

# Heinrich Bullinger als Systematiker – am Beispiel der *Confessio Helvetica Posterior*

VON PIERRE BÜHLER

## *Zum Einstieg*

Hans Georg Gadamer hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass die Wirkungsgeschichte oft ihre Tücken hat. Das zeigt sich am Beispiel von Bullingers *Confessio Helvetica Posterior*. Wie schon Hans Stickleberger betont hat<sup>1</sup>, ist sie bei den meisten Theologinnen und Theologen – und das gilt meistens auch für die Systematiker – nur durch eine Marginalie bekannt: «Praedicatio verbi Dei est verbum Dei», «Die Predigt des Wortes Gottes ist Wort Gottes»<sup>2</sup>. Dies ist zwar bei weitem kein marginaler Satz! Trotzdem zeugt das von einer begrenzten Kenntnis, wenn man bedenkt, dass dieses Bekenntnis längere Zeit neben dem *Heidelberger Katechismus* der verbreitetste reformierte Text war, der in weiten Teilen Europas konsensbildend und orientierend gewirkt hat.

Deshalb möchte ich mich hier mit diesem Text befassen, und zwar bewusst aus systematischer Perspektive, im Versuch, mit Hilfe dieses wichtigen Textes Bullinger als Systematiker zu würdigen. Das *Zweite Helvetische Bekenntnis* präsentiert sich wie eine kleine Dogmatik im Grundriss. Seine theologische Stärke hängt auch damit zusammen, wie dieser Text in seine Zeit eingebunden ist. Diesen Aspekt werde ich zwar berücksichtigen, ohne mich jedoch ganz auf ihn auszurichten. Das systematische Interesse ist gegenwartsbezogen und deshalb darf bei der systematischen Auseinandersetzung

<sup>1</sup> Hans Stickleberger, Bullingers bekanntester Satz und seine Interpretation bei Karl Barth, in: Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur der Bullingerzeit. Prof. Dr. Rudolf Schnyder zum 70. Geburtstag, hrsg. von Hans Ulrich Bächtold, Zug 2001, 105–114.

<sup>2</sup> Heinrich Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Ins Deutsche übertragen von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann, mit einer Darstellung von Entstehung und Geltung sowie einem Namen-Verzeichnis, 5. Aufl., Zürich (1936) 1998, 18. Im weiteren werde ich immer diese Ausgabe zitieren (abgekürzt: ZHB). Wenn ich auf den lateinischen Text Bezug nehmen muss, zitiere ich nach: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Im Auftrag des Reformierten Bundes und des Reformierten Konventes der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche unter Mitwirkung von Wilhelm Boudriot, Hans Otto Georgii, Walter Herrenbrück, H. Klugkist Hesse, Theodor Hesse und Ernst Pfisterer hrsg. von Wilhelm Niesel, München 1980, 219–275 (im Weiteren abgekürzt: CHP). Hier zitiere ich S. 223.

mit Bullingers Text auch *unsere Zeit* mitschwingen<sup>3</sup>. Das *Zweite Helvetische Bekenntnis* ist ein würdiger, manchmal auch ein etwas *merkwürdiger* Text, und gerade deshalb ein anregender Text, auch für die heutige Zeit und ihre Fragen.

Ich werde im Folgenden in drei Schritten vorgehen. Zunächst soll die systematische Arbeit im ZHB an einigen Grundaspekten gewürdigt werden. Ein zweiter Teil wird verschiedenen Aufbau Problemen gewidmet sein: Es ist ja ein Grundinteresse des Systematikers, die Zusammenhänge des Glaubens zu erschließen, seine innere Kohärenz zu erfassen, und an dieser Aufgabe lässt sich immer sehr Wichtiges wahrnehmen, gerade auch, wenn der Aufbau nicht ganz aufgeht. Schließlich werde ich mich auf ein paar inhaltliche Diskussionspunkte konzentrieren, auf Stellen, wo ich mit Bullinger dogmatisch ins Gespräch kommen möchte, teils kritisch, weil er gewisse Entscheidungen fällt, die mir problematisch scheinen, teils aber auch positiv, würdigend, weil er interessante, bereichernde Lösungen vorschlägt<sup>4</sup>.

### 1. Würdigung der systematischen Arbeit

Ich möchte hier kurz sechs Aspekte hervorheben.

#### a) Die persönlich-existentielle Verankerung

Die systematische Arbeit hat immer einen Zug ins Allgemeine, ins Abstrahierende. Zugleich wird jedoch eine Dogmatik eher fragwürdig, wenn sie nicht eindeutig verwurzelt ist. Beim ZHB ist die *persönlich-existentielle Verankerung* klar gegeben: Der Text wurde zuerst als persönliches Bekenntnis geschrieben, 1561 in einer ersten Fassung, die Bullinger dann, nach Gesprächen mit Petrus Martyr Vermigli, 1564 noch einmal überarbeitet hat. Im selben Jahr, als er an der Pestseuche erkrankte und sich vom Tod bedroht fühlte, hat er «für den Fall seines Absterbens bestimmt, dass dieses sein Bekenntnis dem Rate der Stadt Zürich übergeben werden sollte, damit es ein stetes Zeugnis seines Glaubens und seiner Lehre sei»<sup>5</sup>. Es musste dann anders kommen, unter dem Einfluss der politischen und kirchlichen Situation, und damit kann ein weiterer wichtiger Aspekt betont werden.

<sup>3</sup> Anspielung auf die Überschrift der Ringvorlesung: «Bullinger und seine Zeit».

<sup>4</sup> An dieser Stelle möchte ich Emidio Campi und seinen Assistierenden meinen Dank aussprechen. Im Sommersemester 2002 haben wir, im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsseminars, den Text des ZHB miteinander gelesen, ausgelegt und diskutiert. Da ich kein Bullinger-Spezialist bin, hat mir diese intensive gemeinsame Arbeit sehr geholfen.

<sup>5</sup> Walter Hildebrandt, in: ZHB, Anhang, 143.

b) *Die geschichtliche Zeitbezogenheit*<sup>6</sup>

Der bereits erwähnte Zug der systematischen Arbeit ins Allgemeine wird auch stets durch ihre *Geschichtlichkeit* ausbalanciert. Das gilt ebenfalls für das ZHB: Zuerst als persönliches Bekenntnis geschrieben, wurde es 1566 als offizielles Bekenntnis der eidgenössischen reformierten Kirchen veröffentlicht und wurde dann sehr schnell zu einem Konsenstext, der weit über die Grenzen der Schweiz wirkte, sowohl nach Osten als auch nach Westen und Norden. Die Zeitbezogenheit des Textes kann noch genauer festgelegt werden. Was Bullinger veranlasste, sein persönliches Bekenntnis zu einem öffentlichen werden zu lassen, war eine Bitte, die der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz zu Heidelberg ihm – wie auch Beza in Genf – hatte zukommen lassen. Als einziger reformierter Kurfürst wurde er in dieser Zeit sowohl von den Katholiken als auch von den Lutheranern stark unter Druck gesetzt. Der Papst drang beim Kaiser Maximilian auf Anerkennung und Durchsetzung der Entscheidungen des soeben zu Ende gegangenen Konzils zu Trient. Da der Kaiser religiösen und kirchlichen Frieden im Reich anstrebte, übte er Zurückhaltung gegenüber dem römischen Druck und bezeugte auch Verständnis für die evangelische Lehre. Der Zwiespalt zwischen den Lutheranern und den Reformierten war ihm jedoch ein Dorn im Auge, und so war ihm der Widerstand der lutherischen Fürsten gegen Friedrich III. willkommen. Auf einem Reichstag, den er auf den 14. Januar 1566 nach Augsburg einberufen hatte, wollte er einen Ausgleich schaffen. Weil ihm der reformierte, calvinistische Glaube von Friedrich III. als Sektiererei galt, beabsichtigte er, mit Hilfe des lutherischen Fürsten Friedrich III. vom Augsburger Religionsfrieden auszuschliessen und ihn zu ächten. Dabei ging es zugleich um Machtverhältnisse, denn der Kurfürst von der Pfalz nahm im Reich eine sehr hohe Position ein.

In dieser kritischen Situation bat Friedrich III. Bullinger (und Beza) um ein ausführliches Bekenntnis, «welches er dem Reichstage zur Rechtfertigung seines reformierten Glaubens vorlegen könnte»<sup>7</sup>. Dazu soll Bullingers persönliches Bekenntnis dienen. Doch damit es das nötige Ansehen bekommt, um vor dem deutschen Reichstag zu bestehen, soll es – so die Anregung von Beza – zum gemeinsamen Bekenntnis der eidgenössischen reformierten Kirchen werden. Sehr schnell wurde eine Anerkennung in den meisten reformierten Gebieten der Schweiz erreicht, und so wurde Bullin-

<sup>6</sup> Ausführlicher zu diesem Punkt: Walter *Hildebrandt*, in: ZHB, Anhang, 139–149. Vgl. auch: Jaques *Courvoisier*, *La Confession helvétique postérieure. Son histoire et sa signification pour aujourd'hui*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 99, 1966, 289–298; vom selben Autor vgl. auch die ausführliche Einführung zur französischen Übersetzung des ZHB in: *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, hrsg. von Olivier *Fatio*, Genf 1986, 181–195.

<sup>7</sup> Walter *Hildebrandt*, in: ZHB, Anhang, 143.

gers Text zum *Zweiten Helvetischen Bekenntnis*, das auch in übrigen Teilen Europas auf große Zustimmung stieß, so dass nun der Kurfürst von der Pfalz über eine gut anerkannte Urkunde verfügte, um seine reformierte Einstellung zu verteidigen<sup>8</sup>.

### c) Eine Glaubens- und Lebensorientierung

Mein dritter Aspekt ist stärker gegenwartsbezogen. Wir haben heute in vielem das Bekennen verlernt, weil wir von einer langen Zeit der Bekenntnisfreiheit, ja sogar der Bekenntnislosigkeit geprägt sind. Dass das Bekennen ein Problem ist, hat sich vor ein paar Jahren beim Zürcher Bekenntnis-Projekt gezeigt<sup>9</sup>. Es ist bei weitem nicht mehr selbstverständlich, sich eine klare Meinung darüber anzueignen, was der Glaube ist und was er nicht ist, wie er sich von anderen Überzeugungen und Meinungen abgrenzt. Dabei offenbarte sich ein starkes Bedürfnis nach Glaubens- und Lebensorientierung, auf das der Band *Die Reformierten* auf sehr interessante und originelle Weise zu antworten versuchte<sup>10</sup>.

In seiner Zeit hatte das ZHB genau die Rolle einer solchen Glaubens- und Lebensorientierung inne. Das zeigt sich bereits an einigen Merkmalen, die im Titelblatt der Schrift präzisiert sind<sup>11</sup>. Das «Bekenntnis» wird gleich als «einfache Erläuterung» gekennzeichnet (lateinisch: «*expositio simplex*»): In ihm sollen also die Grundinhalte des Glaubens, die Lehren der Religion schlicht dargestellt und ausgelegt werden. Die Zweiheit «Glaube und Religion» ist hier besonders interessant. Während die dialektische Theologie später heftig über dieses Begriffspaar debattieren wird, steht es hier im Sinne einer selbstverständlichen Einheit: Der Glaube wird hier zusammen mit Frömmigkeit, Praxis, Leben behandelt. Dass dabei eine Orientierungsabsicht verfolgt wird, kommt im kleinen Satzteil «damit sich alle Gläubigen ein Urteil bilden können» zum Ausdruck. Es geht also darum, dem Gläubigen Urteilsfähigkeit zu verleihen, d. h. die Fähigkeit, über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen

<sup>8</sup> «Zweites» («posterior») heißt das ZHB, weil es 1536 bereits ein «Erstes Helvetisches Bekenntnis» («*Confessio helvetica prior*») gab, das in Basel von einer Theologengruppe verfasst wurde, der Bullinger auch angehörte; für den Text vgl.: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register hrsg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903 (Nachdruck Zürich 1987), 101–109.

<sup>9</sup> Für eine ausführliche Darstellung vgl.: *In Freiheit Gesicht zeigen. Zur Wiederaufnahme des liturgischen Bekennens im reformierten Gottesdienst*, hrsg. von Matthias Krieg und Hans Jürgen Luibl, Zürich 1999; «Freiheit im Bekenntnis». *Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, hrsg. von Pierre Bühler, Emidio Campi und Hans Jürgen Luibl, Zürich 2000.

<sup>10</sup> *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*, hrsg. von Matthias Krieg und Gabrielle Zanger-Derron, Zürich 2002.

<sup>11</sup> Für das Titelblatt vgl. unten, Anhang I.

und ihn bewusst zu verantworten, was mit dem Zitat aus Römer 10,10 unterstrichen wird.

Damit soll unser Text in einer schwierigen Zeit ein klares Wort sprechen, und dies bis hin zu sehr polemischen Abgrenzungen konkretisieren. Es mag unser heutiges Toleranzempfinden stören, dass die meisten Kapitel des ZHB mit den Verurteilungen all dessen schließen, was man aus reformierter Perspektive verwerfen oder zumindest missbilligen soll. Man wird dabei nicht vergessen dürfen, dass es auch hier um Orientierung geht (vielleicht täte es auch uns in unserer synkretistischen Zeit gut, wenn wir klarer wüssten, was wir als Reformierte nicht sein wollen!).

#### d) *Die konsensbildende Funktion*

Wenn wir auf die polemischen Abgrenzungen hinweisen, muss auch gleich das andere betont werden: Jede Dogmatik muss sich bemühen, konsensbildend zu wirken<sup>12</sup>. Das gilt auch für das ZHB, das trotz aller Polemik auch einen starken Zug zur Irenik aufweist, der ihm wohl auch geholfen hat, in seiner Zeit eine so starke *konsensbildende Funktion* auszuüben. Die Wirkungsgeschichte entspricht hier klar der verfolgten Absicht. Das zeigt sich im ZHB auf drei verschiedenen Ebenen:

- Bullinger will mit seinem Bekenntnis nicht nur möglichst alle reformierten Kirchen der Schweiz vereinigen, sondern auch Einheit mit dem evangelischen Glauben in ganz Europa bezeugen: «Man wird daraus auch ersehen, dass wir uns von den heiligen Kirchen Deutschlands, Frankreichs und Englands und denen anderer Völker der christlichen Welt nicht durch frevelhafte Spaltung absondern und trennen, sondern mit ihnen im allgemeinen und besonders in diesem Bekenntnis christlicher Wahrheit völlig übereinstimmen und sie selbst mit aufrichtiger Liebe umfassen.» (ZHB 11)
- Zugleich betont er immer wieder die Vereinbarkeit des reformierten Glaubens mit anderen Gestalten des christlichen Glaubens. Auch das zeigt sich bereits im Titelblatt: Es geht hier um den *orthodoxen* Glauben und um die *katholischen* Lehren der reinen *christlichen* Religion. Noch klarer kommt diese Absicht zur Sprache, wenn Bullinger betont, es gehe «den Dienern der Kirche Christi in der Eidgenossenschaft» darum, «allen Gläubigen zu bezeugen, dass sie in der Einheit der wahren und alten Kirche Christi stehen, keine neuen und irrigten Lehren verbreiten und daher auch nichts mit irgendwelchen Sekten oder Irrlehren gemein haben». Diese Abgrenzung von den Sekten und Irrlehren ist natürlich angesichts der heiklen Situation

---

<sup>12</sup> Das hat Eberhard *Jüngel* in einer Besprechung von Gerhard Ebelings Dogmatik betont (vgl. Neue Zürcher Zeitung, Nr. 195: 24. August 1979). Vgl. auch Gerhard *Ebeling*, Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube IV, Tübingen 1995, 481–483.

von Friedrich III. besonders wichtig. Deshalb betont es Bullinger immer wieder, damit auch die polemischen Abgrenzungen rechtfertigend: «Deshalb werden gerechte Leser aus diesen unseren Erläuterungen ganz deutlich entnehmen, dass wir nichts gemein haben mit irgendwelchen Sekten und Irrlehren, die wir hier absichtlich bei den einzelnen Kapiteln erwähnen und scharf zurückweisen.» (Vorrede, 11)

- Damit betont Bullinger auch – was aus reformierter Perspektive eher unüblich ist! – die Traditionsverbundenheit seiner Erläuterung des Glaubens. Das klingt bereits im Titelblatt mit der Formel «dass sie in der Einheit der wahren und alten Kirche Christi stehen» an. Ebenfalls in seiner Vorrede betont Bullinger diese vollkommene Übereinstimmung «mit der alten apostolischen Kirche» (12), was ihn dazu führen wird, auch im Bekenntnis selbst ständig auf altkirchliche Texte Bezug zu nehmen. In ähnlichem Sinne wird man die Aufnahme des kaiserlichen Erlasses der römischen Kaiser Gratianus, Valentinianus und Theodosius und des altkirchlichen Bekenntnisses des Damasus am Ende der Vorrede verstehen müssen: als Zeichen der Verbundenheit mit der altkirchlichen Tradition. Angesichts des Reichstags zu Augsburg ist der kaiserliche Erlass von besonderer Bedeutung: Der Kurfürst wird den reformierten Glauben vor dem deutschen Kaiser vertreten müssen, und damit wird bezeugt, dass dieser reformierte Glaube in der Kontinuität mit der Tradition des Römischen Reiches steht!

#### e) *Ein offenes Verständnis der Ökumene*

Bullingers Konsenssuche setzt ein *offenes Verständnis der Ökumene* voraus. Es geht ihm nicht um Einförmigkeit, denn er kann durchaus eine gewisse *varieta*s anerkennen, wie die Vorrede zeigt: «Obgleich man nun in den verschiedenen Kirchen einen gewissen Unterschied findet in Ausdruck und Formulierung der Lehre, in Gebräuchen und Zeremonien, die je nach Bedürfnis, Nutzen und Aufbau der einzelnen Kirchen angenommen wurden, ist das in der Kirche doch niemals als hinreichender Grund zur Zwietracht und Spaltung betrachtet worden. Denn immer haben die Kirchen Christi darin von der Freiheit Gebrauch gemacht. Das kann man aus der Kirchengeschichte sehen. Der alten christlichen Kirche genügte völlig jene allseitige Übereinstimmung in den Hauptstücken des Glaubens, im rechtgläubigen Sinn und in der brüderlichen Liebe.» (11 f.) Das klingt wie eine Vorwegnahme der «Einheit in der versöhnten Vielfalt», wie sie im heutigen ökumenischen Gespräch betont wird! Auch im Text selbst kann er an verschiedenen Stellen die «freie Mannigfaltigkeit» betonen, die bei den Alten geherrscht habe (so etwa ZHB 87).

f) *Eine «kirchliche Dogmatik»!*

Jede Dogmatik, nicht nur die von Karl Barth, versteht sich als «kirchlich», d. h. nimmt die Aufgabe wahr, kritisch darüber nachzudenken, was Kirche zur Kirche macht. Diese Sorge um die Kirche zeigt sich bei Bullinger ganz ausgeprägt, ja fast exzessiv: Knapp die Hälfte der Kapitel im ZHB (14 von 30 Kapiteln!) sind ekklesiologischen Fragen gewidmet! Das hat auch Auswirkungen auf das Verständnis der Anlage der gesamten Schrift. Damit sind wir bei meinem zweiten Teil angelangt.

2. *Ein paar Aufbauprobleme*

Wie oben bereits betont wurde, gehört es zu den Grundaufgaben der Dogmatik, die innere Kohärenz des Glaubens möglichst überzeugend zum Ausdruck zu bringen oder, um es in Anspielung an Schleiermachers Glaubenslehre zu sagen: den christlichen Glauben «nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche» möglichst überzeugend «im Zusammenhange» darzustellen<sup>13</sup>. Auch Bullinger bemüht sich im ZHB um eine solche «Darstellung im Zusammenhang», und darauf wollen wir nun etwas genauer achten.

a) *Der Aufbau des ZHB im Überblick*

Betrachtet man zunächst den Aufbau im Überblick<sup>14</sup>, so können bereits einige interessante Beobachtungen gemacht werden:

- Achtet man auf die Zeilenanzahl in Niesels Ausgabe, offenbaren sich *quantitative* Akzentsetzungen. Das längste Kapitel des ganzen Bekenntnisses ist das Kapitel über die Diener der Kirche, ihre Einsetzung und ihre Pflichten, also das Kapitel über die Amtslehre (XVIII; 285 Zeilen). Allein das Kapitel über die Kirche kommt ihm von der Länge her in die Nähe (XVII; 227 Zeilen). Diese zwei Kapitel sind denn auch die einzigen, die über 200 Zeilen betragen, was das bereits oben beobachtete Gewicht der Ekklesiologie bestätigt. Einen Umfang zwischen 100 und 200 Zeilen haben nur fünf weitere Kapitel: das christologische Kapitel (XI; 170 Zeilen), die zwei soteriologischen Kapitel zur Buße und Bekehrung des Menschen (XIV; 136 Zeilen) und zum Glauben und zu den guten Werken (XVI; 130 Zeilen) sowie die Kapitel zu den Sakramenten (XIX; 161 Zeilen) und zum Abendmahl (XXI; 164 Zeilen). Alle weiteren Kapitel haben weniger als

---

<sup>13</sup> Die ganze Überschrift lautet bei Schleiermacher bekanntlich: Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.

<sup>14</sup> Für das Inhaltsverzeichnis vgl. unten, Anhang II.

100 Zeilen. Diese quantitative Gewichtung lässt sich vom historischen Kontext her gut nachvollziehen.

- Betrachtet man nun die *Inhalte*, so offenbaren sich auch hier relativ schnell wichtige Entscheidungen. Der Einstieg geschieht gut reformatorisch bei der heiligen Schrift und ihrer Auslegung (I–II). Nach diesem Einstieg lässt sich zunächst ein trinitarischer Aufbau vermuten: Es schliesst ein Kapitel über Gott an (III), verbunden mit der Thematik der Bilder und der Anbetung (IV–V) und mit schöpfungstheologisch-anthropologischen Themen (VI–X), und es geht dann weiter mit Jesus Christus (XI). Nachher sollte eigentlich ein Kapitel über den heiligen Geist folgen, doch das fehlt überraschenderweise! Darauf müssen wir noch zurückkommen. Von der Christologie geht das Bekenntnis gleich in die Soteriologie über (XII–XVI), mit den Themen Gesetz und Evangelium (XII–XIII), Buße und Bekehrung, Rechtfertigung, Glaube und gute Werke (XIV–XVI). Ab Kapitel XVII folgt dann der große ekklesiologische Schlussteil, der, wie bereits betont, die knappe Hälfte des Bekenntnisses ausmacht. In diesem ekklesiologischen Teil kann man zwei Momente unterscheiden: die ekklesiologischen Grundsätze, Kirche, Amt und Sakramente (XVII–XXI) und eine «praktische Ekklesiologie», die sich mit konkreten Kirchenfragen befasst, wie Gebete, Gesang, Jugendunterricht, Kirchengut, usw. Interessant ist noch, dass das ZHB nicht mit der Eschatologie schließt, sondern, wie Calvins Institutio, mit einem Kapitel über die weltliche Obrigkeit (XXX), in Verbindung mit einem kleinen ethischen Kapitel über den ledigen Stand, die Ehe und den Hausstand (XXIX). Das hat nun aber auch zur Folge, dass der Eschatologie kein eigenständiges Kapitel gewidmet ist: Eschatologische Themen werden im christologischen Kapitel (XI; in Verbindung mit Christus als Heiland und Messias) und im praktischen Kapitel zum Begräbnis der Gläubigen und zur Fürsorge für die Toten (XXVI) behandelt.

### *b) Offene Gliederungsprobleme*

Der soeben vollzogene Überblick hat einen relativ einsichtigen Gesamtduktus offenbart. Es lohnt sich aber, noch etwas genauer hinzusehen, um offene Gliederungsprobleme wahrzunehmen. Relativ klar sind der Einstieg, mit der Lehre von der Schrift (I–II) und der Gotteslehre (III–V), und der ganze Schlussteil, mit der breiten Ekklesiologie (XVII–XXVIII) und dem kleinen ethisch-politischen Abschluss (XXIX–XXX). Im mittleren Feld hingegen (VI–XVI) sind etliche Probleme zu signalisieren:

- Unbestritten spielt das *christologische Kapitel* (XI) die Rolle einer Scharnierstelle. Doch gerade dadurch wird die Gliederung erschwert. Christus taucht als Mittler bereits in Kapitel V auf, also eigentlich in der Gotteslehre. Auch im Kapitel zur Vorherbestimmung und Erwählung (X) spielt die

- Christologie eine wichtige Rolle. Man bekommt also das Gefühl, dass hier immer schon auf die Christologie vorgegriffen wird, dass die Christologie bereits vor dem eigentlichen christologischen Kapitel thematisiert wird. Ein ähnlicher Vorgriff wiederholt sich dann im christologischen Kapitel selbst: Es ist zwar durchaus den klassischen Themen der Christologie gewidmet, wie etwa der Zweinaturenlehre, enthält jedoch auch bereits wichtige Angaben zur Soteriologie und zur Eschatologie. Sowohl nach hinten als auch nach vorne ist also das christologische Kapitel schwer abgrenzbar.
- Was soeben gesagt wurde, hat auch zur Folge, dass die *Beziehung zwischen Christologie und Soteriologie* schwer zu bestimmen ist. Wie das Beispiel von Calvins *Institutio* zeigt, wäre es in reformierter Tradition üblicher, die Soteriologie im Zeichen der Pneumatologie zu behandeln<sup>15</sup>. Nun fehlt im ZHB aber ein eigenständiges Kapitel über den heiligen Geist, so dass Christologie und Soteriologie näher zusammenrücken, ja sogar ineinander übergehen. Zwar ist auch hier die Beziehung nicht ganz klar: Wie wir gesehen haben, kommt Soteriologisches bereits im christologischen Kapitel vor; zugleich aber setzt Bullinger mit dem Thema «Gesetz und Evangelium» (XII–XIII) noch einmal neu ein und entwickelt die spezifisch soteriologischen Kapitel (XIV–XVI) von dort her, so dass sich hier die Aufgabe stellt, die Beziehung zwischen Jesus Christus (XI), Gesetz (XII) und Evangelium (XIII) näher zu bestimmen<sup>16</sup>.
  - Schließlich stellen auch noch die Kapitel VI–X eine ganze Reihe von Gliederungsproblemen, die letztlich nicht ganz zu lösen sind. Im Anschluss an die Kapitel über Gott, Gottesbilder und Gottesanbetung (III–V) behandelt Bullinger zunächst die Thematik der Vorsehung (VI), wohl in der – traditionell öfters vertretenen – Meinung, dass die Vorsehung in die Gotteslehre gehört. Erst nachher kommt er dann zur Lehre von der Schöpfung (VII), was zur eher unüblichen Reihenfolge «Vorsehung und Schöpfung» führt. Auch hier zeigt der Vergleich mit Calvins *Institutio*, dass es weit üblicher wäre, zuerst Schöpfung und dann erst Vorsehung zu behandeln<sup>17</sup>. Mit der Schöpfung verbinden sich, wie immer in der Tradition, anthropologische Themen: Sünde (VIII) und Freiheit/Unfreiheit (IX). Etwas überraschend schließt sich dann noch das Kapitel über die Vorherbestimmung

<sup>15</sup> Bei Calvin werden bekanntlich die soteriologischen Lehrstücke im Buch III behandelt, in engem Zusammenhang mit der Lehre vom heiligen Geist, unter der Überschrift: «Auf welche Weise wir der Gnade Christi teilhaftig werden, was für Früchte uns daraus erwachsen und was für Wirkungen sich daraus ergeben» (in der deutschen Übersetzung von Otto Weber).

<sup>16</sup> Interessant ist hier die fast lutherische Art, wie Bullinger Gesetz und Evangelium einführt; auf jeden Fall ist hier noch nichts von der späteren Umkehrung des Verhältnisses bei Karl Barth zu spüren!

<sup>17</sup> Vgl. Buch I der *Institutio*, Kapitel XIV–XV: Schöpfungslehre, und Kapitel XVI–XVIII: Vorsehungslehre; so auch im *Heidelberger Katechismus*, Fragen 26–28.

und Erwählung an (X), das man auch in Verbindung mit der Vorsehung hätte erwarten können, oder gar erst bei den soteriologischen Kapiteln<sup>18</sup>. Es bildet ein Stück Gotteslehre, im Übergang von der Anthropologie zur Christologie. Die Wahl dieser Reihenfolge könnte sich vielleicht durch die Nähe zum Thema Freiheit/Unfreiheit erklären. Auch nicht ganz ungelegen kommt Bullinger die Nähe zum christologischen Kapitel, denn, wie wir noch sehen werden, ist die Prädestination sehr christozentrisch interpretiert. Es bleibt jedoch der Eindruck zurück, dass die Kapitel VI–X vom Aufbau her gewissermaßen ein Knäuel bilden, das sich nicht ganz auflösen lässt. Die Lehre von Gott und die Lehre vom Menschen lassen sich nicht voneinander trennen, sondern sind ineinander verwickelt, was ja auch wieder gut reformatorisch wäre<sup>19</sup>.

### 3. Ein paar inhaltliche Diskussionspunkte

Ich komme nun zur inhaltlichen Diskussion und möchte hier auf einige Stellen eingehen, an denen ich negativ oder positiv, kritisch oder würdigend, eine dogmatische Diskussion mit Bullinger führen möchte. Zum Teil überschneidet sich dieser inhaltliche Teil mit Themen, die bereits in Hinsicht auf die Aufbauprobleme angeschnitten wurden.

#### a) Einstieg direkt bei der Schrift?

In allen Gesamtdarstellungen des Glaubens, die Bullinger verfasst hat, hat er seine Entfaltung mit dem Thema der heiligen Schrift angefangen. Das entspricht natürlich dem reformatorischen Grundsatz des *sola scriptura*. In heutiger Zeit wäre jedoch kritisch zu überlegen, ob und wie dieser Zugang von der Schrift her gelingen kann, ob nicht vielmehr zuerst ein Zugang *zur* Schrift gewährleistet werden muss. Um es hermeneutisch zum Ausdruck zu bringen: Es stellt sich das Problem des Vorverständnisses, das den Umgang mit der heiligen Schrift mit bedingt. Klassisch wird dieses Problem als Frage nach der natürlichen Theologie behandelt. In dieser Hinsicht ist einmal mehr ein Vergleich mit Calvins *Institutio* interessant: Calvin steigt beim Thema der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Menschen ein, überlegt zuerst, was der Mensch von Gott und sich selbst erkennen kann und wo dieser Er-

<sup>18</sup> Das entspräche der unterschiedlichen Praxis bei Calvin: In den ersten Fassungen der *Institutio* hat er Vorsehung und Prädestination miteinander behandelt; in den späteren sondert er die zwei Themen, behandelt die Vorsehung zusammen mit der Schöpfung im I. Buch, die Prädestination im soteriologischen Kontext des III. Buches.

<sup>19</sup> Vgl. Gerhard Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: *ders.*, Lutherstudien I, Tübingen 1971, 221–272.

kenntnis Grenzen gesetzt sind, um dann erst, von dort her, zum Thema der heiligen Schrift und der durch sie eröffneten Gotteserkenntnis zu kommen<sup>20</sup>. Bei Bullinger wird anscheinend einfach vorausgesetzt, dass der Zugang zur heiligen Schrift gegeben ist; Calvin, hingegen, ist sich stärker bewusst, dass darin ein hermeneutisches Problem liegt und dass es einer Vorbereitung auf das Lesen der Schrift bedarf.

*b) Warum die Vorsehung vor der Schöpfung?*

Wie vorhin bereits betont wurde, kommt Bullinger durch seine Gliederung zu einer sehr ungewöhnlichen Reihenfolge: Er behandelt zuerst die Vorsehungslehre (VI) und dann erst die Schöpfungslehre (VII). Das Problem wurde oben bereits als Aufbauproblem thematisiert. Wie ist diese Umkehrung dogmatisch zu beurteilen? Im Text selbst ist kein ersichtlicher Grund zu finden, denn am Anfang des Schöpfungskapitels wird der Gedanke der Erhaltung und Leitung der Welt noch einmal hervorgehoben, wie bereits beim Vorsehungskapitel. Könnte die Umkehrung damit zusammenhängen, dass dem Thema der Vorsehung in Zürich ein großes Gewicht zukam, da ja auch Zwingli diesem Thema bereits eine ganze Schrift gewidmet hatte<sup>21</sup>? Mitspielen könnte eventuell auch, dass beim Thema der Vorsehung ein starker Bedarf an polemischen Abgrenzungen besteht, gegen die Epikuräer und all die, welche «lästerlich behaupten, Gott bewege sich nur innerhalb der Grenzen des Himmels, könne aber uns und das Unsrige nicht sehen und auch nicht dafür sorgen» (ZHB 31), aber auch gegen den Quietismus und den Fatalismus (32). Wie dem auch sei, diese Reihenfolge ist dogmatisch nicht uninteressant, hat vielleicht sogar etwas Modernes an sich: Das Grundproblem in Hinsicht auf die Welt ist nicht zuerst, woher sie kommt, wer sie erschaffen hat, sondern wie sie vor Gefahren bewahrt werden kann, wer sich um sie sorgt, sie erhält und in seinen Händen hält. Die Betonung der Vorsehung hat vielleicht ihren Grund in der Wahrnehmung der Gebrechlichkeit und Bedrohtheit der Welt und der sie bewohnenden Geschöpfe.

<sup>20</sup> Vgl. *Institutio*, Buch I: Erst mit dem Kapitel VI kommt Calvin zur heiligen Schrift als Quelle der Gotteserkenntnis; vorher behandelt er das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis der Menschen, das Ineinander von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis betonend (vgl. Kapitel I: «Die Erkenntnis Gottes und die Selbsterkenntnis stehen in Beziehung zueinander» – in der deutschen Übersetzung von Otto Weber).

<sup>21</sup> In deutscher Übersetzung: Huldrych Zwingli, *Die Vorsehung* (1530), in: Huldrych Zwingli, *Schriften*, hrsg. von Thomas Brunnenschweiler und Samuel Lutz, Zürich, TVZ, IV, 1995, 139–279.

### c) *Welches Sündenverständnis?*

Die Lehre von der Sünde bildet eine schwierige Aufgabe der dogmatischen Reflexion, sowohl heute als auch im 16. Jahrhundert. In dieser Hinsicht ist dieses Kapitel besonders interessant. Bullingers Darlegung nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Feststellung, dass der Mensch als gutes Geschöpf erschaffen wurde, «in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit, gut und fehlerlos» (35). Der Abfall von dieser Güte und Gerechtigkeit geschieht deshalb «auf Antrieb der Schlange und durch eigene Schuld» (ebda.). Interessant ist hier die entschiedene Betonung der eigenen Schuld. Doch dann läuft es gleich auf die Lehre von der Erbsünde hinaus: Wie der erste Mensch durch seine eigene Schuld unter die Macht der Sünde, des Todes und mannigfaltiger Übel geraten ist, so «sind eben alle, die von ihm abstammen, der Sünde nämlich, dem Tode und mannigfaltigen Übeln verfallen» (ebda.). Dieser Erbzusammenhang wird nun auch gleich mit der Definition der Sünde bestätigt: «Unter Sünde verstehen wir aber jene angeborene Verderbtheit des Menschen, die von unseren Voreltern auf uns alle übertragen und fortgepflanzt wurde.» (ebda.) Diese Verderbtheit kommt aber vom Menschen selbst, und deshalb ist es ausgeschlossen, wie der zweite Teil des Kapitels betont, Gott als *causa peccati* zu betrachten.

Diese Bestimmung der Sünde lässt eine eigentümliche Spannung aufkommen: Der erste Mensch ist Sünder durch eigene Schuld, die weiteren durch Fortpflanzung und Vererbung. Damit wird die Grundperspektive für die Interpretation der Sünde die der vererbten Krankheit. Doch das kollidiert mit einer anderen Perspektive, die existentiell bestimmt ist: Sünde ist dann von der Grundeinstellung des Menschen her interpretiert, als «Misstrauen, Verachtung und Hass gegen Gott»<sup>22</sup>. Wenn jedoch Sünde so verstanden wird, kann sie nicht einfach als vererbbar betrachtet werden, sondern dann muss sich die eigene Schuld des ersten Menschen auch bei den weiteren Menschen wiederholen können. Misstrauen, Verachtung und Hass gegen Gott entstehen nicht durch Fortpflanzung. Aus dieser existentiellen Perspektive wäre Bullingers Sündenverständnis dringend zu revidieren.

### d) *Eine unreformatorische Betonung des freien Willens?*

Nach dieser massiven Betonung der Erbsünde ist um so auffallender, dass Bullinger im nächsten Kapitel nun gerade den freien Willen hervorhebt. Auch aus reformatorischer Perspektive kann dieser Akzent befremdend wirken: Wo Luther und Calvin entschieden von *servum arbitrium* sprechen, ist

<sup>22</sup> ZHB 35; also nicht ohne Ähnlichkeit mit der lutherischen Auffassung der Sünde als Unglaube.

bei Bullinger von *liberum arbitrium* die Rede. Steht hier Bullingers Entfaltung des Freiheitsproblems nicht im Gegensatz zur Grundtendenz des reformatorischen Denkens? Inhaltlich muss dieses Urteil nuanciert werden.

Bullinger vollzieht zunächst eine Grundunterscheidung, die auch bei den anderen Reformatoren zu finden ist: In irdischen, äusseren Dingen gilt menschliche Freiheit ohnehin, denn ihm wurde der Verstand nicht genommen und der Wille nicht geraubt, «als ob er nun gar zu Stock und Stein geworden wäre» (39). In Hinsicht auf göttliche Dinge hingegen, oder, wie Bullinger sagt, was das Gute und die Tugenden betrifft, muss ein dreifacher Stand des Menschen unterschieden werden:

- Vor der Sünde war der Mensch fehlerlos und frei.
- Unter der Sünde ist dem Menschen die Freiheit nicht einfach genommen, aber weil der Verstand verdunkelt und der Wille dienstbar geworden ist, kann er nur noch frei zur Sünde, zum Bösen sein. Er wird jedoch nicht von Gott oder vom Teufel gezwungen, «sondern er begeht das Böse aus eigenem Antrieb und hat allerdings in dieser Hinsicht allerfreiesten Willen» (ZHB 39). Auch hier entsteht wieder eine eigentümliche Spannung: Der Wille ist zwar dienstbar geworden, ist aber weiterhin frei!
- Bei den Wiedergeborenen ist die Situation noch einmal anders: Hier herrscht christliche Freiheit, denn der Geist erleuchtet den Verstand und stattet den Willen mit neuen Fähigkeiten aus, was dazu führt, dass nun der Mensch das Gute aus innerem Antrieb will und es auch ausführen kann. Dabei betont Bullinger gleich zweierlei: Die Entscheidung zum Guten und das Tun des Guten geschehen beim Menschen nicht nur *passive*, sondern durchaus *active*; sie bekommen die Unterstützung eines Helfers, aber dieser hilft nur dem, der auch selbst etwas tut. Zugleich weiß aber Bullinger darum, dass die Schwachheit auch im Wiedergeborenen bleibt, weil er weiterhin durch Fleisch und Sünde geprägt ist. Deshalb liegt letztlich der Ausgang in Gottes Hand.

Dieses Kapitel stellt mir viele dogmatische Fragen. Der Versuch Bullingers, seine Auffassung der christlichen Freiheit als Willensfreiheit zu formulieren, hat etwas Eindrückliches. Zugleich bleibt er etwas unbefriedigend, weil er doch etliche Spannungen offen lassen muss, die für den reformatorischen Glauben schwierig sind, wie etwa ein Wille, der zugleich als dienstbar und frei bestimmt wird, oder ein Wille, dem geholfen wird, aber nur unter der Bedingung, dass er auch selbst etwas leistet! Deshalb leuchtet mir dieses Kapitel nicht ganz ein. Auf jeden Fall wäre zu überlegen, ob das Wirken des heiligen Geistes bei den Wiedergeborenen nicht noch etwas ganz anderes ist als die Erleuchtung des Verstandes und die Ausstattung des Willens mit Fähigkeiten. Könnte dieses Kapitel als Bullingers (nur halbwegs gelungener) Versuch interpretiert werden, nach der scharfen Verurteilung des *servum*

arbitrium im *Tridentinum* das Reden von der Willensfreiheit in reformatorischer Perspektive wieder «schmackhaft» zu machen?

e) *Christus, Spiegel der Vorherbestimmung*

Wie wir bereits von der Gliederung her gesehen hatten, wird die Prädestinationslehre ganz in die Nähe der Christologie gerückt (Kapitel X–XI). Diese Nähe im Aufbau entspricht denn auch einer inhaltlichen Nähe, denn Bullinger betont in seiner Lehre von der Vorherbestimmung und der Erwählung durchwegs den *Christusbezug*. Zwar wird von Anfang an betont, dass die Erwählung «von Ewigkeit her» gilt (43), doch geht es dabei um die Vorherbestimmung und Erwählung der «Heiligen, die er in Christus selig machen will» (ebda.). Der ewige Ratschluss Gottes ist denn auch in Christus offenbart, so dass Christus «der Spiegel» ist, «in dem wir unsere Vorherbestimmung betrachten» (46). Diese christozentrische Erwählungslehre (man meint fast, man lese Karl Barth!) erlaubt Bullinger, von der doppelten Prädestination im calvinischen Sinne Abstand zu nehmen: Verworfen sind diejenigen, die außer Christus sind, und wenn auch manchmal die geringe Zahl der Erwählten erwähnt wird, «muss man doch für alle das Beste hoffen und darf nicht vorschnell jemanden den Verworfenen beizählen» (44), sondern allen die Predigt des Evangeliums ausrichten: «wenn du glaubst und in Christus bist, so bist du erwählt» (46).

Um so erstaunlicher ist, dass dann in Kapitel XXVI bei der Ablehnung des Fegefeuers ein ganz anderer Akzent gesetzt wird: «[...] wir glauben, dass die Gläubigen nach dem Tode des Leibes geradewegs zu Christus gehen [...]. Ebenso glauben wir, dass die Ungläubigen geradewegs in die Hölle gestürzt werden, [...]» (129). Anscheinend hat sich die christozentrische Erwählungslehre nicht bis in die Eschatologie durchhalten können!

f) *Warum kein Kapitel zum heiligen Geist?*

Wie ist das Fehlen eines gesonderten Kapitels zum heiligen Geist im ZHB zu deuten? Soll es etwa heißen, dass der Pneumatologie als solcher kein besonderes Gewicht zukommt? Wahrscheinlich gilt eher das Gegenteil: Es kommt diesem Thema nicht eigens ein Kapitel zu, weil es überall präsent ist. Wie wir soeben gesehen haben, wird die Freiheit der Wiedergeborenen pneumatologisch begründet (vgl. Abschnitt d). Auch in der Lehre von der heiligen Schrift spielt die innere Erleuchtung des Geistes in Verbindung mit der äußeren Predigt eine zentrale Rolle (vgl. ZHB 18). Man könnte also vermuten, dass sich die Allgegenwart des pneumatologischen Themas dagegen sperrt, es auf ein einziges Kapitel einzugrenzen.

Zwar könnte dieses Argument auch für andere Themen geltend gemacht

werden. Wie wir gesehen haben, ist die Christologie auch omnipräsent, und doch bekommt sie auch ein gesondertes Kapitel. Dass bei der Pneumatologie anders vorgegangen wird, könnte deshalb noch einen anderen Grund haben: Angesichts der andauernden Auseinandersetzungen mit den Spiritualisten und des langjährigen lutherischen Verdachts gegen die angeblich spiritualistische Tendenz der Zürcher Reformation ist das pneumatologische Thema gerade für eine Konsensschrift ein heikles Thema. Es könnte sein, dass Bullinger deshalb darauf verzichtet, ein pneumatologisches Kapitel zu formulieren.

g) *Ein Verdienst?*

Die Überschrift von Kapitel XVI hat anscheinend bei den Herausgebern der deutschen Übersetzung Verlegenheit ausgelöst: Sie setzen den Begriff Verdienst in Anführungszeichen! Im lateinischen Text bei Niesel steht aber ganz klar und ohne Einschränkung «De fide, et bonis operibus, eorumque mercede, et merito hominis»<sup>23</sup>. Wie ist hier der Verdienstgedanke zu verstehen?

Sowohl von ihrem Ursprung als auch von ihrem Ziel her sind die guten Werke ganz auf Gott ausgerichtet. Sie entstehen aus dem lebendigen Glauben durch das alleinige Wirken des heiligen Geistes (also auch hier wieder wird die entscheidende Rolle des heiligen Geistes betont!) und werden nach dem Willen und dem Gebot des Wortes Gottes und «zur Ehre Gottes, zur Zierde unserer Berufung, und um Gott unsere Dankbarkeit zu beweisen und zum Nutzen unseres Nächsten» getan (ZHB 73f.). Obschon wir nicht durch sie selig werden, sind diese guten Werke nicht gering zu schätzen. So kommt Bullinger auf den Lohn zu sprechen, der diesen guten Werken zukommt, gestützt vor allem auf Stellen des Matthäusevangeliums (Matthäus 5,12 und 10,42): Da die guten Werke der Gläubigen Gott gefallen, gibt er dafür auch, wie verheißen, einen reichen Lohn.

Zugleich scheint Bullinger aber den Gedanken wieder zurückzunehmen: «Doch schreiben wir diesen Lohn, den der Herr gibt, nicht dem Verdienst des Empfangenden zu, sondern der Güte, Freigebigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, der ihn verheißt und gibt [...]» (76). Dieses Korrektiv wird bestärkt mit einem Hinweis auf die Unvollkommenheit in unseren Werken, mit einer Aufnahme des Gedankens, dass wir immer nur unnütze Knechte sind (Lukas 17,10), mit einem Augustin-Zitat, das betont, dass Gott an uns nicht unser Verdienst, sondern seine eigenen Gaben krönt, und mit der paulinischen Frage «Was hast du aber, das du nicht empfangen hast?» (1. Korinther 4,7). Am Schluss des Kapitels fragt man sich wirklich, was denn nach all diesen Korrektiven vom Verdienstgedanken noch übrig ist! Deshalb kommt die Vermutung auf, dass Bullinger hier vielleicht auch wieder – wie bereits beim

---

<sup>23</sup> CHP 246.

Freiheitskapitel – versucht, nach der tridentinischen Verurteilung den Lohn- und den Verdienstgedanken in reformatorischer Perspektive aufzunehmen. Der Versuch bleibt mir jedoch etwas fragwürdig: Vom Verdienst bleibt eigentlich nur eine leere Hülse.

*h) Lehre vom Amt – das wichtigste Thema des ganzen Bekenntnisses?*

Wie wir bereits gesehen haben, ist das Kapitel über die Diener der Kirche das längste Kapitel. Es ist auch ein sehr schönes Kapitel, und es wäre sehr zu wünschen, dass die heutigen Pfarrerinnen und Pfarrer ein ebenso gutes Amtsverständnis hätten! «Um sich seine Kirche zu sammeln und zu gründen, sie zu leiten und zu erhalten, hat Gott immer Diener verwendet [...]», so vollzieht Bullinger den Übergang von der Ekklesiologie zur Amtslehre. Wichtig ist, diese Diener in ihrem richtigen Gewicht einzuschätzen: weder sind sie zu verachten noch darf man ihnen zu viel zuschreiben. Deshalb vollzieht Bullinger in aller Klarheit die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Dieneramte, den Dienern klar jede priesterliche Funktion absprechend. Ihre Aufgabe ist die Verkündigung des Wortes Gottes, aber in dienender Stellung: Sie sind dafür zuständig, dass das Wort gehört wird, nicht aber für sein Gedeihen beim Hörer. Deshalb wirken die Diener und der heilige Geist zusammen zur Ehre Gottes. In diesem Sinne glauben wir, «dass Gott uns äußerlich durch seine Diener lehre, inwendig aber die Herzen seiner Erwählten durch den Heiligen Geist zum Glauben bewege, und dass man alle Ehre für diese ganze Wohltat Gott geben müsse» (89).

In Hinsicht auf die Diskrepanz zwischen einem langen Kapitel zum Dieneramte und dem fehlenden Kapitel zum Heiligen Geist könnte man fragen, ob für Bullinger das Amt wichtiger sei als der Geist. An dieser Stelle zeigt sich gerade, dass dies eine falsche Alternative wäre: Das Wort Gottes geschieht im Zusammenwirken der Diener äußerlich und des heiligen Geistes innerlich. Daraus folgt eine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Dienern und dem, welchem sie dienen: Als «Haushalter oder Verwalter der Geheimnisse Gottes» sind sie «Ruderknechte, die einzig auf den Willen des Schiffsherrn sehen», «Leibeigene», die ihrem Herrn ganz und gar verpflichtet sind (91 f.). Das hat Auswirkungen auf das Verständnis ihrer Amtsgewalt: Sie ist mehr demütiges Dienen als mächtiges Herrschen, denn die höchste Gewalt behält sich der Herr; deshalb ist die Amtsgewalt oder die dienstliche Bevollmächtigung «umgrenzt von dem, der der Inhaber der vollen Gewalt ist» (95).

Klassisch reformatorisch werden die Pflichten der Amtsträger definiert: «Die Amtspflichten der Diener sind verschiedenartig, können aber immerhin auf zwei Dinge zurückgeführt werden, die alles andere umfassen: nämlich die Lehre des Evangeliums Christi und die rechtmäßige Verwaltung der

Sakramente.» (97f.) In eindrücklicher Manier zeigt Bullinger auf diesen Seiten, wie sich die gesamte Arbeit der Diener in diese doppelte Grundaufgabe einfügt.

*i) Abendmahl: konsensfähig?*

Im historischen Kontext des ZHB spielt natürlich die Thematik des Abendmahls eine wichtige Rolle, denn sie war der wichtigste Streitpunkt zwischen Reformierten und Lutheranern. Von dort her kann man verstehen, dass das Abendmahlskapitel (Kapitel XXI) ein großes Gewicht bekommt. Auffallend scheint mir dabei zu sein, wie stark Bullinger versucht, seine Auffassung vom Abendmahl möglichst konsensfähig zu formulieren. Im Hintergrund stehen natürlich bereits andere Konsensformulierungen, unter anderen vor allem der *Consensus Tigurinus*, von dem sich Bullinger inspirieren lässt.

Von Anfang an betont er das Abendmahl als Gedächtnismahl, das zur Versiegelung der Heilsaussage dient: «So wird durch dieses Mahl die Tatsache versiegelt, dass der Leib des Herrn wirklich für uns dahingegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen worden ist, damit unser Glaube nicht wanke.» (111f.) Durch solche calvinisch klingenden Akzente kann Bullinger auch hier wieder, wie bereits beim Wort, mit der Unterscheidung von «*signum*» und «*res signata*» arbeitend, das Zusammenwirken des Äußeren und des Inneren hervorheben und damit das Abendmahl christozentrisch auffassen. Ist es Brot und Wein äußerlich, so ist es aber innerlich auch Christi Fleisch und Blut, die durch den heiligen Geist (auch er ist hier wieder am Werk!) zum ewigen Leben gespiesen werden. Damit ist «Christus selber [...], da er für uns dahingegeben und unser Heiland ist, Grund und Wesen des Abendmahls, und wir lassen nichts anderes an seine Stelle setzen.»<sup>24</sup>

Diese Betonung führt Bullinger dazu, verschiedene Formen des Essens, das leibliche, das geistliche und das sakramentale, zu unterscheiden. Beim letzten kommt er zu Formulierungen, die ihn ganz in die Nähe der lutherischen Realpräsenz Christi bringen: Beim sakramentalen Essen hat der Gläubige nicht bloß geistlich und innerlich am wahren Leib und Blut des Herrn teil, «sondern er empfängt, wenn er zum Tische des Herrn tritt, auch äußerlich sichtbar das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn» (114f.). Und noch etwas später: «Und wer im wahren Glauben das Sakrament äußerlich empfängt, der empfängt nicht nur das Zeichen, sondern genießt, wie gesagt, die Sache selbst.» (115) Mit solchen Sätzen, mit solchem Insistieren auf dem Genießen der «*res ipsa*» sind wir weit weg von den Auseinandersetzungen, die Zwingli und Luther leidenschaftlich führten!

---

<sup>24</sup> ZHB 112; lateinisch: *Christus ipse* (CHP 264)

j) *Obrigkeit: kein Widerstandsrecht!*

Wie Calvins *Institutio* schließt das ZHB mit einem Kapitel zur weltlichen Obrigkeit, und ich möchte auch hier dieses Schlusskapitel aufnehmen. «Vornehmste Aufgabe der Obrigkeit ist es, für den Frieden und die öffentliche Ruhe zu sorgen und sie zu erhalten.» (136) Als solche ist sie auch als *Guttat* Gottes anzuerkennen, und deshalb soll man sie als Dienerin Gottes achten und ehren, sie lieben und ihr ergeben sein. Daraus schließt nun Bullinger sehr schroff: «Wer sich aber der Obrigkeit widersetzt, der fordert Gottes schweren Zorn gegen sich heraus», und fährt gleich fort mit einer Reihe von Verurteilungen: «Wir verwerfen deshalb alle Verächter der Obrigkeit: Rebellen, Staatsfeinde, aufrührerische Taugenichtse und alle, die sich je und je offen oder auf Umwegen weigern, ihren schuldigen Pflichten zu genügen.» (138)

Dieser Schlussakzent hat mich enttäuscht. Während es bei den anderen Reformatoren immerhin Ansätze für ein Widerstandsrecht gibt, wenn auch nur ganz vorsichtig, scheint es hier bei Bullinger ganz ausgeschlossen. Wie ist das zu verstehen? Die unmittelbare Nähe der polemischen Abgrenzung könnte vermuten lassen, dass auch hier noch die Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern nachwirkt. Eine andere Erklärung könnte auch vom unmittelbaren Kontext der Schrift her eingebracht werden: Für Kurfürst Friedrich III. könnte es besser sein, jeden Eindruck zu vermeiden, dass die Reformierten «Rebellen, Staatsfeinde, aufrührerische Taugenichtse» sein könnten. Deshalb ist es geschickter, den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit hervorzuheben. Auf jeden Fall bleibt aber diese eindeutige Ablehnung des Widerstandes sehr auffallend.

k) *«Die Predigt des Wortes Gottes ist Wort Gottes»*

Am Schluss meiner Diskussion möchte ich noch einmal auf den Anfang zurückkommen und so gewissermassen den Kreis schließen. Die nicht unwichtige Marginalie in Kapitel I betont, dass die Verkündigung des Wortes Gottes selbst Wort Gottes ist. In der Terminologie heutiger Sprachwissenschaft würde man sagen: Die Verkündigung vollzieht sich als ein «Sprechakt» mit indirekter Vollmacht<sup>25</sup>: Indem ich das Wort Gottes verkündige, geschieht dieses Wort Gottes selbst. Als Sprecher dieses Wortes bin ich nicht selbst dessen Sender, aber in dem, was ich als Sprecher zum Ausdruck bringe, spricht der Sender selbst. Damit formuliert Bullingers Satz einen denkbar hohen Anspruch an die Predigt. Vielleicht ist auch deshalb die Anforderung an das Dieneramt so hoch und das Kapitel XVIII so lang! Zugleich kann aber

<sup>25</sup> Vgl. John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, 2. Auflage, Stuttgart 1979; John R. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a.M. 1971; John R. Searle, *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M. 1982.

dieser hohe Anspruch nicht vom Prediger allein wahrgenommen werden. Wie das Kapitel I inhaltlich zeigt, ist damit zum Ausdruck gebracht, dass der heilige Geist mit seiner innerlichen Erleuchtung dafür sorgen muss, dass die Verkündigung so wirkt. Indem ich mich als Sprecher und nicht als Sender eines Wortes verstehe, weiß ich auch, dass nicht ich, sondern der heilige Geist über das Gedeihen meines Predigtwortes wacht. Anders gesagt: In der berühmten Marginalie von Kapitel I könnte also die Erklärung dafür liegen, dass das Kapitel XVIII das längste Kapitel des Bekenntnisses ist und zugleich dass der heilige Geist so zentral ist, dass er unmöglich in einem einzelnen Kapitel unterzubringen ist!

*Schluss: ein offener Diskussionsbeitrag!*

Ich möchte hier schließen. Ich glaube, ich habe zur Genüge gezeigt, dass das Zweite Helvetische Bekenntnis ein dogmatisch anregendes Buch ist, auch dort, oder besser: gerade dort, wo es zu kritischen Überlegungen herausfordert. Ob ich bei meiner kritischen Würdigung Bullinger und seinem Text gerecht geworden bin, ist eine offene Frage. Ich habe versucht, den Nachfolger Zwingli als Systematiker ernst zu nehmen, weiß aber nicht, ob er sich selbst auch je als Systematiker verstanden hat. Das ZHB habe ich als eine kleine Dogmatik interpretiert und habe damit vielleicht seinen summarischen Charakter nicht genügend berücksichtigt, zuviel an dogmatischer Entfaltung erwartet. In diesem Sinne ist mein Versuch ein offener Diskussionsbeitrag, der sich seiner Grenzen bewusst ist, und deshalb freue ich mich nun auf die Diskussion.

Anhang I:

Titelblatt der Confessio Helvetica Posterior<sup>26</sup>

**Bekenntnis**  
und einfache Erläuterung  
des orthodoxen Glaubens  
und der katholischen Lehren  
der reinen christlichen Religion

von den Dienern der Kirche Christi in der Eidgenossenschaft, zu Zürich,  
Bern, Schaffhausen, St. Gallen, Chur und in den Drei Bünden, ebenso zu  
Mülhausen und Biel, denen sich auch die Diener der Genfer Kirche  
angeschlossen haben,

einmütig herausgegeben

in der Absicht, allen Gläubigen zu bezeugen, dass sie in der Einheit der  
wahren und alten Kirche Christi stehen, keine neuen und irrigen Lehren  
verbreiten und daher auch nichts mit irgendwelchen Sekten oder Irrlehren  
gemein haben.

derzeit kundgetan,

damit sich alle Gläubigen ein Urteil bilden können

Röm. 10, 10

Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit,  
mit dem Munde aber bekennt man zur Seligkeit.

Zu Zürich  
gedruckt bei Christoph Froschauer  
im Monat März 1566

---

<sup>26</sup> ZHB 9.

## Anhang II:

### Inhaltsübersicht des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses<sup>27</sup>

	Zeilenanzahl bei Niesel
Vorrede	(62)
Kaiserlicher Erlass von Gratianus, Valentinianus und Theodosius	(20)
Das Bekenntnis des Damasus	(37)
I. Die Heilige Schrift, das wahre Wort Gottes	(67)
II. Die Auslegung der heiligen Schriften, die Kirchenväter, die allgemeinen Kirchenversammlungen und die Überlieferungen	(53)
III. Gott in seiner Einheit und Dreieinigkeit	(48)
IV. Bilder Gottes, Christi und der Heiligen	(44)
V. Anbetung, Verehrung und Anrufung Gottes durch den einzigen Mittler Jesus Christus	(74)
VI. Die Vorsehung Gottes	(52)
VII. Die Erschaffung aller Dinge, die Engel, der Teufel und der Mensch	(39)
VIII. Der Fall und die Sünde des Menschen und die Ursache der Sünde	(71)
IX. Der freie Wille und die andern Fähigkeiten des Menschen	(97)
X. Die göttliche Vorherbestimmung und die Erwählung der Heiligen	(74)
XI. Jesus Christus, wahrer Gott und Mensch und einziger Heiland der Welt	(170)
XII. Das Gesetz Gottes	(52)
XIII. Das Evangelium Jesu Christi; die Verheissungen; Geist und Buchstabe	(78)
XIV. Die Buße und Bekehrung des Menschen	(136)
XV. Die wahre Rechtfertigung der Gläubigen	(77)
XVI. Der Glaube, die guten Werke und ihr Lohn; das «Verdienst» des Menschen	(130)
XVII. Die katholische (allgemeine) und heilige Kirche Gottes und das einzige Haupt der Kirche	(227)
XVIII. Die Diener der Kirche; ihre Einsetzung und ihre Pflichten	(285)
XIX. Die Sakramente der Kirche Christi	(161)
XX. Die heilige Taufe	(64)
XXI. Das heilige Abendmahl des Herrn	(164)
XXII. Die Gemeindegottesdienste und der Kirchengang	(38)
XXIII. Die Kirchengebete, der Gesang und die sieben Gebetszeiten (die kanonischen Stunden)	(43)
XXIV. Die Feiertage, das Fasten und die Auswahl der Speisen	(87)
XXV. Der Jugendunterricht und die Krankenseelsorge	(31)
XXVI. Das Begräbnis der Gläubigen, die Fürsorge für die Toten, das Fegfeuer und die Erscheinung von Geistern	(44)
XXVII. Die Gebräuche, die Zeremonien und die Mitteldinge	(40)
XXVIII. Das Kirchengut	(20)
XXIX. Der ledige Stand, die Ehe und der Hausstand	(47)
XXX. Die Obrigkeit	(52)

<sup>27</sup> Nach ZHB 173 f.

