

## Zu Calvins Bekehrung.

Von

**P. Wernle** in Basel.

---

In Band 27, Heft 1 dieser Zeitschrift hatte ich einen Aufsatz „Noch einmal die Bekehrung Calvins“ veröffentlicht im Anschluß an die Publikationen A. Langs und K. Müllers über denselben Gegenstand. Die im Jahr des Calvinjubiläums erschienenen Vorträge von K. Holl und von Fr. Sieffert scheinen mir eine nochmalige Inangriffnahme des wichtigen Themas zu rechtfertigen, wobei ich zugleich eine in meinem kirchenhistorischen Seminar von Herrn stud. theol. H. Grossmann ausgeführte Arbeit darüber zu verwerten gedenke.

Es stehen sich in der Kontroverse zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber, diejenige der Tradition, gestützt auf die erste Vita Bezas, und diejenige, welche A. Lang auf Grund der ältesten Calvindokumente vertreten hat. Die traditionelle Bezasche Ansicht macht aus der Bekehrung Calvins einen sich durch viele Jahre hindurchziehenden Prozeß, dessen Anfang mit der von Olivetan empfangenen Anregung noch vor die Übersiedlung Calvins von Paris nach Orleans fällt, während sein Schlufspunkt, die endgültige Übergabe Calvins an Gott, erst in die spätere Pariser Zeit zu setzen wäre. Dagegen findet A. Lang in den Calvinbriefen bis und mit 1532 gar kein Anzeichen einer vorangegangenen Bekehrung und ebensowenig im Senecakommentar, wohl aber in den Briefen von Ende Oktober 1533, und deshalb setzt er zwischen diese so verschiedenartigen Dokumente die plötzliche Bekehrung Calvins. Ich habe in meinem früheren Aufsatz in dieser Zeitschrift die Langsche These dadurch zu



stützen versucht, daß ich den Nachweis erbrachte, die Bezasche Ansicht beruhe lediglich auf hypothetischer Ausdeutung des Selbstzeugnisses Calvins in der Vorrede zu den Psalmen und könne daher einen selbständigen Wert gar nicht beanspruchen. Ich möchte diesen Satz heute mit allem Nachdruck wiederholen. Daß Beza Calvins Selbstzeugnis benutzte, steht fest, er führte ja den ersten *gustus verae pietatis*, von dem Calvin schreibt, mit denselben Worten (*ayant goûté etc.*) auf Olivetans Einfluß noch in der Pariser Schulzeit zurück, dagegen liefs er Calvin erst etwa sieben Jahre nachher den Entschluß fassen, sich Gott ganz hinzugeben, und nahm damit der Bekehrung Calvins gerade die Hauptsache, die Plötzlichkeit, die ihr Calvins Selbstzeugnis zuspricht.

Es ist sehr lehrreich, wie nun Holl einerseits, Sieffert andererseits sich aus dem Widerspruch zwischen den Calvintexten und Beza heraushelfen. Holl nimmt die *subita conversio* Calvins ganz ernst und verlegt sie mit Beza noch vor den Übergang zum Rechtsstudium in Orleans. Für ihn gibt es nur einen Einschnitt in Calvins religiöser Entwicklung, getreu seinem Selbstzeugnis, kein Zwischenstadium, keine Periode der Halbheit, auf alle Fälle keinen Prozeß, der sich über eine ganze Anzahl von Jahren erstreckt (Holl, p. 40f.). Damit setzt sich Holl in Widerspruch zu Bezas Bericht von der definitiven Übergabe an Gott erst in der späteren Pariser Zeit und vollends zu den ältesten Calvindokumenten, in die er nun die Vorstellung des „evangelischen“ Calvin hineintragen muß. Gerade umgekehrt will Sieffert den bei Holl zu kurz gekommenen Instanzen gerecht werden innerhalb des Schemas der Tradition. Er verlegt, darin von Holl unwesentlich abweichend, den Anfang der evangelischen Richtung Calvins in die erste Orleanenser Zeit, aber das war eben nur ein erster schwacher Anfang, die Herstellung einer Gelehrigkeit, d. h. einer Möglichkeit, sich belehren zu lassen (Sieffert, p. 10f.). Es bedurfte eines neuen, stärkeren Impulses in der viel späteren Pariser Zeit, um Calvin von diesen schwachen Anfängen, die kaum wesentlich über den Le Fèvreschen Humanismus hinausgingen (p. 15), zur ganzen



Übergabe an Gott zu bewegen (p. 18), und daraus erklärt es sich, daß in den ältesten Briefen und im Kommentar von irgendeinem wärmeren religiösen Interesse Calvins gar nichts zu entdecken ist (p. 16). Mir scheint, daß Sieffert damit sowohl dem Schluß des Bezaschen Textes als auch dem Eindruck, den man von Calvins ältesten Aufzeichnungen gewinnen muß, weit gerechter wird als Holl, daß er aber damit die *subita conversio* Calvins völlig aufhebt, also gerade den Hauptpunkt in Calvins Selbstzeugnis. Nun scheint mir dies Entweder-Oder Holls und Siefferts für die mißliche Lage, in der jeder Forscher sich befindet, welcher die verschiedenen Aussagen Bezas und Calvins in Einklang bringen will, recht bezeichnend zu sein. Gibt man dem ersten frühen Ansatz Bezas einmal recht, so bleibt nichts anderes übrig, als entweder die *subita conversio* mit Holl ernst zu nehmen und einen evangelischen Calvin zu konstruieren, der in den ältesten Briefen und im Kommentar merkwürdigerweise nicht zu finden ist, oder mit Sieffert auf das Zeugnis der ältesten Calvintexte zu achten und die Bekehrung in einen Prozeß von mehreren Jahren zu verwandeln, d. h. ihre Plötzlichkeit zu streichen. Von beiden Autoren scheint mir immer der eine da recht zu haben, wo er den andern kritisiert, Holl im Ernstnehmen der *subita conversio*, Sieffert in der unbefangenen Würdigung der ältesten Calvindokumente. Aber im Rahmen der Bezaschen Tradition schließten sich das eine und das andere aus.

Ich glaube, wir müssen uns hier über die richtige Methode einigen, wenn eine Verständigung erzielt werden soll. Der einzig zulässige Ausgangspunkt scheint mir das Studium der ältesten Calvintexte zu sein. In keinem Fall Beza, der kein originales Wissen von der Sache besaß, sondern nach Vermutungen das Selbstzeugnis Calvins sich biographisch ausdeutete. Aber auch nicht Calvins Vorrede zu den Psalmen, so wertvoll sie natürlich ist, weil sie keinen sichern chronologischen Ansatz gewährt; sie läßt die Bekehrung nach der scheinbaren Ablenkung Calvins vom Kirchendienst, also nach dem Übergang zum Rechtsstudium einsetzen, wie bald darauf, wie lange hernach, davon sagt



sie nichts, daran liegt ihr gar nichts, sie hat auch den Übergang zum Rechtsstudium gar nicht wegen der Chronologie erwähnt, sondern weil er scheinbar Gottes Wege durchkreuzte. Endlich können wir nicht ausgehen von vereinzelt Aussagen viel späterer Briefe oder Werke Calvins, die doch nirgends ein klares, eindeutiges chronologisches Datum für die frühere Zeit geben und für sich allein keine These zu tragen imstande sind. Solche Stellen verdienen alle Beachtung, aber entscheiden und die Richtung der Untersuchung bestimmen können sie nicht.

Die Calvinkorrespondenz bis und mit 1532 wird keinen Leser zu dem Eindruck führen, es hier mit einem evangelischen Mann zu tun zu haben. Dafs Calvin den Eintritt der Schwester seines Freundes ins Kloster bedauert und gern noch zuletzt aufgehalten hätte (Op. X<sup>b</sup> 10), braucht nicht einmal notwendig auf Humanismus zu deuten, obschon der Humanismus auch mitspielen kann. Dafs er gelegentlich seinem Freund Daniel eine Bibel besorgen mufs (Op. X<sup>b</sup> 21), besagt gar nichts für evangelische Gesinnung, höchstens für das Interesse seines Freundes an einem christlichen Humanismus<sup>1</sup>. Derselbe Freund spricht ein Jahr vorher den Wunsch aus, Calvin möchte mit Hilfe seiner Freunde eine Officialstelle erhalten (Op. X<sup>b</sup> 11 f.), für so gut kirchlich hält er ihn<sup>2</sup>. Am bezeichnendsten ist die Korrespondenz, die sich an Calvins erste Publikation knüpft, die beiden Briefe an seinen Freund Daniel in Orleans, der eine wohl dem Exemplar des neuen Seneca eingelegt (Op. X<sup>b</sup> 19 f.), der andere ihm extra vorausgeschickt und darum vor Empfang des geschenkten Exemplars schon verdankt (Op. X<sup>b</sup> 20 f., 21 f.): menschlicher, freier von jedem religiösen Neben-

1) Man beachte, wie schnell Calvin in diesem Brief vom Auftrag des Freundes zu der eigenen, ihm jetzt viel wichtigeren Angelegenheit, seinem Senekakommentar, übergeht (H. Grofsmann).

2) Holl stellt diesen Brief als „gleichgültig“ beiseite, „denn für die Ideen seines nikodemitisch gesinnten Freundes ist Calvin nicht verantwortlich zu machen“ (p. 43 f.). Aber wenn Calvin für denselben Freund eine Bibel besorgen mufs, ist auf einmal dieser Freund mit seiner Bestellung ein Argument (Doumergue I, 351). Für Daniel als Nikodemiten im Jahre 1532 spricht gar kein Beleg.



gedanken kann kein Autor sein Erstlingswerk in die Welt ausgehen lassen, seine erste Sorge ist, daß er das für das Buch ausgegebene Geld wieder einfängt, darum sollen Freunde in Paris, Bourges und Orleans darüber lesen und es den Studenten zum Kauf empfehlen. Dann kommt auch der Gedanke an Calvins Ruf; der Freund soll ihm gleich melden, welche Aufnahme das Buch fand, wie man es besprach. Wo ist bei all dem die leiseste Rücksicht auf Gottes Ehre, der alles menschliche Handeln dienen soll? Man stelle etwa zum Vergleich einen Brief aus der Straßburger Zeit (Op. XI 56 f.) daneben, wo alles Studium unter den Gesichtspunkt des Nutzens für die Kirche Christi und der persönlichen Besserung gestellt und vor der Gefahr gewarnt wird, zu lange bei der Profanliteratur zu verweilen. Und rein weltlich ist der Inhalt der ganzen Calvinkorrespondenz bis 1533, die religiöse Frage ist für diesen Mann noch nicht akut geworden<sup>1</sup>, sie existiert kaum für ihn. Man müßte schon zu der Hypothese greifen, es seien aus der Calvinkorrespondenz vor einer Hausdurchsuchung bei Freund Daniel alle Calvinbriefe vernichtet worden, bis auf die, welche, religiös betrachtet, ganz bedeutungslos waren<sup>2</sup>. Diese Hypothese würde ich mir aneignen, wenn ich mir den Tatbestand dieser Briefe durchaus mit einem „evangelischen“ Calvin reimen wollte.

Mit dem Ergebnis der Briefe deckt sich der Eindruck des Senecakommentars<sup>3</sup>. Ein Humanist hat ihn ge-

1) So formuliert H. Großmann seinen Eindruck in der eingangs erwähnten Arbeit.

2) In der Tat riskiert Doumergue I, 354 f. die Hypothese, daß evangelische Calvinbriefe bei der von Beza-Colladon erwähnten Hausdurchsuchung in seiner Pariser Wohnung (Op. XXI, 56) erwischt wurden und für uns verloren gingen. Dagegen mit Recht Walker, John Calvin p. 94, der darauf hinweist, daß Briefe Calvins an seine Freunde nicht in seiner eigenen Wohnung gefunden werden konnten, und daß verdächtige Briefe vom Jahre 1533 noch nichts für 1530—32 beweisen würden.

3) Ich setze hier die vortreffliche Untersuchung Langs, Die Bekehrung Calvins, p. 23—29 voraus und suche sie zu ergänzen. Sehr zu wünschen wäre eine gründliche Würdigung des Werkes nach der philologischen Seite.



schrieben, der zu Buddaeus und Erasmus als zu den Zierden der neuen Bildung aufschaut (Op. V 6, 54), dabei als Franzose den Buddaeus höher stellend und dem Erasmus, so oft er kann, widersprechend, aber jedesmal als Philologe, nie von ferne aus religiöser Überzeugung. Nächst dem ist der Jurist Calvin hier wieder zu erkennen, am deutlichsten, wo er auf Alciat zu reden kommt und auf den früheren Albutiushandel, an dem er durch das Vorwort für seinen Freund Du Chemin (Op. IX 785) beteiligt war, anspielt (Op. V 146), aber auch im übrigen am Verweis auf das Corpus juris (Op. V 120) und an seiner Vorliebe für juristische und politische Materien. Aber der Humanist mit der umfassenden Kenntnis der antiken Literatur, mit einem sichern Überblick über das jedesmal zur Erklärung einer Stelle nötige Vergleichsmaterial, mit einem immer scharfen und sichern Urteil bleibt doch der Haupteindruck. Als solcher verfügt er natürlich auch über die formale Seite philosophischer Bildung, ist mit den Gesetzen der Dialektik vertraut (Op. V 54, 152), weiß seinen Syllogismus zu bilden, aber macht sich im übrigen nichts aus den *argutiae scholasticae* (V 145). Dagegen interessieren ihn in hohem Grade alle Fragen der Ethik und der ihr zugrunde liegenden Psychologie, psychologische und ethische Materien werden mit Vorliebe bei der Erklärung gestreift oder kurz besprochen, und dabei wird beständig Rücksicht genommen auf die Differenzen der antiken Schulen und auf Cicero als den besten Gewährsmann der antiken Philosophie. Die Fragen nach der Einteilung der Seele in einen vernünftigen und einen vernunftlosen Teil (V 22), nach dem Sitz der Seele in einer bestimmten Körpergegend (V 44f.), nach ihrem dreifachen Begehren (V 45), nach dem Verhältnis von Leben und Atem, nach der Zusammensetzung der belebten Wesen aus den vier Elementen oder aus Bestandteilen der Gestirne (V 48) werden unter Anführung philosophischer Autoritäten berührt. Noch mehr interessieren den Autor die ethischen Fragen nach dem höchsten Gut als dem Ziel des menschlichen Handelns (V 15f.), sowie nach den Triebfedern, ob die Tugend für sich allein ausreichend motivationskräftig ist,



oder ob Lust und Nutzen mit herbeigezogen werden müssen (V 39, 41). Wir hören vom Naturgesetz, das uns dem andern tun heisst, was wir selber für uns von andern wünschen (V 61), vom Gewissen, das soviel als tausend Zeugen gilt (V 102), und auf das allein doch der Christ sich nicht stützen darf, er muß auf den Ruf sehen um des Nächsten willen (V 111f). Stark wird der soziale Trieb und die soziale Verpflichtung des Menschen betont, nicht für sich selbst, für die Seinen, für Vaterland und Menschheit ist einer auf der Welt (V 40). An der Willensfreiheit wird kein Anstofs genommen, sie hat sich bloß des Ansturms der Affekte zu erwehren, die ihr die Freiheit nehmen wollen (V 129). Von allen philosophischen Richtungen nimmt Calvin am meisten auf die Stoa Rücksicht, sehr oft polemisch, so gerade in der Hauptsache, wenn es gilt, die Barmherzigkeit als eine sittlich wertvolle Kraft einzuschätzen im Gegensatz zur stoischen Hochschätzung der Apathie (V 154, 156ff.). Jeder Leser der späteren *Institutio* erkennt schon hier den warmen Fürsprecher der Menschlichkeit gegen ihre herz- und blutlosen Verbildner. Paradoxien der Stoiker (V 39, 145, 154), so erscheinen für Calvin viele ihrer Eigentümlichkeiten, ihm ist die volle *Humanitas* ein großes Ideal (V 41). Wo er auf juristische Materien, speziell auf das Strafrecht zu reden kommt, redet er der *moderatio*, der *temperatura*, der *aequitas* das Wort (V 35, 97, 34, 119), genau wie später in seinem theologischen Hauptwerk. Natürlich kommt auch die in der spätern calvinischen Politik besprochene aristotelische Systematik der Staatsformen schon hier ihm in die Feder (V 90, 31). Es fehlt nicht an den mannigfachsten Verbindungen mit den spätern calvinischen Ausführungen, allein, das ist die Hauptsache, nirgends in den Kernfragen weder der Ethik noch der Religion, sondern lediglich in gewissen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen und in der Verehrung eines Ideals reiner Menschlichkeit, das dem Calvin aus der antiken Literatur hervorleuchtete (vgl. auch die *magnanimitas* V 52) und das er später über seinem bestimmt christlichen Ideal nicht vergafs. Zur Besprechung religiöser Fragen gab die Schrift Senecas wenig Veranlassung:



gelegentlich ein paar Ausfälle auf Auswüchse der antiken Superstition (V 62, 83 f.), eine Erörterung über den Unterschied des Religiösen und Abergläubischen im Zusammenhang mit der Etymologie beider Ausdrücke (V 155 f.), endlich das einzig Bezeichnende und bei Calvin konstant Gebliebene eine hier an Senecas Worte sich anschließende religiöse Würdigung der Könige als Vikare Gottes, spezielle Organe der göttlichen Vorsehung — das führt dann zur scharfen Verwerfung des Zufallsglaubens (V 18 f.) — mit daran anschließender Verpflichtung, nun auch die Götter gerade in der Milde sich zum Vorbild zu nehmen (V 56).

Das zuletzt Hervorgehobene würde an sich noch nicht einmal zu dem Titel eines „christlichen“ Humanismus berechtigen, wohl aber führen auf denselben die Verwertung der Väter mitten unter den heidnischen Autoren, ganz spärliche Bibelzitate aus der Vulgata, der zweimalige Ausdruck „Unsre Religion“ und wiederholte polemisch christliche Wendungen gegen das heidnische Denken. Das einermal zwar tritt „unsre Religion“ bloß bestätigend zu den Zeugnissen der Alten von der religiösen Würde der Könige (V 18), das anderemal dagegen tritt sie in Gegensatz zu dem, was bei den Philosophen gelten mag, indem sie die Rücksicht auf den Bruder neben das eigene Gewissen stellt (V 111 f.). Von den Philosophen wird häufig, keineswegs immer, mit ersichtlicher Geringschätzung gesprochen (V 112, 154), auf ihre Widersprüche mit Vergnügen aufmerksam gemacht (V 15 f., 44, 124). Für uns bleibt es dabei, daß Barmherzigkeit eine Tugend ist und daß einer kein guter Mensch ist, wenn er nicht barmherzig ist, „quidquid in suis umbris disputent otiosi isti philosophi“, heißt es mit Bezug auf die Stoiker, und dann folgen die Belege für rechte Menschlichkeit aus Cicero, Juvenal, Horaz, Virgil und zuletzt: „für die Barmherzigkeit gegen die Stoiker lies Augustin De Civitate Dei Buch 9 und 14“ (V 154). Das ist immerhin keine Verwerfung der Philosophie überhaupt, sondern speziell der Stoa im Punkt der Apathie, und Calvin hat seine Bundesgenossen in der antiken Literatur selber. Ein andermal wird Seneca selbst zum Gewährsmann für die augustinische These vom Unwert



der doch nur aus Ehrgeiz hervorgegangenen *egregiae virtutes ethnicorum* zitiert, sofort kommt noch ein Sallustzitat zur Bestätigung, womit doch auch wieder der Einklang heidnischen und christlichen Denkens hervortritt (V 45). Aber das Gesagte würde genügen, um die Bezeichnung Calvins als eines „christlichen Humanisten“ zu rechtfertigen, genau wie wir sie dem Erasmus oder Buddaeus oder Faber Stapulensis geben, die alle mit Bewußtsein bei ihrer Erneuerung des Altertums ihrer christlichen Überzeugung entschieden Ausdruck gaben, ohne deshalb doch von ferne gerade Protestanten zu sein.

Mehr ist auch aus den Bibelzitat und Väterzitat nicht zu gewinnen, sobald man sie an ihrem Ort näher betrachtet. Die drei Vulgatastellen Röm. 13, 2 (alle potestas von Gott), Prov. 16, 14 (*ira regis nuntius mortis*) und 1 Petr. 2, 18 (*non vult dominos esse dyscolos*) beweisen, daß Calvin auch seine Bibel zunächst als Jurist und für seine Juristerei gelesen hat, resp. auch bei seinen juristischen Professoren gelegentlich einmal Bibelstellen hören konnte. Was daran verwunderlich, was evangelisch ist, weiß ich nicht<sup>1</sup>. Viel wichtiger ist doch das andere, daß er von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen an Hand einer Senecastelle schreiben kann ohne ein Pauluszitat (V 60), von Gottes Böse und Gute umfassender Allgüte, die uns zum Vorbild dienen soll, ohne eine Erinnerung an die Bergpredigt (V 56), vom nagenden Wurm des Gewissens an Hand von Seneca, Cicero und Juvenal ohne irgendein Bibelzitat (V 102). Dem Mann, der dieses Buch schreibt, liegt die ganze religiöse Welt der Bibel noch fern; würde er in ihr leben, so könnte er nicht sie nur dreimal für juristische Materien herbeiziehen.

Um so mehr ist er gründlich vertraut mit Augustin *De Civitate Dei*, von dem er Stellen aus Buch 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 12 zitiert mit Erwähnung der Buchzahlen. Es ist ihm eine Hauptquelle für die Kenntnis der alten Ge-

1) Zum Zitat 1 Petr. 2, 18 hat A. Lang alles Notwendige gesagt p. 26 ff.; er lehnt es mit Recht ab, in dem „*Petrus in sua canonica*“ ein kritisches Urteil zu finden.



schichte neben den römischen Historikern, er belegt aus ihm die Tapferkeit des Mutius Scaevola und des Curtius (V 45 = Aug. d. c. D. 4, 20; 5, 18, Calvin nennt fälschlich auch Buch 8), die Grausamkeit Sullas (V 95 = Aug. 3, 28), stellt nach ihm die Scaevolae, Scipionen, Fabrizier zuammen (V 45 ohne Augustins Namen = Aug. 2, 29), führt Antisthenes als Urheber der Tugendethik an (V 15 = Aug. 8, 3). Den Juristen mußte die Stelle über das kirchliche Asylrecht interessieren (V 120 = Aug. 1, 4), die Bedeutung des Wortes Tyrannus im neutralen Sinn (V 90 = Aug. 2, 21; 5, 19). Ohne ihn zu zitieren, spielt er wiederholt auf die Stelle vom magnum latrocinium an (V 19, 41 = Aug. 4, 4). Dafür, daß unter den Menschen weniger gegenseitige Schonung waltet als unter den wilden Tieren, muß Augustin beweisen neben Plinius, Quintilian, Juvenal, Horaz (V 142 = Aug. 12, 23). Der genaue Sinn des Wortes pietas wird aus Cicero und Augustin festgestellt (V 102 = Aug. 10, 1), für die Definition der misericordia Augustin aufgerufen (V 157 = Aug. 9, 5) und mehr noch dafür, daß die Stoiker unrecht haben mit ihrer Verwerfung der Affekte und aller Menschlichkeit (V 154 = Aug. 9, 5; 14, 9). Gerade da, wo Seneca und mit ihm Sallust zum Geständnis der Nichtigkeit der sogenannten Tugenden der Heiden geprefst werden, fehlt Augustins Name (V 45), aber natürlich hat Calvin De Civitate Dei 19, 25 oder eine ähnliche Stelle im Sinn, der Gedanke war für einen Katholiken trivial. Wenn er für die verschiedenen Deutungen des Wortes religio auf Buch 6 von Augustins Werk verweist (V 156), wird er ursprünglich die Stelle über den Unterschied von superstitiosus und religiosus (Aug. 6, 9) gemeint haben, da Augustins Deutung der religio sich vielmehr 10, 3 findet. So ergeben alle Zitate aus De Civitate Dei dasselbe wie der ganze übrige Kommentar: ein Interesse für die juristischen, ethischen, historischen Materien, aber trotz der Stelle von den egregiae virtutes gar kein Augustinismus. De Civitate Dei ist für Calvin ein unschätzbares Bildungsbuch des christlichen Altertums, mit dem jeder Jurist, jeder Historiker, jeder Philologe vertraut sein muß, wenn er antike Literaturwerke studiert. Aber was in



aller Welt deutet an dieser Benutzung auf evangelische Gesinnung?

Aber Calvin zitiert einmal *De spiritu et litera*, die Lieblingsschrift Luthers und Karlstadts in ihrer reformatorischen Erstlingszeit; die Wahl dieser Schrift ist doch ausschlaggebend! Nun, Calvin will eine Senecastelle, die vom Widerspruchsgeist der menschlichen Natur handelt, kommentieren, zuerst mit Ovid: *Nitimur in vetitum semper cupimusque negata*, dann mit Augustin: *Et quae concupiscimus, nescio quomodo ardentius expetuntur, si vetantur* (V 136). Er nennt die Schrift dabei *De spiritu et litera*, zitiert jedoch reichlich frei aus dem Gedächtnis<sup>1</sup>. Gerade diese Stelle hatte für den Juristen besonderes Interesse, ich vermute, sie begegnete dem Calvin in seiner Fachliteratur, so oft die Warnung vorkam, die Gesetze nicht zu überspannen. Ich würde nicht einmal mit Sicherheit auf eigene Lektüre dieser Schrift schließen. Eine andere Augustinstelle, die er aus *De communi vita clericorum* zitiert (V 112), hat er bloß dem Dekret Gratians entnommen c. 10 C. 12 qu. 1, es ist der jetzige *Sermo 355*, den Gratian mit jenem Titel zitiert hat<sup>2</sup>. Eine letzte Augustinstelle (V 23) nennt er ohne Angabe der Schrift, sie ist inhaltlich ohne Bedeutung<sup>3</sup>. Wunderlich ist, wenn man an den späteren Calvin denkt, nur schon das eine, daß er heidnische und christliche Ethik sich gegenüberstellen kann als Gewissensethik und als Ethik der Rücksicht auf die fama neben dem Gewissen, nach Augustin. Man weiß, welche der beiden Instanzen ihn aus Frankreich hinausgetrieben hat, sicher nicht dieses Erbe Augustins.

Trotz aller Augustinizitate keine Spur von wirklichem Augustinismus, völliges Fehlen aller der dem späteren Calvin

1) Aug. *De spiritu et litera* 4, zweitletzter Satz: *Nescio quo enim modo, hoc ipsum quod concupiscitur, fit iucundius dum vetatur.*

2) Die ältesten Druckausgaben Augustins von Amerbach und Erasmus-Froben kennen keine Schrift *De communi vita clericorum*; Gratian aber zitiert jenen Sermon so.

3) *Quemadmodum ait Augustinus: Persequamur in eis propriam iniquitatem, misereamur communem naturam.* Ich wäre dankbar für Mitteilung der Zitatstelle bei Augustin.



charakteristischen augustinischen Tendenzen scheint mir das Ergebnis einer genauen Berücksichtigung der Augustinitate Calvins zu sein.

Außer Augustin werden von den Vätern zitiert Cyprian, Lactanz, Euseb, Hieronymus, Gregor der Große, Synesius. Daraus auf Lektüre dieser sämtlichen Autoren zu schließen, ist übereilt. Sie ist einigermaßen wahrscheinlich bei dem zweimal zitierten Cyprian ad Donatum (V 124, 133), der dem Kommentator juristisch und ethisch allerlei wertvolles Material bot<sup>1</sup>, woraus nur nicht auf eine allgemeine Cypriankenntnis darf geschlossen werden. Vielleicht hat Calvin auch den Lactanz selber gelesen, er zitiert ihn dreimal sozusagen lexikalisch für eine anthropologische Frage (V 48 = Lact. de opif. Dei 11) mit Celcius, Gellius, Cicero zusammen, für die Göttin Bellona (V 95 libro primo = Lact. Institut. I 21) mit Cicero, für eine von Cicero abweichende etymologische Deutung der religio (V 156 = Lact. Institut. IV 28)<sup>2</sup> mit Makrobius. Alle diese Zitate machen mir den Eindruck, aus zweiter Hand zu stammen, aus Sammelwerken von Art unserer Lexika, aber ich will die Möglichkeit eigener Lactanzlektüre nicht schlechtweg verneinen, da die Werke des Lactanz für jeden Altertumsforscher so unentbehrlich waren wie Augustins großes Werk. Von Hieronymus las Calvin seine Interpretatio der Eusebschen Weltchronik, aus der er mit Eusebs Namen die Ergebnisse des zweimaligen Zensus in Rom unter Augustus erwähnt (V 57 = Migne, Hieronymus 27, 551 und 563). Ob er dagegen die sprichwörtliche Rede von der Monarchie im Bienenstaat (V 123) wirklich selber der Epistel 125 des Hieronymus ad Rusticum monachum (Migne, Hieronymus 22, 1080) entnahm oder sonst irgendwo aufflas, möchte ich nicht ent-

1) Das erste Zitat aus Cyprian ad Donatum c. 13 beleuchtet die gegenseitige Furcht von Tyrann und Untertanen, das zweite aus c. 10 den Zustand der Straflosigkeit in einem Gemeinwesen.

2) Die Editoren des CR reden von einem Irrtum Calvins, der das religare des Lactanz mit religere verwechselte; es muß aber ein Druckfehler vorliegen, da Calvin ganz richtig die Abweichung der Deutung des Lactanz von der Ciceros konstatieren will.



scheiden. Gregors *Moralia* werden zweimal zitiert (V 37, 38), beidemal unter juristischen Gesichtspunkten<sup>1</sup>, allein das erstemal aus Gratians Dekret c. 10 D. 45, wo ein Zitat aus Isidors Sentenzen dem vorher zitierten Gregor angerechnet wird, ein Beweis, daß hier wenigstens Calvin seinen Autor nicht selbst gelesen hat. Das zweitemal hat Calvin ein Gregorzitat aus den *Moralia* im Auge, aber er zitiert es so frei und mit Zusätzen verbunden, die in Isidors Sentenzen ihre Parallelen haben, daß wieder nicht auszumachen ist, ob er wirklich einen Gregortext vor sich hatte<sup>2</sup>. Endlich wäre ein Synesiuszitat von rein lexikalischem Wert (V 62, Erläuterung von *facies* = *schema*) zu nennen ohne nähere Angabe, aus welcher Schrift des Synesius, wer weiß, ob ihm selbst oder einem ihn verwertenden Schriftsteller der Gegenwart entnommen, vielleicht das einzige Synesiuszitat im ganzen Calvin und im besten Fall ein Zeichen, nach welchen rein philologischen Gesichtspunkten Calvin sich seine antiken Autoren auswählte. Im übrigen sei nochmals auf die Rolle des kanonischen Rechts für die Kenntnis der Väter mit Nachdruck verwiesen, es lag in der nächsten Sphäre des damaligen Berufs Calvins, und man braucht nur das Vorwort der ersten *Institutio* aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, welche reiche Quelle des christlichen Altertums hier für jeden kirchlich geschulten Mann offen lag.

Aber evangelisch ist an dieser ganzen Väterkenntnis und Väterbenutzung Calvins schlechterdings gar nichts, man

---

1) Die erste Stelle ermahnt den Richter, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammen zu üben, die zweite Stelle warnt ihn vor der Grausamkeit, die sich als Eifer für das Recht verhüllt.

2) Gregor, *Moralia* 23, 11 (Migne 76, 263): *Sed quia saepe nonnulla vitia virtutes se esse mentiuntur, sicut effusio nonnunquam misericordia, et tenacia nonnunquam parcimonia et crudelitas aliquando iustitia vult videri, ita...* — Calvin zitiert: *Saepe se vitia ingerunt et se virtutes esse mentiuntur, ut tenacia parsimonia, effusio largitas, crudelitas zelus iustitiae, remissio pietas videri velit...* Parallelen zu Calvins Text, welche die Gregor fehlenden Ausdrücke *largitas*, *pietas*, *remissa* (*segnities*) im gleichen Zusammenhang bieten, bei Isidor, *Sent.* II, 34 u. 35 (Migne 83, 636f.) auf Grund von anderen Gregorworten (*Moralia* 32, 22, Migne 76, 662).



müßte wissen, wie viele damalige Humanisten über ebendiese Kenntnis von Augustins *De civitate Dei* etc. nicht verfügt haben. Sämtliche Zitate verraten dasselbe Interesse an historischen, ethischen, juristischen Fragen wie der ganze Kommentar, nicht mehr und nicht weniger. Die Ausrede, Calvin habe in diesem Buch keine Veranlassung gehabt, ein Bekenntnis abzulegen, hilft hier nichts. Eigentlich entbehrt der ganze Streit, ob diesen Kommentar der bekehrte oder der noch katholische Calvin geschrieben habe, nicht einer leisen Komik. Dafs nur die Möglichkeit vorliegt, Calvin lasse hier nichts von seiner evangelischen Gesinnung merken, sagt genug. Der Calvin, der einen gelehrten humanistischen Kommentar fertigbringt, ohne die leiseste Äußerung protestantischer Gesinnung, und der doch mit dem Herzen lebendig protestantisch gewesen sein soll, ja bereits ein Lehrer für andere im protestantischen Bekenntnis, wäre weder ein Protestant der damaligen kritischen Zeit, noch Calvin gewesen.

Das Bild von Calvin ändert sich mit einem Male durch die Briefe von Ende Oktober 1534 (Op. X<sup>b</sup> 25—30), wo zuerst die intime und geheime Beziehung auf Gerard Roussel und die Sorge um Geheimhaltung seines neuesten Traktats unter den Freunden, sodann aber auch der ganze Inhalt der Erzählung von den neuesten Pariser Vorgängen mit der deutlichen Parteinahme für die Partei Margareta-Roussel und gegen die Sorbonnescholastiker den verschiedenen Protestanten verrät. Es folgt dann wenige Tage nachher die berühmte Rektoratsrede des Freundes Cop, auf deren calvinischen Ursprung mir allein schon die Tatsache, dafs sich in Genf in Calvins Nachlaß ein solches Manuskript fand, hindeutet. Auf alle Fälle war Calvin schon nach der Vita Colladons in die Verfolgung verflochten, die diese Rektoratsrede zur Folge hatte (Op. XXI 56). Der folgende Brief ex Acropoli (Op. X<sup>b</sup> 37f.), doch wohl aus Angoulême, ist als von dem Bekehrten geschrieben nie bestritten worden; er ist nur leider nicht exakt datierbar (Herminjard *vers le mois de mars*, III 156). Vielleicht ist in dieselbe Zeit und denselben Aufenthalt in Angoulême auch der Brief Nr. 8 der Opera (X<sup>b</sup> 15f.), Herm. II 397 zu setzen wegen des gleichen



„ex acropoli“, das P. Daniel hinzufügte<sup>1</sup>, der möglichen Deutung des „Bruders Robert“ auf Olivetan, dessen Briefe ja den Weg über Lyon machen mußten<sup>2</sup>, und vor allem auch wegen des religiösen Schlusses: Dominus vos omnes conservet . . ., der an die wiederholte Sprache vom „Herrn“ in dem anderen Brief ex Acropoli und an den späteren Briefschlußstil des Reformators erinnert, während den früheren Briefen jede solche fromme Schlußwendung fehlt (Nr. 17 der Opera [X<sup>b</sup> 24] ist, als ganz datumlos und fragmentarisch erhalten, keine Gegeninstanz, sondern würde derselben Epoche angehören). Solche festen frommen Grußwendungen scheinen mir ein besonders charakteristisches Zeichen des Einflusses der Bekehrung auf die äußeren Formen zu sein, obschon das Material zu spärlich ist, um einen sicheren Schluß zu erlauben.

Besteht die Behauptung des scharfen Unterschiedes der Briefe bis 1532 und von Oktober 1533 an zu Recht, so wäre ja damit nur angedeutet, daß die Bekehrung zwischen die Edition des Senecakommentars und die Ereignisse vom Oktober 1533 fallen muß, über das genauere Datum aber

---

1) P. Daniel datiert 1530; das ist so wertlos wie fast alle seine Datierungen (vgl. die Anm. bei Herm. und im CR). Herm. II, 397 erschloß das Jahr 1532, weil er im Brief Daniels vom 7. März 1532 (Herm. II, 408 f., Op. X<sup>b</sup>, 18 f.) eine Bezugnahme auf unseren Brief vom 18. Jan. finden wollte. Aber dem steht 1) entgegen, daß am 7. März François Daniel sich für sich selbst entschuldigt, nicht für seinen Bruder (Herm. muß deshalb willkürlich den Briefschreiber ändern), 2) daß laut Brief vom 7. März Calvin den Vorfall im Brief an Du Chemin berührte, statt, wie zu erwarten wäre, im Brief an Daniel selbst, 3) daß der Brief vom 7. März gar nichts von einer Abreise nach Italien weiß. Die Beziehung der beiden Briefe aufeinander ist unmöglich. Dagegen führt das ex Acropoli, das sonst nur dem Brief Op X<sup>b</sup> 37 beigelegt ist, auf das Jahr 1534.

2) Der Brief Calvins erzählt zuerst von einem Brief des Bruders Robert und entschuldigt die Verspätung seiner Antwort. Dann fährt er fort: de fratre sic habeto. Der letztere muß allem nach der Bruder des Adressaten sein, dann hat aber der „frater“ Robert eine andere Bedeutung. An Olivetan, der damals bei den Waldensern verweilte, erinnert es, daß der Brief über Lyon zu Calvin kam; wer soll aber 1532 dem Calvin über Lyon Briefe zugesandt haben?



ist noch nichts entschieden. Es eine Reihe von Monaten vor den Brief vom 27. Oktober 1533 zu setzen, nötigt die Tatsache, daß zur Zeit jenes Briefes nicht bloß Calvin, sondern auch die Freunde in Orleans der neuen Richtung sich mehr oder weniger entschieden angeschlossen hatten, daß man auf beiden Seiten davon wußte, auch wohl die einen an der evangelischen Richtung der anderen ursächlich beteiligt waren, daß also allerlei Fäden zuvor hinüber und herüber gezogen worden waren. Man wird dafür eine gewisse Spanne Zeit in Anspruch nehmen müssen, wie viel freilich, das ist auch nicht einmal zu vermuten. Wenn mit dem Brief vom 27. Oktober 1533 ein Traktat Roussels, und zwar ein zweiter, von Paris nach Orleans abgeht, „von unserem Gerard“, wie Calvin sich ausdrückt, liegt hier für uns vielleicht ein Hinweis auf die Bedeutung, welche Roussel und seinen Fastenpredigten vom Frühjahr 1533 für die „Bekehrung“ Calvins zukommen könnte. Calvin schreibt ihm später, als er durch Roussels akkommodierende Richtung bereits innerlich ihm entfremdet war, er bekenne in Wahrheit, daß von ihm früher Roussels Frömmigkeit mit ungeheurer Frucht und mit Bewunderung erprobt worden sei (Op. V 282: *pristinæ tuæ pietatis quam et ingenti cum fructu nec sine admiratione olim mihi spectatam vere assevero*). Die „ungeheure Frucht“ Roussels für Calvin wäre am einfachsten zu verstehen, wenn die entscheidende Anregung zu seiner Bekehrung von ihm ausgegangen wäre. Immerhin muß das Vermutung bleiben<sup>1</sup>.

Es bleibt noch übrig, das Selbstzeugnis Calvins in der Vorrede zum Psalmenkommentar (Op. XXXI 21 ff., vgl. Zeitschr. f. KG. XXVII 84f., der französische Text auch bei Doumergue I, 344) mit den Zeugnissen der ersten Briefe und des Senecakommentars zusammenzuhalten. In meinem früheren Aufsatz versuchte ich festzustellen, daß Calvin bei dieser autobiographischen Erzählung eine bestimmte Tendenz verfolge, dem Gang der göttlichen Vor-sehung gerade durch die sie scheinbar durchkreuzenden

1) Auf die Notwendigkeit der Verlegung des Datums hinter den von mir in dieser Zeitschrift XXVII, 99 angenommenen Zeitpunkt und auf den möglichen Einfluß Roussels hat mich H. Großmann gebracht.



Richtungen seines Lebens nachzuspüren und so seine ihm aufgenötigte Erwählung klarzumachen. Die Konsequenz aus diesem Nachweis, daß dann am Ende die ganze plötzliche Bekehrung bloß auf Rechnung dieser späteren rückschauenden Betrachtung Calvins zu setzen wäre, die einen allmählichen Prozeß in ein supranaturales Wunder umstempelte (vgl. W. Köhler, Theol. Jahresbericht 1907, p. 604), zog ich damals nicht und werde sie niemals ziehen. Dafür ist mir der Text Calvins zu mächtig, die ganze Stelle, speziell das „*ne dum elapsus erat annus*“ viel zu konkret. Calvin muß ein ganz bestimmtes Ereignis mit ganz bestimmten Folgen im Auge haben. Voran ging eine Zeit des hartnäckigen Widerstrebens, des zähen Festhaltens an der katholischen Überlieferung<sup>1</sup>, und es ist hierfür doch wohl mit Recht auch Calvins Antwort an Sadolet herbeigezogen worden (Op. V 412, vgl. Holl, p. 44), wo der evangelische Laie erzählt, daß er, durch die Neuheit der evangelischen Lehre erschreckt, nur schwer die Ohren hinhielt und anfänglich eifrig und entschieden widerstand. Aber nun aus dem „*animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat*,“ gerade auf besonders frühe Jugend, also etwa auf das 16. oder 17. Altersjahr, zu schließen (Holl p. 44, 38), scheint mir unmöglich. Der 48jährige Schreiber kann sich bei einem älteren Mann die steife Anhänglichkeit an den alten Glauben erklären, bei einem jungen Anfänger erscheint sie ihm erklärlich bloß aus besonderer Verhärtung des Geistes, der Kontrast zwischen Jugendlichkeit und katholischem Eigensinn bleibt jedoch gleich groß, ob wir ein paar Jahre früher hinaufgehen oder nicht. Das Ziel der plötzlichen Bekehrung war die Gelehrigkeit, an der es ihm — vgl. Antwort an Sadolet — in hohem Grade gefehlt hatte. Eben darum mußte die Bekehrung zur Gelehrigkeit den Charakter der plötzlichen Wendung annehmen, und ihr Erfolg wird so beschrieben, daß auf den Empfang eines ersten Eindrucks der wahren Frömmigkeit sofort ein

1) *Ac primo quidem, cum superstitionibus papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat, subita conversione ad docilitatem subegit.*



solcher Eifer, in der neuen Erkenntnis fortzuschreiten, entbrannte, daß die innere Loslösung von den früheren Studien begann und schon vor Jahresablauf alle lernbegierigen Evangelischen zu Calvin sich begaben<sup>1</sup>. Wie der französische Text sicher beweist (*Ayant donc reçu quelque goût . . .*), ist der Empfang dieses *aliquis gustus verae pietatis* nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der *conversio*, die als *conversio ad docilitatem* ja eben diesen *gustus* in dem vorher Widerstrebenden hervorrief. Aber dennoch ist es schlechterdings unmöglich, den Effekt der Bekehrung in diesem ersten tieferen Eindruck zu erblicken, auf den dann gelegentlich später, vielleicht nach Jahren, die entscheidende Abkehr vom Katholizismus folgte (Sieffert). Diese Trennung der Bekehrung in zwei Akte, den ersten mit *aliquo gustu imbutus*, den zweiten mit *exarsi proficiendi studio* bezeichnet, scheidet nicht bloß am französischen Text mit seinem „*je fus incontinent enflammé*“<sup>2</sup>, sondern ebenso am lateinischen, dessen ganzer Ton auf dem *exarsi* liegt, zu dem das *imbutus* als untergeordnetes Partizip bloß den Anlaß gab. Der Partizipialsatz will überhaupt kaum eine Zeit für sich in Anspruch nehmen, er will nur dem Hauptsatz die nötige Unterlage geben, der Zusammenhang mit der *subita conversio* im Satz vorher liegt gerade darin, daß Calvin auf Grund des empfangenen Eindrucks alsbald sich mit ganzem Lerneifer der neuen Erkenntnis hingab. Insofern war K. Müllers Eindruck, der das *gustu imbutus* der *conversio* vorhergehen ließe, sachlich der richtige, obschon sprachlich nicht haltbar. Ebenso scharf faßt ja auch Holl die *conversio*, und wenn Sieffert (p. 10f.) durch Analogien des Sprachgebrauchs für *conversio* aus der zeitlich nahestehen-

1) *Itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia, quamvis non abicerem, frigidius tamen sectarer. Necdum elapsus erat annus, cum omnes purioris doctrinae cupidi ad me novitium adhuc et tironem discendi causa ventitabant.*

2) Darauf hat H. Großmann stark hingewiesen. Siefferts ausweichende Bemerkung (p. 41), das *incontinens* beziehe sich nicht auf den Zeitpunkt der Bekehrung, sondern auf den Abschluß des auf die Bekehrung folgenden Verlaufs, trifft daneben, sobald man auf den Ton des Satzes achtet.



den Schlufsausgabe der *Institutio* darlegen will, dafs die *conversio ad docilitatem* auch blofs ein schwaches Anfangsstadium bezeichnen könne, so mag das ganz richtig sein bei der *Institutio*, aber ist belanglos für den Psalmentext, der ganz klar das *exarsi proficiendi studio* — das ist aber mehr als ein schwacher Anfang — von der *conversio* herleitet. Mit den Ergebnissen der Briefe zusammengenommen, könnte man den Satz so auslegen, dafs Calvin, vielleicht getroffen durch eine Predigt Roussels in Paris, plötzlich seinen Widerstand gegen die „neue Lehre“ aufgab, seinen ganzen Eifer darauf warf, über sie ins klare zu kommen, und von da an die humanistischen und juristischen Studien nur noch lässig betrieb, dagegen in der evangelischen Erkenntnis solche rapiden Fortschritte machte, dafs er noch vor Ablauf des Jahres 1533 (geht bis Ostern 1534) überall als Lehrer begehrt wurde. Es ist ja in der Tat auffallend, dafs Calvin sich ausdrückt, als hätte er ein bestimmtes Jahr im Gedächtnis, an dessen Ablauf er zurückdenkt (*devant que l'an passat*), obschon freilich der Ausdruck auch nicht mit Sicherheit so zu pressen ist. Das aber scheint mir ganz zweifellos, dafs der Eifer für die Erkenntnis der neuen Lehre samt dem sehr bald sich einstellenden unfreiwilligen eigenen Lehrberuf sowie als Kehrseite zwar nicht die sofortige Abwerfung der übrigen Studien, wohl aber das Schwinden des früheren Eifers für sie, eine Zeitlang nach der Vollendung des Senecakommentars, keinesfalls aber vorher anzusetzen ist (vgl. auch Walker, John Calvin 95). Der Senecakommentar ist von einem Mann geschrieben, der mit ganzer Seele bei seiner Arbeit ist, der dadurch berühmt werden will und der von irgendwelchem Eifer für die protestantische Lehre, wenn er solchen gehabt hätte, nicht das leiseste verrät.

Damit scheint mir im ganzen die Streitfrage erledigt zu sein, man kann kaum ein günstigeres, exakteres Zusammenreffen und Sich-Ergänzen verschiedener Urkunden verlangen, als es hier zwischen den ersten Briefen, dem Kommentar und Calvins rückblickender Skizze stattfindet. Gewifs, unser Material ist sehr lückenhaft, aber nur um so erfreulicher ist die gegenseitige Ergänzung der alten, echten Zeugnisse. Aus



den Briefen für sich allein müßten wir schliessen, daß zwischen der Seneca-Edition und dem Brief vom 27. Oktober 1533 eine entscheidende Wendung in Calvins Entwicklung stattfand, und eben von diesem Ereignis erzählt uns Calvin in seinem Psalmenvorwort. Ich weiß nicht, ob man mit Recht mehr von einer Hypothese verlangen kann, als daß sie in solcher Weise die Dokumente verbindet, ohne einem derselben Gewalt anzutun.

Es bleibt nur noch übrig, die wichtigsten der Einwände gegen die späte Datierung der Bekehrung Calvins kurz zu erwägen. Nach Holl spricht u. a. schon die Masse der von Calvin für seine *Institutio* verarbeiteten Literatur für ein früheres Zurückreichen seiner evangelischen Überzeugung, zumal er die *Institutio* ohne Bücher schrieb und demnach sein Gedächtnis durch jahrelange Lektüre gefüllt haben muß (Holl p. 45). Abgesehen von dem Versehen, daß hier eine auf die zweite Ausgabe der *Institutio* sich beziehende Notiz Calvins für die erste in Anspruch genommen wird<sup>1</sup>, wie ja auch die Zitate der ersten Ausgabe beweisen, daß er mindestens Augustin, die Sentenzen des Lombarden und das *Decretum Gratians* während des Drucks bei sich hatte, möchte ich doch davor warnen, seine der *Institutio* vorangehende Lektüre sich zu umfangreich vorzustellen. Hauptlektüre waren die Bibel, Augustin in ganz großen Partien und eine Anzahl Schriften Luthers, daneben besonders das jetzt polemisch ausgenutzte Dekret Gratians; der Einfluß Butzers wird schon von Holl eingeschränkt (p. 47), von Zwingli ist gleich nachher zu reden, ziemlich sicher dürfen wir das eine oder andere von Melanchthon hinzurechnen. Von Vätern neben Augustin nennt der Text der *Institutio* gelegentlich einmal den Origenes; am Rand wird einmal auf Theophylakt verwiesen, ein andermal

---

1) Calvin entschuldigt sich Op. VI 336 gegen Pighius dafür, daß er bloß zwei Autoren, Chrysostomus und Hieronymus, habe für die Willensfreiheit auftreten lassen, damit, daß er damals, als er das schrieb, mit Ausnahme eines Bandes Augustin keine Bücher bei sich gehabt habe. Die Stelle, die er und Pighius im Auge haben, steht Op I 357 in der *Institutio* von 1539.



ein Satz des Textes belegt mit Verweisen auf Chrysostomus, die *Eccl. historia*, Tertullian, Hieronymus, Cyprian; dieselben Väter und dazu Ambrosius führt das mit gelehrten Verweisen besonders reichlich bedachte Vorwort an, das auch sonst von den andern Partien sich abhebt durch seine starke Benutzung des Gratian, der sonst nur noch Kap. V de falsis sacramentis die katholische Lehre illustrieren muß, zusammen mit dem nur für Kap. V verwendeten Lombarden. Wir müssen das Vorwort und Kap. V für Basel in Anspruch nehmen; hier hat er sich in seinen Gratian und Lombarden noch einmal fest hineingelesen, hier schlug er nachträglich noch eine Anzahl Väterstellen auf, um sie wenigstens am Rand anzumerken. Ich würde mich aber nicht getrauen, sofort auf eigene Calvinlektüre aller dieser Autoren zu schließeln, denn man muß sich erinnern, wie die damaligen evangelischen Schriften Sammlungen der für sie brauchbaren Väterstellen verbreiteten und keineswegs immer jeder neu Gewonnene jede Stelle kontrolliert haben wird. Es kann auch für einzelne kontroverse Bibelstellen ein Autor wirklich benutzt worden sein, aber daraus folgt noch lange nicht „Kenntnis“ dieses Autors. Nehmen wir nun als Datum der Bekehrung Calvins das Frühjahr 1533, so hätten wir immer noch zwei Jahre für volle Beschäftigung mit der neuen Lehre und ihren alten und neuen Autoren in einer Zeit, da Calvin beruflich nicht gebunden war und den höchsten Eifer hatte, die Sache von allen Seiten zu prüfen. Auf Grund der nach unserer Kenntnis von Calvin benutzten Literatur kann ich nichts Unmögliches darin finden, daß er eben in den zwei Jahren vorher diese Kenntnis sich erworben haben soll. Wie wenig er selbst mit ihr zufrieden war, das erhellt aus den fortgesetzten Nachträgen der späteren *Institutio*, die von einem immer neuen Studium Augustins, des Chrysostomus usw. zeugen.

Gewichtiger scheint mir der Einwand auf Grund der späteren Briefnotizen über Calvins Stellung zu Zwingli und zum Zwinglianismus noch in Frankreich. In Betracht kommen, soviel ich sehe, vier Stellen: Calvin an Zébedée 19. Mai 1539, Op. X<sup>b</sup> 346, Herm. V 318, Calvin an Viret 11. Sept. 1542, Op. XI 438, Herm. VIII



123, Calvins *secunda defensio ad Westphalum*, Op. IX 51 und Florimond de Raemons Erzählung, p. 891 ff., zitiert bei Doumergue, Calvin I 458 f., ich würde allerdings raten, Calvins Ausführung über seinen Eindruck vom Abendmahlsstreit im *Traité de la sainte cène* von 1541 dazuzunehmen Op. V 458 ff. Gehen wir auf Grund dieser Stellen vom Sichern zum Unsichern weiter, so ergibt sich 1) daß Calvin noch in Frankreich (*adhuc agens in Gallia*, Brief an Zébedée) die Zwinglische Abendmahlslehre bekämpfte und schon damals seinen Mittelweg vertrat (Florimond de Raemond), 2) daß Calvin Zwinglis Abendmahlslehre durch Luther im ungünstigen Licht kennen lernte und so stark sich von Luthers Auffassung Zwinglis bestimmen liefs, daß er Zwinglis Schriften gar nicht mehr lesen wollte (*secunda defensio ad Westphalum*), 3) daß dieser durch Luther erweckte ungünstige Eindruck Calvins von Zwingli gerade in die Erstlingszeit seiner evangelischen Überzeugung fiel (*secunda defensio ad Westphalum*). Daraus ergibt sich für mich folgendes Bild: Calvin, eben erst angezogen vom Eindruck der Wahrheit der evangelischen Lehre, studiert Luther, auch seine Abendmahlsschriften, und erfährt von ihm, Zwingli entleere das Abendmahl ganz. Dadurch empört über Zwingli, will er gar nichts von ihm lesen und macht sich zur Pflicht, die Zwinglianer in Frankreich von ihrer extremen Ansicht zurückzubringen, immerhin jetzt schon keineswegs ein blinder Anhänger Luthers, sondern wesentlich auf seiner spätern festen Vermittlungsposition, die ihm als der wahre Sinn der lutherischen Lehre erscheint. Diese Ergebnisse scheinen mir alle außer Kontroverse zu stehen, aber sie stimmen auch ganz zu dem Rahmen unsrer Entwicklung Calvins. Dagegen suchen nun Holl und Doumergue, jeder wieder auf andere Weise, aus den angeführten Stellen Indizien für den früheren Ansatz der Bekehrung Calvins zu gewinnen. Holl geht von dem Brief an Viret aus: *De scriptis Zwinglii sic sentire ut sentis tibi permitto. Neque enim omnia legi et fortassis sub finem vitae retractavit et correxit in melius, quae temere*



initio exciderant, sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis opinio. Danach soll Calvin zwar die früheren Schriften Zwinglis gelesen haben, als sie erschienen, die späteren aber nicht mehr, er hat also als Evangelischer bereits die innere Entwicklung Zwinglis verfolgt (Holl p. 37). Allein auf Grund der Stelle in der *Secunda defensio* könnte man bezweifeln, daß Calvin in Frankreich überhaupt auch nur die früheren Schriften Zwinglis las, er hatte genug von ihm durch Luthers Darstellung bekommen. Die spätere Schrift Zwinglis dagegen, in der von einer Zurücknahme der extremen Abendmahlslehre könnte gesprochen werden, ist die *Fidei expositio ad Franciscum regem Galliae*, im Jahr 1536 herausgegeben. Auf sie wird Viret sich bezogen haben, wie seitdem alle Freunde Zwinglis, die gern seiner scharfen rationalistischen Lehre etwas abbrechen möchten, Calvin kannte sie nicht. Erschien aber diese mildere Schrift Zwinglis erst nach Calvins Weggang aus Frankreich, so kann natürlich aus seinem Urteil über die früheren Schriften Zwinglis im Unterschied von dieser letzten Schrift nicht das geringste geschlossen werden auf den Zeitpunkt, wann sich Calvin mit Zwingli beschäftigt haben mag. Man kann nur sagen: damals in Frankreich war ihm der Zwinglianismus bloß in der schroffen Form bekannt, darum mußte er ihn auch schroff ablehnen, seitdem ist eine mildere, spätere Form aus der *Expositio fidei* bekannt geworden, zu der Calvin sich wohl freundlicher stellen würde, wenn er sie kennen würde. Die Stelle im Brief an Zébédée, die dann Holl (p. 38) noch zur Unterstützung heranzieht<sup>1</sup>, scheint mir überhaupt gar nichts für seine Position zu enthalten, sie sagt schlechterdings nur, daß Calvin noch in Frankreich dem Anwachsen der zwinglischen Sakramentslehre scharf entgegengetreten ist. Man weiß, wie nach Niederdeutschland der Zwinglianismus gerade zu Anfang der dreißiger Jahre erst kräftig sich zu ver-

1) Atque utinam idem facere Zwinglius in animum induxisset, cuius et falsa et perniciosa fuit de hac re opinio, quam cum viderem multo nostratium applausu arripi, adhuc agens in Gallia impugnare non dubitavi.



breiten begann, dasselbe stelle ich mir für Frankreich vor. Jetzt erst, nachdem längere Zeit hindurch das Luthertum in seiner zahmeren Form der neuen Bewegung Bahn gebrochen hatte, folgten ihm die radikaleren Richtungen, Täufer, Spirituelle, Zwinglianer, und so sehen wir Calvin seit seiner Bekehrung, solange er noch in Frankreich sich aufhielt, damit beschäftigt, gegenüber den Radikalen im eigenen Lager für streng biblische Orthodoxie zu arbeiten. Gerade damals setzte dann die gefährliche Taktik der katholischen Partei ein, die Evangelischen, auch die Lutheraner darunter, als Sakramentierer beim Ausland zu verdächtigen. Dafs das jetzt gerade möglich war, wird verständlicher, wenn eben damals erst die radikalen Konsequenzen der neuen Bewegung und mit ihr der schroffe Zwinglianismus in Frankreich sich bemerkbar machten <sup>1</sup>.

Aber nun bringt Doumergue aus der *Secunda defensio* die Stelle, wo Calvin selbst bezeugen muß, dafs er schon vor dem Marburger Gespräch evangelisch geworden war. *Cum enim a tenebris papatus emergere incipiens tenui sanae doctrinae gustu concepto, legerem apud Lutherum nihil in sacramentis ab Oecolampadio et Zwinglio reliquum fieri praeter nudas et inanes figuras, ita me ab ipsorum libris alienatum fuisse fateor, ut diu a lectione abstinuerim. Porro antequam scribere aggressus sum, Marpurgi inter se collocti aliquid ex priore vehementia remiserrant, ut si nondum plane esset serenitas, aliquantum tamen discussa esset densior caligo* (Op. IX 51). In der Tat, sobald man in diesen Sätzen einen chronologisch fortlaufenden Bericht sehen darf, ist klar, dafs das Marburger Gespräch später fallen muß als Calvins evangelische Erweckung. Ich würde zunächst dagegen sagen, dafs mir diese Stelle vom Jahr 1556 nicht alle sicheren Ergebnisse auf Grund der 20 Jahre älteren Schriften über den Haufen werfen darf. Wir haben zum Glück über das Marburger Gespräch und

1) Arnolde Fabrice schreibt am 23. Jan 1535 an einen Freund: *Zwinglianae, Oecolampadianaeque sectae homines, quos vulgus Lutheranos vocat* (Herm. III 252<sup>8</sup>). Die Stelle zeigt hübsch den älteren traditionellen Namen und die jüngeren neuen Richtungen, die er noch deckt.



Calvins Eindruck von ihm aus viel früherer Zeit ein klares Zeugnis. Am Schluß des *Traité de la sainte cène*, da, wo Calvin einen Rückblick auf den Gang des Abendmahlsstreits und die auf beiden Seiten begangenen Fehler wirft, schreibt er (Op. V 458f.): *Depuis que la contention feust une fois commencée, elle s'enflamba tousjours avec le temps, et ainsi a esté demenée trop amèrement par l'espace de quinze ans ou environ, sans que jamais les uns ayent voulu escouter les autres d'un cueur paisible. Car combien qu'ilz ayent une fois conferé ensemble, neantmoins, il y avoit telle alienation, qu'ilz s'en retournerent sans aucun accord. Mesme, au lieu d'approcher de quelque bon appointement, ilz se sont tousjours recullez de plus en plus, ne regardans autre chose que à deffendre leur sentence, et confuter tout ce qui estoit au contraire.* Es ist doch merkwürdig, daß Calvin 1541 dem Marburger Gespräch gar keinen Erfolg zuschreibt, eher noch eine Verschärfung des Gegensatzes, während er 1556 und noch mehr in der *Ultima admonitio* von 1557 (Op. IX 152) eine Verminderung des Hasses, eine beginnende Aufhellung vom Marburger Tag herleitet. Die Wandlung der Betrachtung hängt damit zusammen, daß Calvin in seiner späteren Bundesgenossenschaft mit Bullinger eifrig bestrebt sein mußte, schon in der Vergangenheit Vorstufen seiner Konkordie aufzuzeigen, um den Lutheranern sagen zu können: *Ihr waret selber schon auf dem Wege zu unserem Consensus.* Das ist denn auch die Tendenz der ganzen Stelle zu Beginn der *Secunda defensio*. Calvin will zeigen, daß seine eigene Friedenstendenz, wie sie in seiner ersten *Institutio* zum erstenmal hervorgetreten war, sekundiert war von der theologischen Situation zu Anfang der 30er Jahre, da die einen den anderen näherkamen und ein gewisser, wenn auch noch unvollkommener Consensus sich herzustellen begann<sup>1</sup>. Er hat hier die Lage vor Augen zur Zeit der

1) Calvin beginnt damit, zu versichern, alles, was er in der Abendmahlsfrage geschrieben habe, sei *ad placandos animos magis quam ad augenda dissidia* geschrieben, und fährt fort: *Nam et iam aliqua ex parte sedatus erat ille, quem dixi, contentionis fervor, ut in placidis eorum scriptionibus purior liqueret rei explicatio. Ac libenter glorior, cum*



Wittenberger Konkordie und der Verhandlungen zwischen den Schweizern und Wittenberg. Er meint jetzt hintendrin — anders als er früher geurteilt hatte —, daß der Marburger Tag doch auch etwas zu dieser freundlicheren Annäherung beigetragen habe, und hebt ihn darum hervor, während er historisch richtiger die Konkordienverhandlungen, die Butzer ins Leben rief, hätte erwähnen müssen. Dazwischen hinein ist nun, um durch einen Kontrast die damalige Gunst der Lage deutlicher zu machen, auf die Zeit des früheren grimmigen Haders hingewiesen, die er selbst einst bei der Lektüre der Lutherischen Streitschriften innerlich durchgemacht hatte. So wie in diesen Lutherschriften der Gegensatz formuliert war, wäre gar keine Einigung zu erwarten gewesen, damals aber, als er zu schreiben begann, war gottlob die Lage weit günstiger. Ich glaube, daß das und nichts anderes der Sinn des ganzen Passus ist. Es ist nun gewiß verlockend, aus diesen ineinandergeschobenen Sätzen eine chronologische Reihenfolge herzustellen und aus der Erwähnung des Marburger Tages nach der ersten Lektüre von Luthers Schriften auf die zeitliche Reihenfolge dieser Elemente zu schließen. Es ist verlockend, aber ich glaube, es ist falsch. Calvin gibt hier gar keinen fortlaufenden historischen Bericht, sondern er hebt Momente hervor, die seiner Unionstendenz günstig waren, und stellt sie zu solchen in Gegensatz, die sie erschweren mußten. Daß er den Marburger Tag erst nachträglich noch hinzufügt, nachdem er ihn vorher bei Schilderung der beginnenden Annäherung gar nicht erwähnt hatte (vgl. die Anm. p. 580), zeigt mir, daß ihm erst nachträglich dieser günstige Faktor noch einfiel, begreiflich, wenn man aus Calvins früherer Schrift weiß, daß in Wahrheit der Marburger Tag in diesen ganzen Verhandlungen nichts bedeutet hatte. Und durch diese nachträgliche Ergänzung ist dann der Schein entstanden, es falle der erste Eindruck Calvins vom schroffen Gegensatz der Parteien in die Zeit vor dem Marburger Tag. Ich meine

*alii ad alios propius accedere coepissent, eorum consensu, licet nondum pleno et solido, me fuisse non mediocriter adiutum.* Folgt die im Text p. 579 zitierte Stelle.



doch, hätte er wirklich chronologisch referieren wollen im Sinn Doumergues, so würde er geschrieben haben nach dem Satz von der Lutherlektüre: Als die beiden sich aber in Marburg begegneten und von der Heftigkeit des Gegensatzes nachliessen, sah auch ich die Möglichkeit einer Verständigung ein. Das sagt er aber nicht, sondern er kehrt zu dem vorletzten Satz zurück: Damals, als ich zum erstenmal die Abendmahlsfrage literarisch berührte, war die Annäherung im Gang, man braucht ja nur an Marburg zu denken. Ich leugne also nicht die Möglichkeit der Doumergueschen Exegese, gebe sogar zu, daß der erste Schein der Stelle für sie spricht, aber ich bestreite, daß sie notwendig und richtig ist, und berufe mich auf den früheren Traktat vom Jahr 1541, der überhaupt diese ganze nachträgliche Berufung auf Marburg über den Haufen wirft. Dem Text ist zu entnehmen, daß Calvin mit einer dezidierten, durch Luther hervorgerufenen Abneigung gegen Zwingli sein reformatorisches Wirken begann, daß er dann später, ich denke bei seinem Aufenthalt in Basel, seinem Verkehr mit Grynaeus u. a. das Gemeinsame höher schätzen lernte und sich freute über den Butzerschen Konkordienversuch, der sich in derselben Friedensrichtung bewegte wie nunmehr sein eigener erster Versuch in der Institutio von 1536. Der Tag von Marburg kommt hier nicht in Betracht, wohl aber die persönliche Bekanntschaft mit den Strafsburgern und den Schweizern, die Calvin bewies, daß er sie durch Luthers Augen falsch angesehen hatte. Erst 20 Jahre später hat er dann auch dem Tag von Marburg eine historische Stelle zu geben versucht, die ja demselben in der allgemeinen Geschichte auch zukommt, aber gerade gar nicht in der Lebensgeschichte Calvins.

Zum Schluß gestehe ich, daß mir der Sinn einer Stelle freilich verschlossen bleibt, die Holl ebenfalls für die frühe Bekehrung Calvins angeführt hatte (p. 38), es ist die Stelle im Briefe Du Tillets an Calvin vom 7. September 1538, Op. X<sup>b</sup> 242, Herm. V 104: Vous mainteniez une extrémité à n'estimer eglises de Dieu celles, ou vous avez receu le commencement de vostre Chrestianté et l'avancement qu'avez



eu en icelle par l'espace de plus de quinze ans. Herminjard bezog die 15 Jahre auf die Zeit, da Calvin Pfründen innehatte, freilich mit Hervorhebung der Ungenauigkeit der Rechnung, Holl will daraus schliessen, das Calvin etwas über 15 Jahre lang ein getreuer Katholik gewesen sein soll, demnach am Ende seiner Pariser Schulzeit seine Bekehrung erlebte. Leider fehlt uns gerade hier die detaillierte Antwort Calvins auf diesen Passus, die allein uns klar darüber belehren könnte, was der Freund und was Calvin mit dieser Zeitangabe meint, und inwiefern Calvin dem Freund darin recht gibt. So wie die Stelle für uns isoliert lautet, gestehe ich, nicht zu wissen, was Du Tillet unter dem advancement versteht und von wo an er die 15 Jahre rechnet. Aber ich glaube, das auch Holl auf diese Stelle aus einem Brief Du Tillets keine Theorie über das Datum der Bekehrung Calvins aufbauen würde, wenn er nicht ganz andere Grundlagen schon hätte, nämlich im wesentlichen die Bezabiographie, die ja allerdings eine klare Sprache redet und auf der die ganze Tradition von der frühen Bekehrung Calvins ruht. Ich kann aber für deren Wert oder Unwert nur nochmals auf meinen früheren Aufsatz verweisen, auf die durchaus sekundäre und unselbständige Rolle, die dem Beza gegenüber seiner Quelle, der Psalmenvorrede Calvins, zukommt. Und damit bin ich wieder bei der methodischen Frage angelangt, ob es unsere Pflicht ist, von den alten Calvintexten auszugehen oder von ihrer Kommentierung durch den späteren Biographen.

Ich gebe die Hoffnung nicht auf, das wir zu einer Einigung in dieser Streitfrage gelangen werden. Sie wird in dem Moment erreicht sein, wenn die Calvinforscher aus den Calvinbriefen, dem Senecakommentar und dem Selbstzeugnis in der Psalmenvorrede die notwendigen Schlüsse ziehen werden.

---