

Harm Klueing

Freikirchen und Calvinismus im 16. und 17. Jahrhundert¹

1. Einleitung

Es scheint überflüssig, auf einem Symposium des „Vereins für Freikirchenforschung“ die Frage zu stellen, was denn eine Freikirche ist. Und doch ist die Klärung dieser Frage notwendig, wenn über „Freikirchen und Calvinismus im 16. bis 18. Jahrhundert“ gesprochen werden soll. Ich schicke dabei voraus, dass zwar im Titel meines Beitrags vom „Calvinismus“ die Rede ist, dass ich es aber hier – wie zumeist auch in anderen Arbeiten – vorziehe, vom „Reformiertentum“ zu sprechen. Es gab in Deutschland nur am Rande, z. B. beim späten Christoph Pezel² in Bremen, originären Calvinismus. Dazu fehlte in Deutschland vor allem die Prädestinationslehre,³ die Calvin in seiner „Institutio“ als Lehre von der „prædestinatio duplex“ vertreten hatte⁴ und die von der Dordrechter Synode 1619 dogmatisiert wurde. Hingegen hat der Heidelberger Katechismus von 1563 die Prädestinationslehre nicht.⁵ Aber auch in der Kirchenverfassung zeigten die Reformierten in Deutschland – jedenfalls ganz überwiegend – kaum Ähnlichkeiten mit dem „calvinisch-puritanischen Ideal-

¹ Vortrag auf dem Symposium des „Vereins für Freikirchenforschung“ am 30. März 2001 in der Johannes-à-Lasco-Bibliothek zu Emden (Ostfriesland).

² Dazu jetzt Harm Klueing, „Wittenberger Katechismus“ (1571) und „Wittenberger Fragstücke“ (1571): Christoph Pezel (1539–1604) und die Wittenberger Theologie, in: ZKG 112 (2001), S. 1-43; ders., Art. Christoph Pezel(ius) (Pezolt, Bezetus), in: NDB 20 (2001), S. 287 f. Siehe auch Jürgen Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (HosEc 2), Bremen 1958; Richard Wetzel, Christoph Pezel (1539–1604). Die Vorreden zu seinen Melancthon-Editionen als Propagandatexte der ‚Zweiten Reformation‘, in: Heinz Scheible (Hg.), Melancthon in seinen Schülern (Wolfenbütteler Forschungen 73), Wiesbaden 1997, S. 465-566.

³ Theodor Mahlmann, Art. Prädestination V (Reformation bis Neuzeit), in: TRE 27 (1997), S. 118-156 (Lit.).

⁴ Jean Calvin, Institutio Christianae Religionis. CR 30 (1559 [CR 29: editio princeps 1536]). Dt. Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae. Übers. Otto Weber, 3 Bde., Neukirchen 1936, Buch III, Kap. 21: Von der ewigen Erwählung [= dt. Fassung, Bd. 2, S. 508-522].

⁵ Harm Klueing, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“. Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: ZKG 109 (1998), S. 167-199 u. 306-327, hier S. 322.

bild“.⁶ Ich zitiere den 1996 verstorbenen Bonner reformierten Kirchenhistoriker Johann Friedrich Gerhard Goeters. Er schreibt: „Doch zeigt der Regelfall einer deutsch-reformierten Landeskirche durchweg ein ganz bemerkenswertes Gewicht des konsistorialen Elements [...]. Das entspricht dem Normalbild lutherischen Landeskirchentums“.⁷

Aber zurück zu der Frage, was eine Freikirche⁸ ist. In der m. W. jüngsten größeren Arbeit zur Geschichte einer Freikirche in Deutschland, dem Buch von Ulrike Schuler über die Evangelische Gemeinschaft,⁹ finde ich folgenden Definitionsversuch:

*„Charakteristisch für die schon seit der Reformationszeit entstehenden Freikirchen ist ihre entschiedene Ablehnung der organisatorischen Form der Kirche Jesu Christi als Territorial- bzw. später Staatskirche und in der Folgezeit Volkskirche. Freikirchen sind Bekenntniskirchen, d.h. bilden sich im freien Zusammenschluß bekehrter Christen in staatsunabhängiger Form und zumeist in überregionaler bis hin zu internationaler Verbundenheit der Gemeinden untereinander“.*¹⁰

Von dieser Definition möchte ich

- die Entstehung schon in der Reformationszeit und
- das Gegenüber zu den Territorial-, Staats- oder Volkskirchen übernehmen. Auf das Gegenüber zu den Territorial-, Staats- oder Volkskirchen werde ich gleich zurückkommen.

Die Entstehung schon in der Reformationszeit ist, wenn man von vor-reformatorischen Gruppen wie Waldensern oder Hussiten absieht, offensichtlich, auch wenn die Bezeichnung „Freikirche“ mit dem englischen „Free Church“ erst aus dem 19. Jahrhundert stammt.¹¹ Die erste „Freikirche“ der nachreformatorischen Christenheit tritt uns in der Täuferbewegung entgegen. Ich meine die Schweizer Täufer, die sich als kleiner Kreis Auserwählter zu sehen begannen. Dazu gehörten die rigorose Abgrenzung von der „Welt“ und die Unterscheidung zwischen dem „Reich des Lichts“

⁶ J. F. Gerhard Goeters, Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“ (SVRG 195), Gütersloh 1986, S. 44-59, Zitat S. 55.

⁷ Ebd., S. 54.

⁸ Hans Schwarz, Art. Freikirche, in: TRE 11 (1983), S. 550-563.

⁹ Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen (emk-Studien 1), Stuttgart 1998.

¹⁰ Ebd., S. 30, Anm. 42.

¹¹ Schwarz, Art. Freikirche (wie Anm. 8), S. 550.

unter der Herrschaft Christi, dem die Täufer sich selbst zurechneten, und dem „Reich der Finsternis“ unter der Herrschaft des Satans, das die Täufer mit der „Welt“, mit den übrigen Menschen, mit Staat und Politik und auch mit den großen Kirchen identifizierten. So grenzten sich die Täufer auch im weltlich-politischen Bereich ab und sahen ihre Gemeinden als „Gegenwelt“ und als Muster einer besseren Ordnung. Dieses Selbstverständnis stand hinter der „Brüderlichen Vereinigung“, die die Schweizer Täufer 1527 in Schleithem bei Schaffhausen schlossen.¹² In den „Schleitheimer Artikeln“ finden sich die wichtigsten Grundsätze des Täufertums – Erwachsenentaufe der Glaubenden, Eidesverweigerung, Ablehnung des Wehrdienstes und der Annahme von Beamtenstellen, das Verständnis der christlichen Gemeinde als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, die freie Wahl der Prediger, das Abendmahl als Ausdruck der christlichen Gemeinschaft und die Absonderung von der „Welt“.¹³ Mit den „Schleitheimer Artikeln“ wurde der Bruch der Schweizer Täufer mit der zwinglianischen Zürcher Stadt- oder Staatskirche vollzogen und eine „Freikirche“ als radikaler Gegensatz zu jeder Form von obrigkeitlich verfaßter Kirche gegründet.¹⁴

Problematisch scheint mir bei dem erwähnten Definitionsversuch jedoch die Gleichsetzung von Freikirchen mit „Bekenntniskirchen“. Als Folge von Reformation, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung¹⁵ formierten sich Luthertum und Reformiertentum als Bekenntnis- oder Konfessionskirchen – Bekenntnis als *confessio* –, denen Bekenntnisschriften wie die *Confessio Augustana* von 1530 und die im Konkordienbuch von 1580 vereinigten lutherischen Bekenntnisschriften oder der Heidelberger Katechismus zugrunde lagen. Aber auch die katholische Kirche wurde mit dem 1563 beendeten Konzil von Trient, mit der „*Professio fidei Tridentinae*“ von 1564 und dem „*Catechismus Romanus*“ von 1566 –

¹² Harm Klueing, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648* (UTB 1556), Stuttgart 1989, S. 185.

¹³ Arnold Snyder, *The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure?*, in: *SCJ* 16 (1985), S. 419-430.

¹⁴ Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987, S. 203-206; ders., *Die Täufer. Geschichte und Bedeutung*, München 1980, S. 20-23; Gottfried Wilhelm Locher, *Zwingli und die schweizerische Reformation (KiG J 1)*, Göttingen 1982, S. 36-42.

¹⁵ Harm Klueing, *Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980*, in: Matthias Freudenberg (Hrsg.), *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten* (Ender Beiträge zum reformierten Protestantismus 1), Wuppertal 1999, S. 17-47.

wenn man die Dinge nicht aus der Perspektive der katholischen Ekklesiologie betrachtet¹⁶ – eine Bekenntnis- oder Konfessionskirche neben anderen.¹⁷ Damit unterschied sie sich ganz wesentlich von der Kirche des Mittelalters. Ich möchte deshalb für die Freikirchen nicht von „Bekenntniskirchen“ sprechen, sondern von „Entscheidungskirche“ oder „Freiwilligkeitskirche“. Es sind – nimmt man die reformatorische Ekklesiologie – Kirchen, bei denen die Mitgliedschaft auf freier Entscheidung des Einzelnen beruht. Nur am Rande sei die Bemerkung gestattet, dass unsere evangelischen Landeskirchen¹⁸ angesichts des heute erreichten Grades der Entkirchlichung im Begriff sind, ebenfalls „Freiwilligkeitskirchen“ zu werden. Man gehört ihnen zwar aufgrund der Kindertaufe nicht „freiwillig“ an, behält die Mitgliedschaft aber freiwillig bei.

Nichts anfangen kann ich für mein Thema mit der Definition der Freikirchen als Zusammenschlüsse bekehrter Christen. Es gibt Freikirchen, bei denen die Bekehrung kein Kriterium der Mitgliedschaft ist. Solch eine Freikirche ist sicher die Alt-Katholische Kirche in Deutschland und ebenso die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK). Dasselbe gilt, blicken wir über Deutschland hinaus, für die römisch-katholische Kirche in den Vereinigten Staaten, die dort faktisch eine Freikirche ist, ganz zu schweigen von Ländern wie der Volksrepublik China.¹⁹ Außerdem ist das, was wir unter „Bekehrung“ verstehen, historisch und damit dem Wandel unterworfen und deshalb selbst definitionsbedürftig. Wenn wir von „Bekehrung“ – *conversio* – sprechen, so steht dahinter der Bekehrungsbegriff des Pietismus und des Methodismus, wie er im deutschen Pietismus vor allem auf Theophil Großgebauer²⁰ und seine „Wächter-

¹⁶ Die katholische Ekklesiologie unterscheidet auch nach dem II. Vaticanum zwischen „der Kirche“ und „den Konfessionen“ oder den „kirchlichen Gemeinschaften“, wie das zuletzt mit der Erklärung „*Dominus Iesus*“ der päpstlichen Kongregation für die Glaubenslehre vom August 2000 deutlich wurde, siehe [Kongregation für die Glaubenslehre] Erklärung „*Dominus Iesu*“. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 6. August 2000.

¹⁷ Kluebing, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 12), S. 292 f.

¹⁸ Der Verfasser ist in einer evangelischen Landeskirche ordiniert.

¹⁹ Ich sehe mich bestätigt durch Schwarz, Art. Freikirchen (wie Anm. 8), S. 550, der die Bekehrung nicht unter den Kriterien für „Freikirche“ nennt, sondern diese durch den Gegensatz zur Staats- oder Volkskirche definiert sieht, auch wenn er den Gegensatz zur Territorialkirche nicht für hinreichend für die Bestimmung dessen hält, was eine Freikirche ist.

²⁰ Johannes Wallmann, Art. Theophil Großgebauer, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1301 f. Großgebauer ist hier wichtiger als Spener: Johannes Wallmann, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHT 42), Tübingen ²1986, S. 161.

stimme Auß dem verwüsteten Zion“ von 1661 zurückgeht: Bekehrung als einmaliger Akt der Umkehr, der als individuelle, erlebbare und datierbare Lebenswende in die Wiedergeburt führt oder mit dieser zusammenfällt und mit der der „tote“ Glaube lebendig und die göttliche Gnade im Leben wirksam wird.²¹ Dieser Bekehrungsbegriff liegt pietistisch-methodistischen Bekehrungsgeschichten zugrunde, wie dieser Bekehrungsbegriff es erlaubt, ein Bekehrungsschema aufzustellen, was Rudolf Mohr anhand der von Johann Henrich Reitz im 18. Jahrhundert publizierten pietistischen Selbstzeugnisse gemacht hat.²²

Dieser Bekehrungsbegriff war dem 16. Jahrhundert aber noch fremd. Für Luther und Melanchthon stehen Reue und Buße im Vordergrund, verbunden mit der Rechtfertigungslehre und dem Vertrauen auf die göttliche „promissio“. So ist Bekehrung für Luther keine einmalige Wende, sondern eine ständige Bewegung dessen, der auf die „promissio“ vertraut. Melanchthon kennt immer wieder neue Bekehrungen, was so auch in den Bußartikel der *Confessio Augustana* – CA XII²³ – und in die Apologie der CA²⁴ Eingang fand: „Von der Buß wird gelehrt, daß diejenigen, so nach der Tauf gesundigt haben, zu aller Zeit [*quocumque tempore*], so sie zur Buße kommen, Vergebung der Sunden erlangen.“²⁵ Calvin spricht zwar in der Vorrede zum Psalmenkommentar von 1557 von seiner „subita conversio“,²⁶ hat aber in der „Institutio“ kein eigenes Lehrstück über die Bekehrung, sondern integriert sie wie Luther und Melanchthon in die Bußlehre. Dieselbe Gleichsetzung von Bekehrung und Buße hat auch der Heidelberger Katechismus, der beide in den Fragen 88 bis 90 als Absterben des alten Menschen (*mortificatio*) und Auferstehen des neuen Menschen (vi-

²¹ Falk Wagner, Art. Bekehrung II (16.–20. Jahrhundert), in: TRE 5 (1980), S. 459-469; Ute Mennecke-Haustein, Art. Bekehrung/Konversion IV,2a (Mittelalter und Neuzeit. Europa), in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1233 f.; Walter Wendland, Die pietistische Bekehrung, in: ZKG 38 (1920), S. 193-238.

²² Rudolf Mohr, Über die „Historie der Wiedergeborenen“ von Johann Henrich Reitz, in: MEKGR 23 (1974), S. 56-104, dort S. 80-87.

²³ CA XII: „Nun ist wahre rechte Buß eigentlich nichts anderes dann Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaub wiederum das Herz tröstet und zufrieden machet. Darnach soll auch Besserung folgen, und daß man von Sünden lasse; denn dies sollen die Fruchte der Buß sein“, BSLK S. 66 f.

²⁴ ApolCA XII, 44 (BSLK S. 259f.).

²⁵ CA XII, BSLK S. 66. Dazu Leif Grane, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation (UTB 1400), Göttingen⁵1996, S. 107.

²⁶ CR 59, 21.

vificatio) beschreibt²⁷ und das ganze als lebenslangen Vorgang auffaßt.²⁸ „Bekehrung“ im pietistischen Sinne können wir für das 16. Jahrhundert somit nicht zum Definitionskriterium für Freikirche machen, wohl aber „Entscheidung“, wie sie jeder fällen mußte, der sich der Täuferbewegung anschloß, zumal nachdem die Täufer seit dem Täufermandat des Rates von Zürich von 1526 und dem Täufermandat des Reichstags von Speyer von 1529 – beide setzten die Todesstrafe für die Täufer fest – schärfster Verfolgung unterlagen.

Nach diesen Vorüberlegungen möchte ich für diesen Beitrag, der dem 16. und 17. Jahrhundert gilt, zwei Punkte als Kriterium für eine Freikirche nehmen:

1. (in erster Linie) den Gegensatz gegenüber jeder Territorial- oder Staatskirche;
2. (als sekundäres Kriterium) die Betonung dieses Gegensatzes nicht wegen zufälliger politischer Umstände, sondern wegen der Ablehnung der „Nachwuchskirche“ – die zu werden jeder Freiwilligkeitskirche im Laufe der Zeit droht –, weil die „Nachwuchskirche“ unterschiedslos Gläubige und Ungläubige vereinigt.

Beide Kriterien treffen auf die Täufer der Schleithemer Artikel von 1527 zu. Aber nicht von ihnen soll die Rede sein, sondern vom Reformiertentum. Dabei möchte ich – für das 16. und 17. Jahrhundert – zwei Fragen behandeln: 1. das Reformiertentum als Freikirche, 2. das Reformiertentum und die Freikirchen.

2. Das Reformiertentum als Freikirche

Das Luthertum hatte mit der in enger Verbindung mit deutschen Territorialfürsten und Stadtmagistraten und skandinavischen Königen vollzogenen lutherischen Konfessionsbildung und mit der lutherischen Lehre von den zwei Regimenten keinen Anlaß, territorial- oder staatskirchlichen Strukturen grundsätzlich ablehnend gegenüberzustehen. Die lutherische Rechtfertigungslehre gab auch wenig Anlaß, die „Nachwuchskirche“ zugunsten der „Freiwilligkeitskirche“ aufzugeben. Wenn es in CA 4 heißt: „Daß wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelit-

²⁷ BSRK Nr. 35, S. 707.

²⁸ Wagner, Art. Bekehrung II (wie Anm. 21), S. 459-463.

ten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben wird“,²⁹ so sprach vieles für die Nachwuchskirche, in der im Vertrauen auf Gottes Gnade dieser Glaube vermittelt werden konnte. Luther hat ja den Gedanken besonderer Versammlungen derer, „so mit ernst Christen wollen seyn“,³⁰ der in seiner Vorrede zur „Deutschen Messe“ von 1525³¹ formuliert ist, später nicht weiter verfolgt.

Eher als das Luthertum bot das Reformiertentum Anknüpfungspunkte für den Gedanken der staatsfernen Freiwilligkeitskirche. Ich denke an Calvins Kirchenverfassungsmodell in der Genfer Kirchenordnung von 1541³² mit der Vier-Ämter-Ordnung – Pastoren, Doktoren, Presbyter und Diakone –, die Calvin nach dem Straßburger Vorbild Martin Bucers in Genf einführte,³³ und außerdem an die erste Fassung der Genfer Kirchenordnung von 1541, in der Calvins Vorstellung Ausdruck fand, dass die Kirche von obrigkeitlicher Bevormundung frei sein müsse. Ich denke aber auch an das Scheitern dieser Kirchenordnung am Widerstand des Rates von Genf, wodurch Calvin gezwungen war, im November 1541 eine zweite Fassung seiner Kirchenordnung vorzulegen, bei der es sich um einen Kompromiss handelte, der der Kirche ihre Selbständigkeit weitgehend ließ, aber zugleich dem Rat in allen wesentlichen Fragen sehr viel Einfluß gab.³⁴ Ich denke schließlich an die strenge Handhabung der Kirchenzucht, die ihren „Sitz im Leben“ in der Abendmahlspraxis hatte, sprich: in der Fernhaltung Unwürdiger vom Empfang des Sakraments unter Bezug auf 1Kor. 11,28 f.,³⁵ worauf sich auch Frage 81 des Heidelberger Katechismus³⁶ bezieht. Hier liegt durchaus so etwas wie die Unterscheidung zwischen denen, „die mit Ernst Christ sein wollen“, und den übrigen.

Wie aber sah es in der Praxis des Reformiertentums aus? Hier ist festzustellen, dass presbyteriale Verfassungsformen bei den Reformierten in Deutschland vielfach gar nicht zustande kamen.³⁷ Gleichzeitig muss man

²⁹ BSLK S. 56.

³⁰ WA 19, 75.

³¹ WA 19, 72-113.

³² Die erweiterte Fassung der Genfer Kirchenordnung von 1541 in Gestalt der „Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève“ von 1561 BSKORK S. 43-64. Siehe auch Ernst Pfisterer, Übersetzung der Genfer Kirchenordnungen aus der Zeit Calvins, Neukirchen-Vluyn 1937.

³³ Kurz zusammenfassend Kluebing, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 12), S. 174 f.

³⁴ Ebd., S. 174.

³⁵ Kluebing, *Reformierte Konfessionalisierung* (wie Anm. 5), S. 324.

³⁶ BSRK Nr. 35, S. 705, Z. 5-13.

³⁷ Kluebing, *Reformierte Konfessionalisierung* (wie Anm. 5), S. 325 f.

sehen, dass Presbyter im Ursprung keine reformierte Eigentümlichkeit waren. Goeters weist u.a. auf das Straßburg Bucers hin, wo sich Vergleichbares aus mittelalterlichem Sendschöffenwesen mit sittlicher und kirchlicher Rügebefugnis entwickelt hatte.³⁸ Die Praxis des Reformiertentums reichte vom Zürcher Staatskirchentum³⁹ und den landeskirchlich verfassten reformierten Kirchen deutscher Fürsten- und Grafenterritorien bis zur Hugenottenkirche Frankreichs, die seit der ersten reformierten Nationalsynode – 1559 in Paris – unter den verschiedenen Friedensedikten der Bürgerkriegszeit und danach unter dem Edikt von Nantes eine Freikirche war. Die Praxis des Reformiertentums integrierte den 1578 in Schottland von Andreas Melville als göttliches Recht propagierten Presbyterianismus, der in langen Kämpfen gegen den Episkopalismus und die staatskirchlichen Bestrebungen des Stuartkönigtums durchgesetzt werden konnte, aber erst im Unionsgesetz von 1707 seine endgültige rechtliche Sicherung erfuhr. Sie integrierte aber auch die bischöfliche Verfassung der ungarischen Reformierten, seit Márton Sánta Kálmáncsehi, ein Schüler Bullingers und Calvins, 1556 reformierter Bischof von Debrecen geworden war.⁴⁰ Noch heute ist die reformierte Kirche Ungarns episkopalistisch verfaßt. Aber wir wissen von den Methodisten, dass es auch bischöfliche Freikirchen geben kann.

Trotz all dieser Gegensätze, die nur schwer unter einen Hut zu bringen sind, tritt uns ein entscheidender Flügel des Reformiertentums auch in Deutschland im 16. Jahrhundert und weit darüber hinaus als Freikirche entgegen.

Die Reformierten saßen ja anfangs mit den Täufern in einem Boot. In Zürich waren die ersten Täufer ursprünglich Anhänger Zwinglis, die über Zwinglis Haltung in der Zehntfrage und wegen seines Zusammengehens mit der Obrigkeit der Reichsstadt Zürich zu Täufern wurden.⁴¹ In Deutschland klagte der katholische Würzburger Bischof Konrad III. von Thüngen 1528, daß „Ketzer, Täufer und Sakramentierer im Land“ Auf-
ruhr stifteten.⁴² Die Sakramentierer waren die Anhänger der Abend-

³⁸ Goeters, Genesis (wie Anm. 6), S. 53.

³⁹ Robert Clifford Walton, Zwingli's Theocracy, Toronto 1967.

⁴⁰ Dazu der Überblick bei Harm Klüeting, Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa, [im Druck] in: Volker Leppin/Ulrich A. Wien (Hg.), Konfessionalisierung, Geistes- und Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts in Siebenbürgen.

⁴¹ Klüeting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 12), S. 184.

⁴² DRTA.JR 7/2 (1963), Nr. 36, S. 1019. Siehe auch Harm Klüeting, Der Calvinismus im Reich und in Europa, in: Udo Wennemuth (Hg.), Reformierte Spuren in Baden (VVKGB 57), Karlsruhe 2001, S. 10-39, dort S. 10.

mahlslehre Zwinglis. Das Täufermandat des Reichstags von Speyer von 1529 richtete sich zwar nur gegen die Täufer, nicht gegen die Sakramentierer. Doch zeigt das Schreiben des Bischofs von Würzburg, das in die Vorgeschichte des Täufermandats von Speyer gehört, dass die Sakramentierer mit den Täufnern von ihren Gegnern in einen Topf geworfen werden konnten. Tatsächlich wurden die sog. Sakramentierer oft als Täufer verdächtigt. Bernd Rothmann, der Reformator Münsters, zeigt überdies, dass es einen Weg von Luther über Zwingli zu den Täufnern geben konnte, der in seinem Fall in die Täuferherrschaft von Münster von 1534/35 führte. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 privilegierte – in Artikel 16 – „die Stände, so der Augspurgischen Confession verwandt“ und „die Stände [, so] der alten Religion anhängig“,⁴³ also Lutheraner und Katholiken. Der Augsburger Religionsfrieden schloß – in Artikel 17 – Täufer und Reformierte gleichermaßen aus und beließ beide unter dem Ketzerrecht. Das änderte sich für die Reformierten erst mit dem Westfälischen Frieden von 1648.⁴⁴ Doch wurden die Reformierten hier nicht – wie man oft lesen kann – als dritte Konfession neben Katholiken und Lutheranern anerkannt, sondern – in Artikel VII § 1 des Osnabrücker Friedensvertrages – als der Augspurgischen Konfession zugehörig anerkannt. Reichsrechtlich verließen die Reformierten also 1648 das gemeinsame Boot mit den Täufnern, um – reichsrechtlich – gemeinsam mit den Lutheranern in einer „evangelischen“ Konfession aufzugehen.⁴⁵

Beim Abschluss des Augsburger Religionsfriedens, 1555, spielten die Reformierten in Deutschland aber noch kaum eine Rolle. Das änderte sich erst 1563 mit dem in diesem Jahr abgeschlossenen Übertritt des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zum Reformiertentum,⁴⁶ womit das re-

⁴³ Karl Zeumer (Hg.), Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 1913, Nr. 189, S. 344.

⁴⁴ Auf die faktische Anerkennung der Einführung des Reformiertentums in der Kurpfalz im Jahre 1563 durch den Augsburger Reichstag von 1566 kann hier nur hingewiesen werden; dazu Walter Hollweg, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses (BGLRK 17), Neukirchen-Vluyn 1964.

⁴⁵ Harm Klueing, Die Bedeutung des Westfälischen Friedens für das Rheinland, in: MEKGR 47/48 (1998/99), S. 1-33, hier S. 19 f.; ders., Der Westfälische Frieden als Konfessionsfrieden im rheinisch-westfälischen Raum, in: NSJ 71 (1999), S. 23-50, hier S. 36 ff.

⁴⁶ [J. F. Gerhard Goeters,] Einführung, in: EKO X (1969), S. 1-89; Volker Press, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619 (KiHiSt 7), Stuttgart 1970; ders., „Zweite Reformation“ in der Kurpfalz, in: Schilling (Hg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 6), S. 104-124; Meinrad Schaab,

formierte Landeskirchentum in Deutschland seinen Anfang nahm. Vor 1563 aber gab es in einigen Teilen Deutschlands das Reformiertentum bereits in seiner freikirchlichen Gestalt – und hier bewahrte es die freikirchliche Gestalt bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts. Ich meine die reformierten Flüchtlingsgemeinden in zahlreichen nordwest- und westdeutschen Städten, darunter Emden.

Eines wird oft übersehen: Reformierte waren – von ihren Schweizer Brüdern und Schwestern abgesehen – Flüchtlinge, Exulanten, Asylanten, *Réfugiés*. Das gab es im 16. und 17. Jahrhundert nicht oder kaum bei Katholiken oder Lutheranern. Eine Ausnahme bildeten die lutherischen Exulanten aus Österreich in oberdeutschen Reichsstädten wie Regensburg, die ihre Heimat im Zuge der gegenreformatorischen Rekatholisierung verlassen hatten. Für die Reformierten war das Flüchtlingsschicksal beinahe wesensbestimmend. Auch das hatten sie mit den Täufern gemeinsam. Calvin selbst war Religionsflüchtling und wirkte in seiner Straßburger Zeit, 1538 bis 1541, als Prediger der französischen Flüchtlingsgemeinde in der deutschen Reichsstadt am Oberrhein. Das Leben im Exil hat nichts mit reformierter Theologie zu tun. Die Bedeutung von Flucht und Vertreibung für das Reformiertentum hat äußere Gründe, trug aber zu seinem Wesen und seiner Gestalt bei. Sowohl reformierte Obrigkeitslehren als auch reformierte Kirchenverfassungsmodelle hängen damit zusammen – und nicht zuletzt das Reformiertentum als Freikirche. Darüber hinaus gibt es Zeugnisse, wonach auch die reformierte Empfänglichkeit für die Prädestinationslehre in der Situation von Flucht und Vertreibung eine ihrer Erklärungen findet. Auffällig ist, daß die Prädestinationslehre in jenen Teilen des Reformiertentums zur „*nota ecclesiae*“ wurde, wo man zumindest zeitweise die Erfahrung von Flucht und Vertreibung machte oder gemacht hatte und wo zumindest zeitweise freikirchliche Strukturen bestanden.

Obrigkeitlicher Calvinismus und Genfer Gemeindemodell. Die Kurpfalz als frühestes reformiertes Territorium im Reich und ihre Einwirkung auf Pfalz-Zweibrücken, in: ders. (Hg.), Territorialstaat und Calvinismus (Veröff. d. Kommission f. gesch. Landeskunde in Baden-Württemberg B 127), Stuttgart 1993, S. 34-86; Anton Schindling/Walter Ziegler, Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz, in: ders./ders. (Hg.), Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 5 (KLK 53), Münster 1993, S. 8-49; Eike Wolgast, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter (Schr. d. Phil.-hist. Kl. d. Heidelberger Akademie d. Wiss. 10), Heidelberg 1998.

Wesel am Niederrhein war schon 1544/45 Ziel wallonischer Flüchtlinge. Ein anderer wichtiger Asylort war London, wo Anfang der 1550er Jahre ein- bis zweitausend niederländisch- oder französischsprachige reformierte Religionsflüchtlinge aus den Niederlanden lebten. Nach der Thronbesteigung Maria Tudors 1553 in England und Maria Stuarts 1554 in Schottland kamen auch reformierte Glaubensflüchtlinge aus England und Schottland, vor allem aber die zunächst nach England geflohenen Niederländer nach Deutschland. Jetzt gewann auch die Flüchtlingsgemeinde in Emden große Bedeutung. Schon 1543 hatte der Pole Johannes à Lasco in Emden Aufnahme gefunden und war dort Superintendent geworden, bevor er 1549 nach London ging. Von dort kehrte er 1553 mit großen Teilen seiner Londoner Flüchtlingsgemeinde nach Emden zurück.⁴⁷ Auch in den 1560er und bis in die 1570er Jahre hinein kamen niederländische Religionsflüchtlinge nach Deutschland. Die wichtigsten niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinden bestanden in Wesel, Emden und Frankfurt am Main, später im pfälzischen Frankenthal, ferner in Köln und in zahlreichen kleinen Orten am Niederrhein.⁴⁸

Die wichtigsten Stationen der niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinden in Deutschland waren der Weseler Konvent von 1568⁴⁹ und die Emdener Synode von 1571.⁵⁰ Die Emdener Synode wurde entschei-

⁴⁷ Henning P. Jürgens, Johannes à Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen [Ausstellungskat.] (Veröff. d. Johannes à Lasco-Bibliothek 1), Wuppertal 1999; Christoph Strohm (Hg.), Johannes à Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator (SpätMA u. Reformation 14), Tübingen 2000.

⁴⁸ Harm Kluebing, Obrigkeitliche reformierte Flüchtlingsgemeinden und obrigkeitliche reformierte Landeskirchen – zwei Gesichter des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: JHKG 49 (1998), S. 13–49 (Lit.); Achim Dünwald, Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt. Die Aufnahme der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve 1566–1585 (Schr. d. Heresbach-Stiftung), Kalkar 1998.

⁴⁹ J. F. Gerhard Goeters (Hg.), Die Beschlüsse des Weseler Konvents von 1568 (SVRKG 30), Düsseldorf 1968; Frederick Lodewijk Rutgers (Hg.), Acta van de Nederlandsche synoden der zestiende eeuw, Utrecht 1889 (Werken der Marix-Vereeniging R. I, 4), Nachdr. Dordrecht 1980, S. 1–41; J. F. Gerhard Goeters, Der Weseler Konvent niederländischer Flüchtlinge vom 3. November 1568, in: MEKGR 17 (1968), S. 88–114; dasselbe in: Weseler Konvent 1568–1968. Eine Jubiläumsschrift (SVRKG 29), Düsseldorf 1968, S. 88–114.

⁵⁰ J. F. Gerhard Goeters (Hg.), Die Akten der Synode der Niederländischen Kirche zu Emden vom 4.–13. Oktober 1571 (BGLRK 34), Neukirchen-Vluyn 1971; ders., Die Emdener Synode von 1571, in: Elwin Lomberg (Bearb.), Die Emdener Synode von 1571, Neukirchen-Vluyn 1971, S. 183–202; Bernardus van der Meer, De Synode te Emden 1571, 's-Gravenhage 1892; Doede Nauta/Jan Pieter van Dooren/Otto Jan de Jong (Hg.), De Synode van Emden oktober 1571, Kampen 1971; Jan de Jong, De voorbereiding en constituering van het kerkverband der Nederlandsche gereformeerde Kerken

dend für die Bildung der niederländischen reformierten Kirche. Aber schon in Wesel wurden die Grundlagen zu einer Kirchenverfassung mit Synodalwesen und Presbyterbeteiligung, mit dreistufigem Synodalaufbau nach Klassen, Provinzialsynoden und Gesamt- oder Generalsynode und mit der Zuweisung des Kirchenregiments an das dreistufig gestaffelte Synodalwesen gelegt. Mehrere Einzelgemeinden sollten zu einer *Classis*, mehrere Klassen zu einer Provinzialsynode und alle Provinzialsynoden zu einer niederländischen Gesamtsynode vereinigt werden.⁵¹ Was in Wesel aber nur Pläne gewesen waren, das verwirklichte die Emdener Synode und übernahm es in das Kirchenverfassungsrecht ihrer Beschlüsse und in die Praxis der niederländischen reformierten Kirche im Exil und in der Heimat: das dreistufige Synodalwesen mit Presbyterbeteiligung als Träger des Kirchenregiments.⁵² Der wichtigste Baustein war dabei die *Classis* oberhalb der Einzelgemeinden, zusammengesetzt aus Predigern und Ältesten, was sich in den höheren Synodalstufen fortsetzte. Dabei ging es nicht um eine Vertretung des Laienelements gegenüber den Predigern, sondern um Vertretung der Gemeinde in der *Classis* durch „diener und elteste“ oder „ministris et senioribus“.⁵³ Es sollte also kein Gegenüber von Presbytern und geistlichem Amt geben, sondern Teilhabe der Ältesten an der Leitung der Kirche auf der Gemeindeebene und oberhalb der Gemeindeebene in geistlicher Vollmacht⁵⁴ – das war der entscheidende Punkt. Das blieb nicht bloße Verfassungsnorm, sondern wurde Verfassungswirklichkeit in der niederländischen reformierten Flüchtlingskirche, vor allem am Niederrhein.⁵⁵

Das war die Verfassung einer Freikirche, die sich von der Einzelgemeinde her aufbaute und keinen Staatseinfluß kannte. Wo lagen die Vorbilder? Die Hugenottenkirche in Frankreich sah seit ihrer ersten Nationalsynode zu Paris von 1559 in ihrer „Discipline ecclésiastique“⁵⁶ ein drei-

in der zestiende eeuw. Historische studiën over het Convent te Wesel (1568), Groningen 1911; Doede Nauta, Wesel (1568) en Emden (1571), in: NAKG NF XXXVI,4 (1949), S. 220-246.

⁵¹ Klueting, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 48), S. 45; Goeters, Weseler Konvent (wie Anm. 49), S. 89 f., 108.

⁵² Ebd., S. 90.

⁵³ Goeters (Hg.), Akten (wie Anm. 50), Acta Generalia, Nr. 10 (S. 18 f.).

⁵⁴ Ulrich Scheuner, Die Beschlüsse des Weseler Konvents in ihrer Auswirkung auf die Entwicklung der Kirchenordnung in Rheinland-Westfalen, in: MEKGR 17 (1968), S. 163-191, bes. S. 163.

⁵⁵ Klueting, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 48), S. 45.

⁵⁶ BSKORK S. 75-79; J. F. Gerhard Goeters/Rudolf Mau, Kirchliche Ordnung (Discipline ecclésiastique) [Einleitung], in: Rudolf Mau (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Be-

stufiges Synodalwesen oberhalb der Gemeinden vor. In den Gemeinden gab es das aus dem Prediger und Ältesten sowie Diakonen gebildete „consistoire“. Die drei Synodalstufen waren das – der *Classis* entsprechende – „colloque“, die Provinzialsynode und die Nationalsynode.⁵⁷ Die „Discipline ecclésiastique“ sah zwar die Beteiligung von Ältesten und Diakonen vor, doch blieb das „colloque“ eine reine Pfarrerversammlung. Dasselbe gilt für die Genfer „Vénérable compagnie des pasteurs“. Tatsächlich fehlte es in Frankreich also an einer Presbyterbeteiligung oberhalb der Einzelgemeinde. Dennoch gewann die Ordnung der Hugenottenkirche Modellcharakter und wurde 1560/62 in Antwerpen rezipiert – wenn auch unvollständig, weil der Synodalverband hier nur zweistufig aufgebaut war.⁵⁸ Von dort aus brachten die geflüchteten Reformierten das synodale Gedankengut mit nach Wesel und Emden. Und hier wurde daraus – unter den Bedingungen einer Flüchtlingskirche im Exil – der dreistufige Synodalaufbau mit Presbyterbeteiligung auf allen Synodalstufen und mit obrigkeitlich unabhängiger Trägerschaft des Kirchenregiments.

Als Ergebnis der Emdener Synode von 1571 gliederte sich die deutsche Provinz der niederländischen reformierten Kirche in die Pfälzische, die Emdische, die Weselsche und die Kölnische *Classis*.⁵⁹ Zur Kölnischen *Classis* gehörten die niederdeutschen und die wallonischen Flüchtlingsgemeinden in Köln, Aachen, Maastricht, im Herzogtum Limburg, in Neuss und im Herzogtum Jülich.⁶⁰ Ob in dieser *Classis* von Anfang an Fremde und Einheimische, also deutsche Reformierte, verbunden waren, bleibt fraglich.⁶¹ In der Weseler *Classis*, zu der die Flüchtlingsgemeinden in Wesel, Emmerich, Goch, Rees, Gennep und im übrigen Herzogtum Kleve gehörten,⁶² waren die Niederländer zunächst unter sich, doch schlossen sich deutsche reformierte Gemeinden ab 1578 der *Classis* an.⁶³ Dadurch entstand synodale Gemeinschaft zwischen niederländischen

kennnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Bd. 2, Bielefeld 1997, S. 197-199.

⁵⁷ Robert Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution, München/Berlin 1910, S. 464 f.

⁵⁸ Herbert Frost, Der Konvent von Wesel im Jahre 1568 und sein Einfluß auf das Entstehen des deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts, in: ZSRG.K 56 (1970), S. 325-387, hier S. 347 f.

⁵⁹ Goeters (Hg.), Akten (wie Anm. 50), S. 18/19 u. 72/73.

⁶⁰ Ebd., S. 18/19.

⁶¹ Trotz J. F. Gerhard Goeters, Die Entstehung des niederrheinischen Protestantismus und seine Eigenart, in: RhV 58 (1994), S. 149-201, hier S. 191.

⁶² Goeters (Hg.), Akten (wie Anm. 50), S. 18/19.

⁶³ Goeters, Entstehung (wie Anm. 61), S. 191 f.

Flüchtlingsgemeinden in Deutschland und deutschen reformierten Gemeinden. Dabei handelte es sich um obrigkeitsfreie und somit nicht um landeskirchlich verfaßte deutsche Gemeinden.

Oberste Instanz, auch für die angeschlossenen deutschen reformierten Gemeinden, blieb bis 1610 die niederländische Nationalsynode.⁶⁴ Erst 1610 wurde diese Verbindung mit der niederländischen reformierten Kirche aufgehoben. Seit 1610 gab es für die Reformierten der Herzogtümer Jülich, Kleve und Berg und der Grafschaft Mark eine gemeinsame Generalsynode;⁶⁵ in den vier Einzelterritorien bestanden reformierte Provinzialsynoden, die teilweise an die Klassen von 1571 anknüpften. Vor 1609 hatte die konfessionspolitische Haltung der Herzöge von Jülich in diesen Ländern, die auf das „*ius reformandi*“ und das „*cuius regio, eius religio*“-Prinzip verzichteten, die Entstehung obrigkeitsfreier deutscher reformierter Gemeinden möglich gemacht. Nach 1609, als aus dem Jülich-klevischen Erbfolgestreit die Teilung der Länder in Jülich und Berg unter dem katholischen Pfalzgrafen von Neuburg und Kleve und Mark unter dem reformierten Kurfürsten von Brandenburg hervorging, setzte sich das aufgrund der politischen Konkurrenz zwischen diesen beiden Fürsten fort. Juristisch wurde das durch den Religionsvertrag von 1672 zwischen dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und dem Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg festgeschrieben.⁶⁶ Dadurch blieb es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bei der territorienübergreifenden reformierten Generalsynode. Außerdem brachte der Vertrag von 1672 den Verzicht der weltlichen Obrigkeit auf das landesherrliche Kirchenregiment und die obrigkeitliche Bestätigung der presbyterial-synodal verfaßten reformierten Freikirche der Länder Jülich, Kleve, Berg und Mark.⁶⁷

⁶⁴ Ebd., S. 192; Rutgers (Hg.), *Acta* (wie Anm. 49); Eduard Simons (Hg.), *Synodalbum. Die Akten der Synoden und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg 1570–1610*, Neuwied 1909.

⁶⁵ Albert Rosenkranz (Bearb.), *Generalsynodalbum. Die Akten der Generalsynoden von Jülich, Kleve, Berg und Mark 1610–1793*, Tl. 1/Abt. 1: 1610–1698 (SVRKG 20), Düsseldorf 1966.

⁶⁶ Theodor von Moerner (Hg.), *Kurbrandenburgische Staatsverträge von 1601–1700*, Berlin 1867, Nachdr. Berlin 1966, Nr. 204 (S. 349–359), hier Art. VIII §§ 3 u. 4 (S. 354 f.). Siehe auch Klaus Jaitner, *Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679* (RGST 107), Münster 1973, S. 268–311.

⁶⁷ Klüeting, *Bedeutung* (wie Anm. 45), S. 29 f.; ders., *Westfälischer Frieden* (wie Anm. 45), S. 47–50.

Was für die Reformierten⁶⁸ galt, das farbte in diesen Ländern auch auf die Lutheraner⁶⁹ ab. Zwar hatten die Lutheraner keine überterritoriale Generalsynode, wohl aber Provinzialsynoden in jedem der Territorien.⁷⁰ Reformierte und Lutheraner lebten in diesen Ländern nicht in Staats- oder Territorialkirchen. Das landesfürstliche Kirchenregiment spielte keine Rolle, wie der fürstliche Summepiskopat unbekannt war. Seit 1713 gab es in Berlin das reformierte Kirchendirektorium als Oberbehörde für die Reformierten. Diese Behörde war für die Reformierten in ganz Preußen zuständig – mit Ausnahme der Reformierten in den preußischen Provinzen Kleve, Mark und Moers. 1750 kam das lutherische Oberkonsistorium in Berlin hinzu, von dessen Zuständigkeit die lutherischen Gemeinden in Kleve und Mark ebenfalls ausgenommen waren. Ganz anders die Gemeinden in den preußischen Provinzen Minden und Ravensberg! Diese unterstanden den Berliner Behörden, während auf der Provinzialebene vier geistliche Räte der preußischen Kriegs- und Domänenkammer in Minden die konsistorialen Aufgaben wahrnahmen. Das alles spielte für Kleve und Mark keine Rolle. Hier gab es kein Konsistorium, sondern – bei allen Einschränkungen durch innere Aushöhlung u.ä. im Laufe des 18. Jahrhunderts – den Fortbestand synodaler Strukturen und sich durch Synoden selbstverwaltende Freikirchen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß der preußische Staat durch die preußische Kriegs- und Domänenkammer in Kleve eine Aufsicht ausübte.

Es gab also in Deutschland vor dem 19. Jahrhundert neben reformierten Landeskirchen auch das Reformiertentum als Freikirche, und zwar auf dem Boden, den die niederländischen Flüchtlingsgemeinden im 16. Jahrhundert bereitet hatten, und aufgrund der besonderen politischen Umstände der Länder Jülich, Kleve, Berg und Mark. Die Reformierten in Jülich, Kleve, Berg und Mark erfüllten uneingeschränkt das erste der beiden von mir genannten Kriterien für Freikirche: den Gegensatz gegenüber der Territorial- oder Staatskirche. Wie aber steht es mit dem zweiten Kriterium? Sahen sich die Reformierten in der „Kirche unter dem Kreuz“, wie sie sich am Niederrhein nannten, als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, wie die Schweizer Täufer der Schleithemer Artikel von 1527? Oder bildeten sie eine freikirchlich organisierte Nachwuchskirche? Ich habe davon

⁶⁸ Johann Viktor Bredt, Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark (BGLRK 2), Neukirchen 1938.

⁶⁹ Reinhold Brämik, Die Verfassung der lutherischen Kirche in Jülich-Berg, Cleve-Mark-Ravensberg in ihrer geschichtlichen Entwicklung (SVRKG 18), Düsseldorf 1964.

⁷⁰ Harm Klueting, Geschichte Westfalens. Das Land zwischen Rhein und Weser vom 8. bis zum 20. Jahrhundert, Paderborn 1998, S. 358.

gesprochen, daß die Prädestinationslehre im deutschen Reformiertentum keine Rolle spielte und im Heidelberger Katechismus nicht vorkommt. Das konnte dort anders sein, wo Gemeinden unter starkem niederländischen Einfluß standen. In den Niederlanden nahm die Dordrechter Synode von 1618/19 zwar auch den Heidelberger Katechismus an, dogmatisierte aber die Prädestinationslehre.⁷¹ Die Prädestinationslehre konnte Auserwähltheitsbewußtsein konstituieren, das seinen Grund nicht in „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“ und sein Zeichen nicht in der Erwachsenentaufe hatte, sondern im Gedanken der göttlichen Gnadenwahl, der Erwählung und der Vorherbestimmung für die ewige Seligkeit. Vor allem in reformierten Freikirchen außerhalb Deutschlands spielte diese Vorstellung eine beträchtliche Rolle. Doch verlor sich die Prädestinationslehre im Laufe des 17. Jahrhunderts und vollends in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts aus dem Zentrum reformierter Theologie. Außerdem war die Prädestinationslehre in besonderem Maße kennzeichnend für verfolgte und unterdrückte, für flüchtende oder geflohene reformierte Gemeinde. Nach dem Dreißigjährigen Krieg erfreute sich die reformierte Freikirche in Jülich und Berg und vor allem in Kleve und Mark der Förderung seitens des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg. Die „Kirche unter dem Kreuz“ wurde zur „Nachwuchskirche“ und überdies zu einer Art „Beamtenreligion“ der Führungselite im Dienst des brandenburg-preußischen Staates.⁷²

3. Das Reformiertentum und die Freikirchen

Fragen wir nun noch nach dem Reformiertentum und den Freikirchen. Vor dem Pietismus und vor Aufklärung und Aufklärungstheologie war das Reformiertentum in Deutschland, von den Böhmischem Brüdern abgesehen, mit freikirchlichen Religionsgruppen im wesentlichen nur in Gestalt der Täufer bzw. der Mennoniten konfrontiert. Aus einer in Köln von einem meiner Schüler verfaßten Arbeit⁷³ geht hervor, in welch erstaunli-

⁷¹ Johannes Pieter van Dooren, Art. Dordrechter Synode (1618/19), in: TRE 9 (1982), S. 140-147 (Lit.); Willem van't Spijker (Hg.), De Synode van Dordrecht in 1618 en 1619, Houten 1987. Siehe auch Jürgen Moltmann, Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre „de perseverantia sanctorum“ (BGLRK 12), Neukirchen-Vluyn 1961, S. 127-137.

⁷² Klüeting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 12), S. 221, mit Literatur dort Anm. 48.

⁷³ Mathias von der Heide, Täufer nach dem Ende des „Täuferreiches von Münster“. Zum Überleben täuferischer Gruppen am Niederrhein nach 1535, Mag.-Arbeit Univ. zu Köln 1998 (ungedruckt).

chem Maße täuferische Gruppen im Herzogtum Berg und am Niederrhein nach der Katastrophe des Täuferreiches von Münster von 1535 überlebten – im Verborgenen und in der Illegalität, auf einsamen Bauernhöfen, oft unter katholischer Tarnung und keineswegs nur im mennonitischen Krefeld. Man sieht dort aber auch, wie das Reformiertentum die täuferischen Gruppen allmählich verdrängte.

Von den Gemeinsamkeiten der Reformierten und der Täufer im 16. Jahrhundert war die Rede. Der wichtigste Unterschied bestand, auch bei den niederländischen Religionsflüchtlingen und den reformierten Freikirchen, in der Tauftheologie und der Taufpraxis. Im Zürich Zwinglis wurde die Kindertaufe in den ersten acht Tagen nach der Geburt im Januar 1525 zur Pflicht gemacht.⁷⁴ Mit dem Luthertum und mit der alten Kirche hielt das Reformiertentum an der Kindertaufe fest. Auf die Frage „Soll man auch die jungen kinder tauffen?“ antwortete der Heidelberger Katechismus in Frage 74 – ich zitiere eine sprachlich modernisierte Fassung –: „Ja, denn sie gehören ebenso wie die Erwachsenen in den Bund Gottes und seine Gemeinde. Auch wird ihnen nicht weniger als den Erwachsenen in dem Blut Christi die Erlösung von den Sünden und der Heilige Geist, der den Glauben wirkt, zugesagt. Darum sollen sie auch durch die Taufe als das Zeichen des Bundes in die christliche Kirche als Glieder eingefügt und von den Kindern der Ungläubigen unterschieden werden, wie dies im Alten Testament durch die Beschneidung geschah, an deren Stelle im Neuen Testament die Taufe eingesetzt ist“.⁷⁵ Die Betonung der Kindertaufe im Reformiertentum hatte auch – schon 1525 in Zürich – Züge der Abgrenzung gegen das Täuferium, mit dem die Reformierten anfangs nur zu oft gleichgesetzt wurden.

Blicken wir auf die reformierte Kurpfalz, so stoßen wir auf den Bericht der Pfarrer der Kirche und der Theologen der Universität zu Heidelberg von 1571,⁷⁶ eine offizielle Darstellung des reformierten Standpunktes, wie

⁷⁴ Klueing, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 12), S. 184.

⁷⁵ Der Heidelberger Katechismus. Für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden vereinfachte Ausgabe. Neukirchen-Vluyn ⁶1975; dasselbe in der Originalfassung BSRK Nr. 35, S. 702, Z. 1-9: „Ja: Denn dieweil sie so wol als die alten in den Bund Gottes unnd seine [Gemeinde] gehören, unnd jhnen in dem blut Christi die erlösung von sünden, und der heilig Geist, welcher den glauben würcket, nit weniger denn den alten zugesagt wird: so sollen sie auch durch den Tauff, als des Bunds zeichen, der Christlichen kirchen eingeleibt, und von der ungläubigen kinder unterscheiden werden, wie im alten Testament durch die beschneidung geschehen ist, an welcher statt im neuen Testament, der Tauff ist eingesetzt.“

⁷⁶ EKO 14, Nr. 51 (S. 450-455).

ihn die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg und der kurpfälzische Kirchenrat einnahmen.⁷⁷ Hier werden die Täufer mit „Papisten“, „Schwenckfeldern“ und „anderen, so frembde meinungen, die wider die ewige warheit Gottes sein“, vertreten, in einen Topf geworfen.⁷⁸ Was der Verfasser des Titusbriefes von den Ältesten der Gemeinde auf Kreta verlangt, nämlich zu ermahnen durch die heilsame Lehre und zu strafen die Widersprecher (Tit 1,9), das wird hier auch von den Dienern am Wort Gottes der reformierten Kirche der Kurpfalz verlangt: Täufer und Katholiken durch die heilsame Lehre zu überwinden.⁷⁹ Deutlicher wird die kurfürstliche Resolution wegen der auf einer Heidelberger Synode festgestellten Mängel des Kirchenwesens von 1673.⁸⁰ Die Schultheißen und die Gerichte eines jeden Orts, also die landesfürstliche Lokalobrigkeit, sollen die Vorsteher der Täufer genau beobachten und gegebenenfalls in Haft nehmen, weil der Kurfürst gedenkt, gegen sie als Aufwiegler und Übertreter seiner Verbote mit Leibesstrafen vorzugehen.⁸¹ Auch in der Zeit des Pfalzgrafen Johann Casimir zwischen 1583 und 1592 wurden Täufer, Katholiken, Schwenckfelder und Ubiquitarier, also Vertreter der lutherischen Ubiquitätslehre, gleichermaßen als Sektierer behandelt, die nötigenfalls vor den Classikal-Konvent zu stellen waren.⁸²

Die reformierte Kirche der Kurpfalz war eine unter landesherrlichem Kirchenregiment stehende reformierte Landeskirche, keine Freikirche. Aber auch in den reformierten Freikirchen, ja in den niederländischen reformierten Flüchtlingskirchen auf deutschem Boden sah es nicht anders aus. Nehmen wir das lateinische Bekenntnis der Frankfurter Fremden-gemeinde von 1554.⁸³ Dessen Verfasser⁸⁴ war der frankophone Flame Valérand Poullain, Prediger zunächst der französischen Flüchtlings-gemeinde in Straßburg, 1552 Prediger der wallonischen reformierten Flüchtlings-gemeinde in Glastonbury in England und 1554 mit dieser Gemeinde aus England geflohen und nach Frankfurt am Main gekommen, wo seine Gemeinde den Ursprung der Französisch-Reformierten Kirchengemeinde Frankfurts bildete.⁸⁵ Poullains Frankfurter Bekenntnis von 1554 war also

⁷⁷ Ebd. S. 56 (Einleitung Goeters).

⁷⁸ Ebd., S. 453.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ EKO 14, Nr. 54 (S. 458).

⁸¹ Ebd.

⁸² EKO 14, Nr. 85 (S. 527-534), S. 532.

⁸³ BSRK Nr. 33 (S. 652-666).

⁸⁴ Klueting, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 48), S. 26 f.

⁸⁵ Ebd. S. 24.

das Bekenntnis einer reformierten Freikirche. Für die Abfassung des Frankfurter Bekenntnisses gab es einen konkreten Anlaß: Poullain wollte Verdächtigungen entgegentreten, bei den reformierten niederländischen Flüchtlingen handle es sich um Täufer.⁸⁶ So steht im Abschnitt über die Taufe: „atque ideo infantes fidelium nobis a fidelibus oblatos, fide promissionis huius bap-tisamus: quia Deus noster, non adultorum tantum, et qui fidem ore profiteri possunt, Deus est, verum etiam infantium“⁸⁷ [= „Und deshalb taufen wir die Kinder der Gläubigen, die uns von den Gläubigen aus ihrem Glauben an die Verheißung gebracht werden: denn unser Gott ist nicht nur ein Gott der Erwachsenen und derer, die den Glauben mit dem Mund bekennen können; Gott ist wahrhaftig auch ein Gott der Kinder“]. Poullain entwickelt aber nicht nur eine theologische Begründung der Kindertaufe; er verwirft auch Täufer und Mennoniten als Häretiker: „Proinde omnes coetus falso dictos Ecclesias, quicunque doctrinam aut religionem diversam sequuntur abiuramus, puta, Mahometistarum, Anabaptistarum, Libertinorum, Mennonistarum, Davidistarum, Marcionitarum, Arrianorum, et si qui sunt praeterea similium haereseon“⁸⁸ [= „Ebenso verwerfen wir alle Vereinigungen, die fälschlich Kirchen genannt werden, welcher Lehre oder welcher verschiedener Religion auch immer sie anhängen, zum Beispiel Mohammedaner, Wiedertäufer, Libertiner, Mennoniten, Juden, Markionisten, Arianer, ferner ähnliche Häresien“].

Zum Schluß ein Blick nach Emden und nach Ostfriesland. Bekannt sind Disputationen von Johannes à Lasco oder Marten Micronius mit Täuf-fern.⁸⁹ 1578 fand in Emden über mehrere Monate hin ein großes Religionsgespräch der Reformierten mit den Mennoniten statt, bei dem auf reformierter Seite Menso Althing, der Präses des *Coetus* der reformierten Prediger Ostfrieslands, als Hauptgegner der Mennoniten auftrat.⁹⁰ 1591 veröffentlichte Menso Althing eine bedeutende anti-täuferische Schrift.⁹¹ Dennoch konnten die Mennoniten – 1622 eine Gruppe von etwa 400 Personen⁹² – in Ostfriesland relativ unbehelligt leben. Dabei spielten sie die Rolle, die in vielen Territorien den Juden eigen war. So wie es sog.

⁸⁶ Philippe Denis, *Les Églises d'étrangers en Pays rhénans (1538–1564)* (BFPUL 242), Paris 1984, S. 318; Ernst Friedrich Karl Müller in BSRK, S. II.

⁸⁷ BSRK Nr. 33, S. 665, Z. 9-12.

⁸⁸ Ebd. S. 666, Z. 3-6.

⁸⁹ Menno Smid, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, Pewsum 1974, S. 267.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd., S. 268.

⁹² Ebd., S. 327.

„Schutzjuden“ gab, die sich durch erhebliche Geldzahlungen, Judenschutzgelder, an die Landesherren Aufenthaltsrechte und die Möglichkeiten zur Ausübung ihrer Religion erkaufte, so war es auch mit den Mennoniten in Ostfriesland. Ihren ersten Schutzbrief erhielten sie 1626 von Graf Rudolf Christian von Ostfriesland. Ihnen wurde darin die nichtöffentliche Religionsausübung gestattet. Dafür hatten sie jährlich sechs Rtlr. Schutzgeld pro Familie als Mennonitensteuer an den Grafen zu zahlen.

4. Schluß

Halten wir fest: Es gab das Reformiertentum als Territorial- oder Landeskirche. Dieser Typus des Reformiertentums unterschied sich kaum von lutherischem Landeskirchentum. Es gab das Reformiertentum aber auch als Freikirche, als Freikirche inmitten einer Welt obrigkeitlich organisierter Kirchentümer und als Fremdkörper unter den politischen und sozialen Gegebenheiten des 16. und 17. Jahrhunderts. Im Verhältnis zu anderen Freikirchen – das waren in jener Zeit vornehmlich täuferische Gruppen – zeigte das landeskirchliche Reformiertentum dieselben Formen von Ketzerverfolgung wie die anderen großen Konfessionskirchen, auch wenn von Todesstrafe im Sinne der Täuferedikte von Zürich 1526 oder Speyer 1529 in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert keine Rede mehr war. Auch das freikirchliche Reformiertentum verketzerte Täufer und Mennoniten, wobei hier neben der Reformierte, Lutheraner und Katholiken verbindenden Bejahung der Kindertaufe und Ablehnung der Taufwiederholung das Bedürfnis maßgebend war, Verdächtigungen entgegenzutreten, selbst Täufer zu sein.