

# Schwerpunkte calvinistischer Lehrbildung im 16. und 17. Jahrhundert

Irene Dingel

Die Frage nach den Verlaufsformen und Inhalten calvinistischer Lehrbildung und -entwicklung stellt vor eine schier unlösbare Aufgabe. Denn die in Calvins Nachfolge stehenden Schüler und Gesinnungsgenossen überall in Europa haben in ihren jeweiligen politischen, gesellschaftlichen, kirchlichen und theologiegeschichtlichen Kontexten eine große Bandbreite reformierter Lehrvarianten entwickelt, deren Gemeinsamkeiten und charakteristische Unterschiede umfangreiche Einzelstudien erfordern würden.<sup>1</sup> An dieser Stelle können nur einzelne thematische Schwerpunkte innerhalb der calvinistischen Bekenntnis- und Lehrentwicklung aufgezeigt werden, auch wenn dies – zwangsläufig – die Gefahr unzulässiger Verallgemeinerung in sich birgt. Um dem wenigstens in etwa zu entgehen, sollen in diesem Beitrag weniger lineare Entwicklungsstrukturen nach dem Muster »Entstehung und Entfaltung« nachgezeichnet, sondern verschiedene perspektivische Schneisen geschlagen werden. Der Calvinismus kommt dabei als ein theologisches System in den Blick, dessen Eckpunkte sich – zumindest im 16. und 17. Jahrhundert – aus einer bekenntnismäßigen Grundlegung, der Herausbildung charakteristischer Lehrdifferenzen in Kontrast zu anderen, »konkurrierenden« Konfessionen und in der Festlegung auf typische Zeremonien und Handlungsmuster im kirchlichen Leben ergeben. Außer Acht bleiben müssen die großen Bereiche von Kirchenverfassung und Kirchenzucht mit ihren weitreichenden Wirkungen auf Politik und Gesellschaft, zumal sie an anderer Stelle ausführlich erörtert werden.<sup>2</sup> Dagegen bietet es sich an, solche Eck- oder Knotenpunkte calvinistischer Lehrbildung und -entwicklung mit Bezug auf jene Ereignisorte zu erschließen, die schon für die Zeitgenossen eine Art symbolische Funktion erlangt hatten bzw. die Schwelle zu einer neuen Phase der Lehrbildung darstellten.

## Der Calvinismus als europäische Konfessionskirche

Das späte 16. und auch noch das frühe 17. Jahrhundert sind geprägt durch das Entstehen und die Konsolidierung großer Konfessionskirchen, deren Kennzeichen der konstitutive Rückbezug auf eine *confessio* als konsensbildendes, aber auch lehrmäßig abgrenzendes Bekenntnisdokument ist. Das Luthertum berief sich bekanntlich auf die *Confessio Augustana* von 1530 und – als deren maßgebliche Interpretation – auf die Konkordienformel von 1577. Der Katholizismus hatte sich mit der *Professio fidei Tridentina* im Jahre 1563 eine Bekenntnisgrundlage gegeben, die auch den »gegenreformato-

rischen« Aktivitäten der Jesuiten dogmatischen Rückhalt bot. Der Anglikanismus konsolidierte sich unter den 39 *Artikeln*, die 1571 von Elisabeth I. verbindlich eingeführt wurden, und dem schon 1549 erstellten, für die liturgischen Vollzüge maßgeblichen *Book of Common Prayer*. Der Calvinismus bzw. die Reformierten, wie sie sich in ihren Schriften selbst nannten, bezogen sich überwiegend auf die *Confessio Helvetica posterior* von 1566, einen von dem Zürcher Reformator Heinrich Bullinger zunächst als Privatbekenntnis erstellten Text, der aber – gestützt durch die im *Consensus Tigurinus* von 1549 formulierte Übereinkunft in der Lehre zwischen Bullinger und Johannes Calvin – sehr bald zu allgemeiner Geltung aufstieg (Abb. 1). Unter dem Aspekt der Konfessionsbildung war es also nicht ein auf Calvin selbst zurückgehendes Bekenntnis, welches dem europäischen Calvinismus seine konfessionelle Identität verlieh. Daneben aber hielt der Calvinismus an seinen jeweiligen, aus »nationalen« oder regionalen Zusammenhängen hervorgegangenen Partikularbekenntnissen fest, wie der *Confessio Hungarica* (1557), der *Confessio Gallica* (1559), der *Confessio Scotica* (1560), der *Confessio Belgica* (1561) oder dem *Heidelberger Katechismus* (1563), der weit über die Grenzen der Kurpfalz hinaus wirksam wurde. Dennoch gewann die *Confessio Helvetica posterior* den Status eines übergreifenden Referenzbekenntnisses.<sup>3</sup> Dies wird erstmals greifbar in der 1581 publizierten *Harmonia Confessionum*, die man – in Abwandlung des von Pierre Nora entwickelten Konzepts der *lieux de mémoire*<sup>4</sup> – als einen »konfessionellen Erinnerungsort« bezeichnen könnte (vgl. Kat. II, 30, S. 120). Hier nämlich gewinnt der Versuch Gestalt, den für den europäischen Calvinismus charakteristischen konfessionellen Flickenteppich in Rückbezug auf die *Confessio Helvetica posterior* zusammenzuführen.<sup>5</sup> Anlass für dieses durch den Pfalzgrafen Johann Casimir, den Sohn des calvinistisch gesinnten Pfälzer Kurfürsten Friedrich des Frommen, eingeleitete Unternehmen war die Konsolidierung des Luthertums unter der Konkordienformel, von der sich der Calvinismus nicht nur lehrmäßig ausgegrenzt, sondern auch politisch bedroht sah. Man befürchtete nämlich – befördert durch die lutherische *formula concordiae* – eine enge Auslegung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 auf die Anhänger der unveränderten, ersten Augsburger Konfession und damit eine religiöse Legitimierung und einen weiteren Impuls für die blutige Verfolgung von Reformierten in Europa. Die auf dem von Johann Casimir einberufenen Frankfurter Konvent von 1577 in Anwesenheit zahlreicher Repräsentanten des europäischen Calvinismus in Auftrag gegebene *Harmonia Confessionum* zielte deshalb einerseits

Bekenntnisgeschichte hinterlassen. Die 12. Nationalsynode der französischen Protestanten, die am 15. Mai 1583 in Vitré in der Bretagne tagte, beschloss eine Übersetzung des lateinischen Werks ins Französische. Sie lag schließlich im Mai 1601 vor, wurde aber nie publiziert.<sup>8</sup> Eine englische Übersetzung erschien schon im Jahre 1586, eine zweite 1643. Die erste deutsche Fassung datiert erst aus dem 19. Jahrhundert.<sup>9</sup> Eine dem lutherischen Konkordienbuch vergleichbare Wirkung als *corpus doctrinae* hat die *Harmonia Confessionum* also nicht hervorgebracht, obwohl sie als »Gegen-Konkordie« gemeint war. Richtungweisend für Fragen der Lehre blieb die *Institutio Religionis Christianae* Calvins, auch wenn die dogmatischen Entwicklungen über sie hinausgingen. Dennoch stellt die *Harmonia Confessionum* insofern einen wichtigen Knotenpunkt innerhalb der Geschichte des internationalen Calvinismus dar, als sie die binnenkonfessionelle ökumenische Breite mit dem Rückbezug auf einen allen gemeinsamen konfessionellen Standard, niedergelegt in der *Confessio Helvetica posterior*, kombiniert.

### Das lehrmäßige Erbe des Calvinismus

Nicht nur die Grundlegung im Bekenntnis wirkte identitätsstiftend für alle Konfessionskirchen und damit auch für den Calvinismus, sondern auch jene Inhalte, die im Laufe der historischen Entwicklungen und vor allem in Auseinandersetzung mit theologischen Gegnern den Status fundamentaler und charakteristischer Lehrdifferenzen erhielten. Für unsere Betrachtung des Calvinismus bedeutet dies, dass wir ihn über jene Lehrsätze zu fassen versuchen, die ihn gegen konfessionelle Gegner einten und ihm so zugleich als protestantische »Konfession« unverwechselbare Konturen verliehen. Für eine solche Ausprägung typisch calvinistischer Lehren war weniger die Abgrenzung vom römischen Katholizismus ausschlaggebend, die – wie für den Protestantismus insgesamt – über die Rechtfertigungslehre, die Sakramentenlehre und über das Amtsverständnis verlief, sondern vielmehr die Auseinandersetzungen mit dem sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konsolidierenden Luthertum. Im Brennpunkt dieser Kontroversen stand die Abendmahlslehre: Die Verfechter der Theologie Luthers unterstellten Calvin und seinen Anhängern in diesem für den Protestantismus zentralen Sakrament eine unzutreffende Auslegung der Heiligen Schrift mit weitreichenden Konsequenzen für das Seelenheil des Einzelnen. Die Reformierten wiederum warfen den Lutheranern vor, sich mit ihrer Lehre von der realen Anwesenheit von Leib und Blut Christi in, mit und unter den Abendmahlelementen immer noch ganz in der Nähe des Katholizismus zu befinden, dessen Transsubstantiationslehre man als magischen Vorstellungskontext brandmarkte.<sup>10</sup> Calvin dagegen hatte in seiner *Institutio* das Abendmahl als ein der Heilsgewissung dienendes »Unterpfand« der Gotteskindschaft bezeichnet,<sup>11</sup> und dem folgte auch die 1559 auf der ersten Nationalsynode in Paris erstellte *Confession de Foi* der französischen Protestanten, die die Sakramente ausdrücklich

Abb. 1 Heinrich Bullinger, *Confessio et expositio simplex orthodoxe fidei* (*Confessio Helvetica posterior* / *Zweites Helvetisches Bekenntnis*), Zürich: Christoph Froschauer, 1566, Zürich, Zentralbibliothek, Abteilung Alte Drucke (s. Kat. II. 29, S. 119)

auf konfessionelle Einheit unter den Reformierten und versuchte andererseits, die Lehrunterschiede zwischen den reformierten Partikularbekenntnissen und der *Confessio Augustana* einzuebnen, freilich nicht in theologischer Annäherung an das Luthertum, sondern ganz im Sinne des europäischen Calvinismus.<sup>6</sup> Als Hauptbearbeiter des Werks gilt Jean-François Salvard, der von 1571 bis 1576 als Pastor der französischen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt gewirkt hatte, dann nach Genf und schließlich 1582 als Prediger nach Castres in Südfrankreich (Languedoc) ging. Maßgeblich beteiligt aber waren ebenso Theodor Beza, der Nachfolger Calvins in Genf, und sein Kollege Lambertus Danaeus. Auch Antoine de la Roche-Chandieu, dem Moderator der ersten Nationalsynode der Hugenotten in Paris 1559 und späteren Prediger in Genf, wird eine Beteiligung an der Erstellung der *Harmonia Confessionum* zugeschrieben.<sup>7</sup> So wichtig dieses Dokument für die normative Funktion der *Confessio Helvetica posterior* innerhalb des konfessionellen Calvinismus wurde und die einhellige Orientierung der reformierten Kirchen Europas an diesem Bekenntnis beförderte, so erstaunlich wenig Spuren hat es in der weiteren Lehrentwicklung und

Abb. 2 Das Kolloquium von Poissy, aus: Jacques Tortorel, *Quarante tableaux ou histoires diuerses qui sont memorables touchant les guerres, massacres, & troubles advenus en France [...]*, Genf: Jean de Laon, 1569/1570, Berlin, DHM (s. Kat. o. 8, S. 25)

als »Unterpfänder und Kennzeichen der Gnade Gottes« qualifizierte.<sup>12</sup> Der federführend auf Zacharias Ursinus zurückgehende Heidelberger Katechismus sprach ganz analog von »Wahrzeichen und Siegel«, die dazu eingesetzt seien, die göttliche Verheißung des Evangeliums dem Menschen verständlich zu machen und zu garantieren.<sup>13</sup> Insofern diente die Abendmahlsfeier vornehmlich der Erinnerung an das Kreuzesopfer Christi und der Versicherung des Glaubenden, an allen durch Christus erworbenen Heilsgütern teilzuhaben. Das Brechen des Brotes wurde als Analogon zu dem am Kreuz gebrochenen Leib Christi gesehen und als vergewissernde Zeichenhandlung gepflegt.<sup>14</sup> Diese Zeichen bzw. Unterpfänder aber stehen – wie Calvin formuliert – für das »Geheimnis der verborgenen Einung Christi mit den Frommen«, dessen geistliche Gegenwart im Abendmahl verbürgt ist.<sup>15</sup> Ähnlich, wenn auch in den Formulierungen nicht ganz eindeutig, bekannten dies auch die Hugenotten in ihrer *Confession de Foi*.<sup>16</sup> Der Heidelberger Katechis-

mus sprach von einer geistlichen Einleibung in Christus, der allerdings »jetzt mit seinem wahren Leib im Himmel zur Rechten des Vaters ist und daselbst angebetet werden will«. <sup>17</sup> In diesen und ähnlichen spiritualpräsentischen Formulierungen drückte sich deutlich die Abgrenzung vom Katholizismus aus, dessen Messopferlehre und Anbetung der Hostie man als »verfluchte Abgötterei« brandmarkte.<sup>18</sup> Aber damit kam zugleich die realpräsentische Lehre des Luthertums ins Visier, das an einer dem Abendmahlsteilnehmer real erfahrbaren Präsenz von Gottheit und Menschheit Christi unter den Abendmahlelementen Brot und Wein festhielt.<sup>19</sup> Ursinus verteidigte denn auch später in seiner umfangreichen *Admonitio Christiana*<sup>20</sup> die für den Calvinismus charakteristische spiritualpräsentische Abendmahlslehre in Frontstellung gegen die lutherische Konkordienformel. Sie war untermauert durch eine Christologie, die – im Anschluss an Calvin und seine Abgrenzung vom Luthertum, wie sie schon in der *Institutio* deutlich wird – davon ausging, dass die Menschheit Christi, das heißt Leib und Blut, durch die Himmelfahrt fortan »nicht mehr auf Erden zu suchen ist«, sondern bis zur einstigen Wiederkunft Christi ihre »Wohnstatt nun im Himmel« habe.<sup>21</sup> Der innerprotestantische Konflikt über diese Frage entlud sich in zahlreichen Streitschriften, die zur Präzisierung der

jeweiligen Positionen entscheidend beitrugen. Konfessioneller Erinnerungsort aber, auf den sich insbesondere die Lutheraner in ihrer Argumentation gegen die Calvinisten immer wieder rückbezogen, wurde das Religionsgespräch von Poissy 1561, mit dem Katharina von Medici und ihr Kanzler Michel de l'Hôpital den – freilich erfolglosen – Versuch unternommen hatten, Hugenotten und Katholiken in Frankreich wieder einander anzunähern (Abb. 2). In Poissy hatte Theodor Beza auf die Frage des Kardinals von Lothringen, Charles de Guise, hin, ob die Calvinisten bereit seien, sich zur *Confessio Augustana* zu bekennen<sup>22</sup> – in deren erste Fassung die realpräsentische Abendmahlslehre Martin Luthers eingegangen war –, die spiritualpräsentische Komponente der calvinistischen Abendmahlslehre deutlich zugespitzt formuliert: Der Leib Christi sei vom Brot des Abendmahls so weit entfernt wie der oberste Himmel von der untersten Erde. Damit hatte er eine eminent christologische Aussage getroffen, nämlich jene, dass die in den Himmel aufgefahrene Menschheit Christi der menschlichen Ortsgebundenheit unterlegen blieb und nicht etwa durch diese Erhöhung in den Genuss der göttlichen Allgegenwart kam: *Finitum non capax infiniti* wurde das Schlagwort dafür. Die in den Kontroversen fast schon stereotyp immer wieder angeführte Äußerung Bezas galt den lutherischen Gegnern zu Recht als Kondensat konfessioneller Lehرداریferenz.<sup>23</sup>

Dass neben Abendmahlslehre und Christologie die Prädestination zu einer den Calvinismus charakterisierenden Unterscheidungslehre aufstieg, hängt ebenfalls mit dem Entstehen der protestantischen Konfessionen zusammen. Denn zunächst galt die Prädestinationslehre in keiner Weise als Stein des Anstoßes, zumal Calvin sie in seiner *Institutio* deutlich der Rechtfertigungslehre nachgeordnet und ihr keine herausgehobene Position eingeräumt hatte.<sup>24</sup> Erste Anzeichen dafür, dass sie sich zu einem konfessionellen Differenzpunkt entwickelte, wurden bereits 1563 in Straßburg in einer Auseinandersetzung zwischen Johannes Marbach, dem lutherisch gesinnten Präsidenten des Straßburger Kirchenkonvents, und dem reformierten Girolamo Zanchi, Professor an der Straßburger Akademie, deutlich.<sup>25</sup> Offiziell aber stand sie erstmals im Jahre 1586 auf dem Religionsgespräch von Montbéliard zur Debatte. Anlass für das Kolloquium war die hohe Präsenz calvinistischer Glaubensflüchtlinge aus Frankreich in der damals württembergischen Grafschaft Montbéliard. Ziel war der Ausgleich der lehrmäßigen Gegensätze, der aber in keinem der diskutierten Punkte – darunter erstmals die Prädestinationslehre – gelang.<sup>26</sup>

Wichtiger noch und vor allem prägender als diese beiden Etappen wurde die Synode von Dordrecht für die calvinistische Lehrentwicklung (Abb. 3). Sie tagte vom November 1618 bis Mai 1619 unter Beteiligung zahlreicher ausländischer reformierter Kirchen,<sup>27</sup> um unter anderem den Streit zwischen Arminianern und Gomaristen zu schlichten.<sup>28</sup> An ihrer Kontroverse wird deutlich, dass sich die Prädestinationslehre allmählich zu einem Lehrartikel entwickelt hatte, der auch binnenkonfessionell Richtungsstreitigkeiten auslöste und weitere theologische Sonderlehren und Differenzierungen



Abb. 3 Claes Jansz. Visscher, Die Eröffnung der Nationalsynode zu Dordrecht, 1639, Berlin, DHM (s. Kat. III. 19, S. 141)

förderte. Der seit 1603 an der Universität Leiden lehrende Amsterdamer Prediger Jacob Harmenszoon, latinisiert Jacobus Arminius (Abb. 4), hatte die Prädestinationslehre auf den die Gläubigen betreffenden Erwählungsratschluss Gottes reduziert. Da Gott die Ungläubigen ihrer selbst verschuldeten Verdammnis überlasse, konnte seiner Theologie nach von einer Verwerfung keine Rede sein. Dies brachte ihn in heftige Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Franciscus Gomarus, in die sich auch politische Gegensätze mischten. Die Arminianer reichten eine Remonstranz, das heißt eine Eingabe, an die Stände von Holland und Westfriesland ein und fassten darin ihre Anschauungen zusammen. Sie baten um Schutz vor Maßnahmen der kirchlichen Körperschaften und um eine freie Synode unter dem Vorsitz der Stände als der christlichen Obrigkeit des Landes und seiner Kirchen. Die Gomaristen antworteten im März 1611 mit einer Kontraremonstranz, die für die strenge Fassung der calvinistischen Prädestinationslehre steht. Sie lässt sich in folgenden Aussagen thesenhaft zusammenfassen: Der souveräne Gott hat vor aller Zeit, also vor dem Sündenfall, auf Grund seines ewigen und unveränderlichen Ratschlusses eine Anzahl von Menschen dazu auserwählt, sie durch Christus zum Heil zu führen. Die anderen überlässt er kraft seines gerechten Verwerfungsurteils der auf ihre Sünden folgenden Verderbnis. Darin zeigt sich seine göttliche Souveränität. In den Erwählten wirkt der Heilige Geist, so dass sie den

Abb. 4 Jacobus Arminius, aus: Johann Philipp Abelinus und Matthäus Merian, *Theatrum Europaeum*, Frankfurt am Main 1662, Berlin, DHM

wahren Glauben nie ganz verlieren können (*perseverantia sanctorum*). Die diesen Streit schlichtenden Canones der Synode von Dordrecht verwarfen die Lehre der Remonstranten, schlossen sich aber auch der sogenannten supralapsarischen Prädestinationslehre der Kontraremonstranten nicht an, ohne sie freilich ausdrücklich abzulehnen. Die Dordrechter Canones atmen vielmehr den Geist des Infralapsarismus, welcher Erwählung und Verwerfung Gottes in der Konsequenz von Schöpfung und Fall sieht. *Electio* und *reprobatio* kommen so als Verwirklichung von Gottes Barmherzigkeit einerseits und seiner Gerechtigkeit andererseits in den Blick.<sup>29</sup> Beide Positionen, die streng supralapsarische ebenso wie die infralapsarische, konnten sich übrigens auf Calvin berufen, dessen Aussagen in der *Institutio* zwischen beiden Möglichkeiten oszillierten.<sup>30</sup> Obwohl die Dordrechter Canones nicht von allen reformierten Kirchen, sondern nur in den Niederlanden, Frankreich und der Schweiz angenommen wurden, stand die Lehrentwicklung der folgenden Jahrzehnte – die sogenannte calvinistische bzw. reformierte Orthodoxie – unter deren Einfluss. Sie wirkten konfessionell normierend. Auch in späteren Konfliktfällen versuchte man sich stets an ihnen zu orientieren. Der Calvinismus im deutschen Raum, der schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in der Pfalz, im nördlichen Hessen, in Anhalt und Bremen Fuß gefasst hatte, und zunächst eher

vom Heidelberger Katechismus geprägt war, umging allerdings das Prädestinationsproblem. Auffällig ist aber, dass die Prädestinationslehre in die interkonfessionellen Religionsgespräche zwischen Lutheranern und Calvinisten von den Schweizer Teilnehmern – in Montbéliard waren das Theodor Beza aus Genf und Abraham Musculus aus Bern, jeweils in Begleitung von Ratsherren – als ursprünglich nicht verabredeter Diskussionspunkt, aber als Konfessionsmerkmal eingetragen wurde.

Anders als Abendmahlslehre und Christologie gab die Prädestinationslehre Anlass für weitere binnenkonfessionelle Differenzierungen. Die Zentren dieser Entwicklung im Zeitalter der reformierten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts lagen in Frankreich. Herausragend war die von Philippe Duplessis-Mornay gegründete hugenottische Akademie von Saumur, der Theologen wie der Schotte John Cameron sowie dessen Schüler Moïse Amyraut und Claude Pajon zu großer Blüte verhalfen. Ihr Gegenstück war die von Henri de la Tour ins Leben gerufene Akademie von Sedan, an der vor allem die Theologen Pierre du Moulin und Pierre Jurieu als unterschiedene Hüter der von Dordrecht inspirierten Orthodoxie wirkten. In Saumur wurde insbesondere von Amyraut (Abb. 5) – aufgegriffen durch Pajon – eine Lehre vertreten, die die calvinistische Prädestinationslehre erneut abschwächte.<sup>31</sup> Sie fußte auf der Grundannahme, dass es Gottes grundsätzlicher Wille sei, alle Menschen, sofern sie nur glauben, zu beseligen. Dieser Erwählungsuniversalismus könne aber auf Grund der erbsündlichen Beschaffenheit des Menschen nur eine Virtualität beschreiben, der die Realität eines sich partikular verwirklichenden Willens Gottes gegenüberstehe. Dieser habe nämlich von Ewigkeit her Menschen als zu erwählende bestimmt oder jenen zugeordnet, denen er seine Gnade entzieht. Diesem *Universalismus hypotheticus*, der mit Saumur als theologischem Ereignisort verbunden ist und den man auch als Amyraldismus brandmarkte,<sup>32</sup> versuchte die von den Genfer Theologen Johann Heinrich Heidegger und François Turretini abgefasste *Formula Consensus Helvetica* von 1675 entgegenzuwirken.<sup>33</sup> Sie diente der Wahrung der Dordrechter Lehre und gewann ebenfalls normierende Funktion. Damit stand sie am Scheitelpunkt der reformierten Orthodoxie, die in der *Formula Consensus* nicht nur ihren Höhepunkt, sondern auch ihre allmähliche Vollendung fand. Selbst nach Genf einströmende Glaubensflüchtlinge hatten sich jetzt zu der *Formula Consensus* zu bekennen.

## Der Zusammenhang von Lehre und Zeremonien

Lehrbildung und -entwicklung fanden nicht nur Ausdruck in den konfessionell identitätsbildenden Differenzlehren, sondern äußerten sich nicht zuletzt in der Liturgie. Unterschiede im Zeremoniellen machten auch nach außen hin sichtbar, dass man die Reformation der Lehre konsequent in das Leben hinein verlängerte. Die althergebrachten Riten, die das Luthertum zum Teil noch aus dem Katholizismus beibehalten hatte, wurden durch neue Formen ersetzt. Ein

sich allmählich vollziehender Konfessionswechsel vom Luthertum zum Calvinismus kann deshalb immer dann als endgültig abgeschlossen gelten, wenn auch die rituellen, von außen für jedermann wahrnehmbaren Handlungsmuster des Calvinismus offen und offiziell praktiziert wurden.<sup>34</sup>

Ausgehend von seinem strengen Bezug auf die Heilige Schrift und die Wortverkündigung sowie von dem Anspruch, die vom Luthertum lediglich in die Wege geleitete Reformation konsequent zu Ende zu führen, stand der Calvinismus Bildern, Kruzifixen, Kerzen und Altären sowie der Instrumentalmusik im Gottesdienst äußerst zurückhaltend gegenüber. Bilder und Kruzifixe in Kirchen lehnte man unter Bezug auf das im Calvinismus als zweites Gebot gewertete Bilderverbot des Alten Testaments ab. Kerzen, Altäre und auch das goldene Abendmahlsgerät galten als Relikte einer überkommenen und vom eigentlichen Gehalt der biblischen Botschaft ablenkenden Frömmigkeit. Für den Gemeindegesang setzte sich der Genfer Psalter durch,<sup>35</sup> für den Calvin selbst, hauptsächlich aber der französische Dichter Clément Marot, die alttestamentarischen Texte ins Französische übersetzt und mit Reimen versehen hatten. Dabei sollte das biblische Original möglichst wenig erweitert noch umgedichtet werden. In der Abendmahlspraxis schaffte man den Gebrauch der Hostien ab und führte konsequent das Brotbrechen ein. Wann immer im späten 16. Jahrhundert im städtischen oder territorialen Rahmen ein Konfessionswechsel hin zum Calvinismus stattfand oder sich eine calvinistische Flüchtlingsgemeinde im lutherischen Umfeld etablierte, war dies das für jedermann sichtbare Zeichen für die konfessionelle Abgrenzung. Aufschlussreich ist das Beispiel der sich 1554 in Frankfurt am Main ansiedelnden, aus England geflohenen wallonischen Exilgemeinde unter der Führung von Valérand Poullain. Nachdem dieser vom Rat der Stadt die Erlaubnis erlangt hatte, in der Weißfrauenkirche öffentlichen Gottesdienst für seine calvinistisch geprägte Gemeinde zu halten, erkundigte er sich bei dem Frankfurter Pfarrer Matthias Ritter, einem lutherisch gesinnten Theologen, wo er ungesäuerte Brote für das Brotbrechen und Weinbecher für die Abendmahlsfeier finden könne.<sup>36</sup> Damit wurden die Bekenntnisdifferenzen publik, und die Stadt überlegte in den folgenden Jahren sehr genau, ob sie es riskieren konnte, die öffentliche Religionsausübung einer vom Augsburger Religionsfrieden nicht gedeckten Glaubensgemeinschaft innerhalb der Stadtmauern überhaupt zuzulassen.

Auch in der Taufliturgie gab es konfessionelle Unterschiede, die damit zusammenhingen, dass das Luthertum an Luthers Taufbüchlein festhielt, das den bereits im Mittelalter belegten Taufexorzismus bewahrte.<sup>37</sup> Der Calvinismus dagegen schaffte den Exorzismus, ausgehend von seinem Verständnis der Taufe als Siegel und Bundeszeichen und in Opposition zu allen als magisch eingestuft Relikten der altgläubigen Kirche, konsequent ab. Freilich darf man diesen Verzicht auf den liturgischen Exorzismus als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal auch nicht überdehnen.<sup>38</sup> Denn es gab durchaus Territorien und Kirchen, wie die Kurpfalz unter Ludwig VI., die dem Konkordienluthertum beigetreten waren,



ABB. 5 Moïse Amyraut, Genf, Musée International de la Réforme

aber das Luther'sche Taufbüchlein mit seinem in der Liturgie vorgesehenen Exorzismus dennoch nicht wieder einführen.<sup>39</sup> Trotz aller konfessionellen Identitätsbildung und Abgrenzung in Lehre und Leben gab es also auch immer wieder Überschneidungsbereiche – wie etwa in der Lehre von den guten Werken oder in der Bundestheologie – und damit Ansatzpunkte für die späteren, auf Union zielenden Bemühungen.

Der Versuch, den Calvinismus als theologisches Lehrsystem von seinen Eck- und Knotenpunkten her zu fassen, hat deutlich gemacht, dass bei aller bekenntnismäßigen Vielfalt, wie sie sich in den reformierten europäischen Partikularbekenntnissen spiegelt, die *Confessio Helvetica posterior* als Referenzbekenntnis richtungweisend wurde. Dreh- und Angelpunkt dafür war die im Jahre 1577 beschlossene Erstellung einer *Harmonia Confessionum*. Lehrmäßiges Profil erhielt der Calvinismus vornehmlich über die konfessionell charakteristischen Lehrdifferenzen. Hier traten in erster Linie Abendmahlslehre und Christologie und deren prägnante Formulierung auf dem Religionsgespräch von Poissy 1561 hervor, vorbereitet durch den Zweiten Abendmahlsstreit. Das spätere Einrücken der Prädestinationslehre als Charakteristikum für den konfessionellen Calvinismus entwickelte sich auf der Grundlage verschiedener Ansätze. Während sie auf dem Religionsgespräch von Montbéliard 1586 vorerst nur als konfessionstrennend in Erscheinung trat, wurde

sie auf der Synode von Dordrecht im Jahre 1618 in Lehrsätze gegossen, die fortan als normierend galten und auch die binnenkonfessionelle Differenzierung trotz aller Schlichtungsversuche deutlich machten. Aufweichungstendenzen, die auf die dogmatische Strenge der Prädestinationslehre abzielten und insbesondere von der hugenottischen Akademie in Saumur ausgingen, wurden durch die Genfer Lehrautorität in der *Formula Consensus Helvetica* im Sinne des prädestinarianischen Erbes eingedämmt. Bei aller Vielfalt in der Lehre und in Bekenntnisformulierungen verband die calvinistischen Kirchen ein Glaubensernst, der sich im Leben der Gemeinden in ihren Kirchenordnungen, in der Übung der Kirchenzucht und in Ritus und Liturgie offenbarte.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. zur Lehrentwicklung Neuser 1980, S. 167–352.
- 2 Vgl. die Beiträge von Pollmann, Friedeburg, Bahlcke, Ehrenpreis, Schmidt und Brückner in diesem Band.
- 3 Diese und weitere Bekenntnisse des europäischen Calvinismus in Müller 1903 [1987].
- 4 Vgl. Nora 1984.
- 5 Vgl. Dingel 1996, S. 136–141. Schon damals hatte die Mehrzahl der beteiligten reformierten Kirchen die *Confessio Helvetica posterior* unterschrieben.
- 6 Vgl. ebd., S. 138–140.
- 7 Vgl. zu Salvard: Labarthe 1979, S. 345–480; Bakhuizen van den Brink 1941, S. 264, 274; sowie Rudolph Gualther an Theodor Beza, Zürich, 8. Dezember 1579, in: Cyprian 1726, S. 280; Geisendorf 1949, S. 337–339.
- 8 Vgl. Aymon 1710, Art. 14, S. 167, Art. 8, S. 248.
- 9 Vgl. Ebrard 1887, S. 167. Die fehlerhafte Benennung des Mit-Autors Jean-François Salvard als Salnar findet sich schon bei Aymon 1710.
- 10 Wichtig sind hier die Diskussionen des Zweiten Abendmahlsstreits zwischen Calvin und Joachim Westphal. Vgl. Dingel 2003; Bizer 1940 [1962], S. 234–299.
- 11 Vgl. Calvin 1559 [1988], S. 940.
- 12 Vgl. Bekenntnis des Glaubens / *Confession de Foi*, Art. 34, in der Übersetzung durch J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, in: Bekenntnisse 2008, S. 192 f.
- 13 Vgl. Der Heidelberger Katechismus, Frage 66, bearb. von J. F. Gerhard Goeters, in: Bekenntnisse 2008, S. 156 f.
- 14 Vgl. dazu die Frage 75 des Heidelberger Katechismus, in: Bekenntnisse 2008, S. 159: »Wie wirst du im heiligen Abendmahl erinnert und versichert, daß du an dem einzigen Opfer Christi am Kreuz und allen seinen Gütern Gemeinschaft hast? [...]. Erstens, daß sein Leib so gewiß für mich am Kreuz geopfert und gebrochen und sein Blut für mich vergossen sei, so gewiß ich mit Augen sehe, daß das Brot des Herrn mir gebrochen und der Kelch mir mitgeteilt wird; [...]«.
- 15 Calvin 1559 [1988], S. 940 f.
- 16 Hier war noch von einer Mitteilung der »Substanz« des Leibes und Blutes Christi die Rede, was an Formulierungen in der *Confessio Augustana invariata*, Art. 10, erinnern konnte, wo von einer Gegenwart und Austeilung des wahren Leibes und Blutes Christi gesprochen wird; vgl. Bekenntnisschriften 1998, S. 64. Zugleich aber machte die *Confession de Foi* den geistlichen Vollzug dessen deutlich und verwies auf die Lokalisierung des Leibes Christi bis zu seiner Wiederkunft im Himmel; vgl. *Confession de Foi*, Art. 36, in: Bekenntnisse 2008, S. 193.
- 17 Heidelberger Katechismus, Frage 80, in: Bekenntnisse 2008, S. 162.
- 18 Vgl. ebd.
- 19 Vgl. *Confessio Augustana X*, in: Bekenntnisschriften 1998, S. 64; deutlicher noch die den Streit um diesen Lehrsatz aufgreifende Konkordienformel von 1577, SD VII, in: Bekenntnisschriften 1998, S. 970–1016.
- 20 Vgl. Zacharius Usinus: *Christliche Erinnerung Vom CONCORDIVCH So newlich durch etliche Theologen gestellt / Vnd im Namen etlicher Augspurgischer Confession verwandten Stande publicirt [...]* Gedruckt zu Newstatt an der Hardt [...] m. d. L. xxxi. Zu Ursinus' Argumentation vgl. Dingel 1996, S. 132–141, 141–148.
- 21 Calvin 1559 [1988], S. 965.
- 22 Noch auf dem Wormser Religionsgespräch von 1557 hatte sich Beza zur *Confessio Augustana* bekannt, allerdings unter Ausnahme des Abendmahlsartikels; vgl. Dingel 1997, S. 661–663.
- 23 Vgl. Dingel 1996, S. 74, Anm. 184; S. 124, Anm. 107; S. 390, Anm. 165.
- 24 Vgl. die breite Entfaltung der Rechtfertigung in *Institutio III*, deren Kap. 21–24 sich erst dem Thema der Erwählung zuwenden. Zur Entwicklung der Prädestinationslehre bei Calvin und ihrer Bedeutung für das christliche Leben vgl. Leith 1989, S. 120–138.
- 25 Vgl. Kittelson 1977.
- 26 Vgl. Dingel 1997, S. 666; Raitt 1993.
- 27 Einladungen waren an die calvinistischen Kirchen in ganz Europa gegangen. Aber die französischen Hugenotten konnten nicht teilnehmen, auch Brandenburg schickte keine Abgesandten. Dagegen kamen Theologen aus England, Genf, den reformierten Kirchen Deutschlands, also aus Bremen, Ostfriesland, der Pfalz, den Kirchen der Wetterau und aus Hessen.
- 28 Gleichzeitig grenzte man sich in Dordrecht gegen den Antitrinitarismus, wie er von den Sozinianern vertreten wurde, und von pelagianischen Tendenzen ab; vgl. Müller 1903 [1987], S. 843–861.
- 29 Vgl. Dooren 1982.
- 30 Vgl. *Institutio III*, 23, 8, vgl. Calvin 1559 [1988], S. 641 f.; *Institutio III*, 23, 9, vgl. Calvin 1559 [1988], S. 642; *Institutio III*, 24, 12, vgl. Calvin 1559 [1988], S. 658; *Institutio III*, 23, 3, vgl. Calvin 1559 [1988], S. 637; *Institutio III*, 23, 8, vgl. Calvin 1559 [1988], S. 641; *Institutio III*, 22, 11, vgl. ebd., S. 634; *Institutio III*, 23, 7, vgl. Calvin 1559 [1988], S. 640 f.
- 31 Vgl. z. B. Amyraut 1634.
- 32 Vgl. Armstrong 1969.
- 33 Der Text findet sich in Müller 1903 [1987], S. 861–870.
- 34 Vgl. auch den Beitrag von Eike Wolgast in diesem Band.
- 35 Vgl. Grunewald, Jürgens und Luth 2004.
- 36 Vgl. Dingel 2004, S. 48 mit Anm. 87.
- 37 Es handelt sich um die Formel »Fahr aus, Du unreiner Geist, und gib Raum dem Heiligen Geist«, vgl. Martin Luther, *Das Taufbüchlein, verdeutschet und aufs neu zugericht*, in: Bekenntnisschriften 1998, S. 538.
- 38 So auch Goeters 1986, S. 53.
- 39 Vgl. Dingel 1996, S. 104, und die sich daran anschließenden Diskussionen um die Verbindlichkeit des Taufbüchleins, S. 373, 463.