

Realpräsenz im frühen niederländischen Luthertum

Von Klaas Zwanepol

I Fragestellung

Mit der Vereinigung der »Evangelisch-Lutherischen Kirche im Königreich der Niederlanden« mit der »Niederländischen Reformierten Kirche« und den »Reformierten Kirchen in den Niederlanden« zum 1. Mai 2004 ist die Identität des niederländischen Luthertums ein wichtiges Thema geblieben. Die neue »Protestantische Kirche in den Niederlanden« legt viel Wert darauf, daß die lutherische Tradition bewahrt bleibt und für das Ganze der neuen Kirche fruchtbar gemacht wird. Wer heute sagen möchte, was lutherische Identität ist, kann nicht umhin zu fragen, was lutherische Identität im Unterschied zur reformierten einmal war. Dieser Frage möchte ich mit einer Untersuchung zur Auffassung von der Realpräsenz im frühen niederländischen Luthertum einen Beitrag widmen – im Bewußtsein, hier ein dornenreiches Feld zu betreten, das aber sehr lohnend ist, um das Eigene dieser Tradition in den Blick zu bekommen.

Wer versucht, die Identität des niederländischen Luthertums zu beschreiben, steht vor einer schweren Aufgabe. Was versteht man genau unter »Luthertum«? Geht es dabei um eine lutherische Kirche oder auch um Strömungen, die man als lutherisch bezeichnen könnte? Und welchen Charakter hat dieses Luthertum dann? Hat es ein eigenes niederländisch-lutherisches Gesicht? Lange Zeit ist man davon ausgegangen, daß frühreformatorische Begriffe wie »Lutherye« und das Verb »lutheren« auf eine Bewegung mit spezifisch lutherischem Charakter hindeuten würden. Inzwischen hat sich diese Annahme als unhaltbar erwiesen. Die genannten Termini werden sehr oft verwendet, um eine protestantische Glaubensüberzeugung zu bezeichnen, ohne daß diese direkt als typisch lutherisch erkennbar sein müßte.¹

Aber auch wenn man sich auf das profiliert Lutherische beschränkt, bleibt die Eigenart des frühen Luthertums in den Niederlanden umstritten. Ist es ursprünglich als ein mild-konfessionelles, von Erasmus und Melanchthon beeinflusstes Luthertum zu bestimmen, das sich zwar gegenüber einem streng konfessionellen, deutsch-orientierten Luthertum nicht behaupten konnte, von dem aber auch noch in späteren Zeiten Spuren nachweisbar sind? Vielleicht ist die kleine Gruppe von niederländischen Lutheranern in verschiedener Hinsicht von der reformierten Mehrheit beeinflusst worden. Oder ist das Luthertum in den Niederlanden von Anfang an als »reine« lutherische Lehre nach deutschem Modell zu charakterisieren?²

Es hat über diese Fragen einen bis heute nicht entschiedenen »Mini-Historikerstreit« gegeben zwischen auf der einen Seite dem (gängig-)evangelisch-lutherischen Jakob Loosjes (1874-1935), der sich dabei auf ältere Historiker des niederländischen Luthertums wie Ferdinand J. Domela Nieuwenhuis (1808-1869) und Johannes C. Schultz Jacobi (1806-1865) stützt und die erstgenannte Auffassung vertritt, und auf der anderen Seite Johannes W. Pont (1863-1939), welcher der abgespaltenen »Hersteld Evangelisch-Lutherse Kerk« angehörte und welcher der zweiten Ansicht anhängt.³

An dieser letztgenannten Diskussion möchte ich dadurch in bescheidener Weise teilnehmen, daß ich untersuche, ob und inwieweit das frühe Luthertum in den Niederlanden eine eigene Auffassung von der praesentia

1 Johannes W. PONT: Geschiedenis van het Lutheranisme in de Nederlanden tot 1618. Haarlem 1911, 5 f; Casper Christiaan G. VISSER: Hollands Lutheraner: Geschichte und Gegenwart. Erlangen 1991, 11 f.

2 Vgl. zu diesen Fragen Jakob LOOSJES: Lutherschen en Remonstranten in de tijd van de Dordtse Synode. 's-Gravenhage 1926; Johannes W. PONT: Het eigen karakter en beginsel van het Luthersch Protestantisme in Nederland. Utrecht 1905; Johannes LINDEBOOM: De confessioneele ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden. 's-Gravenhage 1946.

3 Vgl. Jakob LOOSJES: Geschiedenis der Luthersche Kerk in de Nederlanden. 's-Gravenhage 1921; Johannes W. PONT: De Luthersche Kerken in Nederland: haar belijdenisgeschriften, kerkeordeningen en liederenschat historisch toegelicht en vertaald. Amsterdam 1929; Ferdinand J. DOMELA NIEUWENHUIS: Geschiedenis der Amsterdamsche Luthersche Gemeente. Amsterdam 1856; Johannes C. SCHULTZ JACOBI: Nederlandsch-Luthersche Kerk. In: Oud en Nieuw uit de geschiedenis der Nederlandsch-Luthersche Kerk/ hrsg. von Johannes C. Schultz Jacobi. Bd. 2. Rotterdam 1863, 1-145.

realis in der Abendmahlslehre und in der Christologie vertrat. Dies ist eine für die niederländische Reformation sehr sensible Thematik, weil diese Auffassung einer der wichtigsten Gründe ist, warum sich die lutherische Bewegung in den Niederlanden nicht durchsetzen können und eine sehr kleine Minorität geblieben ist, die schon bald von den Reformierten überflügelt worden ist. Die lutherische Sicht der Realpräsenz wurde als »fremd« und halb-reformatorisch erfahren. Dies verwundert nicht, wenn man sich bewußtmacht, daß in den Niederlanden schon früh spiritualisierende Abendmahlsauffassungen nachweisbar sind.⁴

In diesem Beitrag versuche ich, in diese Problematik einige Klarheit zu bringen, indem ich untersuche, was von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts von den Lutheranern in den Niederlanden über die Realpräsenz gelehrt wurde und in welchen historischen Kontext diese Lehre eingeordnet werden muß. Dabei beschränke ich mich meistens auf die relevanten konfessionellen und katechetischen Schriften. Danach versuche ich zu beschreiben, was sich vor dem Hintergrund der innerprotestantischen Auseinandersetzungen über die Realpräsenz als das Charakteristische dieser Aussagen erweist. Zum Schluß wird Bilanz gezogen und es werden einige Desiderate für die weitere Forschung formuliert.

II Historischer Kontext

1 Die Streitigkeiten in Antwerpen

Schon früh im Abendmahlskonflikt zwischen den Wittenbergern und den Schweizern/Oberdeutschen sah Luther Anlaß, seine Glaubensgenossen in Antwerpen in einem Brief auf das Eindringen eines gefährlichen Spiritualismus aufmerksam zu machen. 1525 warnte er seine Glaubensgenossen

⁴ Man könnte hier selbstverständlich auf den berühmten Abendmahlsbrief von Cornelis 't Hoen († 1524) verweisen, der die kritische Haltung der Niederländer gegenüber dem Sakramentsrealismus zum Ausdruck bringt, die teils auf die *Devotio moderna* zurückgeht, aber auch in einem humanistisch orientierten Spiritualismus verwurzelt ist. Vgl. Bastian Jan SRUYT: Cornelis Henrici Hoen [Honnus] and his epistle on the eucharist (1525): medieval heresy, Erasmian humanism and reform in the early sixteenth century Low Countries. Houten 1996.

vor einem Eloy (Eligius) Pruystinck (1499?-1544), einem »Rumpelgeist«, der mit seinen Spekulationen Verwirrung stiftete. Besonders seine Auffassung, daß der Heilige Geist im Grunde nichts anderes sei als unsere Vernunft,⁵ hat für die Frage der Realpräsenz Brisanz. Eine die leibliche Gegenwart Christi ausschließende »geistliche« Interpretation des Abendmahls wurde von den Lutheranern als eine Bewertung »gemäß der menschlichen Vernunft« gebrandmarkt.⁶

Unmittelbar auf die Abendmahlsdiskussion bezogen ist der Brief, den Luther 1526 von Johannes Campanus (um 1500 - nach 1574) an die niederländischen Freunde hat überbringen lassen.⁷ Hierin warnte Luther insbesondere vor sektiererischen Verkehren des Abendmahlssakraments. Luther mahnte seine Glaubensgenossen, fest bei den klaren Worten Christi »dies ist mein Leib«, die von den Sektierern auf unterschiedliche Weise verdreht würden, zu bleiben.⁸ Im Hintergrund spielte hier die Affäre der Veröffentlichung des von Martin Bucer (1491-1551) ins Niederländische übersetzten Psalmenkommentars von Johannes Bugenhagen (1485-1558) eine Rolle. In dieser Ausgabe – vor allem in der Auslegung von Psalm 110 / 111 – wurde eine stark von der wittenbergischen Linie abweichende Abendmahlsauffassung vorgelegt. Bucer versuchte, seine Auffassung, die fleischliche Präsenz des Leibes und des Blutes Christi sei irrelevant und aller Nachdruck müsse auf den Glauben an und die Danksagung für Christi Tod gelegt werden, als von der Autorität des Pommeranus gedeckt in den Niederlanden zu verbreiten. Mit Empörung wurde 1526 dieser Versuch, »... oberdeutsche bzw. schweizerische Inhalte unter ›lutherischem‹ Etikett zu verkaufen ...«,⁹ in einem von einem gewissen Clemens und Jacob verfaßten Sendbrief zurückgewiesen. In

5 WA 18, 548, 31-36.

6 Dies findet in dem von den Lutheranern für die Calvinisten gebrauchten Schimpfwort »vernufte« seinen Widerhall; vgl. DE KRONIEK VAN GODEVAERT VAN HAECHT (1565-1574): over de troebelen van 1565 tot 1574 te Antwerpen en elders/ hrsg. von Robert van Roosbroeck. Antwerpen 1929, 114.

7 WA Br 18, 165-167 (4348); Gerhard HAMMER: Der Streit um Bucer in Antwerpen: ein rätselvoller Textfund und ein unbekannter Lutherbrief. In: Lutheriana/ hrsg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen. Köln; Wien 1984, 393-454.

8 Hammer: Der Streit um Bucer in Antwerpen, 452, 36 - 453, 1.

9 Hammer: Der Streit um Bucer in Antwerpen, 416.

diesem Sendbrief wurde die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi neben ihrer geistlichen Bedeutung mit der die Antwerpener Kaufleute zweifelsohne ansprechenden Metapher verteidigt, daß Geld und Gut zwar nicht glücklich machten, aber darum noch nicht entbehrlich seien, obwohl Geld ohne Glück nichts helfe.¹⁰

In Antwerpen gab es in den folgenden Jahrzehnten einige Tausende lutherisch-gesinnte Personen, die sich auf Anraten von Luther selbst nicht zu einer lutherischen Gemeinde zusammenschlossen, sondern in so genannten Hauskirchen zusammenkamen und sich für die offiziellen kirchlichen Handlungen an die römische Kirche hielten.¹¹ Dabei bleibt übrigens unklar, ob in diesen häuslichen Versammlungen auch das Abendmahl gereicht wurde.¹²

Der Versuch des Prinzen Wilhelm I. von Oranien (1533-1584), die reformfreudigen Bewegungen zu vereinigen, scheiterte an lehrmäßigen und praktischen Differenzen, in denen der Streit um die Realpräsenz eine herausragende Stelle einnahm. Es waren übrigens nicht nur konfessionelle Streitpunkte, welche die Parteien auseinandertrieben; auch soziale und wirtschaftliche – reiche Kaufleute auf lutherischer Seite und arme Arbeiter auf calvinistischer Seite –, ethnische – reformierte Wallonen gegen lutherische Deutsche – und politische – obrigkeitstreue Lutheraner und aufständische Reformierte – Unterschiede spielten eine wichtige Rolle. Im Wunderjahr – oder vielleicht besser gesagt: im Hungerjahr 1566¹³ – überschlugen sich die Entwicklungen. Der Bildersturm in Antwerpen der ungeduldig gewordenen Calvinisten war für den Magistrat der Anlaß, sowohl den Calvinisten als auch den Lutheranern zu erlauben, Kirchen zu benutzen und Pastoren anzustellen. Am 2. September dieses Jahres wurde dazu ein Vertrag zwischen der Regierung und den Calvinisten bzw. Luthe-

10 Hammer: Der Streit um Bucer in Antwerpen, 447 f.

11 Zur Situation in Antwerpen siehe Paul ESTIÉ: *Het vluchtige bestaan van de eerste Nederlandse Lutherse gemeente: Antwerpen 1566-1567*. Amsterdam 1986; Guido MARNEF: *Antwerp in the age of the Reformation: underground Protestantism in a commercial metropolis 1550-1577*. Baltimore 1996.

12 Vgl. den Brief des Antwerpener Leonhard Munsoor an Luther vom 12. September 1532 aus Antwerpen; WA Br 6, 190 f (1863).

13 Vgl. Erich KUTTNER: *Het hongerjaar 1566*. Amsterdam 1974.

ranern unterzeichnet. Die Antwerpener Lutheraner haben sogleich Prediger ernannt und ließen sich von deutschen Beratern unterstützen, darunter auch dem bekannten Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). Inzwischen wurde die Spannung zwischen Lutheranern und Calvinisten immer größer; sie beschimpften einander öffentlich wegen ihrer Abendmahlslehre und -praxis.

Schon bald haben sich die Verhältnisse so verschlechtert, daß die lutherische Gemeinde in Antwerpen im Dezember 1566 ein Bekenntnisschreiben publizierte, mit dem sie sich nicht nur gegen allerlei Vorwürfe und Verdächtigungen verteidigen wollte, sondern in dem sie sich auch anmaßte, die reine Wahrheit des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen, und alles, was davon sowohl in der Lehre als auch in der liturgischen Praxis abwich, diskreditierte. In dieser Antwerpener Konfession – wahrscheinlich nach einem Entwurf von Flacius -,¹⁴ die sich auf die »Augsburgische Konfession« und deren Apologie, die »Schmalkaldischen Artikel«, die Confutationes des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren von Sachsen (1529, 1554-1567, 1595) und das Mannsfelder Bekenntnis stützt,¹⁵ nehmen die Fragen über das Abendmahl eine herausragende Stellung ein. Beinahe die Hälfte der Schrift betrifft dieses Thema, wovon nur sechs Seiten von der päpstlichen Messe handeln, während über 48 Seiten der Bekämpfung der Auffassungen und Bräuche der »Sakramentari« gewidmet sind.

Nach der Wiedereinnahme der Stadt durch Margaretha von Parma (1567) kam die lutherische Gemeinde in Antwerpen vorläufig zu ihrem Ende. Die Lutheraner fanden in Köln, Aachen und Frankfurt Zuflucht, wo sie sich aber vor allem wegen des Abendmahls bald von anderen reformfreudigen Glaubensgenossen absonderten.¹⁶

14 CONFESSIE OFT BEKENTENISSE DER DIENAREN JESU CHRISTI INDE KERCKE BINNEN ANTWERPEN DIE WELCKE DER CONFESSIE VAN AUSBORCH TOEGHEDAEN IS (1567). In: Johannes W. Pont: De Luthersche Kerken in Nederland. Teil 2. Amsterdam 1929, 1-131.

15 Mit den beiden letztgenannten Schriften wird verwiesen auf JOHANN FRIEDRICH DER MITTLERE, Herzog von Sachsen: In Gottes Wort / Prophetischer und Apostolischer schrift gegründete Confutationes / Widerlegungen und Verdammung etlicher ... Corruptelen / Secten und Irrthumen. Jena 1559 (sächsische Confutationes); Confessio et sententia ministrorum verbi in comitatu Mansfeldensi, de dogmatis quorundam

Die in Antwerpen verbliebenen Lutheraner sind bald danach in die frühere Gewohnheit zurückverfallen, im privaten Haus die lutherische Tradition zu praktizieren, während jede öffentliche Religionsäußerung in der römischen Kirche stattfand. Seit der Genter Pazifikation (1576), aber vor allem seit dem Religionsfrieden (1578) unter Erzherzog Matthias von Österreich (1557-1619) überwandten die Antwerpener Lutheraner ihre Zurückhaltung gegenüber einer Gemeindegründung. Von der stetig wachsenden und seit 1581 mittlerweile tonangebenden reformierten Kirche wurde die lutherische Gemeinde mit Argwohn betrachtet. Daran waren nicht nur die Erfahrungen aus der Vergangenheit schuld,¹⁷ sondern auch die als Verhärtung der lutherischen Position erfahrene »Formula concordiae«, obwohl diese von den Antwerpener Lutheranern nicht unterzeichnet wurde. Diese reformierte Abneigung gegenüber den Lutheranern geht aus ihrem in Antwerpen gedruckten »Sendbrief« an die Konkordien-theologen hervor, in dem die Abendmahlsauffassung und die Ubiquitätslehre als wichtige Bruchstellen benannt wurden.¹⁸

Daß die Lutheraner jedoch den stets selbstbewußter auftretenden Reformierten gegenüber keine zu harte Haltung einnehmen wollten, geht aus dem populären Katechismus eines ihrer Pastoren, Cassiodorus de Reyna (1520-1594), von 1582 hervor, worin die Formulierung bezüglich des Abendmahls zwar lutherisch war, ohne aber die reformierte Auffas-

proximo triennio publica editis. Ilebiae [Eisleben] 1565 (Mansfelder Bekenntnis); VD16 4 (1985), 558 (C 4823).

16 Vgl. das Abendmahlsbekenntnis von Essen (1572?); siehe Pont: *Geschiedenis van het Lutheranisme ...*, 347 f.

17 Fortwährend wird den Lutheranern der »Verrat von Austruweel« nachgetragen, da sie die Seite des Antwerpener Magistrats gewählt haben, als er die Unterstützung der Antwerpener Reformierten für das calvinistische Heer gegen die kaiserlichen Truppen erfolgreich verhindert hat; Oliver K. OLSON: *The rise and fall of the Antwerp Martinists*. LQ 1 (1989), 98-119; Klaas ZWANEPOL: *Lutheran-Reformed Unity in the Netherlands*. LQ 9 (1995), 425 f.

18 SENDTBRIEF DER DIENAREN DIE GODES WOORT IN DEN GHEREFORMEERDEN KERCKEN IN NEDERLANDT VERCONDIGHEN, AEN DE GHENE DIE SEKER BOECK GHEMAECKT HEBBEN, DATMEN NOEMT DAT BERGISCHE OFT CONCORDIE BOECK. Antwerpen 1580; siehe Irene DINGEL: *Concordia controversa: die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*. Gütersloh 1996, 167-172.

sung auszuschließen.¹⁹ Auch in der Abendmahlsfeier wollte man jetzt sowenig wie möglich Anstoß geben.²⁰ Das ist deutlich an der Ansicht über das Brechen des Brots zu sehen. Das Brotbrechen, das Franciscus Alardus (1530-1578) 1566 eingeführt hatte, wurde – obwohl die Antwerpener Konfession und Agende dies als ein *Adiaphoron* betrachteten, das man doch lieber vermeiden sollte –,²¹ unter Druck der deutschen Berater tatsächlich weggelassen, aber seit 1580 wieder zum Gebrauch freigegeben, um Gemeindeglieder werben und festhalten zu können, die sich am Austeilen von ungebrochenen Oblaten störten.²² Man bekommt den Eindruck, daß die Lutheraner sich jetzt darauf konzentrierten, das Elementare ihrer Abendmahlsauffassung aufrechtzuerhalten: Im Abendmahl werden nicht nur Brot und Wein, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen.²³

Im Jahre 1585 kam die lutherische Gemeinde in Antwerpen zu ihrem Ende, und viele ihrer Mitglieder fanden in den aufständischen nördlichen Niederlanden Unterschlupf, insbesondere in Amsterdam. Sie brachten ihre Abendmahlsauffassung, die auch in Antwerpen zu Schwierigkeiten mit den Reformierten geführt hat, dorthin mit.

2 Die Amsterdamer Kontroverse

Auch an den wenigen Stellen, an denen anfänglich in den nördlichen Niederlanden lutherische Gemeindebildung stattgefunden hat, galt die Abendmahlsfrage als einer der wichtigsten Kontroverspunkte. So wurde in Amsterdam in den sechziger Jahren von den anwesenden deutschen

19 Cassiodorus DE REYNA: *Catechismus: dat is corte onderwijsinge van de voorneemste hooft-stucken der christelijker leere: op vraghe ende antwoort ghestelt*. Antwerpen 1582, 36-39.

20 Vgl. die Antwerpener Agende *CHRISTLICHE KIRCHENORDNUNG DER GEMEINE GOTTES / SO IN ANTDOORFF DER WAREN / REINEN / UNVERFELSCHTEN AUGSPURGISCHEN CONFESSION ZUGETHAN*. Schmalkalden 1567, J f. Sie ist von dem Berater Cyriacus Spangenberg (1528-1604) aufgestellt worden und nur im deutschen Text bekannt.

21 Pont: *De Luthersche kerken in Nederland*, 92.

22 Pont: *Geschiedenis van het Lutheranisme ...*, 423 f.

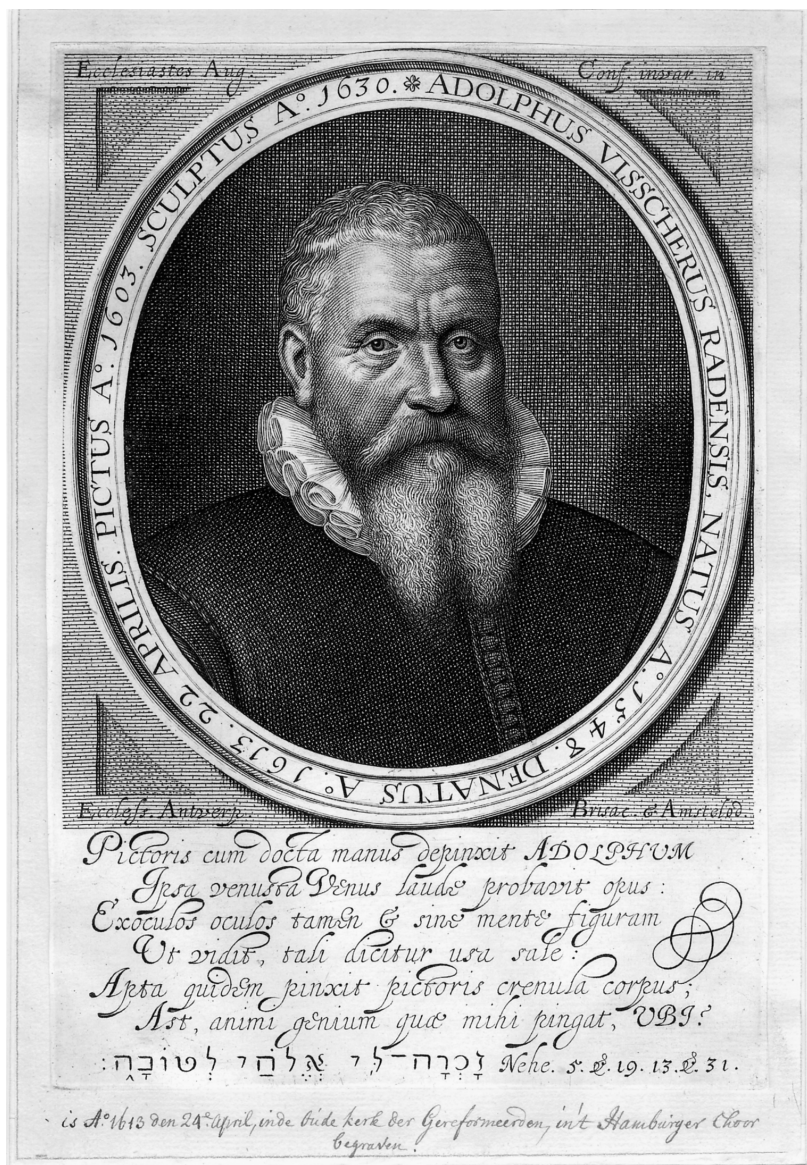
23 So de Reyna: *Catechismus*, 36; vgl. auch Stephan PRAETORIUS: *Trostschrift an die hochbetrübten von Antorff*. s. l. 1578 (Tract. 47), 313. Der Schlußsatz seiner Mahnung im Hinblick auf das Abendmahl – »Seid fein grauitetisch / und redet von Göttlichen

Lutheranern, die von ihren Hansestädten her mit dem reformiert-lutherischen Abendmahlsstreit bekannt waren, gegen die calvinistische Abendmahlsauffassung Stellung bezogen. Sie baten 1566 den Magistrat, die calvinistische Abendmahlsfeier zu verbieten. Dieser wollte aber von einem solchen Verbot nichts wissen, auch weil die Reformierten erklärten, nichts zu lehren, was sich gegen das »Augsburgische Bekenntnis« richte. Aufgrund dessen weigerte sich auch der Magistrat, den Lutheranern ein eigenes Kirchengebäude zur Verfügung zu stellen.

Die Probleme fingen erst recht an, als Amsterdam, das seit 1578 offiziell die reformierte Religion übernommen hatte, ein Anziehungspunkt für lutherische Einwanderer aus Antwerpen wurde, die eine eigene Gemeinde gründeten und 1588 wiederum den Amsterdamer Magistrat baten, ein Kirchengebäude beziehen zu dürfen. Bei dieser Bitte übergaben sie die »Augsburgische Konfession« und deren Apologie. Als ihre Bitte nicht genehmigt wurde – wiederum mit dem Argument, daß in dieser Stadt auch die »Confessio Augustana« gelehrt würde –, beriefen die Lutheraner sich auf die Staaten von Holland. Das Wachstum der lutherischen Gemeinde brachte die Reformierten ihrerseits dazu, beim Magistrat dafür zu plädieren, dem lutherischen Gottesdiensten entgegenzuwirken – mit dem Ergebnis, daß der lutherische Gottesdienst in Amsterdam 1595 offiziell verboten wurde. Aus dieser spannungsgeladenen Periode offiziellen Verbots und praktischer Duldung stammt der Bericht eines Streitgesprächs über das Abendmahl zwischen Lutheranern und Reformierten, an dem ausschließlich Laien teilnahmen.²⁴ Dieser Bericht ist darum so interessant, weil er deutlich macht, wo aus der Sicht des durchschnittlichen Lutheraners die sensiblen Stellen in dieser Materie lagen.

Sachen bescheidenlich« –, spiegelt das niederländisch-lutherische Anliegen wider, sich gegenüber den Calvinisten möglichst unpolemisch zu verhalten.

24 BELOOP VAN DE TSAMENSPREKINGE GEHOUDEN TUSSCHEN DIE VAN DER AUGSBORGSCHE CONFESSIE BINNEN AMSTELREDAMME ENDE DIE VAN DER GEREFORMEERDE RELIGIE SOO ZIJ HUN NOEMEN, in de tegenwoordichheyt van 12 of 14 mans ende diversche vrouwenpersoonen van hunlieder zijden, ende van die van der Augsb. Confessie in alles ses personen, geschiet ten huijse van den caerdemaecker op den hoeck van St. Anestraet in de Warmoesstraat den 27 septembris 1596; Archiv der Ev.-Luth. Gemeinde Amsterdam: GAA Arch. nr. 213, inv. no 86 ≙ Ferdinand J. DOMELA NIEUWENHUIS: De leer van het H. Avondmaal in de Nederlandsche Luthersche Kerk:



Wilhelm Jacobsz. Delft (1580-1638): Adolf Fischer, Kupferstich, 1630

Die Spannungen erreichten einen Höhepunkt, als der bekannte reformierte Pastor – und Geograph! – Petrus Plancius (1552-1622) am Himmelfahrtstag 1603 die lutherische Abendmahlsauffassung scharf angriff und vor allem die damit verbundene Interpretation der Himmelfahrt Christi und den Ubiquitätsgedanken attackierte.²⁵ Der Amsterdamer lutherische Kirchenvorstand war über Plancius' Beschimpfung und diese – in seinen Augen – Entstellung der lutherischen Lehre verärgert und reichte im Juni 1603 beim Magistrat ein Bekenntnis ein, in dem er sich gegen diese reformierte Kritik wehrte.²⁶

Dieses Bekenntnis ist – woran kaum zu zweifeln ist – von dem Amsterdamer und ehemaligen Antwerpener Prediger Adolf Fischer (1548-1613) verfaßt worden. Die relative Ruhe, die für die Lutheraner auf das Einreichen dieses Bekenntnisses folgte, wurde ernsthaft gestört, als in Amsterdam eine Wehrschrift von der Hand Philipp Nicolais (1556-1608) gegen die Bezeichnungen von Plancius erschien,²⁷ die durch Inhalt und Ton eine völlig kontraproduktive Wirkung hatte und auch die Sicht auf die interessanten theologischen Gedanken verdeckt, die darin vorgebracht werden und die möglicherweise auf das Einfluß gehabt haben, was das Amsterdamer Bekenntnis über die Allgegenwart Christi zu sagen hat.

eene bijdrage tot hare geschiedenis (met onuitgegeven stukken). Utrecht 1852, (1) 23-44; zitiert als: Beloop van de tsamensprekinge ...

25 Domela Nieuwenhuis: Geschiedenis der Amsterdamsche Luthersche Gemeente, bijlage C, 63-70.

26 CONFESSIE OFTE BEKENTENISSE DES GELOOFS, DER GEMEENTE DE CONFESSIE VAN AUGSPURGH TOEGEDAAN IN AMSTERDAM: van wegen deselve Gemeente aen de Magistraet derselver stede overgelevert, in Amsterdam den 6 Julij 1603. Vanwegen de Articulen van de Persoon, Menschwerdinge, Hemelvaert, Verhooginge ter rechterhand des eeuwigen Vaders, ende toekomende verschijninge tottet gericht Jesu Christi; ebd, 70-76.

27 Philipp NICOLAI: Verantwortung der Evangelischen Kirchen in Hollandt, wider die Lästerey Petri Plancii Calvinischen Predigers in Amsterdam und seiner Consorten: darinn sonderlich das Geheimniss vom Himmel und von der streitigen Ubiquitet, als auch der Unterschied zwischen der Augspurgischen Confession und der Calvinisten Religion gründlich erklehret und aussfündig gemacht wird. Hamburg: Philip von Ohr, 1603. Diese Verantwortung wurde auch ins Niederländische übersetzt: VERANTWOORDINGHE DER EUANGELISCHEN KERCKEN IN HOLLANT, TEGENS DIE LASTERINGHE PETRI

Die Veröffentlichung von Nicolais Schrift wurde auf einer reformierten Synode scharf verurteilt und führte den Amsterdamer Magistrat zu einem Predigtverbot für die lutherischen Pfarrer, das aber relativ bald abgemildert wurde, weil die Generalstaaten die Position der reformierten Minorität in Hamburg nicht mit einer Repression der Lutheraner in Amsterdam schwächen wollten.

III Einige charakteristische Züge der lutherischen Abendmahlslehre²⁸

Betrachtet man ihren Stil, so sind die herangezogenen Schriften durch einen relativ milden und defensiven Ton gekennzeichnet. Eine Ausnahme ist die Antwerpener Konfession, die besonders die Abendmahlspraktiken der reformierten Gegner scharf angreift.²⁹

PLANCH ... ENDE SYNE CONSORTEN: daerin insonderheyt de Verborgenheyt des Hemels ende vande strydlige Ubiquitet, als oyck den onderscheyt tuss. de Augsburgische Confessie, ende der Caluenisten religie grondelycken verkleert ende openbaer gemaect wordt ... Hamburg 1604.

- 28 Bei der folgenden Schilderung der wichtigsten Punkte der Abendmahlslehre im niederländischen Luthertum im 16. Jahrhundert benutze ich neben den schon erwähnten Texten auch die folgenden Schriften:

Franciscus ALARDUS: Die Catechismus op vrage ende andtwoorde gestelt. Antwerpen 1568/ hrsg. von Johannes W. Pont. In: Nieuwe bijdragen tot kennis van de geschiedenis en het wezen van het Lutheranisme in de Nederlanden. Bd. 2. Amsterdam 1909, 3-146; EEN CORTE ONDERRECHTINGE VAN DE WAERACHTIGHE WESENTLIJCKE TEGHENWOORDICHEYT DES LICHAEMS ENDE BLOETS ONS HEEREN JESU CHRISTI INDEN AVONTMAEL ... Bacharach s. a. In: Bibliotheca reformatoria Neerlandica. Bd. 4/ hrsg. von Samuel Cramer und Frederik Pijper. 's-Gravenhage 1906, 493-506. Auch werden einige ins Niederländische übersetzte Texte herangezogen: Andreas OSIANDER: Catechismus oft predication voor de kinderkens ... Wesel 1567; Johannes BRENZ: Den Catechismus, inhoudende die principale hooftstucken ende artycelen ons christelijcken gheloofs. Wesel 1559; Urbanus RHEGIUS: Catechismus, dat is die kinderleere ... Wesel 1567; Mattheus IUDEx: Dat cleyne corpus doctrinae. Wesel 1564/ hrsg. von Johannes W. Pont. In: Nieuwe bijdragen tot kennis van de geschiedenis en het wezen van het Lutheranisme in de Nederlanden. Bd. 4. Amsterdam 1911, 16-47; Caspar HUBERINUS: Seventich sluytreden, van der rechter hant Gods, ende der macht Christi. s. l. [Antwerpen] 1566. Jacob ANDREÄ: Cort ende eenvuldich onderricht van het Nachmael des Heeren ... Frankfurt 1557/1558. Weitere bibliographische Daten sind zu finden in Willem HEIJTING: De catechismi en confessies in de Nederlandse Reformatie tot 1585. Nieuwkoop 1989, 28-175.

In inhaltlicher Hinsicht kann festgestellt werden, daß alle Texte von einer Realpräsenz des Leibes und des Bluts Christi ausgehen, die auf einer wortwörtlichen Auffassung der Einsetzungsworte basiert. Dabei wird betont, daß sich die *memoria Christi*, die im Abendmahl stattfindet, nicht auf einen *abwesenden* Christus, sondern den *anwesenden* Christus, der uns von dem Vater gegeben worden ist, bezieht.³⁰

»Sakramentarismus« ist eigentlich nichts anders als die Leugnung dieser leiblichen Anwesenheit Christi. Darum reagiert die Antwerpener Konfession scharf darauf, daß die Calvinisten sich weigern, die Einsetzungsworte (Mt 26, 26-28 und par.) beim Abendmahl zu benutzen und Brot und Wein zu segnen, und stattdessen die Worte aus 1 K 10, 16 zitieren. Die Einsetzungsworte werden nur in dem der Abendmahlsfeier vorausgehenden Unterricht verwendet. Diese Praxis ist für die Antwerpener Lutheraner der Beweis, daß bei den Reformierten die Speisung mit Brot und Wein von der Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi gelöst worden ist. Das macht ihre Abendmahlsliturgie jedoch zu einem *sacrilegium*, da dem Sakrament die leibliche Gegenwart gestohlen wird. Dies ist ebenso schlimm wie der Diebstahl der geistlichen Bedeutung durch die Papisten.³¹

Es wird in den lutherischen Dokumenten unterschieden zwischen einerseits einer äußerlichen Entgegennahme des Abendmahls, die sich auf den mit dem Brot gegessenen Leib und das mit dem Wein getrunkene Blut des Herrn bezieht, und andererseits einer innerlichen Entgegennahme, die den ganzen Christus mit seinen Gaben betrifft. Man widersetzt sich energisch einer Interpretation, in der sich das Leiblich-Äußerliche nur auf Brot und Wein und das Geistlich-Innerliche nur auf die Wohltaten Christi beziehen würden.³² Zwar ist der Genuß des Leibes und Blutes

29 Der diesbezüglicher Abschnitt heißt: »Daß das Abendmahl von unserer Gegenpartei gottlos gehalten wird«; Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., 81.

30 Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., 71; Een corte onderrechinge ..., 503; Brenz: Den Catechismus, ..., 604.

31 Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., 82-86; 72 redet von diesem »zweierlei Diebstahl«.

32 Abendmahlsbekenntnis von Essen, 348, unterstreicht: »Entfangen, sag ich, nicht allein den Nutz und Frucht des leidens Christi, daß unss Essen so vill sey als glauben allein, Sunder den waren Christum mit allem was er ist, und mit seinem leiden erworben hatt selber.«

Christi geistlich, das heißt auf übernatürliche Weise, und nicht leiblich im Sinne von »kapernaitisch«, aber darum doch leiblich im Sinne von »real«: Mit Brot und Wein werden der wahre Leib und das wahre Blut Christi gereicht und genommen.³³

Die *manducatio indignorum* schließt hieran selbstverständlich an und wird demzufolge in fast allen Texten gelehrt. »Unwürdig« ist der am häufigsten benutzte Terminus, ohne daß genau angegeben würde, wer damit gemeint ist.³⁴ Cassiodorus de Reyna, der in früherer Zeit ein Bekenntnis abgelegt hat, in dem er die *manducatio indignorum* leugnet, folgt jedoch in seinem Katechismus der Aussage Luthers in dessen Kleinen Katechismus.³⁵

Obwohl gelegentlich die bloße Einsetzung durch Christus das entscheidende Argument zu sein scheint, um die Realpräsenz zu verteidigen, stößt man gelegentlich auch auf Begründungen, in denen ihre soteriologische Relevanz transparent wird. Die intime Vereinigung mit dem leibhaftigen Christus, mit der er in uns und wir in ihm sind, vertieft und bekräftigt die Verdienste, die er für uns erworben hat.³⁶ Außerdem ist es ist für die Abendmahlsteilnehmer sehr ermutigend, daß nicht ihr Glaube über die Gegenwart Christi entscheidet, sondern nur das Versprechen des Herrn, dort anwesend zu sein, wo Brot und Wein ausgeteilt und zu sich genommen werden. Alardus faßt treffsicher in Worte, welche Entspannung von diesem Essen auch der Unwürdigen ausgeht, nämlich daß ebenso wenig wie unser Glaube das Sakrament machen kann, unser Unglaube es zu brechen vermag.³⁷

Für die Antwerpener Konfession steht fest, daß nach reformiertem Verständnis das Abendmahl nur eine Verkündigungsgestalt ist, in der man *einander* den Tod des Herrn bekannt gibt. Damit ist hier auch die

33 Andreä: Cort ende eenvuldich onderricht ..., C 1-4, stellt die unterschiedliche Bedeutung von »geistlich« und »leiblich« klar heraus.

34 Nur Andreä: Cort ende eenvuldich onderricht ... redet von dem Empfang des wahren Leibes und des wahren Blutes Christi von den Gottlosen und von den Frommen; F 2.

35 Zu dem Bekenntnis von de Reyna siehe Johannes LEHNEMANN: Historischer Nachricht von der vormahls im 16en Jahrhundert berühmten Evangelisch Lutherischen Kirche in Antorff. Frankfurt a. M. 1725, 162, Art. V; de Reyna: Catechismus, 38; BSLK, 521, 1-11.

36 Domela Nieuwenhuis: De leer van het H. Avondmaal ..., 28 (Beloop van de tsamensprekinge).

37 Alardus: Die Catechismus op vrage ende andtwoorde gestelt, 143.

Kirche unmittelbar im Blick. Obwohl die Verkündigung »... des Todes des Herrn, bis er kommt« (1 K 11, 26) auch in den untersuchten lutherischen Texten deutlich anwesend ist, kann diese hier nicht von der *communio* der Gläubigen mit dem leiblich gegenwärtigen Christus gelöst werden. Für die Lutheraner liegt – ungeachtet der kirchlichen Konnotation dieser *communio* in ihren Texten – die Betonung mehr auf dem Verhältnis zwischen Christus und dem *individuellen* Gläubigen. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Krankenkommunion von den Lutheranern praktiziert wird, aber von den Reformierten nicht.³⁸

IV Christologische Implikationen

Die untersuchten Schriften haben offensichtlich kein Bedürfnis, ihre Ansichten über das Abendmahl christologisch abzudecken. Die Christologie wird nur zur Sprache gebracht, um sich gegen Bedenken zu verteidigen, die von anderen gegen die Realpräsenz angeführt wurden, wie eine lokale Auffassung von Christi Himmelfahrt und von seinem Sitzen zur Rechten Gottes.

Die lutherischen Dokumente verweisen auf die Zwei-Naturen-Lehre, um deutlich zu machen, daß die Position der Gegenseite unhaltbar ist. Wenn die Reformierten behaupten, Christus sei nur seiner göttlichen Natur nach im Abendmahl anwesend, trennen sie die beiden Naturen von Christus und machen daraus zwei »Christos«.³⁹ Denn: obwohl unterschieden, gehören die beide Naturen Christi unzertrennlich zusammen; wo die Gottheit ist, muß auch die Menschheit sein, und umgekehrt.

Es wird eine Parallele zwischen Inkarnation und Abendmahl gezogen, insofern in beiden Vergleichbares stattfindet, nämlich daß das Natürliche – ein Kind aus Fleisch und Blut im Schoße Marias bzw. Brot und Wein – und das Übernatürliche – Empfangen vom Heiligen Geist bzw. Leib und Blut Christi – auf unbegreifliche Weise koinzidieren.⁴⁰ Daß mit der Inkar-

38 Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., 110 f.

39 Alardus: Die Catechismus op vrage ende andtwoorden gestelt, 105; Huberinus: Seven-tich sluytreden, ..., Th. 36.

40 Domela Nieuwenhuis: De leer van het H. Avondmaal ..., 26 (Beloop van de tsamensprekinge).

nation die ganze Gottheit mit der Menschheit bekleidet wurde, zersetzt die Realität der Menschwerdung nicht, weil Christus sich darin völlig den menschlichen Existenzbedingungen unterworfen hat.⁴¹ Die Parallelität von Fleischwerdung und Abendmahl hat jedoch hierin eine Grenze, daß im Abendmahl keine der incarnatio gleichzusetzende impanatio stattfindet.⁴²

Alle Texte gehen auf die Himmelfahrt Christi und die sessio ad dexteram ein, weil die Gegner der praesentia realis hier den Schwerpunkt ihrer Argumentation gesetzt haben. Seitens der Lutheraner besteht man auf einer Vorstellung vom Himmel, die weder in räumlichen noch in zeitlichen Kategorien ausgedrückt werden kann.⁴³ Christus ist *über* alle Himmel aufgefahren (E 4, 10), und darum ist seine Himmelfahrt nicht als ein räumliches Sich-Fortbewegen aufzufassen, sondern als eine allerhöchste Erhebung Christi, durch die er auch seiner menschlichen Natur nach ein »recht regierender Herr geworden ist«.⁴⁴ Ebenso wenig darf die sessio ad dexteram »lokal« interpretiert werden, als ob Christus sich irgendwo befände, sondern muß als die öffentliche Teilnahme der menschlichen Natur an der Macht Gottes verstanden werden. Alardus treibt in diesem Zusammenhang seinen Spott mit den calvinistischen Vorstellungen des Himmels und des Sitzens Christi zur Rechten als einem Ort, zu dem sich das gläubige Herz erheben müsse, um des Leibes und des Blutes Christi teilhaftig zu werden.⁴⁵

Das Spannendste sind die Formulierungen über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl und über die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Ubiquität. Erstens muß darauf hingewiesen werden, daß der Terminus »Allgegenwart« (oder »Ubiquität«) mit einiger Zurück-

41 Confessie ofte bekentenisse des geloofs, ... Amsterdam, 71 f.

42 Andreä: Cort ende eenvuldich onderricht ..., B 5.

43 De Reyna: Catechismus, 25; Een corte onderrechinge ..., 504; Brenz: Den Catechismus, ..., 606; Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., 78, die hier noch hinzufügt, daß von der annihilatio mundi, die alle räumliche Distanz wegnimmt, herzuleiten ist, wie wenig diese Räumlichkeit zum Wesen der Leibhaftigkeit gehört.

44 Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., 73; Alardus: Die Catechismus op vrage ende andtwoorde gestelt, 110; Confessie ofte bekentenisse des geloofs, ... Amsterdam, 73.

45 Alardus: Die Catechismus op vrage ende andtwoorde gestelt, 140-142; Werner ELERT:

haltung verwendet wird. Meistens wird die Allgegenwart nicht als eine selbständige Eigenschaft aufgeführt, sondern von der Allmacht Christi hergeleitet.⁴⁶ Außerdem wird sie fast ausschließlich in Verbindung mit dem Abendmahl zur Sprache gebracht, das heißt, um zu erklären, daß Christus nichts im Wege steht, dort zu sein, wo er sein möchte, besonders im Abendmahl. Die Worte der »Concordia Wordensium de peccato originali et ubiquitate« sind typisch für diese niederländisch-lutherische Annäherung an Ubiquität, wenn sie sagt: »Bezüglich der Ubiquität glauben und bekennen wir, daß der Herr Christus an allen Orten gegenwärtig sein kann, an denen zu sein er sich in seinem Wort verpflichtet hat und wo er sein will.«⁴⁷

Sehr interessant ist auch die Formulierung im Amsterdamer Bekenntnis, die hier in extenso wiedergegeben wird:

»Wir glauben und bekennen, daß Jesus Christus nach der Art und Weise des vorhergenannten Sitzens zur rechten Hand Gottes Himmel und Erde regiert, weil er höher geworden ist als der Himmel (Heb. VII). Und daß ihm dergestalt alles gegenwärtig ist, insbesondere im heiligen Abendmahl, in dem er sein Leib und Blut mit den Elementen des Brots und Weins nach seinem Wort austeilt. Um dieses zu effektuieren, braucht Christus seinen Himmel nicht zu verlassen oder sich an einen anderen Ort zu begeben, weil er als Gott und Mensch in einer Person alles gegenwärtig sieht, Himmel, Erde und alle Dinge ihm offenbar und gegenwärtig sind, ja alle Gedanken des Herzens ihm geöffnet sind, und daß er dazu keine Ausbreitung, Verteilung und Distanz von seiner menschlichen Natur benötigt – dieser Auffassung der Ubiquität sind wir herzlich feindlich –, sondern daß er in dem Spiegel der Gottheit, mit dem der Mensch Christus eine Person ist, all das tut, besitzt und kann.«⁴⁸

Morphologie des Luthertums. Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. M 1958, 221, Anm. 2, schätzt diese Passage als »... ein treffliches Beispiel für die Einführung von Kindern in die unräumlichen Himmelvorstellungen Luthers«.

46 Alardus: Die Catechismus op vrage ende andtwoorde gestelt, 104; Een corte onderrechinge ..., 502.

47 Die CONCORDIA WORDENSIIUM DE PECCATO ORIGINALI ET UBIQUITATE wurde am 13. August 1601 von Arnoldus Glaserus (1564-1624) unterzeichnet, bevor er als Pfarrer der lutherischen Gemeinde von Woerden angestellt wurde;. Archiv der Ev.-Luth. Gemeinde Amsterdam [GAA Arch. nr. 213, inv. no. 219].

48 Confessie ofte bekentenisse des geloofs, ... Amsterdam, 75.

Bei dieser Anschauung von Allgegenwart muß erstens notiert werden, daß ein Hinweis auf die *communicatio idiomatum* nicht nur fehlt, sondern daß in den Texten gelegentlich ein Vorbehalt gegenüber einer Lehre der Idiomenkommunikation hörbar ist. So bemerkt Alardus, daß weder der Göttlichkeit allein noch der Menschlichkeit allein die Allmacht zusteht, sondern nur der ganzen Person von Christus: Mensch und Gott.⁴⁹ Auch wird betont, daß die Eigenschaften der menschlichen Natur und die der göttlichen Natur Christi unversehrt bleiben und niemals miteinander vermischt werden dürfen.⁵⁰

Zweitens muß darauf hingewiesen werden, daß man die Frage, wie der irdische Christus mit der Macht umging, über die er als göttliche und menschliche Natur in sich vereinigende Person verfügte, so beantwortet, daß Christus zwar die Möglichkeit hatte, von dieser Macht Gebrauch zu machen, diese jedoch nur ausnahmsweise realisiert hat.⁵¹

Schließlich verdient die fast überall betonte Unbegreiflichkeit der alles menschliche Denken und Erfahren übersteigenden Art und Weise der Gegenwart Christi mit seinem verherrlichten Leib Aufmerksamkeit. Unsere Vorstellungen von Leiblichkeit werden völlig transzendiert; sogar unsere im Eschaton verklärten Körper sind mit der Herrlichkeit des Leibes Christi unvergleichbar.⁵² Man kann diese unvorstellbare Vereinigung von Fleischlichkeit und Herrlichkeit, von Himmel und Erde, von Gott und Mensch nur gläubig annehmen, das heißt, daß man hier den Verstand im Gehorsam an Christus gefangen nehmen lassen muß.⁵³

V Versuch einer Positionsbestimmung

Den Ort der Abendmahlsauffassung der niederländischen Lutheraner innerhalb des unübersichtlichen Feldes der Abendmahlstheologie im Protestantismus des 16. Jahrhunderts genau zu bestimmen, ist äußerst schwie-

49 Alardus: *Die Catechismus op vrage ende andtwoorde*, 105.

50 *Confessie ofte bekentenisse des geloofs*, ... Amsterdam, 71.

51 Huberinus: *Seventich sluytredenen*, ..., Th. 23; *Confessie ofte bekentenisse des geloofs*, ... Amsterdam, 72.

52 *Confessie oft bekenntenisse* ... Antwerpen ..., 77.

53 *Confessie ofte bekentenisse des geloofs*, ... Amsterdam, 75 f.

rig. Einerseits hat das Feld der unterschiedlichen Positionen eine große Bandbreite – sagen wir: von Realismus zu Symbolismus – und ist sehr komplex und dynamisch, weil die verschiedene Auffassungen korrelieren und fortwährend in Entwicklung sind. Andererseits stehen die Positionen zwischen den beiden Extremen zunehmend unter Druck, ihre Nuancierungen aufzugeben und sich für das eine oder das andere Extrem zu entscheiden.

Des weiteren muß vermerkt werden, daß eine Positionsbestimmung allein aus terminologischen Gründen nicht durchführbar ist, weil nicht die Termini, sondern der Kontext, in dem die Termini verwendet werden, über ihren Ausdruckswert entscheidet. So ist der Gebrauch der Präpositionen »in« und »mit«, um die Beziehung zwischen den Elementen Brot und Wein sowie Leib und Blut Christi auszudrücken – wobei oft »in« als typisch lutherisch und »mit« als typisch reformiert angesehen wird –, relativ unwichtig. Obwohl zum Beispiel für Luther die Mit-Formel an sich annehmbar war, maß Melanchthon dem »mit« eine Bedeutung bei, die Luther nicht gutheißen konnte, nämlich daß es sich um eine nicht automatisch verlaufende unio sacramentalis handle, die sich außerdem nicht auf das Darreichen von und die Speisung mit den Elementen beschränkt, sondern das ganze Abendmahls geschehen umfaßt.⁵⁴ In den zu Rate gezogenen Schriften aus dem frühen niederländischen Luthertum stellt sich keine standardisierte Formulierung heraus. Meistens findet man die Präposition »mit«, aber es werden auch die Präpositionen »in« und »unter« benutzt.⁵⁵

Ferner wird öfters eine Mischung von Formulierungen gebraucht, die der »Confessio Augustana« – *variata* und *invariata* – und der »Formula concordiae« entnommen scheinen. Von daher läßt sich also nicht viel über die Eigenart der niederländischen Auffassung von Realpräsenz feststellen.

54 Wilhelm NEUSER: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530). Neukirchen 1968, 382.

55 Die Antwerpener Agende spricht von dem wahrhaften Leib und Blut Christi in Brot und Wein und reserviert das »mit« für geistliche Güter, die der Gläubige zugleich mit dem Leib und dem Blut empfängt, 84 f. Iudex: *Dat cleyne corpus doctrinae*, 34 – hierin Luthers Kleinem Katechismus folgend – verwendet »unter«.

1 Abendmahl

Inhaltlich gesehen zeigt sich die in den niederländischen lutherischen Kreisen bekannte und unterrichtete Abendmahlslehre als gut-lutherisch. Es wird schlicht daran festgehalten, daß im Abendmahl mit Brot und Wein der real anwesende Leib und das real anwesende Blut Christi gereicht und genommen werden. Darum redet man wie in der »Formula concordiae« von einer doppelten manducatio: einem leiblichen Zusichnehmen des wahrhaftig und wesentlich anwesenden Leibes Christi *und* einem geistlichen Zusichnehmen der Heilsgaben, die Christus für die Seinen bereitet hat.⁵⁶ Damit richtet man sich selbstverständlich gegen Ulrich Zwingli (1484-1531), für den das Abendmahl nahezu eine Gedächtnismahlzeit war, in der die militia Christi antritt, und auch gegen Bucer, der die Elemente Brot und Wein von der Entgegennahme von Leib und Blut Christi trennt.⁵⁷ Aber auch Zwischenpositionen wie die von Melancthon, der einen lockeren Zusammenhang zwischen der manducatio oralis von Brot und Wein und der manducatio spiritualis von Leib und Blut Christi annimmt, oder die von Johannes Calvin (1509-1564), der sich mehr auf die – pneumatologische! – virtus e substantia als auf die Substanz des Leibes und Bluts Christi selber konzentriert,⁵⁸ werden implizit oder explizit abgewiesen.

Es wird auch energisch gegen eine »lokale« Auffassung von der Himmelfahrt und vom Sitzen zu Rechten Gottes Stellung genommen, insofern diese mit der realen Gegenwart Christi unvereinbar sein würde. Hier

⁵⁶ BSLK, 993, 4 - 994, 26.

⁵⁷ Zwinglis Auffassung findet in der Umschreibung von Sakrament in der »Confessio Helvetica prior« Widerhall: »... als vil als ein Eydsplicht, mit denen sich die gläubigen irem haupt und den kilchen jnflichtend und verbindendt ...«; BEKENNTNISSCHRIFTEN DER REFORMIERTEN KIRCHE/ hrsg. von Ernst Friedrich Karl Müller. L 1903, 43 f. Und die Auffassung Bucers hat ihren Niederschlag in der Formulierung der »Confessio tetrapolitana« gefunden, »nemlich das der Herr ... in disem Sacrament [und nicht: in Brot und Wein!] seinen waren leib unnd wares blüt warlich züessen und zu trincken gibt«; ebd., 72, 16-21.

⁵⁸ Vgl. Helmut GOLLWITZER: Coena Domini: die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie. M 1937, 65-97; Gerrit P. HARTVELT: Verum Corpus: een studie over een centraal hoofdstuk uit de avondmaalsleer van Calvijn. Delft 1960, 150-190.

folgt man von Luther initiierten und auch in der Konkordienformel aufgenommenen, aber von fast allen anderen Reformatoren abgewiesenen Gedanken eines entgrenzten Daseins Christi.

Bisweilen spürt man in den herangezogenen Texten etwas von dem Geist der Wittenberger Konkordie. Besonders de Reyna scheint von diesem Geist geprägt zu sein, wenn er in seinem Katechismus die Frage bewußt offenläßt, was mit der Entgegennahme von Brot und Wein verbunden wird: der Leib und das Blut Christi oder die Heilsgaben, die Christus uns schenken will. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß der lutherische Kirchenvorstand von Antwerpen, als er mit dem des Spiritualismus verdächtigen Abendmahlsbekenntnis ihres Pfarrers de Reyna konfrontiert wurde, sich mit seiner Erklärung zufrieden gab, er habe seine Aussagen im Sinne der Wittenberger Konkordie gemeint.⁵⁹ Man kann darin eine taktische Nachsicht den Calvinisten gegenüber vermuten, die ja lange Zeit der Ansicht waren, daß die Wittenberger Konkordie eine Brücke zwischen der reformierten und der lutherischen Tradition schlagen könnte.

2 Allgegenwart

Das niederländische Luthertum zeigt schon ein recht eigenes Gesicht in seiner Bescheidenheit in der Frage nach dem »Wie« der Präsenz Christi. Besonders in der Ubiquitätslehre legen die niederländischen Lutheraner eine große Zurückhaltung an den Tag. Damit folgen sie weder Luther, der fast schnurstracks auf eine Generalubiquität Christi Kurs genommen hat,⁶⁰ noch den anderen Reformatoren, die sich meistens der Ubiquitätslehre energisch widersetzen.

Die »Concordia Wordensium ...« betrachtet die Ubiquitätslehre als eine typisch deutsche Angelegenheit, die leider in die christliche Kirche des Augsburger Bekenntnisses viel Streit und Zwietracht gebracht hat, die man gerne von Woerden fern halten möchte.⁶¹ Das Amsterdamer Bekenntnis äußert sich, wie gesagt, sehr reserviert über die Ubiquitätslehre.

59 Pont: *Geschiedenis van het Lutheranisme ...*, 405-409; siehe auch oben Anm. 35.

60 Vgl. Jörg BAUR: Ubiquität. TRE 34 (2002), 224-241.

61 Concordia Wordensium ..., I.

Es weist eine grobe, räumliche Auffassung von Ubiquität zurück und plädiert für eine »verfeinerte« Ubiquitätslehre der allsehenden Gegenwart Christi. Woher stammt dieses Gedankengut?

Willem J. Kooiman (1903-1968) ist der Meinung, daß das Amsterdamer Bekenntnis sich hier auf Philipp Nicolai stützt.⁶² Dieser hatte aus Unfrieden mit einer »mathematischen« Betrachtungsweise der Ubiquität die Theorie der »allschauenden Gegenwart Christi nach dem Fleisch« entwickelt. Im Hintergrund steht hierbei der mystische Gedanke von Nicolai, daß die ganze Schöpfung in Gott ist und daß Erde, Himmel und Hölle »nur« voneinander unterschieden sind durch die drei modi der göttlichen Vorsehung, mit denen Gott die Schöpfung unterhält und regiert – nämlich die Welt mit zeitlicher Gnade, den Himmel mit ewiger Freude und die Hölle mit ewig brennendem Zorn. Jede räumliche Distanz ist hier verschwunden; man braucht keinen Abstand zu überbrücken, um von dem einen zum anderen zu kommen. Es kostet Gott nicht mehr als eine Offenbarung, um uns von der einen Perspektive zur anderen zu bringen, und der Übergang vom Glauben zum Schauen ist dann nicht mehr als das Öffnen der Augen. Gott sieht die Dinge gegenwärtig wie in einem konkaven Spiegel, und sie werden darin ungeachtet ihrer Größe zu den kleinsten Körnchen reduziert, ohne daß dies auf Kosten ihrer tatsächlichen Größe und ihrer gegenseitigen Distanz ginge. Diesem göttlichen »Gegenwärtig-Sehen« verdanken die Dinge ihre Existenz; wenn Gott damit aufhören würde, zerfielen sie ins Nichts.

Angewendet auf die Christologie bedeutet das, daß durch die Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit dem ewigen göttlichen Logos alle Dinge in Christus überräumlich und überzeitlich anwesend sind. Die menschliche Natur von Christus bleibt zwar begrenzt, »... aber weil sie die ganze Schöpfung im Licht der Gottheit präsent macht und er präsent ist, ist also auch der Christus nach dem Fleisch ›gantz wunderbarlich und illocaliter, oder nach unraumlichen Göttlicher Art‹ allgegenwärtig«.⁶³ Mit der Himmelfahrt stellt sich heraus, daß diese allschauende Gegen-

62 Willem J. KOOIMAN: Philippus Nicolai contra Petrus Plancius in de strijd om de ubiquitas corporis Christi. NAKG 2 (1968), 232-266.

63 Kooiman: Philippus Nicolai contra Petrus Plancius ..., 249.

wart eine herrschende Gegenwart ist. Das endliche Wesen der angenommenen Menschheit braucht nicht in die göttliche Natur verwandelt zu werden. Durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur besteht die menschliche Natur mit ihrer endlichen Leiblichkeit allgegenwärtig. Nach der Inkarnation kann der Logos mit dem angenommenen Fleisch allgegenwärtig sein, ohne Raum einzunehmen, da die ganze Schöpfung, inklusive des angenommenen menschlichen Leibes, unräumlich in der göttlichen Vorsehung gegenwärtig ist.

Ohne die Wirkung von Nicolais nicht gerade einfachen Theorie der »allschauenden Gegenwart Christi nach dem Fleisch« auf das Amsterdamer Bekenntnis ausschließen zu wollen, können darüber kritische Bemerkungen gemacht werden.

Erstens muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Hintergrund dieses Gedankenguts breiter als die Ideen Nicolais ist. Kooiman weist schon auf Aegidius Hunnius (1550-1603) hin. Man könnte aber auch an einen möglichen Einfluß von Tilemann Heshusen (1527-1588) denken, der sich kritisch über eine Generalubiquität geäußert und sich deutlich für eine Ubivolipräsenz ausgesprochen hat. Über seine Weseler Kontakte hat Heshusen auf die niederländisch sprechenden Lutheraner eingewirkt.⁶⁴

Zweitens ist zu fragen, ob die Schlußfolgerung, die Kooiman unter Berufung auf seinen Kollegen Conrad W. Mönnich (1915-1994) mit seiner Bewertung der Amsterdamer Anschauung von Allgegenwart verbindet, nämlich daß das Amsterdamer Bekenntnis damit von den Artikeln VII und VIII der »Formula concordiae« abweichen würde, richtig ist. Ist die Auffassung von Ubiquität, von der das Amsterdamer Bekenntnis erklärt, sie abzulehnen, wirklich die der »Formula concordiae« oder handelt es sich um die Karikatur der Allgegenwart Christi seitens des Calvinisten Plancius?

Bei der Beantwortung dieser Frage hängt viel davon ab, wie die Konkordienformel aufgefaßt wurde. Es gab niederländische Lutheraner, die der Ansicht waren, die »Formula concordiae« lehre die *omnipraesentia*,

64 Schultz Jacobi: *Niederlandsch-Luthersche Kerk*, 25, 95. Zu Unrecht unterstellt der Autor Heshusen einen Ubiquitismus, dem sich dieser gerade widersetzt. Über Heshusen siehe Thilo KRÜGER: *Empfangene Allmacht: die Christologie Tilemann Heshusens (1527-1588)*. GÖ 2004.

während sie die multi(voli)praesentia bevorzugen würden.⁶⁵ Diese Ansicht ist jedoch im Lichte der historischen Forschung nicht haltbar, da die »Formula concordiae« sich gerade weigerte, daraus eine Alternative zu machen.⁶⁶ Ebenso sehr wie in den herangezogenen niederländischen Texten, die eine Interpretation der Gegenwart Christi in den Kategorien von Raum und Zeit dezidiert abwiesen, wurde auch in der »Formula concordiae« eine quantitative Auffassung von Ubiquität verworfen.⁶⁷

Im Kreis der Konkordientheologen sind sogar Anklänge an die Amsterdamer Formulierung der Gegenwart Christi zu vernehmen. Zum Beispiel in der Aussage der Apologie der »Formula concordiae«, daß Christus » ... herrschet ja vber alle Creaturen / nicht weit abwesend / als der König von Spanien vber die Indianer oder die neue Welt herrschet: Sondern er hat jhm [scl. sich] alle Creaturen gegenwertig«. ⁶⁸ Es ist darum nicht einzusehen, warum das Amsterdamer Bekenntnis hier nicht eine auch von Melancthon vertretene und von den Konkordientheologen aufgenommene Linie verfolgen könne, auf der Christus nicht so sehr *in* allen Kreaturen präsent ist als vielmehr alle Kreaturen *für sich* präsent hat.⁶⁹

Es ist übrigens mit der Akzeptanz der Konkordienformel durch die niederländischen Lutheraner eine merkwürdige Sache. Die »Formula concordiae« ist nur zögernd eingeführt worden, und ihre Annahme ist noch bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts auf Widerstand gestoßen.⁷⁰ Das hat mit der in der Konkordienformel verurteilten Erbsündenlehre von Flacius zu tun. In den Gemeinden, in denen die Anhänger von Flacius dominierten – wie Antwerpen und anfänglich Amsterdam –, wurde die

65 Domela Nieuwenhuis: *De leer van het H. Avondmaal ...*, 45-47.

66 Vgl. BSLK, 1043, 28-32: »... daß er [Christus] namblich auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will ...«; ebenso 1048, 13; Gunther WENZ: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. Bd. 2. Berlin 1997, 677-686.

67 BSLK, 1048, 6-9.

68 APOLOGIA, ODER VERANTWORTUNG DES CHRISTLICHEN CONCORDIENBUCHS / ... Heydelberg 1583, 254^f; zitiert bei Dingel: *Concordia controversa*, 666; für den vollständigen Titel, 696.

69 Dingel: *Concordia controversa*, 667.

70 Pont: *Geschiedenis van het Lutheranisme ...*, 529.

Konkordienformel abgewiesen. Als man den Konflikt über die Erbsündenlehre beenden wollte, haben die Hamburger Lutheraner ihren Amsterdamer Glaubensgenossen geraten, dazu die Konkordienformel zu akzeptieren. In der kirchlichen Anordnung von 1597 wurde das Konkordienbuch als Schiedsrichter in strittigen Fragen genannt. Vor allem um mit dieser radikalen Erbsündenlehre fertig zu werden, hat die »Formula concordiae« von Amsterdam her in die Berufungsartikel für Pfarrer in den lutherischen Gemeinden in den Niederlanden Eingang gefunden.

Obwohl die Amsterdamer Lutheraner offensichtlich der Meinung waren, mit ihrem Bekenntnis von 1603 einen allgemein-lutherischen Standpunkt einzunehmen,⁷¹ fällt auf, daß sie zur Widerlegung von Plancius nicht auf die Konkordienformel zurückgegriffen haben. Dasselbe kann hinsichtlich der »Concordia Wordensium ...« konstatiert werden. Warum hat man sich nicht einfach auf die Konkordienformel berufen?

Es könnte lutherische Taktik sein, daß man bei den Calvinisten, die sich von Anfang an gegen die Konkordienformel gesträubt haben, kein Öl ins Feuer gießen wollte. Es liegt jedoch auch ein inhaltlicher Grund auf der Hand, nämlich daß in der Konkordienformel eine Lehre von der Kommunikation zwischen den Eigenschaften der göttlichen und denen der menschlichen Natur dargeboten wird,⁷² die für die niederländischen Lutheraner offensichtlich zu weit ging. Wie schon gesagt: Jeder Verweis auf die *communicatio idiomatum* fehlt in den herangezogenen niederländischen Texten.

Meines Erachtens haben wir es hier mit einem Charakteristikum des frühen niederländischen Luthertums zu tun, nämlich daß man im Grunde nur zum Ausdruck bringen möchte, Christus stehe nichts im Wege, sich auch seiner menschlichen Natur nach dorthin zu begeben, wo er versprochen hat, anwesend zu sein, und wofür man sich auf seine »Allgegenwart« beruft. Man hat jedoch nicht das Bedürfnis empfunden, diese Anwesenheit Christi mit einer Lehre der Generalubiquität und der Idiomkommunikation zu erklären.

71 Das geht aus der am Schluß erklärten Bereitschaft hervor, diese Konfession dem Urteil der protestantischen Fürsten, die der unveränderten Konfession von Augsburg anhängen, und der Theologen an renommierten Universitäten wie denen von Wittenberg, Leipzig, Jena, Marburg, Tübingen, Frankfurt a. d. Oder und Rostock zu unterwerfen.

72 BSLK, 1028, 14 - 1033, 33.

VI Bilanz und Ausblick

Wenn wir schließlich Bilanz ziehen, muß erstens wiederholt werden, daß die typisch-lutherischen Lehrelemente des Abendmahls wie die Realpräsenz des Leibes und des Blutes Christi, der leibliche und geistliche Genuß des Sakraments, die *manducatio indignorum* und eine nicht-lokale Auffassung des Himmels und des Sitzens zur Rechten im frühen niederländischen Luthertum vollständig vertreten wurden. Gelegentlich grenzte man sich dabei scharf vom Sakramentarismus ab.

Des weiteren haben wir die Hypothese gewagt, daß das niederländische Luthertum erst in der Abweisung einer Generalubiquität und im Fehlen einer Lehre von der *communicatio idiomatum* sein eigenes Gesicht zeigt.

Was sagt nun dies alles über die Identität des frühen niederländischen Luthertums? Damit kehren wir zur anfänglichen Fragestellung zurück.

1 Calvinismus!

In den herangezogenen Schriften läßt sich keine Spur einer theologisch-inhaltlichen Einwirkung der Reformierten auf die Auffassung der Realpräsenz bei den Lutheranern finden. Das betrifft sowohl die Schweizer als auch die Straßburger und die Genfer Reformierten. Man kann es bedauern, daß in der Auffassungspalette über Abendmahl und Christologie die Positionen zwischen den Extremen so schnell verlassen worden sind und daß die Parteien einander so wenig Raum für ihre Nuancierungen gewährt haben – ganz zu schweigen vom fast völligen Fehlen der Bereitschaft, die Motive hinter den unterschiedlichen Standpunkten auszuloten – aber man muß es als historische Tatsache akzeptieren, daß die Lutheraner alle Reformierten in *einen* Topf geworfen haben und daß Calvin und seine Anhänger ebenso sehr des Spiritualismus verdächtigt worden sind wie die Zwinglianer. Die Calvinisten werden einfach als »neue Zwinglianer« und »Sakramentarier« abserviert.⁷³ Bisweilen werden diese »neuen Zwinglianer« als gefährlichere Gegner betrachtet, weil

⁷³ Insbesondere in den Referenztexten der Confessie oft Bekenntnisse ... Antwerpen ..., der sächsischen Confutatio und der Mansfelder Confessio, wird auf diese Weise über die Calvinisten gesprochen.

sie ihre Abweichung von der »reinen« lutherischen Lehre verheimlichen. Die Antwerpener Konfession nimmt gelegentlich auf Calvin Bezug, um danach auf die Inkonsistenz in seiner Auffassung oder in der seiner reformierten Glaubensgenossen hinzuweisen.⁷⁴ Unter diesen Umständen kann nur ein negativer, die eigene lutherische Position bestätigender Einfluß der Reformierten auf die niederländischen Lutheraner ausgegangen sein. Von einem »Einsaugen des reformierten Giftes«, wie dies deutsche Theologen im 17. Jahrhundert bei den lutherischen Pfarrern in den Niederlanden unterstellt haben, kann auf diesem Gebiet bestimmt keine Rede sein.⁷⁵

2 Melanchthonianismus?

Läßt sich in der vorliegenden Thematik etwas »Melanchthonisches« angeben, wie von Loosjes vermutet, aber von Pont entschieden dementiert wird? Aufgrund der untersuchten Lehrelemente läßt sich die Annahme einer typisch-melanchthonischen Tendenz in der Auffassung von Realpräsenz im niederländischen Luthertums nicht aufrechterhalten. Zwar gibt es Anklänge, z. B. darin, daß auch für Melanchthon – trotz seiner lokalen Auffassung von der Himmelfahrt – alles darauf ankommt, daß Christus in nichts gehindert wird, dort zu sein, wo er sein will. Aber es gibt bei Melanchthon auch Lehrelemente, die den Auffassungen der niederländischen Lutheraner deutlich widersprechen. Ein Beispiel ist Melanchthons Gedanke, die neutestamentlichen Sakramente seien in sich nicht machtvoller als die alttestamentlichen, der diametral der niederländischen Überzeugung entgegensteht, daß eben die Verschiedenheit von alt- und neutestamentlichen Sakramenten eine *conditio sine qua non* für die Realpräsenz im Abendmahl sei.⁷⁶

74 Confessie oft Bekenntenisse ... Antwerpen ..., 69.

75 Jeronimo DE BOSCH KEMPER: Godsdienst en wetenschap: toespraak gehouden bij de herinnering aan het 50-jarig bestaan van het Koninklijk Seminarium tot opleiding van godsdienstleraren bij het Evangelisch Luthersch Kerkgenootschap. Amsterdam 1867, 26; Schultz Jacobi: Nederlandsch-Luthersche Kerk, 99 f.

76 Domela Nieuwenhuis: De leer van het H. Avondmaal ..., 30-33 (Beloop van de tsamensprekinge).

3 *Unterschiedliche Richtungen?*

Seitens der Reformierten wurden die niederländischen Lutheraner in Ubiquitisten und Flacianer einerseits und Martinisten andererseits differenziert. Dies findet auf etlichen Synoden statt, aber auch Plancius macht diesen Unterschied.⁷⁷ Martinisten, Ubiquitisten, Flacianer: Wer sind das? Bei der Beantwortung dieser Frage muß vor allem bedacht werden, daß diese Bezeichnung von den Lutheranern völlig anders als von den Reformierten verstanden wird.

Mit den Flacianern war aus *reformierter Sicht* ohne Zweifel die flämische lutherische Fraktion gemeint, die sich in Amsterdam als eine Sondergemeinde manifestiert hat. Das würde auch erklären, warum die Flacianer in den Berichten der reformierten Synode von 1601 und 1607 genannt werden, aber später nur selten in den Synodalberichten vorkommen, weil es sie dann nicht länger als selbstständige Fraktion gab.

Schwieriger ist es, festzustellen, wer die Ubiquitisten sind. Plancius fügt sie mit den Flacianern zusammen, weil beide ausländischer Herkunft sind und in Sachen Himmelfahrt und Allgegenwart einer Meinung sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Ubiquitisten nach reformierter Ansicht die norddeutschen Einwanderer, die die Konkordienformel akzeptiert haben.

Noch schwieriger ist es, auszumachen, wer mit den Martinisten gemeint sind. Plancius sieht sie als Glaubensgenossen, die der »Confessio Augustana« treu geblieben sind und in allen Artikeln des apostolischen Glaubens mit der Reformierten Kirche einverstanden sind. Von den Irrtümern der Ubiquitisten und Flacianer halten diese Martinisten sich seines Erachtens jedoch fern. Scheint Plancius anzunehmen, daß es diese Martinisten in den Niederlanden nicht gibt,⁷⁸ so wird in den Synodalberichten

77 ACTA DER PROVINCIALE EN PARTICULIERE SYNODEN, GEHOUDEN IN DE NOORDELIJKE NEDERLANDEN GEDURENDE DE JAREN 1572 TOT 1620/ hrsg. von Johannes Reitsma; Sietse D. van Veen. Groningen 1892-1899, 1, 308. 419; 2, 24. 93; 3, 174;. Domela Nieuwenhuis: Geschiedenis der Amsterdamsche Lutherse Gemeente, bijlage C, 64-66.

78 Plancius spricht von »Martinisten, die sich in Deutschland und in anderen Ländern an die Augsburgerische Konfession halten«; Domela Nieuwenhuis: Geschiedenis der Amsterdamsche Lutherse Gemeente, bijlage C, 66.

der Reformierten auch im Hinblick auf die niederländische Situation zwischen Flacianern und Ubiquitisten einerseits sowie Martinisten andererseits unterschieden.

Aus *lutherischer Sicht* dagegen kann man sich sehr gut Bedenken gegen diese Einordnung der Lutheraner in Martinisten, Ubiquitisten und Flacianer vorstellen. Flacianer gab es, und sie hatten den niederländischen Lutheranern schon sehr zu schaffen gemacht.⁷⁹ »Martinisten« war eine schon längst bekannte Bezeichnung der Lutheraner. Aber Ubiquitist? Aus der Reserviertheit in Sachen der Ubiquität läßt sich entnehmen, daß die niederländischen Lutheraner mit dieser Benennung nicht glücklich gewesen sein können. Ihre beschränkte oder verfeinerte Auffassung von der Allgegenwart Christi muß dafür gesorgt haben, daß sie sich in diesem Schimpfwort nicht wiedererkennen konnten. Vor die Wahl gestellt, würden sie sich selbst eher als »Martinisten« bezeichnet haben, aber dann in dem genuinen Sinn: Anhänger Martin Luthers und der »Confessio Augustana«, auch und gerade in ihrer Auffassung von der Realpräsenz Christi.⁸⁰ Die Lutheraner haben also den Terminus »Martinist« anders interpretiert als die Reformierten.

Diese Sache ist eng mit der Frage der Zugehörigkeit der niederländischen Protestanten zur »Confessio Augustana« verbunden. Es steht fest, daß das Bekenntnis von Augsburg – meistens in der veränderten Form von 1540 – lange Zeit für viele Protestanten ein Orientierungspunkt für ihre Glaubensüberzeugung gewesen ist. Natürlich spielt in dieser Zugehörigkeit auch politische Taktik eine Rolle, weil man aufgrund der Annahme der »Confessio Augustana« Unterstützung der deutschen Fürsten erwartete. Aus denselben politischen Rücksichten hatte – wie schon

79 Schon 1579 wurde die ANTWERPISCHE CONFESSIO UND GRÜNDLICHER BERICHT VON DER ERB-SÜNDE gegen die Flacianer verfaßt – hrsg. von Johannes W. Pont. In: Nieuwe bijdragen tot kennis van de geschiedenis en het wezen van het Lutheranisme in de Nederlanden. Bd. 1. Amsterdam 1908, 141-150 – und der Lehrstreit auch in Amsterdam fortgeführt. Die betreffenden Dokumente sind aufgenommen in Domela Nieuwenhuis: Geschiedenis der Amsterdamsche Lutherse Gemeente, bijlage A.

80 Die Annahme von Schultz Jacobi, mit »Martinisten« seien die streng-konfessionellen Lutheraner gemeint, entbehrt jeder Grundlage; vgl. Estié: Het vluchtige bestaan van de eerste Nederlandse Lutherse gemeente, 37, Anm. 63.

erwähnt – der Prinz Wilhelm I. von Oranien versucht, die sich abzeichnende Spaltung des Protestantismus in unterschiedliche Religionsparteien mit einer Vereinigung unter der gemeinsamen Flagge des Augsburger Bekenntnisses Einhalt zu gebieten.

Das Scheitern dieser Versuche hat zweifelsohne mit dem Mißtrauen von seiten der Lutheraner zu tun, die sich von den später als »reformiert« zu bezeichnenden Anhängern der »Augsburgischen Konfession« in Mentalität und Lehre immer mehr entfernt wußten.

Jedoch spielt auch die Abneigung der niederländischen Protestanten – besonders der nach Deutschland ausgewichenen Exilanten – gegenüber der polemischen Weise, in der das Augsburger Bekenntnis von den – deutschen – Gnesiolutheranern annektiert wurde, eine Rolle im Mißlingen der Versuche, die »Confessio Augustana« als protestantisches Gesamtbekenntnis zu übernehmen.⁸¹ Dies führte entweder zu einer Situation, in der sich die sich jetzt als »reformiert« profilierenden Protestanten völlig von der »Confessio Augustana« distanzierten und dabei auch ihre Wittenberg-Orientierung preisgaben.⁸² Oder die dominant gewordenen Calvinisten benutzten ihre Zustimmung zum Augsburger Bekenntnis als Argument, um der Sonderexistenz lutherischer Gemeinden entgegenzuwirken.⁸³ In den letztgenannten Kontext gehört der von den Reformierten gemachte Unterschied zwischen den gegenüber der »Confessio Augustana« treuen Martinisten sowie den Ubiquitisten und Flacianern, die ihrer Meinung nach gerade vom Augsburger Bekenntnis abgewichen sind.

Dieser Sachverhalt wurde von den Lutheranern ganz anders gesehen, da man hinter der von den Reformierten ausgesprochenen Verbundenheit mit dem Augsburger Bekenntnis nur einen Vorwand vermutete, um ihre irrigen Ideen als gut-reformatorisch verbreiten zu können. Die Selbst-

81 Vgl. Pont: *Geschiedenis van het Lutheranisme ...*, 346-359.

82 Davon zeugt der oben in Anm. 18 genannte Sendbrief der Antwerpener Calvinisten an die Konkordientheologen, in dem nicht länger Wittenberg, sondern Emden und Straßburg als Heimat der Niederländischen Reformation beleuchtet werden.

83 Von seiten der Lutheraner führte diese reformierte Haltung zu einer starken Reserviertheit gegenüber kontroverstheologischen Disputationen, weil die Feststellung einer Übereinstimmung um so mehr ein Argument für die gezwungene Anschließung der Lutheraner an die reformierte Kirche war.

bezeichnung der Lutheraner ist »dem Augsburger Bekenntnis zugetan«, aber man sieht Anlaß, hier sofort das Adjektiv »unverändert« oder »unverfälscht« hinzuzufügen.

VII Fazit und Forschungsdesiderate

Ich möchte meiner ersten Hypothese, daß in der christologischen Sparsamkeit das niederländische Luthertum sein eigenes Gesicht zeigt, eine zweite hinzufügen, nämlich daß diese Zurückhaltung typisch für die niederländischen »Martinisten« ist, die zwar dem Augsburger Bekenntnis »zugetan« sind, die sich aber genauso wenig in einem »fremden« Standpunkt der Anhänger von Flacius über die Erbsünde wie in einer nicht weniger als »fremd« erfahrenen allgemeinen Ubiquitätslehre wiedererkennen. Dem stellte man eine eigene Ubiquitätsauffassung gegenüber, in deren Sinn auch die »Formula concordiae« – und zwar nicht ohne Anhalt in der Konkordienformel selbst – ausgelegt wurde. Man kann diese Ubiquitätsauffassung als »bescheiden« qualifizieren, weil sie – zumindest nach außen – nicht einfach als Behauptung aufgestellt, sondern nur zur Verteidigung angeführt wird. Außerdem ist sie auch inhaltlich zurückhaltend. Man umkreist das Geheimnis der Anwesenheit Christi im Abendmahl lieber, als daß man es zu enthüllen versucht. Der Hauptgedanke bleibt, daß nichts dem Herrn im Wege steht, um wirklich gegenwärtig zu sein, wo er will.

Die Reformierten haben dies völlig anders gesehen. Es wird Plancius und seinen reformierten Glaubensgenossen wenig ausgemacht haben, ob man dieser oder jener Ubiquitätslehre folgte. Nuancierungen lohnten sich ihres Erachtens nicht, denn man war ganz und gar gegen den Gedanken einer ubiquitas corporis Christi.

In der Meinung, daß die Art und Weise der Ubiquität gleichgültig ist, sind die Reformierten Pont ähnlich, weil er apodiktisch behauptet, daß alle Lutheraner in den Niederlanden Ubiquitisten waren.⁸⁴ Man kann Pont beipflichten, wenn er gegen Loosjes behauptet, daß für die Existenz einer melanchthonischen, mild-konfessionellen Richtung im niederlän-

84 Pont: *Geschiedenis van het Lutheranisme ...*, 562, n. 3.

dischen Luthertum kein Beweis zu finden ist.⁸⁵ Jedoch verrät sich in seiner nivellierenden Sicht der Ubiquität, daß Pont – trotz seiner Beteuerung, das niederländische Luthertum sei reich schattiert – eigentlich nur von einem Gnesioluthertum wissen will.⁸⁶ Die Wahrheit wird wohl irgendwo dazwischen liegen, und ich hoffe, mit diesem Beitrag einiges für diese Annahme haben sagen zu können.

Zum Schluß möchte ich Desiderate für die weitere Forschung nennen:

1. Eine erste Frage ist, ob das Bild, das hier von der frühen niederländisch-lutherischen Auffassung von Realpräsenz dargestellt wird, durch andere Quellen – z. B. Predigten, Korrespondenz usw. – bestätigt wird oder es verändert werden müßte.

2. Ein anderes Desiderat ist es, klarzustellen, welche Beziehungen es zwischen den niederländischen lutherischen Theologen und ihren deutschen Konfessionsgenossen gegeben hat und inwiefern man in den Niederlanden über die Entwicklungen in Deutschland genau auf dem Laufenden war.

3. Weiterhin müßte gründlich untersucht werden, inwiefern die Reformierten in den Niederlanden ihre Ansichten zum Abendmahl und zur Christologie in der Diskussion mit den niederländischen Lutheranern entwickelt haben.

4. Auch verdient die weitere Entwicklung der lutherischen Auffassung von Realpräsenz sehr unsere Aufmerksamkeit. Was veränderte sich, als in der Mitte des 17. Jahrhunderts die sogenannte holländische Richtung entsteht, die versuchte, die sich stark verändernde »moderne« Kultur zu berücksichtigen, nach einer Verständigung mit der reformierten Tradition strebte, sich weniger konfessionell profilieren wollte und die sich hinsichtlich Deutschlands neu orientierte, indem sie bei der irenisch gefärbten Helmstedter Schule Anschluß fand? Was geschah hier – und vor allem: Warum geschah es?

85 Pont: *De Luthersche Kerken in Nederland*, IX-XII.

86 Pont: *De Luthersche Kerken in Nederland*, 71; vgl. Gerard K. van MANEN: *Verboden en getolereerd: een onderzoek naar lutheranen, lutheranisme en lutherse gemeentevorming in Gelderland ten tijde van de Republiek*. Hilversum 2001, 21.