

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 3

Artikel: Die Väter des Heidelberger Katechismus
Autor: Neuser, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878483>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 28.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Väter des Heidelberger Katechismus

Der Emdener Theologe Heinrich Alting (1583–1644) hatte in seiner Pfälzischen Kirchengeschichte Zacharias Ursinus und Caspar Olevian als *Verfasser* des Heidelberger Katechismus von 1563 genannt. Offenbar besass Alting für seine Behauptung keine alten Quellen, denn er nannte als Beitrag Ursins dessen zwei Katechismen, als Beitrag Olevians eine Skizze vom «Gnadenbund». Die letztgenannte ist unbekannt und gehört wohl «ins Reich des Mythos»; es liegt eine Verwechslung mit Olevians späterer Schrift «Fester Grund» vor.¹ Die Gründe für seine Verfasserschaft entfallen daher. Im 19. Jahrhundert setzte trotzdem eine für die kirchengeschichtliche Forschung wenig rühmliche *Legendenbildung* ein. Karl Sudhoff nahm 1857, in seiner Lebensbeschreibung Olevians und Ursins, Altings These von der Verfasserschaft der beiden Heidelberger Theologen wieder auf, begründete sie aber für Olevian neu. Durch Olevians Gabe der «Gestaltung, Durchbildung und Stilisierung» sei aus den lehrhaften lateinischen Vorlagen Ursins die abschliessende deutsche Fassung des Heidelbergers entstanden.² Viele bekannte Erforscher des Heidelberger Katechismus sind der These Sudhoffs gefolgt. Es schien festzustehen, dass Ursin die Vorlagen, Olevian die deutsche Endredaktion des Heidelberger Katechismus geschaffen habe.

Doch äusserte Johannes Bauer 1928 Zweifel an der Verfasserschaft Olevians,³ J. F. G. Goeters schloss sich an.⁴ Im Jahre 1961 hat Walter Hollweg Sudhoff und seine Nachfolger widerlegt.⁵ Die Frage nach der Verfasserschaft des Heidelberger Katechismus war wieder offen. Ein hervorragender Beitrag Olevians ist auszuschliessen.

Der Anteil des Zacharias Ursins am Heidelberger Katechismus bedarf ebenso der Klärung. Hier sei bereits darauf hingewiesen, dass Ursins Kleiner Katechismus von 1562 zwar schon viele Fragen des Heidelbergers in ihrer abschliessenden Gestalt enthält, der theologische Weg bis zur endgültigen Fassung des Katechismus aber noch weit war und erneut die *Frage* der Verfasser dieser *Endfassung* aufwirft. Die Ungewissheit über die Gestalter des Katechismus in der Endphase ist in der Forschung immer empfunden worden, und wir wenden uns dem Problem weiter im 3. Teil zu.

¹ M. Lauterburg, *Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer: Realencl. f. prot. Th. u. Ki.*, 10 (1910³), 164–173, S. 165.

² K. Sudhoff, *C. Olevianus und Z. Ursinus* (1857), S. 167 f.

³ J. Bauer, *Heidelberger Katechismus: Rel. Gesch. Geg.*, 2 (1928²), Sp. 1692.

⁴ J. F. G. Goeters, *Olevian: Rel. Gesch. Geg.* 4 (1960³), Sp. 1626.

⁵ W. Hollweg, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus* (1961), S. 124 ff.: Bearbeitete Caspar Olevian den deutschen Text zum Heidelberger Katechismus?

1.

Bekanntlich sind die Akten der Heidelberger Kirchenordnung von 1563, deren Teil der Heidelberger Katechismus ist, verloren gegangen. Nur einige wenige Fakten sind über den Text hinaus überliefert. Sie werden in der Darstellung der Geschichte des Katechismus von J. F. G. Goeters⁶ aufgeführt. Doch sagen sie kaum etwas über die Verfasserschaft aus. Von den Verfassern wissen wir im wesentlichen nur das, was der Pfälzische Kurfürst Friedrich III. in seiner *Vorrede* zum Katechismus vom 19. Januar 1563 erwähnt: Wir haben «mit rhat und zuthun Unserer gantzen Theologischen Facultet allhie / auch allen Superintendenten und fürnemsten Kirchendiernern einen summarischen unterricht oder Catechismus unserer Christlichen Religion auß dem Wort Gottes / beides in Deutscher und Lateinischer Sprach verfassen und stellen lassen».⁷ Die drei genannten Gruppen, Theologische Fakultät, Superintendenten und vornehmste Kirchendiener, sind leider nicht eindeutig zu bestimmen. Die neun pfälzischen Superintendenten werden nur bei den Abschlussberatungen vom 12. bis 18. Januar 1563 in Heidelberg mitgewirkt haben. Zur theologischen Fakultät gehörten drei Professoren, der Italiener Tremellius, der Franzose Boquinius und der Schlesier Ursinus. Zu den «fürnemsten Kirchendiernern» muss mit einiger Gewissheit Olevian als Vertreter der Stadtgeistlichen, der Hofprediger Diller und der theologisch hochgebildete Leibarzt Erastus gezählt werden. Auch ist an Petrus Dathenus zu denken, der die niederländische Flüchtlingsgemeinde in Frankenthal leitete. Wir wissen schliesslich, dass auch der Kurfürst selbst an der Ausarbeitung des Katechismus mitgewirkt hat.⁸

Es ist festzuhalten, dass die Suche nach den Verfassern wenig ergiebig ist. Sie erbringt mit Sicherheit nur, dass der Heidelberger Katechismus ein *Gemeinschaftswerk* ist.⁹ Will man daher die einzelnen Beiträge dieser Männer herausfinden, so bleibt nur der methodische Weg, sie theologiegeschichtlich, das heisst, auf Grund ihrer theologischen Aussagen zu identifizieren. Wenn die kirchengeschichtlichen Quellen versiegen, können die Väter des Katechismus nur auf Grund ihrer theologischen Handschrift im Katechismus gefunden werden. Diese theologiegeschichtliche oder dogmengeschichtliche Frageweise ist naturgegeben schwierig durchzuführen und führt nicht zu zweifelsfreien Ergebnissen.

Es könnte eingewandt werden, der Heidelberger sei zwar Gemeinschaftsarbeit, unter den Verfassern rage jedoch ein Mann hervor, Zacharias Ursinus, von dessen Hand wir gleich zwei Katechismen besitzen, die als Vorarbeiten angesehen werden müssen. Damit stehe der Hauptverfasser fest. Leider wird uns auch dieses kirchengeschichtliche Faktum aus der Hand geschlagen. Ursinus hat einen lateinischen

⁶ J. F. G. Goeters, *Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus*: L. Coenen (Hrsg.), *Handbuch zum Heidelberger Katechismus* (1963), S. 3–23. Eine Dokumentation aller die Entstehung des Katechismus betreffenden Quellen fehlt noch.

⁷ W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen* (1948³), S. 139.

⁸ A. Kluckhohn (Hrsg.), *Briefe Friedrich des Frommen*, 1 (1868), S. 465, 726.

⁹ P. Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften* (1959), S. 59.

grossen Katechismus von 323 Fragen¹⁰ verfasst – in der Forschung wird er seit A. Langs grundlegendem Werk *«Catechesis Maior»* genannt – der vor 1563 entstanden ist; das genaue Jahr ist unbekannt. Daneben gibt es unter seinem Namen einen lateinischen Kleinen Katechismus mit 109 Fragen – *«Catechesis Minor»* genannt – der die Jahreszahl 1562 trägt. In ihm liegt der Heidelberger Katechismus schon etwa im halben Wortlaut fest, während Ursins *Catechesis Maior* keinen grossen Beitrag zum Heidelberger leistet. Nun hat A. Lang die Meinung geäussert,¹⁰ die *Catechesis Minor* sei keine der zahlreichen Vorlagen, sondern bereits eine *Vorarbeit* der Kommission. Ich selbst habe mich literarisch zu A. Langs Ansicht bekannt.¹¹ Quirinus Reuter, der Herausgeber der Werke Ursins, hat im Jahre 1612 bemerkt, die *Catechesis Minor* habe er in der Bibliothek Ursins, von seiner Hand geschrieben, gefunden; er nennt ihn darum den «Autor». Es liegt auf der Hand, dass dies kein Beweis für Ursins Autorenschaft ist. Jener kann genauso gut die *Vorarbeit* der Kommission handschriftlich festgehalten haben. An seiner beträchtlichen Mitarbeit ist nicht zu zweifeln. Doch stimmt die *Catechesis Minor* mit *Maior* nicht überein. Nicht nur die theologische Einteilung ist in beiden völlig verschieden, sondern auch die Abendmahlslehre; sie ist in *Maior* calvinistisch, in *Minor* spätschwingerianisch. Auch die Erwählungs- und Rechtfertigungslehre stimmen, wie noch darzulegen ist, in *Maior* und *Minor* nicht überein. Diese theologischen Gründe lassen mich an Ursins Verfasserschaft an der *Catechesis Minor* zweifeln. Indessen ist dieses Ergebnis umstritten. J. F. G. Goeters¹² und E. Sturm¹³ teilen A. Langs und meine These nicht. Ein wertvolles Dokument zur Bestimmung der Theologie des Heidelbergers liegt in der *Catechesis Minor* in jedem Fall vor, mag sie nun von Ursinus stammen oder nicht.

Die Unsicherheit über die Verfasserschaft und die Tatsache der Gemeinschaftsarbeit zwingen theologiegeschichtlich weiterzuforschen. Die ideengeschichtliche Betrachtung des Heidelberger Katechismus ist jedoch nicht nur ein Ausweg aus der Verlegenheit. Sie ist zugleich eine Notwendigkeit, um den theologischen Gehalt des Katechismus zu erfassen. Denn selbst wenn wir die Verfasser des Heidelberger Katechismus beim Namen nennen und jede Frage einem bestimmten Mitglied der Kommission zuweisen könnten, wäre die Aufgabe noch nicht erfüllt und das Thema noch nicht beantwortet. Seine theologische Einordnung in die evangelischen Bekenntnisse und theologischen Schulen des 16. Jahrhunderts ist eine vordringliche Aufgabe, ungeachtet der Suche nach den Verfassern. Die Frage nach der Theologie des Heidelbergers zielt auf die *geistigen Väter* des Heidelberger Katechismus hin, die hinter den Verfassern stehen. Diese Väter sind die Reforma-

¹⁰ A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen* (1907), S. LXXVII f.; Text der *Catechesis Maior* S. 152–199, der *Catechesis Minor* S. 200–218.

¹¹ W. H. Neuser, *Die Erwählungslehre im Heidelberger Katechismus*: Zeits. Ki.gesch. 75 (1964), 309–326, S. 311, ders., *Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus* (1967), S. 6 f.

¹² Goeters (A. 6), S. 12.

¹³ E. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534–1562)* (1972), S. 246 f.

toren. Sie kommen durch die Verfasser zu Wort. Finden wir sie, so ist die theologische Eigenart des Katechismus in ihren Grundzügen erkannt.

Von den in Frage kommenden Verfassern war Ursinus zuerst Melanchthon-schüler, dann Calvinist. Olevian, Tremellius, Boquinus und Dathenus sind Calvinisten, Diller ist Melanchthonianer, Erastus Zwinglianer. Alle theologischen Schulen des 16. Jahrhunderts sind vertreten, man vermisst nur Luther und das Luthertum. Die Verfasser des Katechismus waren, aufs Ganze gesehen, also theologisch keineswegs einer Meinung. Hinter ihnen stehen die grossen Namen unter den Reformatoren. Das Thema kommt in seiner Tragweite in den Blick.

In der Erforschung des Heidelberger Katechismus ist seine theologiegeschichtliche Einordnung gleichfalls seit langem untersucht worden. Wieder müssen zuerst einige Fehlurteile vorgeführt und abgewiesen werden. Zuerst ist auf drei einander widersprechende Urteile hinzuweisen. Heinrich Heppe behauptet den melanchthonischen Charakter des Katechismus. Der Frankfurter Rezess aus dem Jahre 1558 sei in ihm in eine katechetische Form gefasst worden.¹⁴ M. A. Gooszen meinte einen überwiegenden Einfluss Bullingers feststellen zu können.¹⁵ Der Heidelberger wäre danach spätzwinglianisch. Beide Meinungen weist A. Lang zurück und versucht den entscheidenden Einfluss Calvins aufzuweisen.¹⁶ Es soll hier nicht erörtert werden, wie es zu diesem auseinandergehenden Urteil kommen kann. Da die genannten Männer ernsthaft argumentieren, liegt der Schluss nahe, dass der Katechismus Gedankengut aller drei Reformatoren enthält. Jedenfalls kann er nicht einem einzigen «Vater» zugeschrieben werden. Unsere Überlegungen zur Verfasserschaft führten zu dem gleichen Ergebnis.

Der rheinische Kirchengeschichtler Max Göbel (1811–1857) scheint dem Rechnung getragen zu haben, als er schrieb: Der Heidelberger Katechismus «hat lutherische Innigkeit, melanchthonische Klarheit, zwinglische Einfachheit und calvinisches Feuer in Eins verschmolzen».¹⁷

Die Adjektive lutherisch, melanchthonisch, zwinglisch und calvinisch leuchten ein. Aber die Substantive sind dichterische Wortmalerei. Zum Beweis sei angeführt, wie Göbel Johann a Lasco charakterisiert: «In der Wissenschaft Erasmianer, im Glauben Lutheraner, im Kultus Zwinglianer, und in der Verfassung Calvinist.»¹⁸ Max Göbel berauscht sich an volltönenden Worten. Philipp Schaff (1819–1893) hat Göbels Hymne auf den Heidelberger abgewandelt: «Er vereinigt Calvins Kraft und Tiefe ohne dessen Schroffheit, Melanchthons Innigkeit und Wärme ohne dessen Unentschiedenheit, Zwinglis Einfachheit und Klarheit ohne dessen kühle Nüchternheit und Scheu vor dem Mystischen.»¹⁹ Die schon bei Göbel kritisierten Substantive erscheinen erneut. Auch fällt auf, dass Luther unter den Vätern des Katechismus nicht mehr genannt wird. Es ist zu prüfen, ob Schaff recht hat.

Am stärksten gefördert wurde die theologiegeschichtliche Erforschung des Heidelberger Katechismus durch A. Lang.²⁰ Er hat die Vorlage jeder einzelnen Frage und sogar ihrer Teile nachzuweisen gesucht und ist dabei auf den katechetischen

¹⁴ H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, 1 (1852), S. 446.

¹⁵ M. A. Gooszen, *De Heidelbergse Catechismus* (1890).

¹⁶ Lang (A. 10), S. CI.

¹⁷ H. Gründer, *Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer: Real-Encycl.* 7 (1880²), 605–614, S. 613.

¹⁸ M. Goebel, *Johannes a Lasco: Real-Encyklopädie*, 8 (1857¹), 204–206, S. 204.

¹⁹ Gründer (A. 17), ebd.

²⁰ Lang (A. 10).

Reichtum des Protestantismus im 16. Jahrhundert gestossen. Die Strassburger, andere Oberdeutsche, die Zürcher und die Genfer Katechismen tauchen auf, dazu der Emdener Katechismus. Die Heidelberger Kommission hat bewusst die Katechismen der übrigen reformierten Städte und Territorien herangezogen und sie zum Teil verwandt. In Heidelberg wurde 1558 ein *lutherischer Katechismus* nachgedruckt, der 1554 von Nikolaus Gallus in Regensburg veröffentlicht worden war.²¹ Aus ihm stammt wahrscheinlich der Aufriss des Heidelberger Katechismus. 1562 wurde ein kurzes katechismusartiges Bekenntnis Bezas ins Deutsche übersetzt und gedruckt, 1563 in gleicher Weise *Calvins* berühmter Katechismus.²² Langs Verweise auf die katechetischen Vorlagen des Heidelberger Katechismus sind jedoch zugleich verwirrend. Die vielen Einzeltatsachen müssen klarer geordnet und zu einem Gesamtbild vereinigt werden. Grundlegende und nebensächliche theologische Aussagen müssen unterschieden werden, damit die Anteile der zahlreichen «Väter» deutlicher hervortreten. Die theologiegeschichtliche Methode ist erst am Ziel, wenn auf Grund der Einzelaussagen die Gestalten der einzelnen «Väter» sichtbar werden.

2.

Im Brief vom 14. April 1563, dem er den neuen Katechismus beilegt, schreibt Olevian an Bullinger: «Nicht die frommen Gedanken eines Mannes, sondern vieler sind (in ihm) vereinigt.» Und er fügt hinzu: «Gewiß, wenn irgendeine Klarheit in ihm (dem Katechismus) sich findet, so haben wir deren guten Teil Dir und den hellen Geistern der Schweiz zu danken.»²³ Olevian wird vor allem an Bullinger und Calvin gedacht haben. Ich möchte *vier Väter* beim Namen nennen.

1. Drei signifikante Stellen gehen auf *Luthers* Kleinen Katechismus zurück.

Am deutlichsten ist dies in Frage 34 der Fall. Luther legt den 2. Artikel folgendermassen aus: «Ich glaube, daß Jesus Christus . . . sei mein Herr, der mich . . . erlöst hat . . . von der Gewalt des Teufels, nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen teuren Blut.»²⁴ In diesem Lutherzitat sind einige Worte von mir ausgelassen worden, damit die offensichtliche Abhängigkeit der Frage 34 von *Luthers* Kleinem Katechismus deutlich wird: «Warum nennst du ihn unsern Herrn? Weil er uns mit Leib und Seele von der Sünde und aus aller Gewalt des Teufels, nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem teuren Blut ihm zum Eigentum erlöst und erkauft hat.»

Luthers Auslegung fährt fort: «daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene» usw. Wer denkt bei diesen Worten nicht an die

²¹ J. M. Reu, *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der ev. Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600*, 1, 1 (1904), S. 447 f.; Text S. 720 ff.

²² Calvin, *Opera*, 19, S. 683.

²³ Ebd.

²⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1952²), S. 511; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, 2 (1962), S. 187 Anm.

berühmte Frage 1?²⁵ Die Verwandtschaft mit Luther ist enger als selbst mit den zu Frage 1 angegebenen Bibelstellen, mit 1. Kor. 3, 23 («ihr aber seid Christi») oder mit 1. Kor. 6, 19 («und seid nicht euer selbst»). An die Eindringlichkeit, mit der Frage 1 den Satz «Daß ich . . . nicht mein, sondern Jesu Christi eigen bin» auslegt, reicht Luthers Auslegung indessen nicht heran.²⁶ «Dein einziger Trost», «mit Leib und Seele», «im Leben und im Sterben», das heisst ganz und gar, völlig, jeder Zeit. Die entschiedene Heiligung, die ein Kennzeichen aller reformierten Tradition ist, ist zu Beginn der Frage 1 festgehalten.

Schliesslich gibt es eine auffallende Verwandtschaft zwischen der Frage 24 und Luthers Kleinem Katechismus.²⁷ Luther setzt als Überschriften: «Der erste Artikel von der Schöpfung», «Der zweite Artikel von der Erlösung», «Der dritte Artikel von der Heiligung». Die Frage 24 behandelt ebenfalls die Einteilung des Apostolikums. «Der erste ist von Gott dem Vater und unserer Erschaffung, der zweite von Gott dem Sohn und unserer Erlösung, der dritte von Gott dem Heiligen Geist und unserer Heiligung.»

Bekanntlich hat Luther die Dreiheit der Trinität stärker betont als ihre Einheit. Er lehrt im Kleinen Katechismus keine seinshafte, sondern eine ökonomische Trinität, das heisst, er unterstreicht das verschiedene Werk der Dreieinigkeit. Der Heidelberger folgt ihm und zwar eigentlich entgegen der reformierten Tradition. Ohne Zweifel wird die Trinitätslehre hierdurch verständlicher und ist besser zu begreifen. Dass es neben den Fragen 1, 24 und 34 noch weitere direkte Abhängigkeiten des Heidelbergers von Luther gibt, ist nicht ausgeschlossen.

2. Wenn der Einfluss des *Praeceptor Germaniae Melancthon* auf den Heidelberger untersucht wird, ist zuerst die Frage 21, «Was ist wahrer Glaube», zu nennen. Erkennen und Vertrauen sind nicht verschiedene Begriffe für den Glauben, sondern sie sind die beiden Teile des wahren Glaubens («nicht nur, sondern auch»). Die Erkenntnis bezieht sich auf den Verstand («für wahr halten»), das Vertrauen auf den Willen; dieser letztgenannte Bezug wird jedoch nicht deutlich ausgesprochen. Melancthons Lehre von den beiden Seelenvermögen bedeutet eine Psychologisierung des Glaubens. Die Erkenntnis bezieht sich auf die Heilige Schrift, die für wahr gehalten werden soll, das Vertrauen betrifft den Willen oder das Herz – so muss man im Sinne Melancthons vervollständigen. Der Glaube hat nicht nur zwei Teile, sondern auch eine niedrige und eine höhere Stufe. Die Erkenntnis aus der Schrift ist die Einleitung, das Vertrauen des Herzens ist die Vollendung des Glaubens.²⁸ Es ist einleuchtend, dass die Verfasser dem Katechismusleser möglichst klar erläutern wollen, was Glaube ist. Aber die Einheit des Glaubens geht in Frage 21 verloren. Psychologisierungen führen immer zu Fehlinterpretationen, weil der Glaube nicht als ganzheitliches Geschehen verstanden ist.

²⁵ O. Weber (Hrsg.), *Der Heidelberger Katechismus* (1963), S. 65 Anm. 333.

²⁶ F. Winter, *Confessio Augustana und Heidelberger Katechismus* (1954), S. 59, urteilt, «dass der Heiligung im Kleinen Katechismus etwas weniger Betonung zuteil wird als im HK».

²⁷ Winter (A. 26), S. 43.

²⁸ W. H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melancthons* (1957), S. 95 ff.

Dieser Fehler wird sonst im Katechismus nicht wiederholt. Auch in Frage 94 und 125 stehen erkennen und vertrauen nebeneinander. Dort sind sie aber jeweils der ganze Glaube, der lediglich aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wird. Die Begriffe «erkennen» und «Erkenntnis» treten auch in den Fragen 3, 6, 28, 115, 117 und 122 auf, beschreiben aber immer den ganzen Glauben. Entsprechend ist es mit dem Wort «vertrauen» in den Fragen 26, 81 und 95. Die Psychologisierung des Glaubens findet sich daher nur in Frage 21. Indessen gibt es für die Psychologisierung des Glaubens greifbare Beweggründe. Denn die Frage 21 hat eine weitere Eigenart. Gegenstand des Fürwahrhaltens (assensus) ist «alles, was uns Gott in seinem Wort hat geoffenbart», Gegenstand des Vertrauens (fiducia) sind «Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit», die «durch das Evangelium» an mich gelangen und – so ist richtig zu folgern – das Evangelium selbst sind. Der assensus bezieht sich demnach auf Gottes Offenbarung in seinem Wort, die fiducia auf das Evangelium. Das Wort «alles» und die Unterscheidung von «Wort Gottes» und «Evangelium» erfordern die Schlussfolgerung, dass zuerst ein Fürwahrhalten der Bibel verlangt, dann zum Vertrauen in das Herzstück der Heiligen Schrift, das Evangelium von Jesus Christus, aufgefordert wird.²⁹ Die protestantische Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration kündigt sich an. Die höhere Stufe ist jedoch immer noch das reformatorische Vertrauen in die frohe Botschaft von Jesus Christus (Evangelium). Der Heidelberger Katechismus weiss noch, dass die Bibel einen Mittelpunkt hat und sie nicht gleichmässig und flächenhaft Offenbarung Gottes ist. Es ergibt sich: Während die Psychologisierung des Glaubens melanchthonisch ist, geht das Schriftverständnis über die Lehrweise des grossen Wittenbergers hinaus. Denn Melanchthon hat im wesentlichen seine anfängliche Betrachtungsweise beibehalten, Gesetz und Evangelium als Inbegriff der Heiligen Schrift zu verstehen. Der heutige Katechet wird diesen «Betriebsunfall»³⁰ korrigieren können, indem er es sich zunutze macht, dass das Wort «Bibel» fehlt und «offenbaren» im Sinne der Christusoffenbarung verstanden werden kann. Diese Interpretation stützt die folgende Frage 22. «Einem Christen not zu glauben» ist «alles, was im Evangelium verheissen wird». Wieder tritt das Wort «alles» auf. Das Credendum bezieht sich jedoch unmissverständlich auf das «Evangelium».

Wichtiger ist, dass der Heidelberger Katechismus in fünf Fragen den melanchthonischen Begriff der «Wohltaten Christi» (*beneficia Christi*) aufnimmt. Melanchthons entsprechender Satz in den *Loci communes* von 1521 ist berühmt: «Christum cognoscere hoc est beneficia eius cognoscere.»³¹ Seit dem sich Rudolf Bultmann auf diesen Satz berufen hat, ist deutlich geworden, dass Melanchthon in dem Satz die Christuserkenntnis auf die Erkenntnis der Wohltaten reduziert. Aus der Personenchristologie wird eine Werkchristologie. Der Satz Melanchthons wäre richtig, wenn er umkehrbar wäre: Die Wohltaten Christi erkennen heisst Christus erkennen. Aber Melanchthon lehrt den persönlichen Bezug des Glaubens zu Christus nicht, weil er keine Christusgemeinschaft im Glauben kennt. Um so beachtenswerter ist, dass der Heidelberger diesen Weg nicht mit geht. Er nimmt wohl den sehr einprägsamen Begriff «die Wohltaten Christi» auf, lehrt aber zugleich die Christusgemeinschaft, wie in Frage 55: «an dem Herrn Christus und allen seinen Schätzen und Gaben Gemeinschaft haben», in Frage 53 und 65: dass er

²⁹ P. Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik* (1914), S. 221: «Trennung der Schriftgewissheit von dem Heilsinhalt derselben»; vgl. S. 222 ff.

³⁰ K. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus* (1949), S. 71, verwendet das Wort in bezug auf die Fragen 47 und 48.

³¹ Ph. Melanchthon, *Werke in Auswahl* (Studien-Ausgabe), 2, 1 (1952), S. 7.

«mich» oder «uns Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig macht», und ähnlich in Frage 20.

Wir kommen zu dem Ergebnis, dass der Heidelberger Katechismus Melanchthons Lehreigentümlichkeit und Begrifflichkeit aufnimmt und korrigiert. Sicherlich lassen sich noch mehr Abhängigkeiten von Melanchthons Theologie nachweisen. Doch ist zu bedenken, dass seine *Loci communes* in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts das gängige Lehrbuch im deutschen Sprachgebiet und darüber hinaus war. Heinrich Bullinger ist durch die Lektüre von Lutherschriften und der *Loci communes* von 1521 evangelisch geworden,³² und Calvin hat sie 1546 in französischer Sprache in Genf drucken lassen.³³ Mit Melanchthon stossen wir auf das Phänomen der gemeinprotestantischen Lehrformeln.

3. Der Genfer Katechismus *Calvins* hat, verglichen mit den übrigen Katechismen, den grössten Einfluss auf den Heidelberger ausgeübt, das heisst, von ihm wurde am meisten übernommen.

Dieses betrifft besonders die Auslegung des 2. Artikels des Apostolikums in den Fragen 29 bis 52. A. Lang hatte schon für diesen Teil der *Catechesis Maior* festgestellt: «Offenbar ist C (*Calvins Katechismus*) die Hauptquelle.»³⁴ Dieser Wesenszug ist in *Minor* und den Heidelberger übernommen worden. Insbesondere hervorzuheben ist das dreifache Amt Christi nach Frage 31; die Lehre vom *triplex munus Christi* stammt überhaupt von Calvin, der als erster dem königlichen und hohepriesterlichen Amt das prophetische beigelegt hat.³⁵ Auch *Calvins Katechismus* fragt nach dem Nutzen der Ämter Christi für den Christen. Doch erst der Heidelberger fasst ihn in die Frage zusammen: «Warum wirst aber du ein Christ genannt?» Auch die Auslegung der Worte «gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben» lassen die Vorlage des Genfer Katechismus erkennen, wie überhaupt der dauernde soteriologische Bezug – ein Hauptmerkmal des Heidelbergers – von Calvin stammt. Sodann ist natürlich die existentielle Deutung der Worte «abgestiegen zur Hölle» in Frage 44 zu nennen. Die Frage 45 von der Auferstehung stammt fast wörtlich aus Frage 74 dem Genfer Katechismus. Vor allem geht der Gedanke in Frage 52 auf Calvin zurück, dass die Wiederkunft Christi tröstlich sei. Ich halte diese Frage für eine der schönsten des Katechismus.

Aus *Calvins Genfer Katechismus* stammt auch die Behandlung der Rechtfertigung und guten Werke im Anschluss an die Auslegung des Credo; der Heidelberger Katechismus erörtert sie in den Fragen 60 bis 64.

Weniger deutlich als bei der Erklärung des 2. Artikels, doch in die Augen springend, erfolgt in den Fragen 92 bis 115 die Auslegung einzelner Gebote im Anschluss an Calvin. Das 3. Gebot mitsamt der Eidesfrage, das 4. Gebot über die Sonntagsheiligung, das 5. Gebot der Ehrung der Eltern und der Vorgesetzten

³² F. Blanke, *Der junge Bullinger* (1942), S. 52.

³³ J. Calvin, *Vorrede zu Melanchthons Loci communes*: Calvin, *Opera*, 9, S. 847 ff.

³⁴ Lang (A. 10), S. LXVIII.

³⁵ E. F. K. Müller, *Jesu Christi dreifaches Amt*: *Realencycl. f. prot. Th. u. Ki.* 8 (1900³), 733–741, S. 734 Z. 54 ff.

und auch das 6. Gebot und 8. Gebot werden im Anschluss an Calvins Katechismus ausgelegt. Jedoch enthalten die Katechismen vor dem Heidelberger Katechismus in der Regel alle eine Auslegung des Dekalogs und des Herrengebotes. Es gibt daher Auslegungen, die längst gemeinevangelischer Besitz geworden sind und daher nicht mehr einem einzigen Verfasser zugerechnet werden können.

4. Zur Zeit der Abfassung des Heidelberger Katechismus wurden die Gedanken des frühverstorbenen Zwingli durch seine Erben, Heinrich Bullinger, Leo Jud und Rudolph Gwalther weiterverbreitet, und ein Kennzeichen dieser Zwinglianer war ihr strenger Traditionalismus. Bullinger wachte aufmerksam über die *Lehre Zwinglis*, wenn er sie auch geistlich vertieft hat.

Aus der zwinglischen Tradition stammt die Abendmahlslehre des Heidelberger Katechismus. Thomas Erastus, der Leibarzt des Kurfürsten, hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach in den Abendmahlsfragen 75 bis 79 durchgesetzt. Kennzeichen ihres zwinglischen Charakters ist die Hervorhebung des Kreuzestodes und Sterbens Jesu. Sie sind die Gaben des Abendmahls und nicht die Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen. Das Abendmahl vermittelt eine Gabe: der Glaube wird im Abendmahl «erinnert und versichert», dass der Glaubende Anteil am Opfer Christi am Kreuz hat, Frage 75. Dies ist spätzwinglianische Lehrweise. Irgendeine Präsenz Christi im Abendmahl wird nicht gelehrt. Ein glücklicher Umstand hat uns in den Besitz der Vorform der Frage 78 gebracht. Sie hat das Abendmahl noch völlig als eine Gleichnishandlung interpretiert: «Die Antwort im Catechismo auf die Frage: 'Wird denn das Brot (und der Wein der wesentliche Leib und das Blut Christi)?', ist also gestellt gewesen: Ebensowenig als zu voren aus dem Leib Christi ein wesentlich natürlich Brot worden ist, da Er sich ein wahres Brot genennet hat, und ist dennoch wahrhaftig in (bei) seinen Worten geblieben.»³⁶ In der Fortsetzung erklärt der Kurfürst: «Dieses ist darum geändert, und, wie es jetzt stehet, gestellt worden, daß man nicht dächte, man wollte aus dem Sakrament allein ein Gleichnis oder Bildnis machen.»³⁷ Dem Vorwurf der zwinglischen Entleerung des Abendmahls sollte mit der Neufassung begegnet werden.

Um so auffälliger ist, dass die allgemeine Sakramentslehre in den Fragen 65 bis 68 nicht zwinglisch ist. Denn der Heilige Geist wirkt «durch die Predigt des heiligen Evangeliums» und bestätigt den Glauben «durch den Gebrauch der heiligen Sakramente», Frage 65, ähnlich 67. Die Sakramente sind Heilmittel. Dem Einwand, «bestätigen» bedeute, dem Glauben werde nur gegeben, was er schon besitze, tritt Frage 66 entgegen: Sakramente sind eingesetzt, damit Gott «durch den Gebrauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegle». Die Sakramente besitzen Gabecharakter.

Auch die Taufe ist eine Verkündigungshandlung, die «erinnert und versichert», Frage 69. Karl Barth irrt sich, wenn er behauptet, in den Tauffragen des Heidel-

³⁶ G. P. Hartvelt, *De Avondmaalsleer van de Heidelbergse catechismus en toepassing in de prediking: Homiletica en Biblica* 23 (1964), S. 121 ff.

³⁷ A. Wolters, *Zur Urgeschichte des Heidelberger Katechismus* (1867), S. 25.

berger Katechismus werde der Glaube vorausgesetzt.³⁸ In der Catechesis Minor war dies noch der Fall; im Heidelberger ist das Wort Glaube mit Rücksicht auf die Kindertaufe sorgfältig getilgt worden.³⁹ Dem Getauften wird mit dem «äußerlichen Wasserbad» die Abwaschung aller seiner Sünden zugesprochen, Frage 69, und dies auf künftigen Glauben hin. Auch im Abendmahl wird «erinnert und versichert», doch der Glaube wird nun vorausgesetzt, Frage 75. Von den Abendmahlsfragen des Katechismus gilt, dass der Glaube «bestätigt» wird, Fragen 65, 67. Erst in der berühmten Frage 81, «Welche sollen zum Tisch des Herrn kommen?», wird ausdrücklich die «Schwachheit» des Glaubens genannt, der «gestärkt» werden soll. In ihr tritt Calvins Lehrweise zutage, während bei Zwingli dem Glauben bestätigt wird, was er bereits besitzt. Catechesis Minor spricht zwar auch von der Stärkung des Glaubens, führt den Gedanken aber nicht aus. Die Frage 81 ist als Neufassung anzusehen.

In der zwinglischen Tradition steht schliesslich auch die Frage 86. Denn der «Syllogismus practicus», das heisst, der Rückschluss von den guten Werken auf den Glauben, der zudem noch durch den Blick auf die guten Werke seiner selbst «gewiß» wird, ist nicht calvinische Lehre. W. Niesel hat überzeugend dargelegt, dass zwar Calvin diesen Rückschluss von den guten Werken auf den Glauben lehrt, dass er die Glaubensgewissheit aber letztlich nur durch das Wort und Sakrament entstehen lässt.⁴⁰ Er verweist auf Zwinglis Schrift «De providentia» und speziell auf Leo Juds kürzeren Katechismus (1541), in dem es heisst: «Zum sechsten, wirt uns unser erwellung, beruff, gloub und heil durch die guten wercke gewüsz», und «So wird ich darmit innen und bin gewüsz, dasz min gloub gerecht, und nit falsch oder erdichtet ist unn dz ich ein rechter Christ bin».⁴¹

5. Durch die theologischgeschichtliche Methode kann nicht jeder Teil des Katechismus oder gar jede einzelne Frage einer bestimmten theologischen Schule zugewiesen werden. Nur dort, wo besonders prägnante Formulierungen auftreten oder auffällig theologische Meinungen vertreten werden, ist eine Einordnung möglich. Ein *grosser Teil* des Lehr- und Gedankengutes des Katechismus ist *gemeinevangelisch*. Es gab im Jahre 1563 längst Formulierungen, die sich durchgesetzt, und Aussagen, die allgemeine Anerkennung gefunden hatten. So verdienstvoll A. Langs Katechismusvergleiche sind, die die Abhängigkeit auch der einzelnen Sätze von früheren Katechismen nachzuweisen suchen, so nennt er bei Einzelaussagen verschiedentlich Quellen, die nicht notwendig die Vorlagen gewesen sein müssen, sondern nur gängige Formeln wiedergeben. Nur die signifikanten Gedanken, Lehren und Zusammenhänge erlauben ein Urteil über ihre Herkunft. Dieses entspricht dem Verfasserteam: Der Heidelberger enthält Gedankengut aller Reformatoren, unter denen – darin ist A. Lang zuzustimmen – Calvins Erbe dominiert.

³⁸ Barth (A. 30), S. 96.

³⁹ Neuser, Tauflehre (A. 11), S. 11.

⁴⁰ W. Niesel, Syllogismus practicus: Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche. Festschrift E. F. K. Müller (1933), S. 158 ff.

⁴¹ Ebd., S. 177–178.

Es ist zu beachten, dass gemeinevangelisch die Auswahl der katechetischen Stücke ist: Dekalog, Apostolikum, Herrengebet, Einsetzungsworte der Taufe und des Abendmahls. Schon in der Kirche vor der Reformation war die Sünde an den zehn Geboten, das Gebet am Unser-Vater und die Heilslehre am Apostolikum erklärt worden. Luther hatte in seinen Katechismen diesen Stoff übernommen; seitdem war er selbstverständliche Grundlage des Katechismusunterrichts⁴² – vielleicht allzu selbstverständlich und seine Nachteile nicht mehr sehend. Die Reihenfolge, in der die verschiedenen Stücke dargeboten wurden, verriet allerdings die verschiedene theologische Denkweise.

Wenn W. Hollweg für die Satisfaktionslehre in den Fragen 12 bis 18 auf Theodor Bezas «Kurtzes Bekannntnuß» verweist⁴³ – die Schrift wurde, wie erwähnt, 1562 in Heidelberg in deutscher Sprache gedruckt – so übersieht er, dass die Satisfaktionslehre nach dem Vorbild des Anselm von Canterbury von Melancthon, Zwingli und Calvin in fast übereinstimmenden Worten und Sätzen gelehrt wird. Die Besonderheit tritt erst hervor, wenn der Ort und Zusammenhang beachtet wird, in dem sie behandelt wird. Oder wenn O. Weber meint, die Frage 26 über «Gott, Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden» lehne sich «im Aufbau deutlich an Luthers Erklärung des zweiten Artikels» an⁴⁴, so handelt es sich dabei um keine historische Abhängigkeit, sondern um das gemeinevangelische Erbe.

3.

Wer hat nun nach der Catechesis Minor von 1562, die bereits eine Kommissionsarbeit war, noch wichtige theologische Gedanken in den Heidelberger Katechismus von 1563 in seiner *Endgestalt* eingearbeitet? Die Anfrage wäre nicht dringend, wenn diese Gedanken nicht, wie zu zeigen sein wird, charakteristisch für den Heidelberger wären. Sie gehören zu seinen Wesensmerkmalen.

Unter den Endredaktoren sind zwei mit ihrem Beitrag bekannt. G. P. Hartvelt hat aufgezeigt, dass der theologisch-systematische Parallelismus im Aufbau der Tauf- und Abendmahlsfragen im Heidelberger Katechismus (Fragen 69–74 und 75–80) von Petrus Boquinus stammt.⁴⁵ Jener hat in der 1561 in Heidelberg erschienenen Schrift «Exegesis divinae atque humanae koinonias» den Parallelismus von Taufe und Abendmahl theologisch begründet. Aus der Voranstellung eines allgemeinen Sakramentsbegriffs (Fragen 65–68) wird für Taufe und Abendmahl die Konsequenz der formalen und inhaltlichen Gleichförmigkeit gezogen. Bekannt ist ebenfalls, dass Caspar Olevian die nachträgliche Aufnahme einer besonderen Frage und Antwort über die römische Messe (Frage 80) angeregt hat.⁴⁶ U. Beyer

⁴² F. Cohrs, *Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion*, 4 (1920), S. 227 ff.

⁴³ Hollweg (A. 5), S. 86 ff.

⁴⁴ Weber (A. 24), 1, S. 514. Er scheint an Luthers Grossen Katechismus zu denken.

⁴⁵ G. P. Hartvelt, *Petrus Boquinus: Geref. Theol. Tijdschr.* 62 (1962), S. 49 ff.

⁴⁶ Calvin, *Opera*, 19, S. 683 f.

hat dargelegt, dass dem Verfasser – wahrscheinlich Olevian – für den Inhalt und die polemische Form der Frage 80 viele Aussagen der Reformatoren zur Verfügung standen.⁴⁷

Wieder tritt die Team-Arbeit bei der Ausarbeitung des Katechismus ins Blickfeld. Wenn ich nun meinerseits den anfangs erwähnten Begriff «Endredaktor» aufgreife, so nicht in dem oben kritisierten Sinne, als habe es einen umfassenden Endredaktor gegeben, der die abschliessende Fassung des Katechismus in die Hand genommen habe. Es soll nicht versucht werden, den stilistischen Gestalter zu finden – es ist zudem ungewiss, ob die sprachliche Gestaltung Werk eines einzelnen ist. Der Begriff «Endredaktor» scheint mir aber geeignet zu sein, die noch völlig im Dunkeln liegende Herkunft einiger Lehraussagen sachgerecht zur Sprache zu bringen.

1. Die Heidelberger Dreiteilung: «Von des Menschen Elend, von des Menschen Erlösung, von der Dankbarkeit», liegt schon in der Catechesis Minor vor. Doch muss der Autor nicht Ursinus gewesen sein. Das Ungewöhnliche dieser Einteilung ist nicht auf den ersten Blick zu erfassen. Denn das Besondere liegt nicht in der Reihenfolge Sündenaufdeckung–Rechtfertigung–Heiligung. Sie ist seit dem Römerbrief des Paulus ein oft verwandter Gedankenablauf. Auch die anthropozentrische Darstellungsweise dieser Trias (des Menschen Elend, Erlösung und Dankbarkeit) ist nicht originell. Statt von der Heiligung wird in den reformatorischen Schriften oftmals von der Dankbarkeit gesprochen. «Darum sollen gute Werke dem Glauben folgen als Danksagung gegen Gott», lehrt die Apologie des Augsburger Bekenntnisses.⁴⁸ Sowohl der Gedankenablauf wie die Begriffe «Elend», «Erlösung», «Dankbarkeit» sind, gemessen an reformatorischer Lehre, nicht ungewöhnlich.⁴⁹ M. Reus Hinweis auf den Katechismus eines «gutherzigen Mannes», den der Regensburger Genesiolutheraner Nikolaus Gallus 1554 veröffentlicht hatte und der 1558 in Heidelberg nachgedruckt worden war (o. S. 181), deckt eine auffällige Verwandtschaft zum Heidelberger Katechismus auf.⁵⁰ Es klingen nicht nur die Fragen 7, 8, 10, 37 und 60 an. Am Schluss des 1. Teiles heisst es: «durch das, das wir dieselbigen Gebot nit halten können, (sollen wir) unser gebrechlichkeit und elend erkennen». Der 2. Teil beginnt: «auff das er uns . . . aus solchem jammer und elend hülffe und erlöste», und der 3. Teil: «Dieweil uns Gott . . . unsere Sünde vergeben hat . . . so sollen wir auch als seine gehorsamen kinder uns dagegen danckbarlich erzeigen.» Es liegt zweifellos eine Vorlage für die Heidelberger Dreiteilung vor. Doch ist zu beachten, dass diese Sätze eher versteckt in einem Katechismus stehen, der nicht in Frage und Antwort gegliedert ist und also einen fort-

⁴⁷ U. Beyer, Abendmahl und Messe. Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus (1965).

⁴⁸ Confessio Aug. IV, 189; Bekenntnisschriften (A. 24), S. 197 Z. 50 f. Vgl. Sturm (A. 13), S. 249 f.

⁴⁹ Für «die melanchthonische Trias Elend – Erlösung – Dankbarkeit» bleibt Sturm (A. 13), S. 250, jedoch den Nachweis schuldig.

⁵⁰ Reu (A. 21), S. 201 ff., Text, S. 720 ff. Lang (A. 10), S. LXXXII, äussert zu Unrecht Zweifel an dem Ergebnis.

laufenden Text hat. Es muss als eine besondere Leistung bezeichnet werden, dass im Heidelberger Katechismus die Begriffe Elend, Erlösung und Dankbarkeit zu Überschriften der drei Hauptteile gemacht worden sind.

Kann dieses Novum unter den reformatorischen Katechismen noch als Werk Ursins oder als Gemeinschaftsarbeit verstanden werden, die bereits in der Catechesis Minor ihren Niederschlag gefunden hat, so kann es die weitere Ausgestaltung der Dreiteilung nicht mehr. Denn ein Charakteristicum des Heidelberger Katechismus ist die Behandlung des Dekalogs im 3. Teil, «Von der Dankbarkeit», während die Erkenntnis der Sünde anhand des Doppelgebotes der Liebe (Matth. 22, 36–40) erfolgt. Verglichen mit der Catechesis Minor ist eine kaum auffällige, dennoch gewichtige theologische Verschiebung eingetreten. In dieser lauten die Fragen 4 bis 7: «(4.) Woher erkennen wir unser Elend? Aus dem göttlichen Gesetz, das im Dekalog zusammengefaßt ist. (5.) Woraus lernen wir die Art und Weise der Erlösung? Aus dem Evangelium oder den Artikeln des christlichen Glaubens und aus den Sakramenten. (6.) Wo wird die Dankbarkeit, die wir Gott schulden geboten? Im Dekalog und in der Lehre von der Anrufung Gottes. (7.) Welches ist die Summe des Dekalogs?» (Matth. 22). Im Heidelberger Katechismus erscheint der Dekalog im 1. Teil nicht mehr. Er ist dort weder Summe des Gesetzes, noch ist das Doppelgebot der Liebe «Summe des Dekalogs». Der Heidelberger Katechismus trägt auch nicht mehr die melanchthonische Lehre von Gesetz und Evangelium vor, nach der der Dekalog die Sünde aufdeckt, das Evangelium aber die Erlösung zuspricht. Diese Aussagen der Catechesis Minor sind gestrichen worden. An seine Stelle tritt das calvinische Gesetzesverständnis. Der Dekalog wird als *tertius usus legis* zur Heiligung gelehrt. In diesem Punkt besteht noch Übereinstimmung zwischen Calvin und Melanchthon. Doch nennt Calvin, anders als der Wittenberger Praeceptor, den dritten Gebrauch des Gesetzes den «*usus praecipuus*».⁵¹ Melanchthon teilt diese Herabsetzung des *primus usus legis* (Sündenerkenntnis) nicht. Er lehrt die strenge Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, bei der das Gesetz immer vorangeht und das Evangelium folgt. Die Catechesis Minor teilt diese Lehrweise. Der Heidelberger Katechismus lässt wie Calvin den ersten Gebrauch des Gesetzes anklingen: «Woher erkennst du dein Elend? Aus dem Gesetz Gottes.» Dann aber wird das Gesetz sofort in Christus betrachtet: «Was fordert denn das göttliche Gesetz von uns? Dies lehrt uns Christus in einer Summa . . .» Kennzeichen des calvinischen Gesetzesverständnisses ist, dass das Gesetz und das Evangelium die gnädige Gerechtigkeit Gottes aussagen – das Evangelium klarer als das Gesetz. Sündenerkenntnis kann auch am Evangelium entstehen. Gesetz und Evangelium sind keine Gegensätze, sondern Drohung (*mina*) und Heilsverheissung (*promissio*) Gottes schliessen sich aus.⁵² Indem der Heidelberger Katechismus in Frage 3 auf die Sündenerkenntnis durch das Gesetz hin unmittelbar Jesu Doppelgebot der Liebe folgen lässt, vertritt er das calvinische Gesetzesverständnis, dem zu Folge immer Christus der «Skopus» des Gesetzes

⁵¹ Calvin, *Inst.*, 2, 7, 12; *Opera selecta*, 2 (1952), S. 337 Z. 23.

⁵² W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (1957), S. 184 ff.

ist.⁵³ Wer ist der Endredaktor gewesen, der diese Lehrweise durchgesetzt hat? Mit Sicherheit war es ein Calvinist.

2. Auf die Frage: «Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?» gibt die Catechesis Maior eine Antwort, die auf das Handeln Gottes in seinem Bund mit den Menschen verweist. In der Catechesis Minor ist der föderaltheologische, trinitarische Aufriss fallengelassen worden. Es wird nur kurz auf Gottes Heilshandeln in Christus verwiesen. Frage 1 des Heidelberger Katechismus hält die *christozentrische* Antwort fest: «Daß ich . . . meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin.» Es folgt nun aber eine *trinitarische* Aufzählung des gnädigen Handelns Gottes an uns, bei der die Reihenfolge ist: Christus – der Vater – der Heilige Geist. Fällt schon die ungewöhnliche, aber m. E. sachlich richtige Reihenfolge auf, so überrascht der Umstand, dass die zweite Person der Trinität darüber hinaus Subjekt des Handelns auch in den Aussagen über den Vater und über den Heiligen Geist ist. Christus bezahlt «mit seinem teuren Blut», ist die erste Aussage. Es folgt: Er «bewahrt, daß ohne den Willen des Vaters im Himmel» usw. Er versichert «mich auch durch seinen Heiligen Geist des ewigen Lebens». So ist von einer «christozentrischen Trinitätsformel» in Frage 1 zu sprechen.⁵⁴ Der Gedankengang ist: Christus erlöst und bewahrt uns mit dem Vater und schenkt Heilsgewissheit durch den Heiligen Geist. Wer ist der Autor dieser ungewöhnlichen trinitarischen Aussage in Frage 1? Er wiederholt diese Reihenfolge im ersten Hauptteil, indem er in Frage 4 auf Christus, in Frage 6 auf Gott den Schöpfer und in Frage 8 auf den Heiligen Geist als dem Ausweg aus dem Elend verweist.

3. Diese grundlegende Veränderung in der Endredaktion ist vielbeachtet worden. Catechesis Maior und Minor tragen eine *Prädestinationslehre* vor, im Heidelberger ist sie *gestrichen*. Es hat also einen Moment gegeben, da man im Bearbeiterkreis den Verzicht auf die Prädestinationslehre beschlossen hat. Wer ist der Antiprädestinationer, der sich an dieser Stelle durchzusetzen vermochte? Gewiss finden sich in Frage 53 der Ausdruck «Auserwählte» und in Frage 54 die «auserwählte Gemeinde». Es sind verbleibende Reste. Aber die Darlegung der Prädestinationslehre fehlt ebenso wie die Erörterung der Herkunft der Sünde in Catechesis Minor (Frage 17).

Die Lösung wird durch den Umstand erschwert, dass in Catechesis Maior und Minor verschiedenartige Prädestinationslehren vorliegen. Wie schon in seinem Brief an Ferinarius vom 21. April 1561⁵⁵ lehrt Ursinus in Catechesis Maior nur eine Erwählung zum ewigen Leben, nicht aber eine doppelte Prädestination. Eine Verwerfung Gottes gibt es wie bei Zwingli nicht. Gott gibt den Nichterwählten keine Gnade, so dass sie nicht glauben und nicht Busse tun können; daher werden sie verdammt (Frage 217). Ursins Interesse an der Erwählung gilt weder der Heils-

⁵³ Krusche (A. 51), S. 188.

⁵⁴ Winters (A. 26) Einspruch trifft nicht zu, vgl. Neuser (A. 11), Erwählungslehre, S. 322 Anm. 40.

⁵⁵ E. Sturm, Briefe des Heidelberger Theologen Z. Ursinus aus Wittenberg und Zürich (1560/61): Heidelb. Jahrbücher 14 (1970), S. 98 ff.

gewissheit, noch der Erklärung der Existenz von Glaube und Unglaube, sondern dem Einhalten der Gebote Gottes, der Heiligung und dem Beharren der Erwählten im Glauben, der Perseveranz (Fragen 215, 218). Ganz zwinglianisch wird am Ende durch den Rückschluss von den guten Werken auf den Glauben (Syllogismus practicus) nach den Zeichen der Erwählung gefragt. Ursinus zählt eine Reihe dieser Zeichen auf (Frage 222). Catechesis Minor erörtert hingegen die Prädestination im Anschluss an die Rechtfertigungslehre (Fragen 46–48) und an die Frage nach der Herkunft des Glaubens (Frage 49). Sie spricht (in der Form des bekennenden Ich) von dem Erwählten und von der «verworfenen Menge» (*multitudo reproba*, Frage 50). Diese Erwählung erfolgte «vor Grundlegung der Welt» «in Christus» (Frage 50). Catechesis Minor wendet sich dann dem Problem der trügerischen Sicherheit und nachlassenden Bussübungen zu, die sich als Folge der Erwählungsgewissheit einstellen können. In der Antwort wird auf das innere Begehren, in der Heiligung Fortschritte zu machen, hingewiesen (Frage 51). Prädestination und Heiligung werden calvinisch gelehrt. Dann erfolgt aber auch in Catechesis Minor der Umschlag zur zwinglischen Form des Syllogismus practicus. Das innere Begehren, Gott zu glauben und zu gehorchen, ist «gleichsam der sicherste Beweis» (*tanquam certissimo argumento*) für das Erwähltsein.

Es ist daher möglich, dass die Zwinglianner, Calvinisten und antiprædestinarianischen Melanchthonianer in der Kommission sich über die Art und Weise der Prädestination nicht einigen konnten und darum den Wegfall dieser Lehre beschlossen haben. Für diese Möglichkeit spricht eine weitere Beobachtung. Der Streichung der Prädestinationslehre korrespondiert das Hervortreten der Erwählungsgewissheit im Heidelberger Katechismus.⁵⁶ Die Heilsgewissheit, ausgesagt in der Form des bekennenden Ichs, ist hier gegenüber den Vorlagen deutlich verstärkt worden. Sie erscheint nun nicht nur in den Fragen 52, 54, 56 und 58, deren diesbezügliche Aussagen bereits in Catechesis Minor zu finden sind, sondern neu auch in den Fragen 1, 21, 32, 53 und 59. Diese Sätze gehören mit zu dem Schönsten, was der Katechismus bietet, und sie sind hauptsächlich gemeint, wenn die seelsorgerliche Tiefe des Katechismus gerühmt wird:

Frage 1: «darum er mich auch durch seinen Heiligen Geist des ewigen Lebens versichert und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht».

Frage 21: «daß nicht allein anderen, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei».

Frage 32: «auf daß auch ich... hernach in Ewigkeit mit ihm über alle Kreaturen herrsche».

Frage 53: «daß er... bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit».

Frage 59: «daß ich in Christo vor Gott gerecht und ein Erbe des ewigen Lebens bin».

Die Heilsgewissheit bezieht sich immer auf das ewige Leben. Sie ist Erwählungsgewissheit. Dies legt den Schluss nahe, dass der Fortfall der Prädestinationslehre und die Verstärkung der Heilsgewissheit in einem ursächlichen Zusammen-

⁵⁶ Neuser (A. 11), Erwählungslehre, S. 309 ff.

hang stehen. Die Aussagen über die Heil- und Erwählungsgewissheit hätten in diesem Fall den Platz der Prädestinationslehre eingenommen. Ob diese Entscheidung von einem einzigen Redaktor durchgesetzt worden ist, oder ob an eine Reihe von Verbesserungen zu denken ist, bleibt offen.

4. Fragen 60 bis 63 über die *Rechtfertigung* stehen bereits in Catechesis Minor (Fragen 46–48). Die berühmte Frage 60 hat dort die Fassung: «Wie wirst du vor Gott gerechtfertigt?» (*iustificaris*). Der Heidelberger Katechismus formuliert nur wenig anders: «Wie bist du gerecht vor Gott?» (*iustum es*). Die unterschiedliche Formulierung wiederholt sich bei der Frage 61: «Warum sagst du, daß du allein durch den Glauben gerecht seist?» Catechesis Minor fragt: «Cur dicis te sola fide justificari?» Während in Catechesis Minor die Rechtfertigung ein Prozess ist, dessen Länge offensichtlich vom Glauben abhängt, lehrt der Heidelberger Katechismus die Rechtfertigung als einen *abgeschlossenen* Vorgang: Wer glaubt, der ist gerecht vor Gott. Das Missverständnis, der Glaube müsse eine bestimmte Stärke oder Gewissheit besitzen, um Gottes Heilstat begreifen oder annehmen zu können, ist im Heidelberger Katechismus ausgeschlossen. Die Frage 60 gibt zuerst die Gesamtantwort: Ich bin gerecht vor Gott «allein durch wahren Glauben an Jesus Christus». Sie wird durch eine Passiv- und eine Aktiverklärung erläutert. Die Passivaussage ist: Das Verdienst Christi wird mir «zugerechnet, als hätte ich nie eine Sünde begangen noch gehabt und selbst all den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet». Die Aktivaussage ist nur kurz: «wenn ich allein solche Wohltat mit gläubigem Herzen annehme». Dass der Glaube nicht mehr als das Mittel ist, durch das Christi Heilstat Besitz des Menschen wird, lehrt eindeutig Frage 61: «Nicht, daß ich wegen der Würdigkeit meines Glaubens Gott gefalle, . . . und ich dieselbe (Heilstat Christi) nicht anders denn allein durch den Glauben annehmen und mir zueignen kann.»

Catechesis Minor beginnt ebenfalls mit der Gesamtantwort, «allein durch den Glauben an Jesus Christus» und setzt eine Erklärung der Qualität dieses Glaubens hinzu, «durch den ich gewiß die Überzeugung habe», dass Gott mir Christi Heilstat schenkt und zurechnet. Der folgende Wortlaut stimmt mit der 2. Hälfte der Heidelberger Frage 60 überein; die Aktivaussage am Ende fehlt. Die Erklärung der Worte «sola fide», entsprechend derjenigen in Frage 61, stellt fest, dass weder mein Glaube noch die Werke die Gerechtigkeit sind, durch die ich Gott in diesem Leben gefalle, sondern allein die Heilstat Christi diese Gerechtigkeit ist. Es folgt der Schlusssatz der Frage 60: «Wenn ich (sie) nur mit gläubigem Herzen annehme», und die Bemerkung, dass Geistliches nur geistlich («mit der Hand des Herzens») empfangen werden kann. Catechesis Minor (Frage 48) spricht demnach aus, was Frage 61 des Heidelberger Katechismus präziser mit den Worten «nicht, daß ich wegen der Würdigkeit meines Glaubens Gott gefalle» ausdrückt. Trotzdem lehrt Catechesis Minor ein Gerechtworden des Gläubigen und eine Qualifikation des Glaubens, der Heidelberger lehrt ein Gerechthein des Gläubigen und lehnt eine Qualifikation des Glaubens ab. Die in Catechesis Minor (Frage 50–52) folgende Prädestinationslehre bestätigt nochmals diesen Befund. Wie bereits bei der Erörterung der Prädestinationslehre erwähnt, muss der Glaube durch den Glau-

benden feststellbar sein. Auch wenn nur die «Begierde», Gott zu glauben und ihm zu gehorchen (Frage 52), erfahren werden kann, so ist es doch ein beweisbarer und also qualifizierter Glaube. Wo Calvin auf die Zusage Gottes verweist,⁵⁷ rät Catechesis Minor, den Glauben zu prüfen. Der Heidelberger Katechismus lehrt ebenfalls in Frage 86 den Syllogismus practicus. Doch sind Glaube und Werke klar unterschieden: Glaubensgewissheit bringt nicht die Betrachtung des Glaubens, sondern der guten Werke. So problematisch auch diese Aussage ist, Glaube und Rechtfertigung sind im Heidelberger Katechismus abgeschlossen und verlangen keine Selbstbetrachtung.

Ursinus lehrt in Catechesis Maior auch die Selbstbeobachtung des Erwählten. In der Rechtfertigungslehre erklärt er hingegen das Gerechtfertigtwerden (*iustificari*) durch das Gerechthein (*iustus esse*; Fragen 124, 135 und 137). Vielleicht war er derjenige, der die Rechtfertigungslehre der Catechesis Minor korrigiert hat.

5. Die *Satisfaktion* durch den Mittler Jesus Christus wird in Catechesis Maior (Fragen 71–75) und Minor (Fragen 24–25) im Anschluss an die Erklärung der Jungfrauengeburt behandelt. Im Gegensatz zu den Fragen 12 bis 18 des Heidelberger Katechismus wird der Name des Mittlers vorher genannt. Um so auffallender ist es, dass der Heidelberger Katechismus zu *Anselm* von Canterburys Darstellung in «Cur deus homo? zurückkehrt und die Satisfaktionslehre bewusst *remoto Christo* darstellt. Die Notwendigkeit eines Mittlers wird (scheinbar logisch) aus Gottes Gerechtigkeit, der menschlichen Sünde und der Notwendigkeit göttlicher Gnade abgeleitet. Es ergibt sich, dass dieser Mittler wahrer Gott und wahrer Mensch sein muss. Dieser Mittler ist Jesus Christus.

Auch Zwingli, Melanchthon und Calvin gehen von dem Mittler Jesus Christus aus und erklären rückblickend seine Notwendigkeit und seine Gottmenschheit. Indessen hatte Ursinus bereits in seinen «Theses de officio et persona unici Mediatoris inter Deum et homines, Domini nostri Jesu Christi», die er 1562 als seine Doktorthesen in Heidelberg verteidigte, die Aufgabe des Mittlers «*remoto Christo*» entwickelt.⁵⁸ Im Jahre 1562 wurde in Heidelberg auch das «Kurtze Bekenntnuß des Christlichen glaubens» von Theodor Beza gedruckt, das 1561 schon in Frankfurt a. M. in niederländischer Sprache erschienen war und nach Aussage der Vorrede von 1561 schon französisch vorlag.⁵⁹ Dieses Bekenntnis wendet gleichfalls die deduktive Methode an und weist eine Nähe zu den Fragen 12 bis 18 des Heidelberger Katechismus auf. Da die Beweggründe unbekannt sind, die dazu führten, der abstrakten Ableitung der Genugtuung der Gerechtigkeit durch einen Mittler den Vorzug zu geben, ist der Endredaktor nicht auszumachen. War es Ursinus, der unter dem Eindruck des «Kurtzen Bekenntnuß» Bezas zur Anselmschen Satisfaktionstheorie zurückkehrte? Oder hatte Dathenus Bezas Bekenntnis sich

⁵⁷ Neuser (A. 11), Erwählungslehre, S. 310, Anm. 3.

⁵⁸ J. F. G. Goeters, Christologie und Rechtfertigung nach dem Heidelberger Katechismus: F. Vierung (Hrsg.), Das Kreuz Jesu Christi (1967), S. 40 f.

⁵⁹ Hollweg (A. 5), S. 86 ff.; Text, S. 111–123.

zueigen gemacht und 1562 aus Frankfurt mitgebracht, als die niederländische Flüchtlingsgemeinde die Kaiserstadt verlassen musste?

6. Es ist bereits festgestellt worden, dass Melanchthon die Wohltaten Christi herausstellt, die *Christusgemeinschaft* im Glauben aber kaum erwähnt. Der Heidelberger Katechismus lehrt, dass der Glaubende Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig wird. Daneben gibt es aber Aussagen über ein Christus eingeleibt oder eingepflanzt Werden, wie Frage 20: «durch wahren Glauben ihm werden eingepflanzt», ebenso Frage 80; Frage 74: «der christlichen Kirche eingeleibt» werden; Frage 64: «Christus durch wahren Glauben sind eingepflanzt».

Alle diese Aussagen sind erst in der Endredaktion in den Heidelberger Katechismus aufgenommen worden. Es erhebt sich daher die Frage: Wer hat darauf gedrungen, dass die Glaubensmystik, das heisst, die mystische Vereinigung mit Christus im Glauben gelehrt wird? Da zum Verfasserkreis kein Lutheraner gehörte, ist an einen Calvinisten zu denken. Der Gedanke der Glaubensgemeinschaft mit Christus sollte, Paulus folgend, in dieser Weise vertieft und der personale Bezug zu Christus gestärkt werden.

In den vorstehenden sechs Abschnitten werden nicht nur theologiegeschichtlich bedeutsame Fragen gestellt. Alle diese Punkte sind für das Gesamtverständnis des Katechismus wichtig und besitzen über ihre wissenschaftliche Bedeutung hinaus seelsorgerlich-katechetisches Gewicht. Die Suche nach den geistlichen Vätern des Heidelberger Katechismus ist die Suche nach dem theologischen *Selbstverständnis* des Katechismus.

Wilhelm Neuser, Münster