

Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“

Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums
im Deutschland des 16. Jahrhunderts

Von Harm Klueting

[Zweiter Teil*]

4. Motive und Anlässe für den Übergang vom Luthertum zum Reformiertentum

Es soll hier nicht nach den individuellen und den gruppenspezifischen Motiven der Fürsten und Grafen und der sie beratenden Theologen und Beamten für den Übergang zum Reformiertentum gefragt werden²⁴³. Wichtiger sind die aus dem historischen Zusammenhang kommenden Motive, anders gesprochen: der ‚Sitz im Leben‘ des Übergangs zum Reformiertentum im Deutschland des 16. Jahrhunderts.

Deutlich ist zum einen das Moment der humanistischen Irenik. Nicht nur Zwingli und Melanchthon kamen vom Humanismus her, auch der Erasmus-Schüler Johannes à Lasco oder der von ihm beeinflusste Vorgänger Pezels in Bremen, Albert Rizaes Hardenberg, der über den Reformhumanismus zum Zwinglianismus gelangt war²⁴⁴. Das humanistische Streben nach Ausgleich und eine um Friedenswahrung bemühte Position, die die Haltung der Gnesiolutheraner verwarf und der ‚offeneren‘ Richtung Melanchthons zuneigte und über diese Brücke zum Reformiertentum fand, begegnet auch bei einigen Fürsten und Grafen wie Ludwig d.Ä. von Wittgenstein²⁴⁵ oder Hermann von Neuenahr²⁴⁶ und war auch noch bei Johann Sigismund von

* Erster Teil in diesem Band 167–199.

²⁴³ Dazu Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 230 f.; ders., „Zweite Reformation“ (wie Anm. 38) 29, 31, 33 f.

²⁴⁴ Hier nur Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 16 f.

²⁴⁵ Bauer, Reformation (wie Anm. 159) 38, 82.

²⁴⁶ Faulenbach, Hermann von Neuenahr (wie Anm. 153) 117; ders., Hermann, Graf zu Neuenahr (wie Anm. 153) 82 f.

Brandenburg lebendig²⁴⁷. Die Kurpfalz, Brandenburg und die niederrheinischen Herzogtümer waren in der Mitte des 16. Jahrhunderts Zentren erasmischer Vermittlungspolitik²⁴⁸; für Hermann von Neuenahr ist die Nähe zum Humanismus bekannt²⁴⁹.

Wichtiger waren der Streit um die Konkordienformel und die dogmatische Abkapselung des Luthertums unter der FC von 1577, die den Abschluß der lutherischen Konfessionsbildung brachte, aber die Schüler und Anhänger des 1560 gestorbenen Melancthon in das reformierte Lager drängte²⁵⁰. Die Arbeiten an der FC begannen 1569. Erreicht werden sollte eine verbindliche Auslegung der CA, wobei von der Invariata ausgegangen wurde²⁵¹. Nach neuen Streitigkeiten um die Unterschrift unter die FC²⁵² wurde das Konkordienbuch von 1580²⁵³ von 86 Fürsten und Städten und rund 8.500

²⁴⁷ Gassmann, *Ecclesia Reformata* (wie Anm. 79) 252 f.

²⁴⁸ Luttenberger, *Glaubensfreiheit* (wie Anm. 133). Siehe auch Literatur zum Erasmianismus oben Anm. 179.

²⁴⁹ Nauert, *Graf Hermann von Neuenahr* (wie Anm. 202).

²⁵⁰ Während Wilhelm H. Neuser, *Die Konfessionalisierung des Protestantismus im 16. Jahrhundert*, in: Helmut Baier (Hrg.), *Konfessionalisierung vom 16.–19. Jahrhundert. Kirche und Traditionspflege*, Neustadt/Aisch 1989 11–26, besonders 17, die konfessionstrennende Rolle von FC und Konkordienbuch betont, tritt Johannes Wallmann, *Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick*, in: Rublack (Hrg.), *Lutherische Konfessionalisierung* (wie Anm. 40) 33–53, hier 51–53, einer Überbewertung der FC entgegen.

²⁵¹ Ernst Wolf, *Art. Konkordienformel*, in: RGG³ 3 (1959) 1777–1779; Ernst Koch, *Art. Konkordienformel*, in: TRE 19 (1990) 476–483; Bernhard Lohse, *Lehrentscheidung ohne Lehramt. Die Konkordienformel als Modell theologischer Konfliktbewältigung*, in: KuD 26 (1980) 174–187; Jörg Baur, *Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott*, in: Martin Brecht – Reinhard Schwarz (Hrg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, 195–218, wieder in: Ders., *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, Tübingen 1993, 117–144; Inge Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag-Rezeption-Geltung* (= SKGNS 33), Göttingen 1993.

²⁵² Jürgen Petersohn, *Staatskunst und Politik des Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach und -Bayreuth 1539–1603*, in: ZBLG 24 (1961) 229–276; Werner-Ulrich Deetjen, *Concordia concors – Concordia discors. Zum Ringen um das Konkordienbuch im Süden und mittleren Westen Deutschlands*, in: Brecht – Schwarz (Hrg.), *Bekenntnis und Einheit* (wie Anm. 251) 303–349; Irene Dingel, *Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel*, in: ZKG 105 (1994) 35–57.

²⁵³ Ernst Wolf, *Art. Konkordienbuch*, in: RGG³ 3 (1959) 1776 f.; Ernst Koch, *Art. Konkordienbuch*, in: TRE 19 (1990) 472–476; Brecht – Schwarz, *Bekenntnis und Einheit* (wie Anm. 251) (darin u.a. Wolf-Dieter Hauschild, *Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuches, 235–252*); Lewis W. Spitz – Wenzel Lohff (Hrg.), *Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord*, Philadelphia 1977; Ernst Koch, *Aufbruch und Weg. Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1983 (= AzTh I 68); Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 1, Berlin-New York 1996.

Pfarrern unterzeichnet. Andere evangelische Fürsten und Grafen verweigerten die Unterschrift. Viele von ihnen optierten bald darauf für das Reformiertentum. In gemeinsamer Gegnerschaft gegen das Konkordienwerk fanden sich Philippisten und kurpfälzische Reformierte – Moltmann formuliert: „Aus dem Bereich der Formula Concordiae verdrängt, lebte das melanchthonische Erbe jetzt in den reformierten Kirchen weiter“²⁵⁴ –, nicht zuletzt bei dem geplanten Werk einer reformierten Gegenkonkordie²⁵⁵.

Für das Reformiertentum in Deutschland noch wichtiger wurde die gegenreformatorische Rekatholisierung. Auffällig ist, daß der Übergang der einzelnen Territorien zum Reformiertentum zeitlich jeweils mit Schüben der Rekatholisierung²⁵⁶ in anderen, oft in benachbarten Territorien zusammenfiel. Das begann schon in der Kurpfalz, wo der Heidelberger Katechismus zeitlich mit dem Abschluß des Konzils von Trient zusammentraf, aber auch mit der 1563 aufgenommenen Rekatholisierungspolitik in Bayern unter Herzog Albrecht V. Die Öffnung der neuenährischen Gebiete für das Reformiertentum stand zeitlich in Parallele mit dem Beginn der Rekatholisierung am Niederrhein nach der Wahl Salentins von Isenburg zum Kölner Erzbischof im Jahre 1567. Die Aufnahme der Philippisten in Nassau-Dillenburg und Wittgenstein 1574 berührte sich zeitlich mit der fortschreitenden Rekatholisierung, wie sie seit 1573 im Hochstift Würzburg, seit 1574 in den kurmainzischen Gebieten – auch in den Nassau-Dillenburg und Wittgenstein benachbarten kurmainzischen Enklaven in Hessen – und seit 1578 in Innerösterreich vorgenommen wurde.

Ganz deutlich ist dieser Zusammenhang bei den Grafschaften Bentheim, Tecklenburg und Steinfurt in Westfalen. Graf Arnold II. (IV.) übertrug seine schon 1573, bei seiner Eheschließung mit Magdalena von Neuenahr²⁵⁷, getroffene persönliche Entscheidung für das Reformiertentum in dem Augenblick, 1587/88, auf das Kirchenwesen seiner Territorien, als Fürstbischof Ernst von Bayern im benachbarten Hochstift Münster die Rekatholisie-

²⁵⁴ Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 88.

²⁵⁵ Hier hat der erwähnte Briefwechsel mit Landgraf Wilhelm IV. (oben bei Anm. 231) seinen historischen Ort. Wilhelm IV. war es, der die von Hieronymus Zanchi 1581 vorgelegte, unter Mitwirkung von Theodor Beza, Lambertus Danaeus, Simon Goulart und Antoine de la Roche de Chandieu von Jean François Salvard erstellte „Harmonia Confessionum“ angeregt hatte. Dazu außer Anm. 96: Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 148. Zu dem gesamten Komplex jetzt umfassend: Irene Dingel, *Concordia controversa*. Die öffentliche Diskussion um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (= QFRG 63), Gütersloh 1996, besonders 132–148.

²⁵⁶ Auf Literaturhinweise wird hier verzichtet. Siehe jedoch zusammenfassend Gottfried Maron, Art. Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE 18 (1989) 45–72; Klueting, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 2) 277–299 310–319.

²⁵⁷ Klueting, *Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung* (wie Anm. 76) 223.

²⁵⁸ Alois Schröer, *Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648)*, Bd. 2: *Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften*, Münster 1987 222–266, besonders 229–238; Rudolfine Freiin von Oer, Münster, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien des Reichs*, Bd. 3 (wie Anm. 76) 108–129, besonders 125 f.; Ronnie Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (= QFGSM NF 13), Münster 1989 (zuerst engl.: *Society and Religion in Münster, 1535–1618*, New Haven-London 1984).

rungspolitik aufnahm²⁵⁸. Diese beantwortete der Graf von Bentheim mit der Einführung reformierter Gottesdienstformen²⁵⁹; der Niederlassung der Jesuiten in Münster im Februar 1588, die dort ein Kollegium errichteten und das Gymnasium Paulinum übernahmen, stellte der Graf im Frühjahr 1588 die Gründung einer Lateinschule in Schüttorf in der Grafschaft Bentheim entgegen, die 1591 nach Burgsteinfurt verlegt und nach dem Vorbild der Hohen Schule zu Straßburg²⁶⁰ und der 1584 erfolgten Gründung in Herborn²⁶¹ zu einer reformierten Hohen Schule ausgebaut wurde²⁶². Ähnliche Zusammenhänge gab es zwischen der reformierten Umgestaltung des lutherischen Kirchenwesens in Anhalt, Lippe und Hessen-Kassel bis hin zum Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg zum Reformiertentum und dem Höhepunkt der Rekatholisierungspolitik der deutschen Habsburger. „Von Fällen wie den Bentheimischen Grafschaften in Westfalen abgesehen, bei denen das als möglich erscheint, wird man kaum einen direkten Kausalzusammenhang im Sinne einer Beziehung von Ursache und Wirkung zwischen der Rekatholisierung in dem einen und der Einführung des Reformiertentums in dem anderen Territorium aufweisen können. Daß es sich dabei aber nicht nur um ein bloß zufälliges Zusammentreffen von Vorgängen handelte, die nichts miteinander zu tun hatten, wird in den Quellen selbst deutlich, etwa in den Schriften Christoph Pezels“²⁶³.

In Pezels Nassauischem Bekenntnis finden sich die Sätze: „Nun were zwar wohl zu wünschen gewesen, das baldt mit der angehenden Lehr des Evangelii für ein fünffzig oder sechtzig Jharen als man sich erstlich von dem Bapstumb abgesondert, alle die Bäpstischen Mißbräuch in den Evangelischen Kirchen in Teutschlandt abgeschafft hetten werden mögen. Aber es ist leichtlich zu erachten, das man in Anfang der Reformirten Religion [d.h. der lutherischen Reformation] nicht alles zugleich und auff ein mahl hatt bestellen oder einführen können“²⁶⁴. Pezel strebte die Fortsetzung und Vollendung des von Luther begonnenen Werkes und die Erledigung des „in Anfang der Reformirten Religion“ vor „fünfftzig oder sechtzig Jharen“ unerledigt Gebliebenen an, nämlich die Abschaffung der „Bäpstischen Mißbräuch in den Evangelischen Kirchen“. Was damit gemeint war, steht auch im Nassauischen Bekenntnis, wo Pezel klagt, „das in etlichen der Augspurgischen Confession zugethanen Kirchen noch allerley Reliquien oder überbliebene Gebreuch, so man noch auß dem Babstumb behalten, und nicht gantzlich abgeschafft, zu befinden“²⁶⁵. Es ging also um die im Luthertum bewahrten katholischen Traditionsbestände. Dazu gehörten liturgische Gewänder, liturgische Gottesdienste, die als „Messe“ bezeichnet wurden, Heiligenfeste, darunter auch Marienfeste, der Exorzismus bei der Taufe, Hostien beim

²⁵⁹ Kluetting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 324–326.

²⁶⁰ Schindling, Humanistische Hochschule (wie Anm. 77).

²⁶¹ Menk, Hohe Schule zu Herborn (wie Anm. 77).

²⁶² Wie Anm. 165.

²⁶³ Kluetting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 222 f.

²⁶⁴ BSRK Nr. 36, 737, Z. 27–34.

²⁶⁵ Ebd. 738, Z. 17–19.

Abendmahl, Altarkerzen, Bilder und Kirchenschmuck, die Privatbeichte mit Absolution, Weihrauch und Ministranten, das lateinische Breviergebet, das Fronleichnamfest, Prozessionen und Fastenzeiten und mancherorts sogar die Eucharistie mit der Wandlung von Brot und Wein und dem Klingelzeichen, das den Vollzug der Wandlung anzeigte²⁶⁶.

Noch deutlicher wird dieses Motiv in Pezels „Erklärungsschrift der Verenderung etzlicher Kirchenceremonien in der Graveschafft Nassau-Catzenellenbogen“ von 1578²⁶⁷. Pezel betont hier die grundsätzliche Übereinstimmung der „beiden Confession, so in den evangelischen Kirchen im Brauch sindt“²⁶⁸, in Fragen der Lehre; gemeint sind nicht die beiden Fassungen der CA, sondern das Augsburgische Bekenntnis und die von der Schweizer Reformation ausgehenden Kirchenbildungen innerhalb und außerhalb Deutschlands²⁶⁹. Wie schon der Titel sagt, bestand die Einführung des Reformiertentums für den Pezel von 1578 vornehmlich in der „Verenderung etzlicher Kirchenceremonien“. Es waren gewiß auch, aber nicht nur politische Rücksichten im Blick auf den Augsburger Religionsfrieden, wenn Pezel hervorhob, daß sich Nassau-Dillenburg mit der Änderung der Zeremonien nicht von der „waren Augspurgischen Confession“²⁷⁰, also wohl der Variata, abge sondert habe. Wichtig scheint, daß den äußeren Formen des Gottesdienstes bei Pezel kein Bekenntnischarakter zukam²⁷¹. Nicht aus Gründen der Lehre hatte man in Nassau-Dillenburg also die im Luthertum bewahrten katholischen Formen abgeändert, sondern lediglich „aus erheblichen Ursachen und sunderlich, damit man sich vom Babstumb desto mehr entlediget“²⁷².

Hinter den „erheblichen Ursachen“ stand bei Pezel und anderen die Furcht, daß es den Katholiken gelingen könne, wegen der „Gleichförmigkeit in vielen äusserlichen Ceremonien die Leuth wieder zu ihrer Religion zu ziehen“²⁷³. Pezel sprach von der „notwendige(n) Verenderung in den überblibenen Bepstischen Ceremonien“ und begründete das für Nassau-Dillenburg damit, daß „dießer Landt Kirchen, so an vielen Orthen dem Bapstumb nahe gelegen, je mehr und weiter von demselben abgesondert und unterschieden“²⁷⁴ werden müßten. Man habe jetzt „fug und Ursach genugsam“, daß man auch bei den Zeremonien „Cristliche Emendation

²⁶⁶ Zeeden, Entstehung (wie Anm. 13) 81–89; ders., Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: HZ 185 (1958) 249–299, wieder in: Ders., Konfessionsbildung (wie Anm. 13) 67–112, danach Kluebing, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 223. Noch nicht zugänglich war Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997.

²⁶⁷ Hess. HStA Wiesbaden, 171 K 1181, Bl. 1r-77v. Der Text findet sich teilw. wörtlich in den in BSRK Nr. 36 abgedruckten Abschnitten wieder.

²⁶⁸ „Erklärungsschrift“ (wie Anm. 267), Bl. 53v.

²⁶⁹ Eindeutig ebd., Bl. 54r.

²⁷⁰ So mehrfach ebd., u.a. Bl. 55r.

²⁷¹ Ebd., Bl. 55r. Siehe auch Kluebing, Gab es eine „Zweite Reformation“? (wie Anm. 38) 271.

²⁷² „Erklärungsschrift“ (wie Anm. 267), Bl. 55r.

²⁷³ Ebd., Bl. 5r.

²⁷⁴ BSRK Nr. 36, 739, Z. 5 und 8–10.

endlich vor der Hand neme, und nicht das angefangene Werck in der Helfft ersitzen laße“²⁷⁵. „Fug und Ursach“ waren die fortschreitende Rekatholisierung in weiten Teilen des Reiches und in der territorialen Nachbarschaft und die Verfestigung des Luthertums unter der Konkordienformel.

Auch wenn die bentheimischen Grafschaften im Gegensatz zu Nassau-Dillenburg dem kurpfälzisch-niederrheinischen Reformiertentum zuzurechnen sind, so zeigt sich doch in beiden Fällen dasselbe Bild. Wenn Graf Arnold II. (IV.) von Bentheim die Übertragung seiner persönlichen Entscheidung für das Reformiertentum auf seine Territorien um bald anderthalb Jahrzehnte verzögerte, so lag das am Fehlen eines Anlasses, solches zu einem früheren Zeitpunkt zu tun. Dieser Anlaß war erst mit dem Beginn der Rekatholisierungspolitik im Hochstift Münster gegeben. Dabei ging es dem Grafen mit der Einführung reformierter Gottesdienstformen in seinen Ländern aber nicht nur um die Sicherung der Reformation gegen Rekatholisierung durch Immunisierung des Kirchenvolks mittels radikaler Beseitigung der im Luthertum bewahrten katholischen Formen, sondern auch um territorialpolitische Ziele²⁷⁶. Die Motivlage des Grafen von Bentheim 1587/88 war anders als die des Theologen Pezel 1578²⁷⁷, weil Rekatholisierungserfolge Münsters in seinen Grafschaften als Vehikel zur Durchsetzung territorialpolitischer Ansprüche des Hochstifts Münster auf Kosten seiner Landeshoheit hätten dienen können. Um das zu verhindern, mußten die Kirchenräume und die Gottesdienste von allen katholischen Resten gereinigt werden, wobei die Phasen, in denen das geschah, vom Wechsel der Residenzorte abhängig waren.

Den Auftakt bildete im Herbst 1587 die „reformation und sauberungh“ der Pfarrkirche in der damaligen Residenz Tecklenburg von den „reliquien deß Pabstums als Altaren, liechter, Chorhembde“²⁷⁸, die das mit der Tecklenburger Kirchenordnung von 1543²⁷⁹ dort eingeführte lutherische Kirchenwesen beibehalten hatte²⁸⁰. Ende Dezember 1587 wurde der Hochaltar in der Tecklenburger Kirche niedergelegt. Das fand seine Fortsetzung mit dem Abriß des Hochaltars in der Gronauer Kirche im November 1588 und 1589 mit der Purifizierung der Schloßkapelle in Burgsteinfurt, wohin der Hof inzwischen übersiedelt war. 1591 folgte die Purifizierung der Pfarrkirchen in Burgsteinfurt und in Neuenhaus in der Grafschaft Bentheim. Nach erneuter Verlegung der Hofhaltung, diesmal nach Schloß Bentheim, ließ der Graf 1592 die Pfarrkirche in Bentheim „von allen Bäpstlichen reliquien

²⁷⁵ Ebd. 737, Z. 47 – 738, Z. 2.

²⁷⁶ Dazu Klüeting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 225.

²⁷⁷ Siehe auch Schmidt, Zweite Reformation in den Reichsgraftchaften (wie Anm. 76).

²⁷⁸ Döhmann, Leben (wie Anm. 207) 23.

²⁷⁹ Druck: Ernst Friedländer, Die Kirchenordnung der Grafschaft Tecklenburg vom 24. August 1543, Münster 1870. Siehe auch Goeters, Ev. Kirchenordnungen (wie Anm. 99) 141.

²⁸⁰ Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 184–198; Friedrich Große-Dresselhaus, Die Einführung der Reformation in der Grafschaft Tecklenburg, Phil. Diss. Münster 1918.

reinigen, die Altare abbrechen und die steinerne Crucifixen (...) herunter werffen“²⁸¹. Zum Jahre 1597 meldet die „Vita Arnoldi“, daß der Graf „auß christlichem eiffer die uberigen Kirchen in der Graffschafft Bentheim von allen, was in denselben Päpstlichen wercks wider Gottes wortt uberig wahr, nach form der ersten Reformation, derer droben gedacht, sauberen la-ßen“²⁸². Mit der „ersten Reformation“ waren die Vorgänge in Tecklenburg von 1587 gemeint²⁸³.

Auch das Luthertum der Konkordienformel behielt viele der äußeren Formen der alten Kirche bei, die es dem ungebildeten und theologisch nicht geschulten, oft – wie der größere Teil der Bevölkerung – noch illiteraten Laien sehr schwer machten, wahrzunehmen, ob er sich in einem katholischen oder in einem protestantischen (lutherischen) Gottesdienst befand. Daher fürchteten philippistische, reformierte und calvinistische Theologen und die von ihnen beeinflussten Landesherrn Rekatholisierungserfolge der Jesuiten. Wegen der vordringenden Gegenreformation – und wegen der konfessionellen Abschließung des Luthertums, das viele dieser „Ceremonien“ bewahrte – schritten solche Theologen und an der Sicherung des Protestantismus – aus religiösen oder aus politischen Gründen – interessierte Landesherrn zur „Emendation“, also zur Säuberung der Kirchenräume und der Gottesdienste von allen katholischen Resten. Um diese Purifizierung von Gottesdienst und Kirchenräumen ging es zunächst und vor allem beim Übergang vom Luthertum zum Reformiertentum. Es waren nicht in erster Linie theologische Gründe, die zu diesen Änderungen führten, sondern kirchenpolitisch-praktische Überlegungen zur Sicherung des evangelischen Kirchenwesens gegen die Gegenreformation und vor allem zur Immunisierung der Bevölkerung gegen den Rekatholisierungsdruck, der von dem erneuerten Katholizismus des Tridentinums ausging und von Orden wie den Jesuiten getragen wurde. Wenn dabei ein Theologe wie Pezel und ein Landesherr wie der Graf von Bentheim von unterschiedlichen Motiven geleitet wurden, so war die Einführung des Reformiertentums doch für beide „negative Gegenreformation“²⁸⁴.

5. Reformierte Propria

a) Zeremonialfragen und Vorrang des Ritualen

In den bentheimischen Grafschaften fällt der Vorrang des Ritualen auf. 1587 beginnt die „sauberungh“ der Kirchen und der Gottesdienste. Ende 1587 wird die reformierte Moerser Kirchenordnung übernommen, die die Zeremonialfragen ausführlich regelt, vor allem die Verwaltung der beiden Sakramente: Bei der Taufe Verbot der Nottaufe und des Exorzismus²⁸⁵; beim

²⁸¹ Döhmann, *Leben* (wie Anm. 207) 34.

²⁸² Ebd. 48.

²⁸³ Klueting, *Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung* (wie Anm. 76) 227; *Wolgast* (wie Anm. 44) 316–331.

²⁸⁴ Klueting, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 2) 222 f.

²⁸⁵ Jacobson (Hrg.), *Urkundensammlung* (wie Anm. 208), Nr. CLXXVI, 392 f.

Abendmahl Abschaffung der Oblaten und Einführung des Brotbrechens, Regelung der Nichtzulassung „gottlose(r) und unbussfertige(r)“ Personen und Abschaffung der Privatbeichte, an deren Stelle eine allgemeine „furberittungh“ vorgeschrieben wird, bei der „abzumahnen“ sind „alle Abgöttische(n), Alle so verstorbene Heilige, Engel oder Andere Creaturen anrufen, die Bilder verehren (...)“²⁸⁶. Auch die Ordnung der Feiertage ist hier festgesetzt, von denen Weihnachten, Ostern und Pfingsten, jeweils mit den beiden folgenden Tagen, sowie Neujahr und Himmelfahrt verbleiben, während „die andern feirtage, die man bis an her gehalten, weil sie dem Wordt Gottes zuwider, (...) abgeschaffet werden“²⁸⁷. Die nähere Bestimmung der Lehrfragen läßt hingegen, wenn man von der Nennung des Katechismus, wohl des Heidelberger, den altchristlichen Symbolen, der Zehn Gebote, des Vaterunser und der „canonici libri des A. und N.T.“²⁸⁸ absieht, lange auf sich warten und erfolgt erst nach dem Tod des Grafen Arnold (gest. 1606) mit den auch als „Bentheimer Bekenntnis“ bezeichneten 13 Bentheimer Prediger-Artikeln von 1613²⁸⁹, die, 1617, 1619 und 1624 erweitert, in lateinischer Sprache Fragen wie Trinität, Person und Ämter Christi, Kindertaufe und Gnadenwahl behandeln.

Dieser Vorrang des Ritualen läßt sich auch in anderen Territorien beobachten²⁹⁰. Das gilt auch für die Kurpfalz, wie Friedrich III. im Dezember 1561 beim Abendmahl das Brotbrechen vorschrieb²⁹¹, während die Neubearbeitung der Lehrgrundlage, deren Ergebnis der Heidelberger Katechismus war, erst danach in Angriff genommen wurde. Aber auch der Heidelberger Katechismus ist keine reine Lehrschrift, wie das Bentheimer Bekenntnis von 1613, sondern verbindet Lehrmäßiges und Rituelles, das hier eine Einheit eingeht²⁹².

Auch der Heidelberger Katechismus²⁹³ bietet „negative Gegenreformation“, und zwar an prominenter Stelle, nämlich mit der auf kurfürstlichen Befehl nachträglich eingefügten²⁹⁴, auf Olevianus zurückgehenden²⁹⁵ Frage 80 über den Unterschied von Abendmahl und Messe²⁹⁶ und mit dem angefügten Anathema: „Unnd ist also die Meß im grund nichts anderst, denn eine verleugnung des einigen oppfers und leidens Jesu Christi, und ein ver-

²⁸⁶ Ebd. 393 f.

²⁸⁷ Ebd. 395.

²⁸⁸ Ebd. 392.

²⁸⁹ BSRK Nr. 41.

²⁹⁰ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.

²⁹¹ Oben bei Anm. 143.

²⁹² Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.

²⁹³ Rohls, Theologie (wie Anm. 70) 24 f.; J. F. Gerhard Goeters, Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: Lothar Coenen (Hrg.), Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1963, 3–23; ders., Zur Geschichte des Katechismus, in: Der Heidelberger Katechismus. Neubearbeitung der Jubiläumsausgabe 1963, Lemgo 1971, 109–115; ders., Art. Heidelberger Katechismus, in: EKL³ II (1989) 405–407.

²⁹⁴ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.

²⁹⁵ [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 42.

²⁹⁶ BSRK Nr. 35, 704, Z. 21–30.

maledeyte Abgötterey“²⁹⁷. Dabei enthält Frage 80 überhaupt nichts Rituelles, sondern legt die Abendmahlslehre dar und grenzt sie von der katholischen Lehre ab²⁹⁸; Rituelles betreffen in der Abendmahls-Lektion des Heidelberger Katechismus die Fragen 75 und 77. In der Antwort auf Frage 75 ist vom „gebrochenen brod“ die Rede²⁹⁹, womit an Mt 26,26, Mk 14,22, Lk 22,19, 1 Kor 10,16 und 1 Kor 11,24 angeknüpft wird: ... τὸν ἄρτον ὃν κλάωμεν ... (1 Kor 10,16). Hier liegt die lehrmäßige Begründung für die Ersetzung der Oblaten durch das gebrochene Brot, also für eine Zeremonialordnung, für die Thomas Erastus in seiner „Erzählung etlicher Ursachen, warum das hochwürdige Sakrament des Nachtmahls unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi nicht solle ohne das Brotbrechen gehalten werden“ von 1563 die Begründung lieferte, die auf Veranlassung Friedrichs III. mit dem Heidelberger Katechismus veröffentlicht wurde³⁰⁰.

Darüber hinaus führte die Verurteilung der Messe als „Abgötterey“ zur Entfernung der Altäre, der Orte des Meßopfers, aus den Kirchen und zu ihrer Ersetzung durch Kommunionstische. Auch das war eine wichtige Ritusänderung, die mit dem Befehl des Kurfürsten an die Amtmänner, in den Kirchen die Bilder, Altäre und sonstigen Kirchenzierat abzuschaffen, vom 3. Oktober 1565³⁰¹ konkretisiert wurde. Der Befehl knüpfte ausdrücklich an Mandate Kurfürst Ottheinrichs von 1557³⁰², also noch aus lutherischer Zeit, an und verlangte die Beseitigung der Altäre und der „crucifix in der kirchen und uf den strassen, auch vor den kirchen, item sacramentheuslin, thaufstein, weichkessel [Weihwasserkessel] und dergleichen götzenwergk mehr“³⁰³. Die der religiösen Verehrung dienenden Bildwerke sollten verschwinden. Die Chorröcke und Meßgewänder sollten den Armen gegeben werden. An die Stelle des Altars sollte „ein erlichen disch an idem ort“ treten, „dorauf man das nachtmal des herren haben und taufen kunde, deßgleichen anstat dero taufstein und kelch ein becken“³⁰⁴.

Das Bilderverbot fand seine Begründung in den Fragen 96 bis 98 des Heidelberger Katechismus. Die Antwort auf Frage 97, „Sol man denn gar kein bildnuß machen?“, lautet: „Gott kan unnd soll keines wegcs abgebildet werden: die Creaturen aber, ob sie schon mögen abgebildet werden, so verbeut doch Gott derselbigen bildnuß zu machen und zuhaben, daß man sie verehre oder jm damit diene“³⁰⁵. Diese Betonung des Bilderverbots fand ihren Ausdruck in der Dekalogzählung. Während das Bilderverbot³⁰⁶ in Luthers Kleinem Katechismus überhaupt nicht begegnet, kommt Luther im Großen

²⁹⁷ Ebd. Z. 30–32.

²⁹⁸ Zur Abendmahlslehre überhaupt die Fragen 75–85.

²⁹⁹ BSRK Nr. 35, 702, Z. 19 f.

³⁰⁰ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.

³⁰¹ EKO XIV, Nr. 36.

³⁰² Ebd., Nr. 20 f.

³⁰³ Ebd., Nr. 36, 429.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ BSRK Nr. 35, 710, Z. 15–18.

³⁰⁶ Hans Freiherr von Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, in: ZKG 68 (1957) 96–128; Margarete Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation (= QFRG 45), Gütersloh 1977.

Katechismus nur in der Kommentierung des „non habebis deos alienos coram me“ (Ex 20,3 Vg.) auf die Bilderfrage zu sprechen³⁰⁷; das „non facies tibi sculptile“ (Ex 20,4a Vg.) spielt bei ihm keine selbständige Rolle. Luther zählt den Dekalog mit dem vortridentinischen und dem tridentinischen Katholizismus nach der augustinischen Zählung. Hingegen zählt der Heidelberger Katechismus in der Antwort auf Frage 92 das Bilderverbot (Ex 20,4) und die nachfolgende Damnation und Verheißung (Ex 20,5 f.), die Luther als Appendix des ersten Gebots auffaßt³⁰⁸, als selbständiges zweites Gebot³⁰⁹, um das neunte und das zehnte Gebot lutherischer und katholischer Zählung, das Begierdeverbot, in einem Gebot zusammenzufassen. Auch in dieser Aufnahme der philonischen Dekalogzählung, die der Heidelberger Katechismus aus Calvins Genfer Katechismus von 1545³¹⁰ rezipierte, lag somit ein Stück „negativer Gegenreformation“.

Brotbrechen und Bilderverbot und die damit verbundenen sekundären Ritualfragen wie Altäre und Chorröcke standen im Mittelpunkt der Zeremonialveränderungen.

Lehrfragen und Zeremonialfragen gingen im Heidelberger Katechismus eine Einheit ein, was beim Brotbrechen (Fragen 75 und 77) und bei der Bilderfrage (Fragen 96-98) deutlich ist; zugleich bildete der Heidelberger Katechismus aber einen Teil der kurpfälzischen Kirchenordnung; auch der erwähnte Befehl des Kurfürsten zur Entfernung der Altäre und Bilder von 1565 und das oberpfälzische Religionsmandat Friedrichs III. von 1567³¹¹ gehören in diesen Zusammenhang. In diesen Kirchenordnungstexten wurden Zeremonialfragen geregelt, so daß mit diesem Kontext des Heidelberger Katechismus das Gewicht der Ritusveränderungen deutlich anstieg.

Die kurpfälzische Kirchenordnung³¹² enthielt genaue Anweisungen über die Form der Taufe. Dazu gehörte das Verbot der Nottaufe³¹³, während der Exorzismus hier nicht erwähnt wird, weil sich dessen Abschaffung wohl von selbst verstand. Zur Feier des Abendmahls bietet die Kirchenordnung ein ausführliches liturgisches Formular³¹⁴, wobei das Brotbrechen vorgeschrieben wird³¹⁵. Der Kirchengesang wird eingeschränkt, liturgische Kleidung stillschweigend abgeschafft³¹⁶. Das oberpfälzische Religionsmandat, das geradezu ein Zeremonialmandat war, weil es dazu dienen sollte, „ergerliche ceremonien“ abzuschaffen, faßte die verlangten Änderungen in sechs Punkten zusammen: 1. Abschaffung der Chorröcke, 2. Beseitigung der Kommunikantentüchlein, die den Abendmahlsteilnehmern vorgehalten wurden, um das Herabfallen von Hostienteilen oder Weintropfen auf den

³⁰⁷ BSLK 564, Z. 19–24.

³⁰⁸ Ebd. 567–572.

³⁰⁹ BSRK Nr. 35, 708.

³¹⁰ Ebd. Nr. 11, 129, Z. 10 f.

³¹¹ EKO XIII/3, Nr. II 6.

³¹² EKO XIV, Nr. 31.

³¹³ Ebd. 337.

³¹⁴ Ebd. 383–388.

³¹⁵ Ebd. 386.

³¹⁶ Ebd. 401.

Boden zu verhindern, 3. Sprechen (nicht Singen) der Einsetzungsworte mit Blickrichtung zur Gemeinde (*versus populum*), 4. Abschaffung des Exorzismus, 5. Dekalogzählung wie im Heidelberger Katechismus, also Herausstellung des Bilderverbots, und 6. Abschaffung des lateinischen Gesangs, des *Ave Maria*³¹⁷, der Donnerstagsandacht zum Gedenken des Blutigen Schweißes Jesu, des Gebetsläutens und „alles götzenwerk(s), bilder, crucifix und anders, was dergleichen mer ist“³¹⁸. Wenn Friedrich III. mit seinem Versuch der Einführung des Reformiertentums in der Oberpfalz auch erfolglos blieb, so bietet seine Religionsordnung für die Oberpfalz von 1567 doch einen übersichtlichen Katalog der andernorts vorgenommenen Zeremonialveränderungen. Erst das Bekenntnis der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg von 1574 galt mit Trinitäts-, Zweinaturen- und Abendmahlslehre ausschließlich Lehrfragen³¹⁹.

Unter den reformierten Bekenntnisschriften in Deutschland vor und neben dem Heidelberger Katechismus kommt, auch wenn diesem als ältester und wichtigster Lehrschrift des deutschen Reformiertentums Vorrang gebührt, den Bekenntnissen der Exulantengemeinden besondere Bedeutung zu. Das lateinische Bekenntnis der Frankfurter Fremdgemeinde von 1554 ist am Apostolikum orientiert und zeremoniell uninteressiert. So findet sich hier nichts über die äußere Form des Abendmahls, über den Exorzismus bei der Taufe und über die Ordnung des Gottesdienstes; immerhin ist vom Brotbrechen, „*distributio panis fracti*“, die Rede³²⁰. Das Frankfurter Bekenntnis ist deshalb nicht weniger antikatholisch als der Heidelberger Katechismus der Frage 80³²¹. Sieht man von der Aufkündigung der „*cultura imaginum*“³²², der Bilderverehrung, ab, so beschränkt sich das Frankfurter Bekenntnis jedoch auf Fragen der Lehre. Der niederdeutsche Emdener Katechismus von 1554, der sich selbst als „Kinderlehre“ bezeichnet und die Zehn Gebote enthält, folgt der philonischen Dekalogzählung mit der Herausstellung des Bilderverbots³²³, das in der Antwort auf Frage 9, „*Wat lerestu uth dem andern gebade?*“, noch besonders betont wird³²⁴. Doch bleibt auch der Emdener Katechismus in Zeremonialfragen ansonsten zurückhaltend. Es war in mehrfacher Hinsicht nicht die Situation der Fremdgemeinden, ihre Gemeindeglieder mittels Beseitigung katholischer äußerer Formen gegen Rekatholisierungsgefahren immunisieren und einem erstarkenden Katholizismus durch „negative Gegenreformation“ begegnen zu müssen.

Nimmt man die auf den Heidelberger Katechismus folgenden jüngeren Bekenntnisschriften des deutschen Reformiertentums, so zeigt sich im Nassauischen Bekenntnis, im „*Consensus Bremensis*“ und im Bekenntnis der Kasseler Generalsynode von 1607 ein Nebeneinander – keine Einheit wie

³¹⁷ Dazu EKO XIII/3, Nr. II 6, 303, Anm. 5.

³¹⁸ Ebd. 303.

³¹⁹ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 48.

³²⁰ BSRK Nr. 33, 665, Z. 22.

³²¹ Besonders ebd. 666, Z. 7–13.

³²² Ebd. Z. 12.

³²³ BSRK Nr. 34, 667, Z. 15–17.

³²⁴ Ebd. 668, Z. 30–34.

im Heidelberger Katechismus – von Lehr- und Zeremonialfragen. Das Nassauische Bekenntnis von 1578 ist in vier Teile gegliedert und behandelt im ersten die Lehre im allgemeinen und im zweiten die verschiedenen Artikel der Lehre im besonderen. Der dritte Teil gilt den Zeremonien, der vierte der Begründung und Verteidigung der vorgenommenen „Emendation“. Der Abschnitt über die Zeremonien bietet einen umfangreichen Katalog der abgeschafften äußeren Formen vom Kreuzmachen auf Stirn und Brust der Täuflinge bis zur Bilderverehrung³²⁵.

Im „Consensus Bremensis“ werden die Zeremonialpunkte des Nassauischen Bekenntnisses übernommen³²⁶ und von Pezel mit ausführlichen Begründungen versehen. Pezel unterscheidet 1595 zwei Arten von Zeremonien: „Ettliche von Gott selbst eingesetzt, welche man Sacrament nennet (...). Ettliche Ceremonien sind von Menschen erfunden und eingeführet, die da eigentlich Adiaphora heissen, das ist, mittelding, oder freygelassene werck oder kirchen satzungen“³²⁷. Dazu heißt es: „Erstlich inn göttlichen Ceremonien, soll allein der mißbrauch abgeschafft, aber doch die ordnung Gottes selbst nicht zurück gestellt werden. (...) Alle menschliche Kirchengebrauch oder satzungen, sollen, vermöge göttliches worts, zugelaßene und unverbottene ding, auch zu einem guten erbaulichen ende und nutz gerichtet sein“³²⁸. Im übrigen aber gilt: „Wann die Menschen satzung inn der kirchen eine sölche gestalt haben, als sey man umb gleichheit willen inn denselbigen den feinden der warheit [= den Katholiken] neher, dann den rechtglaubigen, das auch die schwachen dardurch geergert, und inn irrthumb auffgehalten (...), so ist am besten, sie abzustellen, zum theil umb verhütung der ergerniß, zum theil umb vermeydung der gegenwertigen oder auch besorgter künnfftiger gefahr willen, als es dann eine gestalt hat mitt fasten, und der verstorbenen Heyligen tagen, meßgewandten, Hostien, elevation, götzenbildern, und dergleichen Dingen, welche nichts anders, als des Bapsts hof farben, und feldzeichen sind, die man je so wenig behalten soll, als ein erbare weibes person inn leichtferdiger kleidung (...) einhergehen, oder die Kriegsleuthe des feindes feldzeichen zutragen sich underfangen sollen“³²⁹. Deutlicher konnte die Abschaffung von Zeremonien als Mittel „negativer Gegenreformation“ nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Das Bekenntnis der Kasseler Generalsynode geht auf viele der von Pezel verworfenen Zeremonien nicht ein, behandelt aber um so ausführlicher das Brotbrechen³³⁰ und das „abthun der Bilder“³³¹. Hingegen konzentriert sich das Staffortsche Buch von 1599³³² auf Lehrfragen, während sich Kurfürst Johann Sigismund in seiner „Confessio Sigismundi“ von 1613 gegen den

³²⁵ BSRK Nr. 36, 726–736.

³²⁶ BSRK Nr. 37, 775–794.

³²⁷ Ebd. 775, Z. 28 f. und 47; 776, Z. 1 f.

³²⁸ Ebd. 776, Z. 22 f. und 31–33.

³²⁹ Ebd. 777, Z. 10–22.

³³⁰ BSRK Nr. 39, 820, besonders 16–21.

³³¹ Ebd. 818, Z. 10–40.

³³² BSRK Nr. 38 (Auszug).

Exorzismus³³³ und für das Brotbrechen ausspricht³³⁴, im übrigen aber nicht auf Zeremonielles eingeht. Das Bekenntnis des Pfarrers Johann Moritz Berger von 1592³³⁵ und die Bentheimer Predigerartikel von 1613³³⁶ lassen alle Zeremonialfragen unerwähnt.

Anders stellt sich das bei der in niederdeutscher Sprache verfaßten, mit einem Bekenntnis verbundenen Emdener Kirchenordnung von 1594³³⁷ dar, die ausführlich auf Zeremonial- und auch auf Verfassungsfragen eingeht³³⁸. Im Emden von 1594 waren keine Chorröcke mehr abzuschaffen und keine der religiösen Verehrung dienenden Bilder mehr aus den Kirchen zu entfernen. Hier ging es nicht mehr um „negative Gegenreformation“ durch Beseitigung katholischer Zeremonien. Die Kirchenordnung beschreibt ein etabliertes reformiertes Kirchenwesen: „de festdage der hilligen [sind] affgeschafft“³³⁹, die Gottesdienste bestehen aus Gebet, Gesang von „bede- und lavepsalmen na der materie der folgenden predigt“³⁴⁰, und Predigt, in der „ganze boecker des olden und nyen testaments naeinander utgelecht“³⁴¹ werden; die Einzelbeichte ist ersetzt durch „ein richtig examen edder andersökinge derern, so sick erstmals tom disch des Heren begeben wöllen, (...) dat dat hillige avendmahl von nemand unwerdich to synes sülvest und der ganzen gemein nadeel unde ergernisse gebrucket werde“³⁴²; statt der Altäre gibt es „dissche, so van holte gemaket, mit einem reinen, witten dischlaken bedecket, und darub gemein witten brodt und wyn“³⁴³ für das Abendmahl, das in der Form des Brotbrechens stattfindet.

Faßt man zusammen, so zeigt sich die große Bedeutung der Zeremonialfragen in den zentralen Dokumenten des deutschen Reformiertentums des 16. Jahrhunderts, dem Heidelberger Katechismus und den mit ihm verbundenen Kirchenordnungstexten, im Nassauischen Bekenntnis und im „Consensus Bremensis“. Deutlich wird auch der Vorrang des Ritualen und seine Rolle als Mittel „negativer Gegenreformation“. Unterschiede zwischen dem kurpfälzisch-niederrheinischen Reformiertentum und der „Synthese von Philippismus und Calvinismus“ werden nicht signifikant. Im „Consensus Bremensis“ überbietet Pezel die Zeremonialartikel der kurpfälzischen Ordnungen, so daß er auch in dieser Hinsicht das kurpfälzische Reformiertentum überholt. Hingegen spielen Zeremonialfragen in den Bekenntnissen der Fremden Gemeinden, vom Bilderverbot abgesehen, allenfalls marginal eine Rolle. Die Emdener Kirchenordnung von 1594 beschreibt bereits ein im Zeremoniellen durchgestaltetes reformiertes Kirchenwesen. Im Mittelpunkt stehen immer Brotbrechen und Bilderverbot. Hinzu kommen die Ab-

³³³ BSRK Nr. 42, 838, Z. 40–44.

³³⁴ Ebd. 840, Z. 19 – 841, Z. 1.

³³⁵ Teschenmacher (wie Anm. 97).

³³⁶ BSRK Nr. 41.

³³⁷ EKO VII/2/1, Nr. 14. Das Bekenntnis dort nicht gedruckt.

³³⁸ Zeitgenössisches Inhaltsverzeichnis: Ebd. 513.

³³⁹ Ebd. 484.

³⁴⁰ Ebd. 485.

³⁴¹ Ebd. 486.

³⁴² Ebd. 492 f.

³⁴³ Ebd. 494.

lehnung des Exorzismus, der Privatbeichte, der lateinischen Gesänge und des Kirchenschmucks. Das konnte sich – ausdrücklich im Nassauischen Bekenntnis, stillschweigend in der Emdener Kirchenordnung von 1594 – auch auf die Abschaffung der Orgelmusik erstrecken.

b) Unterscheidungslehren

1607 erschien in Heidelberg der „Ausführliche Bericht/Was die Re-/formirte Kirchen in/Deutschland glauben oder/nicht glauben: Item/Was sie für Ceremonien gebrauchen oder/nicht gebrauchen/(...)“³⁴⁴. Der anonyme Verfasser³⁴⁵ stellt das Fehlen fundamentaler Lehrdifferenzen der Reformierten gegenüber dem Luthertum fest³⁴⁶ und macht davon nur zwei Ausnahmen, nämlich „den einzigen punct vom heiligen Nachtmal“³⁴⁷ und die Zweipersonen- bzw. die Ubiquitätslehre: „Daß wir von der Person Christi anders nicht glauben und lehren/alß wie Doctor Luther sehlicher davon hat geglaubt und gelehret. Außgenommen die allenthalbenheit des leibs Christi“³⁴⁸. Die wichtigsten Unterscheidungslehren waren also auch nach dieser Schrift die Abendmahlslehre und die Zweipersonenlehre, die beide in der Ablehnung der Ubiquitätslehre verbunden waren, also der für die Behauptung der Realpräsenz im Abendmahl grundlegenden Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi³⁴⁹.

Die Abendmahlslehre³⁵⁰ wird im Heidelberger Katechismus in den Fragen 75 bis 85 erörtert³⁵¹. Wichtig sind hier vor allem die Fragen 75, 76, 78 und 79. Das Abendmahl setzt den Glauben voraus und hat die Wirkung, daß

³⁴⁴ „Ausführlicher Bericht (...)“, Heidelberg 1607. 475 S. Oktav. Johannes à Lasco-Bibliothek Emden, Theol. 8f 6165. Das Werk stand im Zusammenhang mit den Bemühungen um das Zustandekommen der „Union“ von 1608 und will entsprechend kritisch gelesen werden.

³⁴⁵ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 51 nennt Markus zum Lamb (zu diesem Press, Calvinismus und Territorialstaat [wie Anm. 74] 337–339 u. 311, 258, 509 und 512), der Emdener Bibliothekskatalog hingegen Bartholomäus Pitiscus (zu diesem: Ebd. 372).

³⁴⁶ Das Werk bietet eine handbuchartige Darstellung der Zeremonialdifferenzen.

³⁴⁷ „Ausführlicher Bericht“ (wie Anm. 344), Inhaltsverz. Kap. II.

³⁴⁸ Ebd. Inhaltsverz. Kap. VI.

³⁴⁹ Hier hat die Bemerkung ihren Platz, daß in der Abendmahlslehre „der Lehrgesetz doch sehr viel tiefer und weiter reichte als nur bis zum Verständnis der Einsetzungsworte“, Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 57.

³⁵⁰ Außer Bizer (wie Anm. 137) Joachim Staedtke, Art. Abendmahl (Reformationszeit, Protestantismus), in: TRE I (1977) 106–122; Erwin Iserloh, Abendmahl (Reformationszeit, Römisch-katholische Kirche), ebd. 122–131; Bernhard Lohse, Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Andresen (Hrg.), Handbuch II (wie Anm. 69) 1–164, hier 46–64; Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 193 f., 262–265 u. 272–285; Siehe auch: Eberhard Grötzing, Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe. Die Wurzel des Abendmahlsstreites (= ÖTh 5), Zürich-Köln-Gütersloh 1980; Walther Köhler, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen (= QFRG 6/7), 2 Bde., Leipzig 1924, Gütersloh 1953.

³⁵¹ BSRK Nr. 35, 702–706.

es uns des Opfers Christi am Kreuz „erinnert und versichert“ (Frage 75)³⁵². Das geschieht durch den Genuß von Brot und Wein, die aber nicht „wesentlich“ Leib und Blut Christi sind, sondern „allein ein Göttlich warzeichen und versicherung“³⁵³, obwohl das Brot im Abendmahl „leib Christi“³⁵⁴ genannt wird (Frage 78). Christus wolle uns durch „diß sichtbare zeichen und pfand (...) versichern, daß wir so warhaftig seines waren leibs und bluts durch würckung des heiligen Geists theilhaftig werden, als wir diese heilige warzeichen, mit dem leiblichen mund zu seiner gedechtnuß empfangen“ (Frage 79)³⁵⁵. In der Antwort auf Frage 76 wird, wie auch in Frage 47³⁵⁶, die Ubiquitätslehre zurückgewiesen: „(...) daß wir, ob gleich er im Himmel, unnd wir auff Erden sind: dennoch fleisch von seinem fleisch, unnd bein von seinen beinen sind“ (Frage 76)³⁵⁷.

Ähnliche Abendmahlsaussagen finden sich in den anderen Bekenntnisschriften. Nach dem Emdener Katechismus von 1554 ist das Abendmahl von Jesus Christus „tho syner gedechtnisse ingesettet“³⁵⁸, damit es „alle geloovigen (...) versekere unde versegele, de salige gemeenschup des Lyves unde Blodes Christi“³⁵⁹ und „den Dodt Christi in stediger gedechtnisse holde“³⁶⁰ und „dardorch uns van allen Secten unde valschen Gades densten affsünderen schoolen“³⁶¹. Ganz auf der Linie des Heidelberger Katechismus bleibt das Bekenntnis Johann Moritz Bergers, für den Brot und Wein nicht „wesentlich“ Leib und Blut, aber auch nicht „bloße Zeichen“ sind, sondern „sacramentlich“ „Wahrzeichen und Siegel“, womit wir „der Verheißung des H. (eiligen) Evangelii von Vergebung der Sunden und des ewigen Lebens erinnert“³⁶² werden. Gegen die Ubiquitätslehre sagt der Pastor Berger: „Derothalben ob Christus Jesus etzund nach der ahngenommenen Menschheit im Himmel und nit auf Erden ist, wie die Ubiquitisten omnipraesenter oder die Allenthalbenheit wieder Gottes ausdrückliches Wort heutiges Tags liegen [lügen] und schwermen, so ist er dennoch nach seiner ewigen Gottheit und Majestät von uns niemahlen abgewichen, sondern bleibet bey uns in alle Ewigkeit“³⁶³. Im „Consensus Bremensis“ verwirft auch Pezel die Ubiquitätslehre³⁶⁴. In seiner Abendmahlslehre unterscheidet er zwischen Brot und Wein als „eusserlichen gnadenzeichen“ und dem „wort Christi“, das durch die Einsetzungsworte „an die eusserlichen zeichen angehefftet“³⁶⁵ ist. Da-

³⁵² Ebd. 702, Z. 15.

³⁵³ Ebd. 703, Z. 32–37.

³⁵⁴ Ebd. Z. 39.

³⁵⁵ Ebd. 704, Z. 10–13. Siehe auch: Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 290.

³⁵⁶ BSRK Nr. 35, 694 f.

³⁵⁷ Ebd. 702, Z. 39–41.

³⁵⁸ BSRK Nr. 34, 677, Z. 31.

³⁵⁹ Ebd. Z. 34 ff.

³⁶⁰ Ebd. 678, Z. 12.

³⁶¹ Ebd. Z. 20 f.

³⁶² Teschenmacher (wie Anm. 97) 237.

³⁶³ Ebd. 234.

³⁶⁴ BSRK Nr. 37, 748, Z. 43–46 und 749, Z. 4–6.

³⁶⁵ Ebd. 772, Z. 18 f.

her genieße man im Abendmahl zweierlei Speise: „Die eusserliche und sichtbare speis und nissung ist des geheyligten Brods und geheiligten Weins. (...) Die andere innerliche speis und nissung ist des leibs und blutes Christi, dessen nissung durch den glauben geschiehet, und durch die eusserliche sichtbare nissung nicht allein bedeuthet, sondern auch vorsigelt (...) wirdt“³⁶⁶.

Pezel stand mit seiner Abendmahlslehre in deutlichem Gegensatz zur lutherischen Lehre von der Realpräsenz und von der realen Gegenwärtigkeit Christi im unverwandelten Brot und Wein, wie sie in Art. X der *Invariata*³⁶⁷ und bei Luther im Kleinen³⁶⁸ und im Großen Katechismus³⁶⁹ sowie in seiner Schrift „Vom Abendmahl Christ. Bekenntnis“ von 1528³⁷⁰ Ausdruck fand³⁷¹, auch wenn das „wort Christi“ im „Consensus Bremensis“ äußerlich an das „Wort“ bei Luther im Großen Katechismus anklingt, das „das Element zum Sakrament machen“³⁷² muß. Die Betonung liegt bei Pezel nicht auf dem Wort, sondern auf dem Glauben³⁷³, womit er auch über den Heidelberger Katechismus mit den „gläubigen“ in Frage 75³⁷⁴ hinausgeht.

Entscheidend für die Zweinaturenlehre sind im Heidelberger Katechismus innerhalb der Versöhnungslehre (Fragen 12-25) vor allem die Fragen 15 bis 18³⁷⁵ und außerhalb dieses Kontextes die Fragen 47 und 48³⁷⁶ mit der im Zusammenhang mit der Himmelfahrt Christi (Fragen 46-49) stehenden Abweisung der Ubiquitätslehre. Nach der Antwort auf Frage 15 ist Christus „ein warer, und gerechter mensch, und doch stercker denn alle Creaturen, das ist, zugleich warer Gott“³⁷⁷, wozu die Antworten auf die Fragen 16 und 17 die Begründung liefern. Nach der Antwort auf Frage 47 ist Christus entgegen der Ubiquitätslehre „nach seiner menschlichen natur (...) jetzunder nit auff erden: aber nach seiner Gottheyt, Maiestet, gnad unnd Geist weicht er nimmer von uns“³⁷⁸. Die Zweinaturenlehre des Heidelberger Katechismus – also die des Chalcedonense aus dem 5. Jahrhundert –, wie sie auch Pezel im „Consensus Bremensis“³⁷⁹ und andere reformierte Bekenntnisschriften haben³⁸⁰, steht im Gegensatz zu der lutherischen Auffassung von

³⁶⁶ Ebd. Z. 26–33.

³⁶⁷ BSLK 64. Siehe auch Leif Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation* (= UTB 1400), Göttingen ⁵1996, 88–100.

³⁶⁸ BSLK 519 f.

³⁶⁹ BSLK 709 f.

³⁷⁰ WA 26, 261–509. Siehe auch Jürgen Diestelmann, *Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel*, Groß Oesingen 1995.

³⁷¹ Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 324–333.

³⁷² BSLK 709, Z. 42–44.

³⁷³ Siehe auch Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 145.

³⁷⁴ BSRK Nr. 35, 702, Z. 19.

³⁷⁵ Ebd. 686 f.

³⁷⁶ Ebd. 694 f.

³⁷⁷ Ebd. 686, Z. 16 f.

³⁷⁸ Ebd. 695, Z. 2–4.

³⁷⁹ BSRK Nr. 37, 741–743.

³⁸⁰ Allgemein: Rohls, *Theologie* (wie Anm. 70) 121–139.

der unzertrennlichen Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur Christi in einer Person, wie sie in der CA³⁸¹ – auch in der Variata³⁸² – vertreten und in der FC verteidigt wird³⁸³.

Hier wäre nun auch nach anderen Lehrdifferenzen zu fragen, so nach Taufe, doppelter Gestalt des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung oder Ekklesiologie³⁸⁴. Raumgründe verbieten es, hier darauf einzugehen. Wichtiger ist ohnehin die Prädestinationslehre, die dem theologisch nur marginal orientierten Gebildeten unserer Tage seit Max Webers Protestantismus-These als „nota ecclesiae“ des Reformiertentums vor Augen steht. Überdies hängt die reformierte Ekklesiologie mit der Prädestinationslehre zusammen. Das zeigt sich im Heidelberger Katechismus mit dessen ekklesiologischer Aussage zum dritten Artikel des Apostolikums. Die Antwort auf Frage 54, „Was glaubstu von der heiligen allgemeinen Christlichen Kirchen?“, lautet: „Daß der Son Gottes auß dem gantzen menschlichen geschlecht, jhm ein außserwelte gemein zum ewigen leben, durch seinen geist und wort in einigkeyt des waren glaubens, von anbegin der welt, biß ans end versamble, schütze und erhalte“³⁸⁵. Das ist die einzige Stelle im Heidelberger Katechismus, an der die Prädestinationslehre³⁸⁶ anklingt. Daß das nicht mehr als ein Anklingen ist, zeigt ein Blick in Calvins „Institutio“, wo von „Vorherbestimmung“ und von „Gottes ewige(r) Anordnung“ gesprochen wird, „was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte!“³⁸⁷. Erst recht ist hier nicht die Rede von der Vorherbestimmung jedes einzelnen Menschen entweder zur ewigen Seligkeit oder zur ewigen Verdammnis, also von der „Praedestinatio duplex“, wie Calvin sie mit Nachdruck vertrat. Die Differenz in der Prädestinationslehre ist der Hauptgrund dafür, daß das kurpfälzische Reformiertentum kein reiner Calvinismus war.

Wenn somit die Prädestinationslehre im Heidelberger Katechismus keine Rolle spielt, so erlaubt dieser Befund wegen der zentralen Bedeutung dieser Bekenntnisschrift die Feststellung, daß die Prädestinationslehre für das deutsche Reformiertentum des 16. Jahrhunderts keine „nota ecclesiae“ war³⁸⁸. Auch die Bekenntnisse der Fremdenkirchen, also das Frankfurter Bekenntnis von 1554 und der Emdener Katechismus aus demselben Jahr, kennen die Prädestinationslehre nicht. Hier ist mit Goeters festzuhalten, daß die Prädestinationslehre im Bereich des deutschen Reformiertentums erst nach 1586 und im Zusammenhang mit dem Gnaduniversalismus Sa-

³⁸¹ BSLK 54.

³⁸² CR 26 (wie Anm. 105), Sp. 352 (lat.) bzw. Sp. 726 (dt.).

³⁸³ BSLK 805 u. 1013.

³⁸⁴ Dazu allgemein Rohls, Theologie (wie Anm. 70).

³⁸⁵ BSRK Nr. 35, 696, Z. 30–35.

³⁸⁶ Ernst Kähler, Art. Prädestination (dogmengesch.), in: RGG³ 5 (1961) 483–487; Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 6) 253–256; Willem van't Spijker, Prädestination bei Bucer und Calvin, in: Neuser (Hrg.), Calvinus Theologus (wie Anm. 67) 85–111.

³⁸⁷ Calvin, Unterricht (wie Anm. 123), III, Kap. 21 = Bd. 2, 515.

³⁸⁸ Dazu auch „Ausführlicher Bericht“ (wie Anm. 344), Inhaltsverz. Kap. VIII.

muel Hubers³⁸⁹ Bekenntnisrang erhielt³⁹⁰. Jüngere Bekenntnisschriften haben daher auch in Deutschland die Prädestinationslehre. Das gilt vor allem für Pezels „Consensus Bremensis“³⁹¹. Pezel lehrt hier die „ewige unwandelbare gnadenwahl Gottes“³⁹², die „inn Christo geschehen, ehe der welt grundt gelegt“³⁹³ war, und die „Ausvorsehung der Auserwelten und Verworfenen“³⁹⁴, also die „Praedestinatio duplex“³⁹⁵. Die „Praedestinatio duplex“ hat auch das Staffortsche Buch³⁹⁶. Hingegen sagen die Bentheimer Predigerartikel von 1613 nur, daß die Erwählung in Christus geschehen und zeitlich vollzogen ist³⁹⁷, verzichten also auf die „Praedestinatio duplex“. Das Bekenntnis des Johann Moritz Berger von 1592 hat die Prädestinationslehre gar nicht – oder nur einen Anklag – und schließt sich eng an Frage 54 des Heidelberger Katechismus an³⁹⁸.

Angesichts dieser Uneinheitlichkeit hinsichtlich der Prädestinationslehre, etwa verglichen mit der viel größeren Einheitlichkeit der Aussagen zur Zweinaturenlehre, und wegen der Bedeutung des Heidelberger Katechismus, hinter dem Pezels „Consensus Bremensis“ weit zurücksteht, scheidet die Prädestinationslehre für Deutschland im 16. Jahrhundert als Kriterium reformierter konfessioneller Eigenart aus. Über Deutschland hinausgehend resümiert Jan Rohls: „Daß sich die These von der Prädestinationslehre als dem reformierten Prinzip nicht aufrechterhalten läßt, hat allerdings bereits [Johann Heinrich August] Ebrard betont. Zu unterschiedlich fällt ihre Behandlung aus, und zu unterschiedlich ist die Stellung, die ihr in den Bekenntnissen eingeräumt wird“³⁹⁹.

c) Kirchenverfassung und Kirchenzucht

Neben Zeremonial- und Lehrdifferenzen werden in der Kirchenverfassung, vor allem in der presbyterialen Ordnung, und in der Kirchenzucht reformierte Eigentümlichkeiten gesehen. Das ist der Bereich, der die nichttheologischen Frühneuzeithistoriker besonders interessiert – die Kirchenzucht als Vorstufe der absolutistischen Sozialdisziplinierung und als Erscheinungsform der frühneuzeitlichen Fundamentaldisziplinierung und die Presbyterien, die die Kirchenzucht exekutierten, als Oligarchien und zu-

³⁸⁹ Gottfried Adam, Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius (= BGLRK 30), Neukirchen-Vluyn 1970.

³⁹⁰ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 57 f.

³⁹¹ BSRK Nr. 37, 756–760.

³⁹² Ebd. 757, Z. 28.

³⁹³ Ebd. Z. 15 f.

³⁹⁴ Ebd. 756, Z. 35 f.

³⁹⁵ Moltmann, Pezel (wie Anm. 47), tritt (149 f.) älteren Vorstellungen entgegen, wonach die prädestinarianischen Stellen im „Consensus Bremensis“ nicht von Christoph Pezel stammen, und erklärt sie für „genuin Pezelsches Gut“ (150).

³⁹⁶ BSRK Nr. 38, 803, Z. 21–25.

³⁹⁷ BSRK Nr. 41, 834, Z. 31 f.

³⁹⁸ Teschenmacher (wie Anm. 97) 235.

³⁹⁹ Rohls, Theologie (wie Anm. 70) 6.

gleich als Vorstufen von Partizipation und Mitwirkung, Demokratie und Freiheitsrechten. So kam Rudolf von Thadden zu dem Ergebnis, daß die Kirchenzucht nicht nur ein konfessionelles Erkennungsmerkmal der Reformierten, sondern sogar der „Angelpunkt reformierter Reformstrategien“⁴⁰⁰ gewesen sei. Anders als bei den Zeremonialänderungen sei es hier „nicht nur um wünschenswerte, sondern vielmehr um notwendige Verbesserungen“⁴⁰¹ gegangen. Wenn hinsichtlich der Katholizismus und Luthertum unberücksichtigt lassenden Beschränkung des Phänomens Kirchenzucht auf das Reformiertentum auch Bedenken obwalten, so ist das aus sozialgeschichtlicher Perspektive richtig gesehen⁴⁰², argumentiert aber an der kirchlich-religiösen Motivation der Kirchenzucht vorbei.

Die Kirchenzucht hat ihren Ort in der Abendmahlspraxis, sprich: in der Fernhaltung Unwürdiger vom Empfang des Sakraments (1 Kor 11,28 f.).

Auf diese Paulus-Stelle bezieht sich die Antwort auf Frage 81 des Heidelberger Katechismus: „Welche sollen zu dem Tisch des HERREN kommen?“. „Die jhnen selbst umb jhrer sünden willen mißfallen, unnd doch vertrauen, daß dieselbige jhnen verziehen, und die ubrige schwachheytt mit dem leiden und sterben Christi bedeckt sey, begeren auch je mehr und mehr jhren glauben zu stercken und jhr leben zubessern. Die unbußfertigen aber und heuchler, essen und trincken jnen selbst das gericht“⁴⁰³. Es bleibt aber nicht bei der Selbstprüfung. Auf Frage 82, „Sollen aber zu diesem Abendmal auch zu gelassen werden, die sich mit jhrer bekenntnuß unnd leben, als ungläubige und Gottlose erzeigen?“⁴⁰⁴, antwortet der Heidelberger Katechismus: „Derhalben die Christliche kirch schuldig ist, nach der ordnung Christi und seiner Aposteln, solche, biß zu besserung jres lebens, durch das amt der Schlüssel außzuschliessen“⁴⁰⁵. Das Amt der Schlüssel besteht nach Frage 83 aus der Predigt des Evangeliums und der „Christliche(n) Bußzucht“⁴⁰⁶. Die christliche Bußzucht wird nach der Antwort auf Frage 85 dadurch ausgeübt, „daß nach dem befelch Christi, die jenigen so under dem Christlichen namen, unchristliche Lehr oder wandel führen, nach dem sie etlich mal brüderlich vermanet sein, und von jren jrthumen oder lastern nit abstehen, der Kirchen, oder denen so von der Kirchen darzu verordnet seind, angezeigt, unnd so sie sich an derselben vermahnung auch nit keren, von jhnen durch verbietung der heiligen Sacrament auß der Christlichen gemein, und von Gott selbst, auß dem Reich Christi werden außgeschlossen: und widerumb als glieder Christi und der Kirchen angenommen, wenn sie ware besserung verheissen und erzeigen“⁴⁰⁷.

⁴⁰⁰ v. Thadden, Fortsetzung (wie Anm. 73) 246.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Paul Münch, *Volkskultur und Calvinismus. Zur Theorie und Praxis der ‚reformatio vitae‘ während der ‚Zweiten Reformation‘*, in: Schilling (Hrg.), *Reformierte Konfessionalisierung* (wie Anm. 24) 291–307, nimmt auch den Konflikt der Institution Kirchenzucht mit der Volkskultur in den Blick.

⁴⁰³ BSRK Nr. 35, 705, Z. 5–13.

⁴⁰⁴ Ebd. Z. 16 ff. ⁴⁰⁵ Ebd. Z. 21 ff.

⁴⁰⁶ Ebd. Z. 29.

⁴⁰⁷ Ebd. 706, Z. 12–21.

Der Heidelberger Katechismus schweigt darüber, wer die von der Kirche (= Gemeinde) dazu Verordneten der Frage 85 sind. Die Antwort gibt die kurpfälzische Kirchenordnung, die festsetzt, daß zur Ausübung der „christlichen excommunication“⁴⁰⁸ an jedem Ort „nach gelegenheit und notturfft desselben etliche erbare und gottsförchtige menner auß der gemein sollen verordnet werden“, um dieses Amt „von wegen und in namen der gantzen gemein neben den kirchendienern“⁴⁰⁹, also den Pfarrern, wahrzunehmen. Eine weitere Ausgestaltung des Instituts der Kirchenzucht erfolgte danach in der Kurpfalz mit der Kirchenzuchtordnung von 1570⁴¹⁰. Die bentheim-tecklenburgische Kirchenordnung von 1588 sah für die „Christliche Straffe“ ganz ähnlich wie die kurpfälzische Kirchenordnung vor, daß „nach gelegenheit und notturfft eines jeden ortts aus der Gemeine Gottselige Menner, Seniores oder Eltisten (1. Tim. 5, 19⁴¹¹) erwählt werden, die mit und neben den Kirchendienern ein Auffsehn auff die Gemeine haben“, und fügte den Satz hinzu: „Zu letzten jst vor allen Dingen von nöthen, das die Kirchendiener sich selbst dieser straff underwerffen“⁴¹².

In der Kurpfalz wurden 1571 Klassikalkonvente der Kirchen- und Schuldiener und Presbyterien eingerichtet⁴¹³ und damit Ansätze presbyterial-synodaler Strukturen geschaffen. In den bentheimischen Grafschaften führte die Kirchenordnung von 1588 Synoden als Pastorenkonvente ein, die durch die in Aussicht genommene Beteiligung einer gleichen Anzahl Ältester oder anderer angesehener Gemeinemitglieder⁴¹⁴ auch dem Laienelement Raum geben sollten.

Trotz Calvins Vier-Ämter-Verfassung in der Genfer Kirchenordnung von 1541⁴¹⁵ bleibt es jedoch fraglich, ob Presbyterien ausschließlich reformierte Spezifika und ob die Ansätze presbyterialer Strukturen Verfassungswirklichkeit oder nur mehr oder weniger unbestimmte Verfassungsnorm waren. Mit Presbyterien vergleichbare Einrichtungen gab es mit Kollegien zur Verwaltung des Pfarrvermögens und der Kirchenfabrik lange vor dem Übergang der Kurpfalz zum Reformiertentum. Goeters weist auf die Zensorenkollegien im Hessen und im Pfalz-Zweibrücken der vor-reformierten Zeit (1539) und auf das Straßburg Martin Bucers hin, wo sich Vergleichbares aus mittelalterlichem Sendschöffenwesen mit sittlicher und kirchlicher Rügebefugnis entwickelt habe⁴¹⁶. Was die presbyterial-synodalen Verfassungsformen anbelangt, so gilt der Befund, daß in Ostfriesland und in Bremen ebensowenig tatsächlich Synoden mit Presbyterbeteiligung zustande kamen wie in den bentheimischen Grafschaften⁴¹⁷. Zwar tagte 1604 eine Generalsynode für alle

⁴⁰⁸ EKO XIV, Nr. 31, 387.

⁴⁰⁹ Ebd. 388.

⁴¹⁰ Ebd. Nr. 44.

⁴¹¹ Gemeint ist wohl 1 Tim 5, 17.

⁴¹² Jacobson, Urkundensammlung (wie Anm. 208), Nr. CLXXXVI, 395.

⁴¹³ EKO XIV, Nr. 48.

⁴¹⁴ Jacobson (Hrg.), Urkundensammlung (wie Anm. 208), Nr. CLXXXVI, 395 f.

⁴¹⁵ Zur Vier-Ämter-Verfassung in Calvins Genfer Kirchenordnung (wie Anm. 111) kurz zusammenfassend Kluetting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 174 f.

⁴¹⁶ Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 53.

⁴¹⁷ Ebd. 54.

bentheimischen Territorien, die die Voraussetzungen für eine Presbyterialverfassung für diese mehrere Territorien umgreifende Landeskirche schuf, doch erfuhr das in der Folgezeit keine volle Ausgestaltung⁴¹⁸. Zu erinnern ist auch an die obrigkeitliche Form des seit 1605 reformierten Kirchenwesens in Lippe, wo die 1600 erlassene Konsistorialordnung eine bürokratische Obrigkeitkirche mit einem Konsistorium als landesherrlicher Kirchenbehörde begründet hatte; Presbyterkollegien kamen in Lippe erst im weiteren 17. Jahrhundert auf, endgültig erst mit der Kirchenordnung von 1684⁴¹⁹.

Bei der Frage nach der Herkunft der presbyterial-synodalen Ordnung stößt man auf die niederländischen Flüchtlingsgemeinden⁴²⁰. Goeters nennt den Weseler Konvent von 1568 und die Emdener Synode⁴²¹ von 1571⁴²²: „So wird das Ordnung in den niederländischen Exilkirchen, besonders am Niederrhein, und dann nach dem Fußfassen [Wilhelm von] Oraniens in den nördlichen Niederlanden. Umgehend verwandeln die Hugenotten 1572 auf ihrer Nationalsynode von Nîmes ihr pastorales Colloque, diese verfassungsgeschichtliche Tochter der Genfer Vénérable Compagnie des Pasteurs, in die synodale Classis niederländischen Musters“⁴²³. Hingegen habe das Normalbild der Landeskirchen des deutschen Reformiertentums dem lutherischen Landeskirchentum entsprochen. Hier ist Goeters zu folgen, ebenso bei seiner Feststellung: „Nimmt man die Struktur und die Praxis dieser deutsch-reformierten Kirchenverfassung mit all diesen Varianten gegenüber einem calvinisch-puritanischen Idealtypus voll in den Blick, und vergleicht man das mit anderskonfessionellen Verhältnissen, so wird man die Kategorie der sozialen Disziplinierung nur mit Modifikationen als konfessionelle Eigentümlichkeit begreifen“⁴²⁴.

6. Schluß

Als Ergebnis dieser Studie erscheint das kirchliche Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts vornehmlich als das der „negativen Gegenreformation“. Die Erfolge der gegenreformatorischen Rekatholisierung seit dem Abschluß des Konzils von Trient und der Aufnahme der Rekatholisierungspolitik im Bayern Albrechts V. und die dogmatische Ab-

⁴¹⁸ Kluebing, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 228. Siehe auch Hans Smend, Die Kirchenverfassung der Grafschaft Bentheim in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Iur. Diss. Leipzig 1908.

⁴¹⁹ Kluebing, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 228 f.; Schilling, Konfessionskonflikt (wie Anm. 17) 188 f.

⁴²⁰ Kluebing, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 113).

⁴²¹ Ulrich Scheuner, Die Beschlüsse des Weseler Konvents in ihrer Auswirkung auf die Entwicklung der Kirchenordnung von Rheinland-Westfalen, in: MEKGR 17 (1968) 163–191; Herbert Frost, Der Konvent von Wesel im Jahre 1568 und sein Einfluß auf das Entstehen des deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts, in: ZSRG.K 56 (1970) 325–387.

⁴²² Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 54.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd. 55.

kapselung des Luthertums unter der Konkordienformel waren Movens für die Einführung des Reformiertentums in Deutschland. Wegen der im Luthertum bewahrten katholischen Zeremonien fürchteten Theologen, die von Bullinger oder Calvin und somit spätwinglianisch-calvinistisch beeinflusst waren oder die von Melanchthon und dem Philippismus herkamen, aber auch humanistisch gebildete und theologisch ähnlich geprägte Beamte und die von ihnen beratenen Landesherren, daß es den Katholiken und vor allem den Jesuiten gelingen könne, durch die – so Pezel 1578 – „Gleichförmigkeit in vielen äußerlichen Ceremonien die Leuth wieder zu ihrer Religion zu ziehen“. Wegen der vordringenden Gegenreformation schritten die an der Sicherung des Protestantismus, oft aus territorialpolitischen Gründen, interessierten Fürsten und Grafen zur „Emendation“, also zur Säuberung der Kirchen und der Gottesdienste von allen katholischen Resten und von allem, was „in denselben Päbstlichen wercks wider Gottes wortt uberig war“. Um diese Purifizierung von Sakramentsverwaltung, Gottesdienst und Kirchenräumen – mit dem Ziel der Sicherung des protestantischen Kirchenwesens gegen die Gegenreformation durch Immunisierung der Bevölkerung gegen den Rekatholisierungsdruck des erneuerten Katholizismus des Tridentinums – ging es bei der Einführung des Reformiertentums in deutschen Territorien. Das erklärt den Vorrang des Rituellen.

Hinzu kam die Kirchenzucht, die aber wegen ihres ‚Sitzes im Leben‘ in der Abendmahlszulassung mit dem Zeremonialbereich zusammenhing und außerdem in den beiden anderen konfessionellen Bereichen, Katholizismus und Luthertum, zumindest insoweit ebenfalls begegnet, daß sie keine reformierte Eigentümlichkeit im Prinzipiellen, sondern nur im Graduellen war. Mit der Kirchenzucht hingen als deren Organe die Presbyterien zusammen, die – nach dem Genfer Vorbild – schon in der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 begegnen, aber im Straßburg Bucers vorgebildet und somit im Ursprung nicht spezifisch reformiert waren. Spezifisch reformiert war hingegen die presbyterial-synodale Ordnung, aber nicht als Spezifikum des deutschen Reformiertentums, sondern als Erscheinung der niederländischen Flüchtlingsgemeinden – noch nicht 1554, aber 1568/71 – auf deutschem, zumal niederrheinischem und ostfriesischem Boden.

Hinter den Zeremonialfragen und der mit ihnen verbundenen Kirchenzucht treten die Lehrgegensätze deutlich zurück. Zwar gab es in der Abendmahlslehre und in der damit verbundenen Zweinaturenlehre unübersehbare Differenzen gegenüber dem Luthertum der Konkordienformel. Doch war die Prädestinationslehre, die im Heidelberger Katechismus keine Rolle spielt, für das deutsche Reformiertentum des 16. Jahrhunderts insgesamt nicht signifikant. Die Bedeutung der Prädestinationslehre im „Consensus Bremensis“ von 1595 vermag daran nichts zu ändern. So kommt den „Unterscheidungslehren“ für das kirchliche Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts nur marginal das Gewicht von Kriterien konfessioneller Eigentümlichkeit zu. „Im Schwerpunkt zielt die Bewegung in den Bereich des Zeremonialen, der kirchlichen Ordnung und der Disziplin. Der Katechismus oder das Bekenntnis bietet dazu die lehrmäßige Begründung“⁴²⁵.

⁴²⁵ Ebd. 58.