

Rechtfertigung und gute Werke in der *Confessio Helvetica posterior*

In Kapitel XV über «Die wahre Rechtfertigung der Gläubigen» definiert die *Confessio Helvetica posterior*, was sie unter Rechtfertigen versteht: «die Sünden vergeben, von Schuld und Strafe freisprechen, in Gnaden annehmen und für gerecht erklären».¹ Das ist ja eine der zentralen Aussagen reformatorischer Theologie, dass der Mensch durch Gottes Gnade allein gerechtfertigt wird. Er kann nicht aus sich selbst heraus etwas dafür tun, dass Gott ihn annimmt, auch keine guten Werke. Er ist dazu ganz auf Gottes Gnade angewiesen. Er wird ohne eigenes Verdienst vor Gott gerecht und von Gott angenommen.

Die *Confessio* fügt sogleich hinzu, dass der Mensch aber zunächst «vor dem Richterstuhl Gottes der Ungerechtigkeit überwiesen und des Todes schuldig befunden» wird,² sie erinnert also daran, dass sich die Rechtfertigung allein aus Gnade auf den *Sünder* bezieht und hält damit die spannungsvolle Dialektik aus, die in der Rechtfertigungslehre liegt.

Dies ist ein Gedanke, der heute durchaus unbeliebt ist, meint man doch die Rechtfertigungslehre übersetzen zu können mit Formeln wie «Du bist gut so, wie du bist»³ oder «Gott sagt zu allem an dir vorbehaltlos Ja».

Doch dies sind keine zutreffenden Übersetzungen der Rechtfertigungslehre in heutige Sprache. Zur Rechtfertigungslehre gehört unverzichtbar hinzu, dass der Mensch zunächst als Sünder, als ungerecht vor Gott wahrgenommen wird. Heinrich Bullinger unterstreicht dies, indem er zu Beginn seiner Ausführungen zur Rechtfertigung mehrere Bibelstellen zitiert, in denen Recht als Recht und Unrecht als Unrecht benannt wird.⁴ Die Rechtfertigungslehre wäre falsch verstanden, wenn sie die moralischen Kategorien durcheinanderwirbeln würde.

Es ist eben erst der zweite Schritt, in dem der als Sünder identifizierte und darum in den Augen Bullingers dem Tod anheimfallende Mensch «von Gott, un-

1 CHp, 304f.: «peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere, et iustum pronunciare». Zur Entwicklung von Bullingers Rechtfertigungslehre vgl. Christoph Strohm, *Frontstellungen, Entwicklungen, Eigenart der Rechtfertigungslehre bei Bullinger*: Emidio Campi/Peter Opitz (Hg.), *Heinrich Bullinger, Life – Thought – Influence* (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 24), Bd. 2, Zürich 2007, 537–572.

2 ZHB, Kap. XV, 68.

3 Vgl. dazu Christiane Tietz, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, Göttingen 2005, 146.

4 Vgl. ZHB, Kap. XV, 68.

serem Richter, durch Christi Gnade allein für gerecht erklärt, das heisst von Sünden und Tod freigesprochen [wird], ohne irgendein eigenes Verdienst oder Ansehen der Person».⁵

Deshalb kommt dieser Beitrag auch nicht unmittelbar auf die Rechtfertigung zu sprechen, sondern wendet sich zuerst etwas ausführlicher Bullingers Verständnis der Sünde zu. In seinem Sündenverständnis werden die Probleme des menschlichen Wesens erkennbar, die dann auch, soll es mit der Rechtfertigung zu guten Werken kommen, wirksam überwunden werden müssen. Das war ja ein Vorwurf, der der reformatorischen Rechtfertigungslehre gemacht wurde: dass die Menschen durch die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade allein, ohne Werke, unmoralisch werden, entweder meinen, gar nichts mehr tun zu müssen, oder meinen, auch das schlimmste Verhalten sei doch durch die Gnade bereits abgegolten. Dieses Problem will Bullinger in seinem Text bearbeiten.

I. Der Mensch als Sünder

Um diese Erörterungen nicht zu negativ zu beginnen, sei zunächst auf die Situation vor dem Sündenfall geblickt. Wie beschreibt Bullinger den Menschen vor dem Fall?

Der Mensch ist zum Ebenbild Gottes geschaffen «in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit, gut und recht (*in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus*)».⁶ Vor dem Fall kann er beim Guten bleiben, aber sich auch für das Böse entscheiden. Er hat einen freien Willen. Die Freiheit des Willens vor dem Fall ist die «Möglichkeit, Gutes und Böses zu tun».⁷ Dieser Gedanke ist wichtig, weil er zur Geltung bringt, dass Gott den Menschen eben gut geschaffen hat. An Gott liegt es nicht, dass der Mensch Sünder ist.

Nach dem Fall ist der Mensch verfallen; Bullinger spricht von einem zweifachen Verfallensein des Menschen: Er ist «der Macht der Sünde, des Todes und verschiedener Übel unterworfen/verfallen (*peccato, morti, variisque calamitatibus factus est obnoxius*)».⁸ Und er ist dem Zorn unterworfen/verfallen. Der Begriff, der dafür im Lateinischen steht (*obnoxius*), ist durchaus interessant, weil er so-

5 ZHB, Kap. XV, 68.

6 CHp, 284; ZHB, Kap. VIII, 35 (Übersetzung geändert).

7 «Facultates habebat faciendi bonum et malum.» Heinrich Bullinger, *Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552), bearbeitet von Peter Opitz, *Heinrich Bullinger Werke*, Abbt. 3, Bd. 3/1: *Decades 1-4,2*, Zürich 2008, 3,10 (455,23).

8 CHp, 284; ZHB, Kap. XVIII, 35 (Übersetzung geändert).

wohl aktive (unterwürfig, gehorsam) wie passive (ausgesetzt, preisgegeben) Konnotationen hat.

Inhaltlich ist die Sünde eine «angeborene Verderbtheit des Menschen (*nativa illam hominis corruptio*)». ⁹ Der Mensch ist durch die Sünde umfassend untauglich gemacht. Er ist durch sie «versunken in verkehrte Begierden, abgewandt vom Guten, aber geneigt zu allem Bösen, erfüllt mit aller Schlechtigkeit, Misstrauen, Verachtung und Hass gegen Gott». Deshalb können wir «aus uns selbst nichts Gutes tun, ja nicht einmal denken». ¹⁰ Die Verfallenheit an Sünde und Tod und andere Übel ist nichts Äusserliches, sondern der Mensch ist «mit Sünde und Tod verkettet/verflochten/verwickelt (*implicaverit [...] peccato et morti*)». ¹¹

Die Verderbtheit des Sünders zeigt sich insbesondere an seiner *Vernunft* und seinem *Willen*, den beiden entscheidenden Grundcharakteristika des Menschen als Ebenbild Gottes. Der Mensch nach dem Fall hat immer noch Vernunft und Willen, er ist kein «Stock und Stein (*lapis vel truncus*)». ¹² Aber diese menschlichen Fähigkeiten sind nun «verändert und vermindert (*immutata et immutata*)». ¹³

Der *Verstand* ist «verdunkelt (*obscuratus*)». ¹⁴ Er «beurteilt [...] die göttlichen Dinge aus sich selbst nicht recht». ¹⁵ Der Verstand aus sich selbst heraus ist nicht in der Lage, «etwas Gutes zu denken». ¹⁶ Deshalb kann auch der Wille des Menschen nicht auf das Gute ausgerichtet sein.

Der *Wille* nach dem Fall ist unfrei: Er ist von einem «freien Willen (*voluntas libera*)» zu einem «knechtischen Willen (*voluntas serva*)» geworden. ¹⁷ Knechtisch ist dieser Wille, insofern er der Sünde «freiwillig (*volens*)» ¹⁸ dient. Das ist ja eine grundlegende Einsicht reformatorischer Theologie: Auch wenn der Mensch einen unfreien Willen hat, ist er für sein Sündersein *verantwortlich*; denn er tut seine Sünden nicht *gegen* seinen Willen (*nolens*), sondern *mit* seinem Willen. Er *will* Sünder sein. Bullinger fügt hinzu, man nenne den Willen deshalb

9 Vgl. CHp, 284; ZHB, Kap. XVIII, 35.

10 ZHB, Kap. VIII, 35.

11 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39.

12 Vgl. CHp, 287; ZHB, 39 (Übersetzung geändert).

13 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39.

14 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39.

15 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 40.

16 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 40.

17 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39 (Übersetzung geändert).

18 CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39.

auch «voluntas», nicht «noluntas». ¹⁹ «[...] die Verknechtung des Willens unter die Sünde [ist] [...] eine freiwillige Verknechtung.» ²⁰

Deshalb hält die Confessio fest: «Was also das Böse oder die Sünde angeht, so wird der Mensch weder von Gott noch vom Teufel dazu gezwungen, sondern er begeht das Böse aus eigenem Antrieb (*non coactus [...], sed sua sponte, malum facit*)». Darum gilt: Der Mensch hat «in dieser Hinsicht den allerfreiesten Willen (*et hac parte liberrimi est arbitrii*)». ²¹ Dieser Wille ist dafür verantwortlich, dass der Mensch die Sünde aus eigenem Antrieb begeht. ²²

So hatte auch Martin Luther in seiner Schrift über den unfreien Willen formuliert: Der Sünder *will* die Sünde «aus eigenem Antrieb und mit bereitwilligem Wollen (*sponte et libenti voluntate*)». ²³ Aber Luther thematisiert viel stärker, dass der Wille des Menschen sich nicht von sich aus auf etwas Gutes ausrichten kann. Er kann nicht von sich aus seine Richtung ändern. Er wird – so das Bild Luthers – vom Teufel geritten. Und erst ein Reiterwechsel bringt Veränderung. ²⁴

Luther interessiert sich stärker als Bullinger für die Frage der Richtungsänderung des Willens, für den Willen als Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) ²⁵. Denn sein Kontext der Erörterungen ist die Prädestinationslehre, d. h. die Frage, wie der Mensch zum Heil kommen kann. Luthers Antwort lautet: nicht durch sich selbst; denn er kann sich aus sich selbst heraus nicht vom Bösen weg- und zum Guten hinwenden. Gott muss dies tun, und er tut es bei den Prädestinierten.

Bullinger interessiert mehr die Frage, wie der Wille des Menschen sein Handeln bestimmt, also die treibende Kraft in seinem bösen und guten Tun ist. Er thematisiert den Willen als *voluntas*, als Fähigkeit, sich für den Vollzug von Handlungen zu entscheiden und sie zu vollziehen. ²⁶ Nur von hier aus lässt sich in seinen Augen die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und guten Werken angemessen bearbeiten. Warum tut der Mensch nach dem Fall keine

¹⁹ CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39.

²⁰ Ernst Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vluyn 1968, 78.

²¹ CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39.

²² Diese «libertas in malo» – Freiheit zum (im, so Text) Bösen – nimmt Gott dem Menschen nicht, aber er verhindert immer wieder, dass der Mensch sein böses Ziel erreichen kann. CHp, 287; ZHB, Kap. IX, 39 (Übersetzung geändert).

²³ Martin Luther, *De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen*: ders., Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: *Der Mensch vor Gott*, hg. von Wilfried Härle, Leipzig ²⁰¹⁶, 288/289 (Übersetzung geändert).

²⁴ Vgl. Luther, *De servo arbitrio* (Anm. 23), 290/291.

²⁵ Vgl. Arnim Regenbogen/Uwe Meyer (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, vollständig neu hg., Hamburg 2013, 734f.

²⁶ Vgl. Regenbogen/Meyer, *Wörterbuch* (Anm. 25), 734f.

guten Werke? Bullingers Begründung lautet: Die Vernunft des gefallenen Menschen kann ihre Aufgabe als Führerin des Willens nach dem Fall nicht so erfüllen, dass der Wille sich nun allein durch die menschliche Vernunft auf etwas Gutes richtet.

Bullingers Akzent auf dem Tun zeigt sich noch an einem zweiten Punkt. Bullinger schliesst sich der Lehre von der Erbsünde oder Ursprungssünde an; Bullinger spricht von *peccatum originale*. Diese Lehre bringt zum Ausdruck, dass der Mensch immer schon unter der Sünde steht. Er hat nicht mehr, wie Adam, die Möglichkeit, auch das Gute zu wählen. Von der Erbsünde unterscheidet Bullinger, auch das ganz im Sinne der üblichen Lehre, die *peccata actualia*, die Tatsünden, die aus der Erbsünde entstehen.²⁷ Um einer Gleichmacherei und damit Beliebigkeit in Bezug auf das Tun des Menschen zu wehren, fügt Bullinger aber hinzu, bei den Tatsünden könne nach ihrem Schweregrad unterschieden werden. Das könnte ja ein Vorwurf gegenüber der reformatorischen Rechtfertigungslehre sein, dass durch ihre Betonung, jeder Mensch sei in der gleichen Weise Sünder und der Rechtfertigung bedürftig, das Tun des Menschen gleichgemacht und damit letztlich bedeutungslos wird. Dagegen wendet sich die Vorstellung, dass sich unterschiedliche Schweregrade bei der Sünde unterscheiden lassen.²⁸

Strittig in der Auseinandersetzung um die reformatorische Rechtfertigungslehre war die Frage, wie denn, wenn der Mensch nicht anders kann als sündigen, seine Sünde als seine *Schuld* angesehen werden kann. Luther beantwortete die Frage damit, dass sie deshalb Schuld ist, weil der Mensch Sünder sein *will*. Auch wenn er nicht anders kann, als Sünder zu sein: Er ist es ganz und gar und mit eigener innerer Begeisterung.

Bullinger unterscheidet: *Adam* sei «auf Antrieb der Schlange und durch eigene Schuld (*sua culpa*)»²⁹ abgefallen. Bei den Nachgeborenen spricht er aber nicht von einer eigenen Schuld am grundlegenden Sündersein.³⁰ Auch wenn Bullinger diese Vorstellung nicht ablehnt, die entscheidende Schulddimension besteht für ihn darin, dass aus der Erbsünde *die Tatsünden entstehen*. Die aus der Erbsünde hervorgebrachten «bösen Gedanken, Worte[] und Werke[]» sind –

27 Vgl. CHp, 285; ZHB, Kap. XVIII, 36.

28 Vgl. CHp, 285; ZHB, Kap. XVIII, 36. Bullinger lehnt dabei allerdings die römische Unterscheidung zwischen Todsünden, also Sünden, bei denen auch der getaufte Mensch in der Hölle landet, wenn er sie vor seinem Tod nicht bekennt, und lässlichen Sünden, die nicht so schlimm und letztlich keine wirklichen Sünden seien, ab.

29 CHp, 284; ZHB, Kap. XVIII, 35.

30 Vgl. ZHB, Kap. VIII, 35. Vgl. Pierre Bühler, Heinrich Bullinger als Systematiker – am Beispiel der Confessio Helvetica Posterior: Emidio Campi (Hg.), Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe: Zwingliana 31/2004, 215–233 (226).

wie bei einem schlechten Baum – «schlechte Früchte», für die wir «nach unserem Verdienst (*merito nostro*)»³¹ dem Zorn Gottes verfallen sind. Denn erst durch diese Aktualisierung wird die Sünde etwas, was alles Menschliche, Gedanken, Worte und Werke, durchdringt.

Der Weg hinaus aus der Sünde *beginnt* für Bullinger mit der Begegnung mit dem Gesetz.

II. Sünderkenntnis durch das Gesetz

Für sein Anliegen, das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und guten Werken positiv zu bestimmen, entwickelt Bullinger ein grundsätzlich positives Verständnis des Gesetzes, also der Gebote Gottes. Er betont, das Gesetz sei gut und heilig, weil in ihm «der Wille Gottes dargelegt» wird.³² Das Gesetz Gottes wird unterschieden in die *lex naturae*, die durch den Finger Gottes in die Herzen der Menschen geschrieben wurde, und in die ebenfalls durch den Finger Gottes auf die Tafeln des Mose geschriebenen und in den fünf Büchern Mose ausführlicher erläuterten Gesetze.³³ Diese über das Gesetz der Natur hinausgehenden Gesetze werden weiter unterschieden in die *lex moralis*, das Sittengesetz, welches in den zehn Geboten enthalten ist, die *lex caeremonialis*, das Zeremonialgesetz zu Zeremonien und Gottesdienst, und die *lex iudicialis*, das Rechtsgesetz zu wirtschaftlichen und politischen Ordnungen.³⁴ Bullinger betont, dass im Gesetz Gottes alle notwendigen Gebote für das Leben zu finden sind.³⁵

Warum ist das Gesetz gegeben? Im Sinne der Kernüberzeugungen reformatorischer Theologie wird festgehalten: Nicht dazu, dass der Mensch durch den Gehorsam gegenüber dem Gesetz *gerecht gemacht* wird, sondern dazu, dass der Mensch an ihm seine Schwachheit und Sünde erkenne, also erkenne, dass er nicht in der Lage ist, dem Willen Gottes gerecht zu werden, und dass er deshalb eigentlich Verdammnis verdient hätte.³⁶

Interessant ist, dass als Wirkung des Gesetzes nicht nur der Zorn Gottes genannt wird (über den Sünder, der das Gesetz nicht erfüllt), sondern auch der Zorn *des Menschen*.³⁷ Denn wer das Gesetz *ohne* den Geist Gottes und den Glauben

31 CHp, 285; ZHB, Kap. VIII, 35.

32 CHp, 297; ZHB, Kap. XII, 55.

33 Vgl. CHp, 297; ZHB, Kap. XII, 55.

34 Vgl. CHp, 297; ZHB, Kap. XII, 55f.

35 Vgl. CHp, 297; ZHB, Kap. XII, 56.

36 Vgl. CHp, 297f.; ZHB, Kap. XII, 56.

37 Vgl. CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 60.

wahrnimmt, in dessen Herzen wirkt es Zorn und reizt zur Sünde.³⁸ Das Gesetz wird zum den Menschen zornig machenden Buchstaben, wenn es *nicht durch den Geist* wahrgenommen wird.³⁹ Damit wird bereits vorbereitet, dass es offenbar auch eine andere Möglichkeit gibt, das Gesetz wahrzunehmen, auf die noch zurückzukommen sein wird.⁴⁰

Zunächst aber, ohne Geist und Glauben, verzweifelt der Mensch durch das Gesetz an seinen eigenen Kräften und erkennt sich als Sünder. Und: Er beginnt sich im Glauben zu Christus hinzuwenden.⁴¹ Die Funktion des Gesetzes ist (nach Gal 3), «Erzieher auf Christus hin (*Paedagogus noster ad Christum*)» zu sein,⁴² damit wir «aus dem Glauben gerechtfertigt würden (*ut ex fide iustificaremur*)».⁴³ Diese Formulierungen überraschen. Wie kann denn das Gesetz zu einer Wendung zu Christus führen, wenn doch im Gesetz von Christus noch gar nicht die Rede ist? Auch darauf wird zurückzukommen sein, nämlich im Kontext von Bullingers Bestimmung des Evangeliums.

Zunächst aber ist zu fragen, worin, angesichts von Sündersein und Sündenkenntnis, die Pointe der Rechtfertigungslehre besteht.

III. Rechtfertigung

Die Rechtfertigung besteht für die *Confessio*, kurz gesagt, in einem Nichtanrechnen und in einem Anrechnen *durch Gott*. In beiden «Rechnungen» wird der Gerechtigkeit Gottes Genüge getan.

Die *Nichtanrechnung* besteht darin, dass den Menschen, weil Christus alle Sünden auf sich genommen hat, ihre Sünden nicht länger angerechnet werden;⁴⁴ die Menschen sind so «von Sünden gesäubert und gereinigt oder heilig (*sancti*)».⁴⁵ Es ist durchaus der Aufmerksamkeit wert, wie die *Confessio* an dieser Stelle

38 Vgl. CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 60.

39 Vgl. CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 60.

40 Vgl. Emidio Campi, Einleitung zur *Confessio Helvetica Posterior*: CHp, 243–267, 251: «Gesetz und Evangelium sind zwar unterschiedlich, doch ihr Verhältnis ist nicht als Gegensatz, sondern als Kontinuität bestimmt. [...] Das Entscheidende dabei ist die Anwesenheit bzw. Abwesenheit des Geistes. Das Gesetz <ohne den Geist [...]> wirkt Zorn und erregt Sünde; wird es aber durch den Geist ausgelegt, führt es zu Werken, die Gott wohlgefällig sind.»

41 Vgl. CHp, 297; ZHB, Kap. XII, 56.

42 CHp, 298; ZHB, Kap. XII, 56.

43 CHp, 298; ZHB, Kap. XII, 56.

44 Vgl. CHp, 305; ZHB, Kap. XV, 68.

45 CHp, 305; ZHB, Kap. XV, 69.

Gnade und Gerechtigkeit aufeinander bezieht: Sie betont, Christus habe, indem er die Sünden der Menschen stellvertretend auf sich genommen hat, der Gerechtigkeit Gottes Genüge getan; *deshalb* sei Gott unseren Sünden geneigt und gnädig (*propitius*).⁴⁶ Gnade ist hier also nicht grundlose Barmherzigkeit, ein mildes Herz, ein grosszügiges Darüberhinwegsehen, sondern ein *begründet* anderer Umgang mit den Sünden. Das Gnädige Gottes besteht offenbar darin, dass Gott Christi stellvertretenden Umgang mit der Sünde für seine eigene Betrachtung des Sünders anerkennt.

Die *Anrechnung* besteht darin, dass den Menschen zusätzlich (*praeterea*) die Gerechtigkeit Christi, die dieser besitzt, weil er das Gebot Gottes umfassend erfüllt hat,⁴⁷ angerechnet wird, so dass wir «*dazu* noch die Gerechtigkeit Christi bekommen haben».⁴⁸ Nur durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi sind die Menschen auch «Gerechte (*iusti*) und Erben des ewigen Lebens».⁴⁹ Das Ausbleiben der eigentlich verdienten Verdammnis reicht dafür, den Himmel zu erreichen, also noch nicht aus.⁵⁰

Von dieser Rechtfertigung spricht das Evangelium. Das Evangelium im eigentlichen Sinne ist die Botschaft, die von Johannes dem Täufer, Jesus selbst und den Aposteln verkündigt wurde, nämlich «dass Gott nun das ausgeführt habe, was er seit Beginn der Welt verheissen hat, indem er uns seinen einzigen Sohn geschickt, ja sogar geschenkt habe, und in ihm auch die Versöhnung mit dem Vater, die Vergebung der Sünden, alle Fülle und das ewige Leben».⁵¹ Durch die Predigt des Evangeliums wird es «in den Herzen der Gläubigen kraft des Glaubens, der sie durch den Heiligen Geist erleuchtet, wirksam und lebendig».⁵²

Nach Bullingers Überzeugung gibt es, wie erwähnt, aber bereits *vor* der historischen Person Jesus von Nazaret das Evangelium. Gegen eine falsche Engfüh-

46 Vgl. CHp, 205; ZHB, Kap. XV, 68f.

47 Vgl. CHp, 298; ZHB, Kap. XII, 57.

48 CHp, 305; ZHB, Kap. XV, 69 (Hervorhebung C. T.).

49 CHp, 305; ZHB, Kap. XV, 69.

50 Rechtfertigung ist «Nichtanrechnung der Sünden aufgrund ihrer Übernahme durch Christus und – darauf liegt stärkeres Gewicht – [...] Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, der der göttlichen Gerechtigkeit genüge getan hat. Das Gefälle in der Darstellung verläuft vom juristisch-forensischen Aspekt hin zur effektiven Aneignung der vollzogenen Rechtfertigung in der Gemeinschaft mit Christus, vom paulinischen «*extra nos*» zum johanneischen «*in nobis*» (genauer: *nos in Christo*).» Rechtfertigung ist «durch den Glauben gewährte Teilhabe an Christus». Das heisst: «Imputation und Aneignung der rechtfertigenden Gerechtigkeit» können nicht voneinander getrennt werden. Campi, Einleitung (Anm. 40), 251.

51 CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 59.

52 CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 60.

rung betont die *Confessio*, auch die Menschen vor Mose und vor Jesus von Nazaret seien nicht ganz ohne Evangelium gewesen, auch sie hätten schon evangelische Verheissungen gehabt,⁵³ eben die alttestamentlichen Verheissungen, die auf das Kommen Jesu Christi hinweisen würden. Im Alten Testament habe es zwei Arten von Verheissungen gegeben: Verheissungen, die sich auf gegenwärtig-irdische Dinge beziehen (Brot, Land, militärische Siege), und Verheissungen, die sich auf ewig-himmlische Dinge beziehen (Gnade, Vergebung, ewiges Leben) und die eben durch den Glauben erlangt werden.⁵⁴ Bullinger schreibt, auch die Juden hätten im Glauben schon das Heil in Christus erreicht.⁵⁵ Dieser Glaube war nicht Glaube an Christus, aber er bezog sich auf das Heil, das durch Christus realisiert wird.

Den Zusammenhang des Evangeliums vor Christus und nach Christus stellt die *Confessio* durch den Gedanken her, dass Gott «von Ewigkeit her beschlossen [hat], dass die Welt durch Christus selig werden solle»; durch das eigentliche Evangelium hat er nur diesen ewigen Ratschluss offenbart.⁵⁶ Das Kommen Jesu Christi wird also nicht als Notmassnahme verstanden, sondern die *Confessio* vertritt eine alle Zeiten umschliessende Christologie. Bullinger ist dieser Gedanke wichtig, denn er möchte den Vorwurf abwehren, die reformierte Theologie sei eine jüngst entstandene (*nuper exorta*), «neumodische» Lehre und Religion.⁵⁷ Nein, indem sie sich auf dieses von Ewigkeit her beschlossene Evangelium bezieht und nur Ausbuchstabieren des ewigen Ratschlusses Gottes ist, sei die reformierte Lehre⁵⁸ die «allerälteste (*antiquissima*)» Lehre.⁵⁹

IV. Busse

Das Gesetz, so sahen wir, bewirkt die Sündenerkenntnis und ist Erzieher auf Christus hin. Aber es weckt noch nicht die *Busse*. Busse ist kein religiöser Ritus, sondern Busse ist die *Sinneserneuerung* des sündigen Menschen. Diese Sinneser-

53 Vgl. CHp, 299; ZHB, Kap. XIII, 58.

54 Vgl. CHp, 299; ZHB, Kap. XIII, 58f.

55 Vgl. CHp, 299; ZHB, Kap. XIII, 59.

56 CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 61.

57 CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 61.

58 Wörtlich: evangelische Lehre (Evangelii doctrina).

59 CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 61.

neuerung wird durch das Evangelium und den Heiligen Geist geweckt⁶⁰ und *im Glauben angenommen*.⁶¹ Bei der Beschreibung, wie dieses Annehmen im Glauben genauer beschaffen ist, wird noch einmal Bullingers Interesse an den guten Werken der Glaubenden deutlich. Unmittelbar sich anschliessende Folge (*protinus*) dieses Annehmens im Glauben sind nämlich eine ganze Reihe von Aktivitäten, die alle noch zur Busse hinzugehören: die angeborene Verderbtheit und alle eigenen Sünden zu erkennen, von Herzen Schmerz zu empfinden, sie vor Gott zu beweinen, mit Scham aufrichtig zu bekennen und mit Abscheu zu verfluchen,⁶² aber auch um ein neues Leben zu kämpfen. Der Büssende ist einer, der «emsig auf Besserung bedacht, fortwährend nach Unschuld und Tugend trachtet» und sich darin übt alle verbleibenden Tage seines Lebens.⁶³ Zur wahren Busse gehören schliesslich auch die Wiedergutmachung, Barmherzigkeit und Almosengeben.⁶⁴

Zur Busse gehören nach Bullinger also durchaus die Elemente, die auch die vorreformatorische Busslehre kannte; sie sprach von *contritio cordis, confessio oris* und *satisfactio operis*, Reue des Herzens, Bekenntnis des Mundes und Genugtuung durch das Werk. Diese Aspekte werden hier zwar auf den ersten Blick aufgenommen, aber sicher nicht zufällig mit *anderen* Begriffen formuliert: *ex corde dolet* (von Herzen Schmerz empfinden); *fatetur ingenue cum pudore* (mit Scham aufrichtig bekennen), *restitutio* (Wiedergutmachung). Die *Confessio* betont nachdrücklich, die Wiedergutmachung (also z. B. durch Entschädigung des Geschädigten) sei keine *satisfactio*, keine Genugtuung gegenüber Gott aus eigenen Sühnewerken.⁶⁵ Die *satisfactio* ist bereits durch Christus allein geleistet.⁶⁶ Die Abtötung des Fleisches beim Glaubenden ist keine «Sühne für die Sünde», sondern «neue[r] Gehorsam aus Dankbarkeit für die Erlösung und vollkommene Genugtuung, die wir durch den Tod und die Sühnetat des Sohnes Gottes erlangt haben».⁶⁷ Busse ist für die *Confessio* also viel umfassender als das mittelalterliche Bussakrament. Und sie stellt, das wird durch den letzten Gedankengang herausgestrichen, die Rechtfertigung durch Christus allein in keiner Weise infrage.

60 Auch wenn das Gesetz *Paedagogus ad Christum* ist, entstehen «Busse und Bekehrung [...] nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium und den Heiligen Geist». Campi, Einleitung (Anm. 40), 251.

61 Vgl. CHp, 301; ZHB, Kap. XIV, 61.

62 Vgl. CHp, 301; ZHB, Kap. XIV, 62.

63 CHp, 301; ZHB, Kap. XIV, 62.

64 Vgl. CHp, 304; ZHB, Kap. XIV, 66.

65 Vgl. CHp, 304; ZHB, Kap. XIV, 67.

66 Vgl. CHp, 304; ZHB, Kap. XIV, 67.

67 CHp, 304; ZHB, Kap. XIV, 67.

Mit ihrer Betonung der *Taten* des Büssenden will die *Confessio* das Missverständnis abwehren, weil es so leicht sei, Vergebung zu erlangen, schade das Sündigen nicht.⁶⁸ Bullinger spricht in diesem Kontext von einem «Missbrauch der evangelischen Predigt», der zum Sündigen geradezu auffordere. Vermutlich hat Bullinger hier Luthers Satz vor Augen: «Sündige tapfer, aber glaube und freue dich in Christo umso tapferer (*pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo!*)»⁶⁹ Dieser Satz wurde oft so verstanden, als wolle Luther damit einen Freibrief für das Sündigen ausstellen.⁷⁰ Dietrich Bonhoeffer, der sich mit diesem Satz Luthers im Kontext des Kirchenkampfes auseinandergesetzt hat, macht aber klar: «Es kommt hier [...] alles darauf an, die Unterscheidung von Resultat und Voraussetzung in Anwendung zu bringen.»⁷¹ Was der Unterschied bedeutet, macht Bonhoeffer an einem Beispiel deutlich: «Wenn Faust am Ende seines Lebens in der Arbeit an der Erkenntnis sagt: «Ich sehe, dass wir nichts wissen können», so ist das Resultat, und etwas durchaus anderes, als wenn dieser Satz von einem Studenten im ersten Semester übernommen wird, um damit seine Faulheit zu rechtfertigen.»⁷² «Sündige tapfer und glaube umso tapferer an Christus» steht mithin nicht als Überschrift vor allem Handeln des Menschen. Es wird dem Menschen vielmehr gesagt, *nachdem* er versucht hat, in seinem Handeln mutig und verantwortungsvoll zu sein und Sünden zu vermeiden. Dann tröstet der Satz: *Wenn* du dabei sündig geworden bist, dann stehe tapfer dazu und vertraue auf die Vergebung.⁷³

Eine weitere Abgrenzung Bullingers sei noch genannt: Zwar müssen Sünden vor Gott bekannt werden, aber nicht in der persönlichen Beichte beim Priester, sondern im stillen Kämmerlein oder innerhalb des allgemeinen Sündenbekenntnisses im Gottesdienst.⁷⁴ Nur wenn jemand «von der Last seiner Sünden und von verwirrenden Anfechtungen bedrückt» ist, kann er «Rat, Weisung und Trost» beim Pfarrer suchen.⁷⁵ Die persönliche Zusage der Sündenvergebung bei einem solchen Gespräch, wie sie im katholischen Bussakrament üblich ist, wenn der Pfarrer nach dem Sündenbekenntnis sagt: «Ich spreche Dich von der bekannten

68 Vgl. CHp, 304; ZHB, Kap. XIV, 66.

69 Martin Luther, Brief an Melanchthon vom 1. August 1521: WA, Briefwechsel 2, 372,84f. Der Satz heisst vollständig: «Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi.»

70 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge: ders., Werke, Bd. 4, München 1989, 38.

71 Bonhoeffer, Nachfolge (Anm. 70), 39.

72 Bonhoeffer, Nachfolge (Anm. 70), 38.

73 Vgl. Bonhoeffer, Nachfolge (Anm. 70), 39.

74 Vgl. CHp, 302; ZHB, Kap. XIV, 63.

75 CHp, 302; ZHB, Kap. XIV, 63f.

Sünde los (*ego te absolvo*)», wird aber abgewiesen: «Die Diener der Kirche sprechen dann rechtmässig und wirksam von Sünden frei, wenn sie das Evangelium Christi und in ihm die Sündenvergebung predigen, [...] und wenn sie bezeugen, dass sie sich auf jeden einzelnen erstrecke. Wir glauben nicht, dass die Lossprechung wirksamer sei, wenn sie jemandem ins Ohr geflüstert oder über jemandes Haupt einzeln gemurmelt wird.»⁷⁶ Die *Confessio* wendet sich damit gegen jede Vorstellung von einer quasi magischen Wirksamkeit der Lossprechungsformel. Vermutlich hat sie auch hier Luthers Theologie im Blick, der auf die persönliche Beichte nicht verzichten wollte.⁷⁷ Luther zufolge benötigt nur jemand, der besonders stark im Glauben ist, sie und vor allem den persönlichen Gnadenzuspruch nicht. In der persönlichen Beichte ist das Tröstliche und Stärkende genau die mir persönlich zugesprochene Absolution: «Dir sein deine sünde vergeben, gehe im fride gots, das soltu glauben und frey glauben das sie dir vergeben sein, als wer Cristus selbst dein Beichtvatter gewesen.»⁷⁸ Ob Bullinger bei Luther ein *magisches Wortverständnis* vermutet? In jedem Fall ist auch bei ihm der Einzelne im Blick, aber eben so, dass «die einzelnen ermahnt werden sollen, dass die Sündenvergebung sie selbst angehe».⁷⁹

Busse, so wurde deutlich, ist in der *Confessio* keine einmalige Sinnesänderung, sondern bedeutet ein durch und durch verändertes Leben. Also gehört schon das, was unter Busse beschrieben wurde, unter das neue Leben des Glaubenden. Ihm sei abschliessend noch weiter Aufmerksamkeit gewidmet.

V. Das Leben der Wiedergeborenen

Grundlegend für das neue Leben ist der *Glaube*. Denn auf der Seite des Menschen entspricht dem Nichtanrechnen und Anrechnen *durch Gott* der Glaube.⁸⁰ Durch

76 CHp, 303; ZHB, Kap. XIV, 65.

77 Vgl. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 273f.

78 Martin Luther, Predigt am 26. Oktober 1522: WA 10/III, 395,27–29.

79 CHp, 303; ZHB, Kap. XIV, 65. Analog ist für Bullinger die Schlüsselgewalt der Diener der Kirche nicht auf die Lossprechung von den Sünden zu reduzieren, sondern sie wird dort ausgeübt, wo sie «das Evangelium verkündigen, das heisst, das ihrer Treue anvertraute Volk lehren, ermahnen, trösten und strafen, und die Leute in Zucht halten» (ZHB, Kap. XIV, 64, vgl. 64f.). Das Öffnen und das Verschliessen des Himmelreiches wird hier ausdrücklich nicht allein auf den Glauben bezogen, sondern auch auf Gehorsam und Ungehorsam, hat also Bezug auch auf das Leben des Wiedergeborenen.

80 Es ist wichtig, dass Gott hier anrechnet und nicht anrechnet. Es ist nicht der Glaube, der anrechnet und nicht anrechnet. Der Glaube anerkennt nur, etwas salopp formuliert, die Rechenkünste Gottes.

den Glauben lässt der Mensch die Nichtanrechnung seiner Sünden und die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi für sich gelten, nimmt sie für sich an.⁸¹ Bullinger bringt als Analogie die Speise und das Essen der Speise.⁸² Die Speise ist da, aber sie kommt dem Menschen nur zugute, wenn der Mensch sie auch isst.

Die *Confessio* hält ausdrücklich fest, es sei eine Verfälschung des Evangeliums, wenn man es mit dem Gesetz vermenge und behaupte, Christus könne nicht ohne das Gesetz und seine Befolgung selig machen. Es sei irreführend zu sagen, der von Gott geschenkte Glaube⁸³ reiche zu Rechtfertigung und Seligkeit nicht aus. In Bezug auf die Rechtfertigung gilt strikt: *solus Christus, per spiritum solum, sola fide*.⁸⁴ Rechtfertigung geschieht «rein durch Gottes Gnade (*mera gratia Dei*)»⁸⁵ und ist kein Verdienst des Menschen.⁸⁶

Dennoch ist damit über den Glauben noch nicht *alles* gesagt. Der Glaube ist nämlich *fides viva*, lebendiger Glaube.⁸⁷ Deshalb kann, wie Bullinger nachdrücklich betont, Jakobus mit Paulus verbunden werden.⁸⁸ Anders gesagt: Die enge Verbindung von Rechtfertigung und guten Werke, die die *Confessio* vertritt und die eine einseitige Lesart der reformatorischen Rechtfertigungslehre, wie man

81 Vgl. ZHB, Kap. XV, 69f.: «Darum, weil der Glaube Christus als unsere Gerechtigkeit annimmt und der Gnade Gottes in Christus alles zuschreibt, deshalb wird dem Glauben die Rechtfertigung zuteil, nur um Christi willen, und nicht deshalb, weil der Glaube unser Werk wäre.»

82 Vgl. CHp, 306; ZHB, Kap. XV, 70.

83 Vgl. CHp, 307; ZHB, Kap. XV, 71. Schön fasst Walter E. Meyer Bullingers Verständnis des Glaubens, v. a. mit Bezug auf Kap. XI, zusammen: «Glauben heisst: von sich selber absehen und Christus die Ehre geben, sich ganz von ihm bestimmen lassen, nämlich *in ihm ruhen!* Die Aneignung [die im Glauben geschieht] ist also nichts anderes als Geborgensein im [durch das Christusgeschehen] Zugeeigneten.» Ders., Soteriologie, Eschatologie und Christologie in der *Confessio Helvetica Posterior*: Zwingliana 12/1966, 391–409 (401).

84 Vgl. CHp, 300; ZHB, Kap. XIII, 60; CHp, 305; ZHB, Kap. XV, 69. Der Text changiert an dieser Stelle etwas: Auf der einen Seite beschreibt er im eben beschriebenen Sinn den Glauben nur als Annahme der Gerechtigkeit Christi, auf der anderen Seite formuliert er aber auch, dass «Gottes Gnade [...] den Glauben an Christus uns zur Gerechtigkeit rechnet» (ZHB, Kap. XV, 70), als ob von unserer Seite aus doch zumindest der Glaube vollbracht werden müsste.

85 CHp, 306; ZHB, Kap. XV, 70 (Übersetzung geändert).

86 Vgl. CHp, 306; ZHB, Kap. XV, 70.

87 Vgl. CHp, 306; ZHB, Kap. XV, 70.

88 Campi, Einleitung (Anm. 40), 251: Hier wird «das Problem des Ausgleichs zwischen Paulus und Jakobus angegangen: Der «in uns» lebende Christus bewirkt den «lebendigen Glauben», der rechtfertigt und gute Werke hervorbringt, der lebendige Glaube (*fides viva*) ist lebendig machender Glaube (*fides vivificans*), er hat Christus lebendig in sich (*intra se viventem*) und äussert sich in den guten Werken (*opera iusta*).»

sie in der lutherischen Theologie vermutet, vermeiden möchte, hängt wesentlich an der Beschreibung des Glaubens als lebendiger.

Der lebendige Glaube erfasse Christus, das Leben, aber er erweise «sich [auch] in lebendigen Werken als lebendig».⁸⁹ Wenn Jakobus sage, dass die Werke gerecht machen, so sei das kein Widerspruch zu Paulus, sondern weise darauf hin, dass man den «lebendigen, rechtfertigenden Glauben durch Werke bewährt» (*declarare* – wörtlich: deutlich sichtbar machen, zeigen).⁹⁰ Der Glaube ist (als «pneumatische Christusgemeinschaft»)⁹¹ durch die Liebe wirksam (*efficacem, et sese exerentem per dilectionem*), ist *fides efficax et operativa*.⁹² Der Glaube erzeugt «gute Früchte und gute Werke aller Art».⁹³

Dies hängt an der Veränderung von Verstand und Willen des Wiedergeborenen. «Bei der Wiedergeburt wird der Verstand erleuchtet durch den Heiligen Geist, so dass er die Geheimnisse und den Willen Gottes erkennt. Und der Wille selbst wird durch den Geist nicht bloss verändert, sondern er wird auch mit den Fähigkeiten ausgerüstet, dass er aus innerem Antrieb das Gute will und es ausführen kann (*sponte velit et possit bonum*)».⁹⁴

In diesem inneren Antrieb liegt die «christliche Freiheit».⁹⁵ Es ist eben nicht so, dass die Wiedergeborenen in ihrem Tun nur passiv sind: «sie handeln nicht nur als Geschobene, sondern selbsttätig (*non tantum agere passive, sed active*)».⁹⁶ «Sie werden nämlich von Gott getrieben, dass sie selber tun, was sie tun (*Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt*)».⁹⁷ Gott ist unser Helfer, aber im Sinne der Hilfe zur Selbsthilfe.⁹⁸ Die Rechtfertigung durch den Glauben darf nicht zu Mühsiggang führen, sondern auch der Gerechtfertigte, gerade er, solle «unaufhörlich

89 CHp, 306; ZHB, Kap. XV, 70.

90 CHp, 306; ZHB, Kap. XVI, 71.

91 Campi, Einleitung (Anm. 40), 251.

92 CHp, 307; ZHB, Kap. XVI, 72.

93 CHp, 307; ZHB, Kap. XVI, 73.

94 CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41.

95 CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41.

96 CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41.

97 CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41 (Übersetzung geändert).

98 «Nequit autem adiuvare, nisi is, qui aliquid agit (Man kann aber nur einem helfen, der selber etwas tut.» CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41. Vgl. Bühler, Bullinger (Anm. 30), 227f.: «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.» Bühler findet diesen Versuch der Betonung der Willensfreiheit «etwas unbefriedigend» und fragt, ob dahinter der Versuch liege, angesichts der Verurteilung des *servum arbitrium* in Trient «das Reden von der Willensfreiheit in reformatorischer Perspektive wieder «schmackhaft» zu machen?».

tu[n], was gut und nützlich ist».⁹⁹ Die guten Werke müssen «notwendigerweise aus dem Glauben entstehen (*necessario ex fide progignuntur*)».¹⁰⁰

Gleichwohl bleibt in den Wiedergeborenen «Schwachheit zurück (*remanere infirmitatis*)».¹⁰¹ Von einem lutherischen *simul peccator et iustus*, das den Verdacht nähren könnte, in Bezug auf das sündige Tun des Menschen gebe es beim Gerechten keinen Unterschied zum noch nicht Gerechten, ist hier aber keine Rede. Auf jeden Fall wohnt in den Wiedergeborenen nach wie vor die Sünde (*inhabitet in nobis peccatum*),¹⁰² das Fleisch widersteht dem Geist auch in den Wiedergeborenen ihr ganzes Leben lang, so dass sie nicht alles vollbringen können, was sie sich vorgenommen haben.¹⁰³ Der freie Wille ist deshalb schwach,¹⁰⁴ er kommt also in der Umsetzung nicht immer zum Ziel.

In diesem Zusammenhang kommt das Gesetz erneut ins Spiel, vielleicht in einer gewissen Spannung zu der beschriebenen Spontaneität der *voluntas*. Das Gesetz Gottes ist zwar in dem Sinne abgetan (*abrogata*), dass es uns nicht mehr verdammt und nicht mehr Gottes Zorn auf uns bringt (*nec iram in nobis operatur*)¹⁰⁵ (*sumus enim sub gratia, et non sub lege*)¹⁰⁶. Aber der Glaubende soll seine Werke nicht «nach eigenem Gutdünken (*nostro arbitrio*)» tun, sondern Werke tun, «die dem Willen und Gebot Gottes entsprechen (*ex voluntate et mandato Dei*)».¹⁰⁷ Dabei hilft das Gesetz Gottes, indem es den Willen Gottes zeigt und Richtlinien für die guten Werke gibt.

Mit ihrer erneuten Orientierung am Gesetz lehnt die *Confessio* die Meinung Martin Luthers ab, der Glaubende schreibe im Glauben neue Dekaloge: «Christus habend schaffen wir nämlich leicht Gesetze und werden alles richtig beurteilen. Ja vielmehr neue Dekaloge machen wir, wie Paulus es tut in allen Briefen und Petrus, am meisten Christus im Evangelium. Und diese Dekaloge sind klarer als der Dekalog des Mose (*Habito enim Christo facile condemus leges, et omnia recte iudicabimus. Imo novos Decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes Epistolas, et Petrus, maxime Christus in Euangelio. Et hi Decalogi clariiores sunt, quam Mosi*

99 CHp, 308; ZHB, Kap. XVI, 74.

100 CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 75. Insofern wird ihnen das Heil nur «improprie» (uneigentlich) zugeschrieben, im eigentlichsten Sinne wird es der Gnade zugeschrieben. (Übersetzung oben geändert.)

101 CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41.

102 CHp, 288; ZHB, Kap. IX, 41.

103 Vgl. CHp, 288f.; ZHB, Kap. IX, 42.

104 Vgl. CHp, 289; ZHB, Kap. IX, 42.

105 CHp, 298; ZHB, Kap. XII, 57.

106 CHp, 298; ZHB, Kap. XII, 57.

107 CHp, 308; ZHB, Kap. XVI, 73 (Übersetzung geändert).

decalogus).»¹⁰⁸ Die *Confessio* versteigt sich auch nicht zu der Aussage, wenn es möglich sei, im Glauben die Ehe zu brechen, sei Ehebruch keine Sünde.¹⁰⁹ Vielmehr bindet sie den Glauben eng an die gegebenen Gebote, in denen sich der Wille Gottes zeige.¹¹⁰ Luthers Position würde die *Confessio* vermutlich mit dem Vorwurf begegnen, hier handele es sich um «die Faulheit und Heuchelei all derer, die zwar mit dem Munde das Evangelium rühmen und bekennen, aber durch ein schändliches Leben verunehren».¹¹¹

Immer wieder insistiert die *Confessio* aber darauf, dass die guten Werke nicht die Seligkeit bewirken.¹¹² Der Mensch soll die guten Werke nicht tun mit dem Ziel, «damit das ewige Leben verdienen zu wollen».¹¹³ Ziel der guten Werke sind «Ehre Gottes, [...] Zierde unserer Berufung, [...] Gott unsere Dankbarkeit [...] beweisen und [...] Nutzen unseres Nächsten».¹¹⁴ Die *Seligkeit* aber hängt allein an der Gnade und Christi Heilstat.

Die *Confessio* spricht dennoch davon, für die guten Werke gebe es einen Lohn (*merces*), den der Herr gebe.¹¹⁵ Die *Confessio* verwendet damit bewusst einen anderen Begriff als die mittelalterliche Theologie, die von *meritum* sprach. *Merces* sei nicht *meritum*, weil Christus ihn verheissen habe und gebe, aber niemandem etwas schuldig sei; der Lohn hängt an der «Güte, Freigebigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes».¹¹⁶ Er hängt an Gottes Güte und Freigebigkeit, weil in den Werken auch der Glaubenden immer noch vieles ist, was unvollkommen und Gottes nicht würdig ist.¹¹⁷ Deshalb krönt Gott, wenn er den Glaubenden, der gute Werke getan hat, am Ende mit der Seligkeit belohnt, – Bullinger nimmt eine Formulierung Augustins auf – nur «seine eigenen Gaben (*dona sua*)».¹¹⁸

Damit hat Bullinger sein Ziel erreicht: Ihm gelingt es, das Erfordernis der guten Werke zu betonen, aber so, dass es den reformatorischen Gnadengedanken nicht aushöhlt.¹¹⁹

108 Martin Luther, Thesen de fide (1535): WA 39/I, 47,25–36.

109 Vgl. Martin Luther, Quaestio, utrum opera faciant ad iustificationem (1520): WA 7, 231,18: «Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset.»

110 Vgl. CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 75.

111 CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 75f.

112 Vgl. CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 75.

113 CHp, 308; ZHB, Kap. XVI, 73.

114 CHp, 308; ZHB, Kap. XVI, 74.

115 Vgl. CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 76.

116 CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 76.

117 Vgl. CHp, 309; ZHB, Kap. XVI, 76.

118 CHp, 310; ZHB, Kap. XVI, 77.

119 CHp, 310; ZHB, Kap. XVI, 77: «So wenden wir uns gegen diejenigen, die menschliche Verdienste derart verteidigen, dass sie Gottes Gnade entleeren.»