 1571 und 1572. Eine vollständige Bibliographie findet sich bei Kolb (wie Anm. 10), xi.

¹² Vor allem zu Crespin vgl. u. Abschnitt 2.

¹³ So auch in den lutherischen Märtyrerbüchern.

pin.¹⁴ Er hatte nach seinem Jurastudium eine Zeitlang in seiner Heimatstadt Arras im Nordwesten Frankreichs als Rechtsanwalt gewirkt und war 1540 Advokat am Parlament in Paris geworden. Bald machte er sich aber wegen seines Glaubenswechsels der Häresie verdächtig und musste 1545 das Land verlassen. Sein Weg führte ihn über Straßburg¹⁵ und Basel nach Genf, wo er seit Oktober 1548 lebte, eine erfolgreiche Druckeroffizin betrieb und schließlich 1555 auch das Bürgerrecht erhielt. Seine wirkmächtigste Publikation war der von ihm selbst erstellte *Livre des Martyrs*¹⁶: ein Märtyrerbuch, das bei Johannes Hus (ca. 1369–1415) einsetzte und bis in das Jahr 1554 all jene Blutzengen mit biographischen Notizen, ihren Bekenntnissen, Briefen und Auszügen aus Prozessakten präsentierte, die – vornehmlich in Frankreich – den Märtyrertod wegen ihres evangelischen Glaubens erlitten hatten. Die Schrift erfuhr zahlreiche Auflagen und namhafte Erweiterungen, die, ebenso wie die von Crespin zugrunde gelegte Konzeption der Schrift, in der Fachliteratur ausgezeichnet beschrieben worden sind.¹⁷ Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Frage danach, auf welche Weise Crespin die Märtyrer präsentierte, wie er ihre „Memoria“ pflegte und ob er ihnen im Zuge dessen eine Aura von Heiligkeit beilegte.

Das Märtyrerbuch war offenbar bereits im Druck, als Crespin am 14. August 1554 beim Rat der Stadt Genf um die Publikationserlaubnis nachsuchte.¹⁸ Das Werk wurde dem Syndicus Pierre Tissot (1510? –1565) zur Prüfung und Stellungnahme vorgelegt. Acht Tage später autorisierte der Rat die Veröffentlichung, allerdings unter zwei Bedingungen: die Wörter „saint“, d.h. heilig, Heiliger, und „martyr“, Märtyrer, sollten vermieden bzw. korrigiert werden. Außerdem sollte die Sammlung vervollständigt werden.¹⁹ Das wirft ein

¹⁴ Geboren um 1520 in Arras, gestorben am 12.4.1572 in Genf. Zu seiner Biographie und seinem Wirken als Drucker vgl. Jean-François Gilmont, Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle (THR 186), Genève 1981, 27–86.

¹⁵ Nicht uninteressant ist, dass sich die Autoren der Märtyrerbücher, Rabus, Foxe und Crespin, zur selben Zeit in Straßburg aufhielten. Zu Rabus in Straßburg, seinen Kontakten und dem von ihm ausgeübten Einfluss vgl. Kolb (wie Anm. 10), 43–52, bes. 47.

¹⁶ *Le Livre Des Martyrs, Qvi Est Vn Recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis lea[n] Hus iusques à ceste année presente M.D.LIIII.* l'vtilité de ce recueil est amplement demonstrée en la peface suyuante. [...] [o.O.] M.D.LIIII.

¹⁷ Vgl. Gilmont (wie Anm. 14), 165–190.

¹⁸ Dieser Befund ergibt sich daraus, dass Johannes Sleidanus (1506–1556) bereits im Juli 1554 in Straßburg Druckfahnen des Werks durchsah und Korrekturen anbrachte. Vgl. Gilmont (wie Anm. 14), 167.

¹⁹ Das sich auf drei Jahre erstreckende Druckerprivileg, das Crespin erhalten wollte, stand dabei nicht mehr zur Debatte. Vgl. Gilmont (wie Anm. 14), 166.

interessantes Licht auf das Unternehmen und seine theologische Einordnung. Offensichtlich hatte der Rat Schwierigkeiten mit Bezeichnungen, die Crespin ganz selbstverständlich verwendet hatte. Johannes Hus z.B. war für ihn ein „saint Martir“, ein heiliger Märtyrer.²⁰ Dem Rat dagegen ging es wohl darum, altgläubige Vorstellungen von Heiligkeit, die sich ja herkömmlicherweise mit Reliquien und deren Verehrung, mit Wundern und Frömmigkeitsübungen verbanden, konsequent und endgültig aus der Stadt zu verbannen. Deshalb wollte man möglicherweise die Bezeichnungen „Heiliger“ und Märtyrer“ als Ehrentitel auf die Glaubenszeugen der frühen Kirche beschränkt wissen, sofern man überhaupt ihre Verwendung duldete. Erstaunlich ist, dass Johannes Calvin (1509–1564) seinerseits offenbar keine derartigen, auf die Terminologie bezogenen Berührungsängste hatte. Jedenfalls lassen sich bei ihm die Begriffe „Märtyrer“ oder „heilige Märtyrer“ mit Blick auf zeitgenössische Blutzeugen durchaus nachweisen. Daher kann es sein, dass die Haltung des Rats gar nicht als repräsentativ für die Positionierung der Reformierten gelten kann. Mit ebenso großer Berechtigung könnte man annehmen, dass sich in der Reaktion Tissots und des Rats die innerstädtischen Spannungen spiegeln, die zeitweise zwischen Gegnern und Anhängern Calvins in Genf bestanden. Wenn dies so wäre, hätte Tissot die Gelegenheit genutzt, um den Anhängern Calvins deutlich zu machen, auf welcher Seite der rechte und konsequente Umgang mit der evangelischen Lehre stattfinde, nämlich auf der des Rats und nicht derjenigen Calvins.²¹ Aber welche Begründung man auch immer für diese Differenzen im Umgang mit Heiligkeit und Märtyrertum sowie in der Suche nach entsprechenden Bezeichnungen finden mag, Tatsache ist, dass Crespin daraufhin ein Büchlein herausbrachte, das dieser Zurückweisung überkommener Terminologie und altgläubiger Topoi gerecht zu werden versuchte. Es trug den Titel: *Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le nom de N.S. Jesus Christ*²². Besonders ernst scheint Crespin die Problematik und die Anweisung des Rats letzten Endes aber nicht genommen zu haben, denn noch im selben Jahr (1554) erschien sein *Livre des Martyrs*²³, sein Märtyrerbuch. Immerhin aber vermied er in der Vorrede des Bandes skrupulös die Bezeichnungen „heilig“ oder „Heiliger“. Von „gläubigen“ bzw. „treuen Märtyrern“ (*fidèles martyrs*) aber war weiterhin durchaus die Rede, und er schilderte intensiv, was sie als Blutzeugen charakterisierte und eigentlich zu „Heiligen“ im refor-

²⁰ Vgl. *Le Livre des Martyrs* (wie Anm. 16), [1].

²¹ Vgl. zu diesen Zusammenhängen Gilmont (wie Anm. 14), 170.

²² Gedruckt in Genf in Crespins Offizin 1554.

²³ Die genaue bibliographische Angabe o. Anm. 16.

mierten Kontext machte; wohlgermerkt: nicht zu verehrungswürden, aber zu erinnerungswürdigen Heiligen. Ihre „Memoria“ solle als Heilmittel für die Schwachheiten der Gläubigen dienen; man möge sich ihr Verhalten als Beispiel vor Augen führen und ihrer gedenken als derjenigen, „qui ont maintenu la verité de la doctrine du Fils de Dieu, et qui ont constamment enduré la mort pour la confession d'icelle“.²⁴ Das Eintreten für die Wahrheit des Gottessohns bis in den Tod hinein, die ihnen eigene, gottgegebene Kraft und ihr ungebrochenes Gottvertrauen in Zeiten der Bedrohung – das zeichnete sie vor allen anderen Gläubigen aus. Crespin sah in ihnen eine Armee von treuen Helden – „une armée de fidèles champions“ –, mit denen Gott die unter Verfolgung Leidenden wie mit einer Wolke von Zeugen umgab und die zugleich als Spiegel von Standhaftigkeit und Geduld dienen sollten.²⁵ Der Genfer Drucker und Verleger wandte sich in eindrücklicher Weise an die unter Verfolgung leidenden Reformierten, vor allem in Frankreich, und er identifizierte sich zutiefst mit ihnen, wie aus der Vorrede zu seinem Märtyrerbuch hervorgeht.²⁶ In allen Regionen der Welt, selbst unter den Türken und anderen barbarischen Völkern, so Crespin, habe Gott Märtyrer als Zeugen der Wahrheit erstehen lassen.²⁷ Sie seien die wahren Botschafter Gottes in der bereits angebrochenen Endzeit: „Lob und Ehre sei unserem Gott“, so führte Crespin in der Vorrede zu seinem Märtyrerbuch aus, „die Zeit der Unterscheidung und der Sichtung ist gekommen und die Zeit der Heimsuchung ist da, wie Daniel es vorhergesagt hat; das Wüten und der Zorn sind zu Ende, und der Herr, Vater der Barmherzigkeit und Güte, der Gott allen Trostes, hat damit begonnen, seine wahren Botschafter auszusenden, um alle Ärgernisse aus seinem Reich auszurotten“.²⁸ Diese wahren Botschafter waren die Märtyrer, deren Leidensgeschichte Crespin aus authentischen Quellen – wie er betonte – erzählte und mit Egodokumenten – wie

²⁴ „die die Wahrheit der Lehre des Gottessohns bewahrt haben, und die standhaft den Tod erlitten haben um des Bekenntnisses dieser Lehre willen“ [Übersetzung I.D.]. *Livre des Martyrs* (wie Anm. 16), p. *2b.

²⁵ „qui nous sont vrais miroirs de constance et de patience“. Ebd., p. *3b.

²⁶ Das zeigt sich in der konstanten Verwendung des Pronomens „nous“; z.B.: „En ce grand desordre il nous a mis [...]“. Ebd., p. *2a–[*7a]; das Zitat p. *3b.

²⁷ „Il n'y a aujourdhuy ne region, ne pays, non pas mesme les Turcs et autres peuples barbares ou Dieu n'ait suscité quelque nombre de Martyrs pour rendre à toutes natio[n]s tesmoignage de sa verité“. Ebd., p. *4a–b.

²⁸ „Mais louange et gloire soit donnée à nostre Dieu, le te[m]ps de discretio[n] et de consideration est venu, et le te[m]ps de visitation est à present, ou com[m]e Daniel a predict, la fureur et ire est finie, et le Seigneur pere de misericorde et bo[n]té, le Dieu de toute co[n]solation a commencé à enuoyer ses vrais messagers pour cueillir de son royaume tels scandales.“ Ebd., p. *6a. Die deutsche Übersetzung des Zitats im Text von I.D.

man heute sagen würde – anreicherte. Ihr besonderes Leben, Bekennen und Sterben heiligte sie und brachte sie in besondere Nähe zu Christus, dem „grand chef et capitaine des Martyrs“²⁹. Sie in der Erinnerung präsent zu halten, sollte der Stärkung in vergleichbaren Situationen und dem Trost dienen. Auf diese Weise wurden die Blutzugehen zu „Heiligen“ in der reformierten Erinnerung.

Solche Vorstellungen fanden weitere Nahrung, aber auch Modifikationen durch das wenig später erschienene Märtyrerbuch des calvinisch gesinnten Engländers John Foxe,³⁰ das unter dem Titel *Actes and Monuments of these Latter and Perillious Days*³¹ im Jahre 1563 erschien und das Crespin interessiert zur Kenntnis nahm.³² Foxe hatte seinem Werk eine andere Konzeption als der Genfer zu Grunde gelegt. Er entfaltete eine Kirchengeschichte unter der Erzählperspektive der Verfolgung, wobei sein Augenmerk über die Blutzugehenshaft hinausging. Crespin rezipierte diesen Ansatz insofern, als auch er jetzt sein Märtyrerbuch um solche Verfolgungsgeschichten erweiterte, die nicht unbedingt mit dem Märtyrertod endeten. So fügte er zum Beispiel einen Abschnitt über John Wyclif (ca. 1330–1384) ein und erweiterte auf diese Weise das Spektrum vorbildlichen, heiligmäßigen Lebens. Außerdem bemühte er sich, die Märtyrernarrative immer mehr in die Darstellung geschichtlicher Entwicklungen einzuordnen. Jean-François Gilmont (geb. 1934), der Biograph Crespins und Buchgeschichtler, bescheinigte dem Genfer Autor und Drucker bzw. dessen Märtyrerbuch daher konzeptionelle Inkohärenz,³³ denn nun standen Märtyrer und „Confessores“, wie man die nicht in der Blutzugehenshaft ihr Leben lassenden Bekenner in der Alten Kirche bezeichnete, nebeneinander. Diese sich durch die sukzessiven Erweiterungen ergebende konzeptionelle Inkohärenz veränderte aber ganz unwillkürlich auch das Konzept des „heiligen Märtyrers“. Dazu mögen weitere vergleichbare Veröffentlichungen beigetragen haben wie zum Beispiel die *Histoire des persecutions et martyrs de l’Eglise de Paris depuis l’an 1557*³⁴, gedruckt in Lyon 1563, verfasst von dem französischen Protestantem Antoine de la Roche-Chandieu (1534–

²⁹ Ebd., p. *6a

³⁰ Geboren 1517 in Boston, Lincolnshire, gestorben am 8.4.1587 in London. Zu Foxe vgl. Isabelle Fernandes, *Le sang et l’encre. John Foxe (1517–1587) et l’écriture du martyre protestant anglais* (Collection CERHAC), Clermont-Ferrand 2012; David Loades (Hg.), *John Foxe and the English Reformation* (StASRH), Aldershot 1997.

³¹ *Actes and Monuments of these latter and perillous dayes, touching matters of the Church [...]. Gathered and collected according to the true copies & trytinges certifiatorie [...] by John Foxe*, London [1563].

³² Vgl. Gilmont (wie Anm. 14), 171.

³³ Vgl. ebd., 172.

³⁴ *Histoire Des Persecvtions, Et Martyrs De L’Eglise de Paris, depuis l’An 1557. iusques au temps du Roy Charles neuuiesme. [...]*, Lyon 1563.

1591), die Crespin ebenfalls zur Erweiterung und Überarbeitung seines Werks heranzog.³⁵ Es war der Genfer reformierte Theologe Simon Goulart (1543–1629), nach dem Tod Theodor Bezas (1519–1605) von 1605–1612 an der Spitze der Vénérable Compagnie des Pasteurs in Genf, der Crespins Märtyrergeschichte entscheidend weiterentwickelte.³⁶ Auf ihn geht auch die *Histoire abregée des martyrs françois du tems de la Reformation*³⁷ zurück, die nun nicht mehr nur ein Trost- und Exempelbuch für die unter Verfolgung Leidenden sein sollte, sondern zugleich und vielmehr eine Anleitung zu einem „heiligen“, mit dem Inhalt des Evangeliums übereinstimmenden Leben.³⁸ Diese Verschiebung von der vorbildlichen Heiligkeit der Märtyrer zu einem Appell zur Heiligung des Lebens ergab sich durch das Erscheinen einer „Anti-Martyrologie“³⁹, die versuchte, die reformierten Märtyrerbücher in polemischer Verzeichnung ad absurdum zu führen. Goulart klagte, dass diese Gegenschrift in verleumderischer Absicht die Tugenden der Märtyrer in Laster verkehre und die Wahrheiten, für die sie einst ihr Leben ließen, als Häresien gebrandmarkt habe.⁴⁰ Dem versuchte er dadurch zu begegnen, dass er seiner kurzen Märtyrergeschichte eine Predigt über Mt 6,24 voranstellte, die die Selbstverleugnung und das Hinnehmen von Kreuz und Leiden zum Thema hatte. Tugendhaftes Leben in selbstlosem Ertragen von Verfolgung und Leid waren nicht mehr nur oder in erster Linie Gegenstand der „Memoria“, sondern sollten als aktiver Weg eingeschlagen werden, um der Heiligkeit Gottes, seiner „sainteté parfaite“, nahezukommen und in eine „alliance“ mit ihm einzutreten.⁴¹ Die Mahnung zur aktiven Heiligung des Lebens verdrängte immer mehr die Erinnerung an die Heiligkeit der Märtyrer, zumal sich die Überzeugung, in der unmittelbaren Endzeit zu leben, inzwischen verflüchtigt hatte. In diesem Sinne ist es vielsagend, wenn die *Histoire abrégée* mit dem Satz endete: „Fortifions nous donc et prenons cou-

³⁵ Vgl. dazu Gilmont (wie Anm. 14), 180f. mit Anm. 95.

³⁶ Vgl. Gilmont (wie Anm. 14), 181, Anm. 98.

³⁷ Dieser Untersuchung liegt folgender Druck zugrunde: *Histoire Abregée Des Martyrs Francois Du Tems De La Reformation. Avec les reflexions & les raisons necessaires pour montrer pourquoi & en quoi les Persécutés de ce tems doivent imiter leur Exemple. [...]*, Amsterdam 1684.

³⁸ „une conduite si sainte et si conforme à l’Evangile [...]“ ebd., p. [† 6b].

³⁹ „Cét Anti-Martirologe a été fait par un Docteur en Theologie de la faculté de Paris nommé Jacques Severt, Theologal de Lion; Il est autorisé par un pouvoir particulier du Pape et de sept Cardinaux Inquisiteurs generaux députés par le siège de Rome ; imprimé à Lion l’an 1622, [...]“ ebd., p. [† 7b].

⁴⁰ „Il n’a fait presque par tout que changer les noms des choses en donnant aux vertus de nos Martirs les noms des vices qui leurs sont opposés, et en appellant haerezies les verités pour lesquelles ils ont donné leurs vies“ ebd., p. [† 8a].

⁴¹ Vgl. ebd., p. **4a.

rage; Espérons au Dieu vivant, il viendra quand il sera tems à la delivrance de son Eglise, car il est toujours ce bon Eternel qui en a eu soin depuis le commencement du Monde, il est de tout éternité, il est nôtre Dieu, il est nôtre Saint, [...]“.⁴²

3. Die Memoria Calvins – Sakralisierungstendenzen in der Gegenwart?

Ein ähnlicher Entwicklungsprozess von der „Memoria“ herausragenden Lebenswandels und heroischen Sterbens hin zu einem Appell zur Heiligung des jeweils eigenen Lebens lässt sich auch im Blick auf den Umgang der Nachfahren mit dem großen Reformator Genfs, Johannes Calvin, beobachten. Zunächst ist festzustellen, dass es eine solche intensive biographische Aufarbeitung seines Lebens und Wirkens, wie wir dies in Bezug auf Martin Luther (1483–1546) in Schriften und Predigten haben,⁴³ für Calvin nie gegeben hat. Während die Zeitgenossen und Schüler Luthers den Wittenberger Reformator als zweiten bzw. dritten Elias würdigten, seine Wiederentdeckung des Evangeliums hervorhoben, ihn damit zugleich als Werkzeug Gottes in ein heilsgeschichtliches, auf ein baldiges Ende zulaufendes Geschichtskontinuum einordneten und seiner Person auf diese Weise Singularität zuschrieben, verlief die Biographik Calvins bei weitem nüchterner und eher frei von vergleichbaren theologischen und historischen Deutungsansätzen. Die Bezeichnung Calvins als „bon serviteur de Dieu et vray ministre de l’Évangile“⁴⁴ sowie als „vir Dei“ durch Guillaume Farel (1489–1565) und die darin mitschwingende Parallelisierung mit den alttestamentlichen Propheten⁴⁵ ist im Vergleich mit den zeitgenössischen Würdigungen Luthers doch eher zurückhaltend. Außerdem existieren lediglich drei kleine biographische Werke, zwei von Theodor Beza und eine weitere von Beza und Nicolas Colladon (nachgewiesen 1553–1585, Todesjahr

⁴² Ebd., 410f. In deutscher Übersetzung [I. D.]: „Wir wollen uns stärken und Mut schöpfen; wir wollen auf den lebendigen Gott hoffen, er wird wiederkommen, wenn die Zeit der Erlösung seiner Kirche gekommen ist. Denn er ist und bleibt der gute Ewige, der seit dem Beginn der Welt für sie Sorge getragen hat, er ist von aller Ewigkeit, er ist unser Gott, er ist unser Heiliger, [...]“.

⁴³ Vgl. dazu Kolb (wie Anm. 10), 103–138 und ders., *Martin Luther as prophet, teacher, hero. Images of the reformer* (TSRPT), 1520–1620, Grand Rapids, MI 1999.

⁴⁴ Aimé-Louis Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, 9 Bde., Nieuwkoop 1965–1966 (= Genf/ Paris 1866–1867), hier Bd. 5, 173.

⁴⁵ Vgl. dazu J. Marius, J. Lange van Ravenswaay, *Calvin and Farel – Aspekte ihres Verhältnisses*, in: Pierre Barthel/Rémy Scheurer/Richard Stauffer (Hgg.), *Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 29 septembre – 1^{er} octobre 1980*, t. 1 (CRThPh 9/1), Genève/Lausanne/Neuchâtel 1983, 63–71, bes. 68–70; hier das Zitat.

unbekannt) gemeinsam verantwortete *Vie de Calvin*. Zwar wurde auch die Vita Calvins von seinen Zeitgenossen und Kollegen stilisiert, und zwar vornehmlich als „Exemplum“ christlichen Lebens; dies war für den Calvinismus aber bei weitem weniger prägend als die Verortung Luthers als Prophet und Wiederentdecker des Evangeliums in einem kurz vor dem Ende stehenden weltgeschichtlichen Heilshandeln Gottes. Erstaunlicherweise waren es die katholischen Gegner Calvins, die dem Calvinbild eine nachhaltige Rezeption verliehen, und zwar unter negativem Vorzeichen.⁴⁶ Denn ähnlich wie bei Luther wurde die Calvin-Biographik Gegenstand konfessioneller Kontroversen. Und die altgläubigen Gegner abstrahierten von dem positiv Beispielhaften, um den Genfer Reformator konsequent zu kontextualisieren und zu historisieren. Ob sie damit den historischen Bedingungen und Tatsachen allerdings gerecht wurden, ist eine andere Frage, zumal der Motor für diese Historisierung die beabsichtigte Diskreditierung des Gegenspielers war. Calvins Image als sexueller Sonderling – ein gängiger, nicht allein auf Calvin angewandter Topos der personenbezogenen Polemik – und als ruheloser unmenschlicher Diktator in Genf geht auf die katholische Polemik zurück und hat bis in manche Biographien unserer Tage hinein in unterschiedlichen Variationen Aufnahme gefunden. Diese Mechanismen des „Life Writing“ aber sollen uns weniger beschäftigen, sondern vielmehr die Frage danach, wie Zeitgenossen und Nachwelt die „Memoria“ des großen Genfer Reformators und „Lehrers“ gestalteten, der nun definitiv nicht unter die Märtyrer gezählt werden konnte.

Der Erste, der eine Lebensbeschreibung Calvins veröffentlichte, war Theodor Beza in seiner Vorrede zu Calvins Josua-Kommentar, der erst nach dem Tod Calvins 1564 in Genf gedruckt wurde. Im selben Jahr aber erschien sie auch separat unter dem Titel *Discours de M. Théodore de Besze, contenant en bref l'histoire de la vie et mort de Maître Iean Caluin avec le testament et dernière volonté dudit Calvin*.⁴⁷ Der *Discours* wurde ein regelrechter Verkaufsschlager. Er erlebte innerhalb eines Jahres acht Auflagen und wurde ins Lateini-

⁴⁶ „In fact, as we shall see, the most important methodological developments in Calvin Life-writing were the world of sixteenth- and early seventeenth-century Roman Catholic biographers and analysts. It was they who shifted the focus of his biography from the realm of the exemplum to the realm of history. At the same time it was they too, who managed to generate a very powerful, negative image of the reformer, which proved far more influential and lasting than the Beza/Colladon attempts to make Calvin's life into an exemplum.” So Irena Backus, *Life writing in Reformation Europe. Lives of reformers by friends, disciples and foes* (StASRH), Aldershot 2008, 125.

⁴⁷ Die Titelaufnahme nach Backus (wie Anm. 46), 126.