

9 Anmerkungen zur Rezeption des Heidelberger Katechismus in Deutschland und der Schweiz

Andreas Mühling

9.1 Zürich und Genf

Die reformierte Katechismusbildung im Reich zeichnet sich durch eine lange und zudem verwickelte Vorgeschichte aus. Diese komplizierte Vorgeschichte hängt mit der für den reformierten Protestantismus charakteristischen Pluralität zusammen: Auf der einen Seite strahlte die Zürcher Theologie Zwinglis und Bullingers weit in den Oberdeutschen und Pfälzer Raum hinein, auf der anderen Seite war eine starke niederländisch-calvinistische Einflussnahme in Ostfriesland und Jülich-Berg festzustellen. Es bleibt eine alte und noch immer völlig berechtigte Einsicht, dass die internationale reformierte Bekenntnisfamilie alles andere als eine einheitliche Gattung darstellt. Gebildet aus theologischen Grundeinsichten Zürcher und Genfer Prägung, vermittelt und vorangetrieben durch zahlreiche eidgenössische, deutsche, englische, schottische, französische, niederländische wie osteuropäische Schüler Bullingers und Calvins, ist sie durch den *Consensus Tigurinus* von 1549 und seiner Rezeption durch die Niederländer in England erst recht erwachsen. Seine Publikation im Jahr 1551 hatte ja bekanntlich den sogenannten Zweiten Abendmahlstreit ausgelöst, wodurch Johannes Calvin verstärkt in den kirchenpolitischen Blickwinkel der deutschen Öffentlichkeit rückte. Die niederländischen und englischen Glaubensexilanten, die unter Königin Maria aus dem Königreich England flüchteten und sich im Reich niederließen, trugen erheblich zur Stärkung und kirchlichen Formierung der bislang nur wenig bedeutenden Fremden Gemeinden bei. Calvinistisch bestimmte Versuche des Jahres 1559, in Städten an der Westgrenze des Reiches, in Trier, Aachen und Metz, Gottesdienstfreiheit zu erwirken, scheiterten allesamt. Mit den heftigen Abendmahlsstreitigkeiten des Jahres 1559 wird in dem Bremer »Hardenbergschen Handel« und dem Heidelberger Abendmahlstreit von 1559 trotz – oder gerade wegen – der neutralen Haltung Melanchthons die Abendmahlsfrage für das evangelische

Landeskirchentum im Reich zu einem zentralen kirchenpolitischen und konfessionellen Problem (GOETERS 1986, 44f.). Angesichts dieser zentralen Herausforderung zeigte sich deutlich, dass Bullingers jahrelange intensive Bemühungen, im Verborgenen durch die persönliche Ansprache einflussreicher Politiker und Theologen reformierte Territorialkirchen auf Reichsboden etablieren zu können, durchaus eine erfolgsversprechende Option zu sein schien.

9.2 Die kirchenpolitische Lage in der Kurpfalz

Als zentrales Jahr dieser Entwicklungen hat das Jahr 1561 zu gelten: Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz gelang es, auf dem sogenannten Naumburger Fürstenkonvent einen überraschenden kirchenpolitischen Erfolg zu erzielen. Auf der Agenda des Fürstenkonventes stand unter anderem die Erneuerung der Verpflichtung auf die *Confessio Augustana* für die evangelischen Reichsstände. Doch als die möglichen katholischen Interpretationsspielräume des berühmten Abendmahlsartikels X der sogenannten *Confessio Augustana invariata* auf dem Fürstenkonvent thematisiert wurden, gelang es Friedrich, diese kirchenpolitischen Bedenken aufzunehmen und faktisch den auch für reformierte Theologen zu billigenden Abendmahlsartikel X der *Confessio Augustana variata* in dem Abschlusskommunique, der »Naumburger Präfation«, durchzusetzen. Dies gelang ihm dadurch, dass es in Naumburg zwar zu einer gemeinsamen Unterzeichnung der *Confessio Augustana invariata* kam – doch unter dem Vorbehalt, dass diese der *Confessio Augustana variata* von 1540 entspreche, deren Abendmahlsartikel offener für ein reformiertes Abendmahlsverständnis war (NEUSER 2009, 59–173).

Damit war im Reich der Weg frei zu einer spezifischen Form des reformierten Protestantismus: der des landesherrlichen Reformiertentums. Nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 erscheint, wie Gerhard Goeters zutreffend bemerkte, »die dauerhafte Einbürgerung des reformierten Bekenntnisses ... in der Masse der Fälle als eine Art von Anwendungspraxis des landesherrlichen *jus reformandi*« (GOETERS 1986, 46). Unter den Bedingungen des Reichs schied die Übernahme bestehender Bekenntnisse und Katechismen – wie beispielsweise Zürcher Katechismen, des Genfer Katechismus von 1545 oder auch des von Johannes a Lasco geprägten, von der niederländischen Flüchtlingsgemeinde in London rezipierten, allerdings durch den Calvinismus überholten Kleinen Emdener Katechismus von 1554 – grundsätzlich aus.

Im Kontext dieser besonderen Art einer »Anwendungspraxis des landesherrlichen *jus reformandi*« erhielten gerade reformierte Katechismen eine besondere Bedeutung. Katechismen können als Bestandteil einer territorialen Kirchenordnung eingeführt werden, sind aber auch zugleich mit ihrem An-

spruch, ein verbindliches Lehrbuch für die entsprechende territoriale Bevölkerung zu sein, von großem politischem Interesse der jeweiligen territorialen Obrigkeiten.

9.3 Reformierte Katechismen im Reich

Bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges wurden im Reich folgende reformierten Katechismen eingeführt (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):

Das früheste und zugleich klassische Dokument reformierter Katechismen ist der Heidelberger Katechismus von 1563. Eine bemerkenswerte Tatsache ist, dass es nach rund vierzigjähriger lutherischer Katechismusarbeit im reformierten Lager erst jetzt hierzu kam. Der Heidelberger Katechismus wurde in zahlreichen Territorien – häufig als integraler Bestandteil von Kirchenordnungen – übernommen: Die Emdener Synode vom Oktober 1571 übernahm diesen Katechismus für die Niederlande und die reformierten Gemeinden am Niederrhein ebenso, wie zehn Jahre später – 1581 – der HK in Sayn-Wittgenstein, Nassau-Dillenburg und in der Grafschaft Moers eingeführt wurde. 1582 folgten Solms-Braunfels, 1587/88 Bentheim-Tecklenburg, 1589 Gemeinden im Herzogtum Berg (hier ein weiteres Beispiel einer fehlenden obrigkeitlichen Anordnung), 1597/98 Lingen, schließlich noch das Fürstentum Anhalt-Bernburg im Jahr 1616. In diesen Kontext muss auch der sogenannte *Catechismus Angeri* zählen, der 1592/93 als Kurzfassung des HK in der Kurpfalz eingeführt wurde und bereits im Jahr 1605 in der Grafschaft Lippe bei der Einführung des reformierten Bekenntnisses eine besondere Rolle übernehmen sollte. Eine Besonderheit markiert die erste reformierte Generalsynode des Jahres 1610 in Duisburg. Dem HK wurde von der Synode die Dignität eines Symbols zugesprochen, allerdings nur für eine Interimszeit, bis denn die jülich-bergische Obrigkeit endgültig in den umstrittenen Religionsangelegenheiten zu entscheiden gedenke (MÜHLING 2011, 113). Dennoch ist an diesen Beispielen die klare Tendenz zu erkennen, dass der Heidelberger Katechismus mehrheitlich von Obrigkeiten im Kontext der Herausbildung von reformierten Territorialkirchen – meist auch in Verbindung mit einer neuen Kirchenordnung – eingeführt wurde.

Dieser Trend bestätigt sich, wenn wir, auch hier ohne den Anspruch auf Vollständigkeit, weitere reformierte Katechismen betrachten, die neben dem HK innerhalb des Reiches eingeführt wurden. 1582 der sogenannte Wittenberger Katechismus in Bremen, 1588 in Pfalz-Zweibrücken der Zweibrücker Katechismus, 1590 der sogenannte Bauernkatechismus Olevians in Nassau-Dillenburg, schließlich aber auch die »Kinderlehre für christliche Schülern

in Hessen«, deren Einführung im Jahr 1607 von der Hessischen Generalsynode beschlossen wurde.

So lassen sich zwei Überlieferungsstränge reformierter Katechismustradition in der Frühen Neuzeit erkennen: Auf der einen Seite der Strang des HK mit seiner direkten Übernahme innerhalb anderer Territorien, auf der anderen Seite der Strang einer formal vom HK eigenständigen, diese allenfalls indirekt rezipierenden und weiterführenden Katechismustradition.

Doch worin bestehen die Zielsetzungen dieser reformierten Katechismen? Was war der Grund dafür, dass der HK von einigen Territorien übernommen wurde, von anderen wiederum nicht? Und warum gab es eine reformierte Katechismustradition im Reich, die ganz bewusst neben der des HK gepflegt wurde?

9.4 Kirchenpolitische Aspekte der Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus

Um diese Frage beantworten zu können, ist die »kirchenpolitische Großwetterlage« des Jahres 1562 in den Blick zu nehmen (vgl. insg. MÜHLING 2009, 4–11). Mit der Einführung des HK haben sich die kurpfälzischen Politiker und Theologen als kirchenpolitisch geschickte Taktierer erwiesen. Kein bereits als »reformiert« geltender Katechismus wie beispielsweise der Genfer Katechismus wurde übernommen, sondern ein eigens für die Kurpfalz verfasster, theologisch unspektakulärer, politisch scheinbar völlig unbelasteter Text. So begab sich die Kurpfalz nicht unmittelbar in eine reichsrechtlich unhaltbare Position und erhielt sich dadurch ihren politischen Verhandlungsspielraum. Dennoch: Die lutherischen Reichsstände blieben weiterhin äußerst misstrauisch. Durchaus zu Recht. Der Gedanke, dass mit dem neuen Katechismus und dem damit verbundenen Wertekanon eine einheitliche, reformiert geprägte, gesellschaftliche Ausrichtung innerhalb der Kurpfalz angestrebt wurde, findet denn auch seine Bestätigung tatsächlich darin, dass der Katechismus integrativer Bestandteil der neuen – für die Untertanen ebenfalls verbindlichen – reformiert geprägten Pfälzer Kirchenordnung vom 12. November 1563 wurde.

Damit wurde die innenpolitische Zielsetzung, die mit der Veröffentlichung des HK einherging, auch öffentlich deutlich. Der HK sollte durch eine ethische Grundlegung in Bildung, Wissenschaft und Kirche die gesellschaftliche Normierung der Kurpfälzer Bevölkerung erreichen. Hinter dieser Forderung stand das Ziel, einen, modern formuliert, »Modernisierungsschub« im Herrschaftsgebiet – konkret in Universität, Schulwesen, Verwaltung, Wirtschaft, Armee und Kirchen – auszulösen. Doch außenpolitisch bewegte sich Kurfürst Friedrich III. mit seinem reformiert geprägten, kirchlichen Reformwerk auf äußerst

dünnem Eis. Denn die Reformen standen auch weiterhin unter genauer Beobachtung der lutherischen Reichsstände. So betonte Kurfürst Friedrich stets, treu zur *Confessio Augustana* zu stehen, andererseits positionierte er den HK politisch als Gesprächsangebot für die lutherischen Stände. Ein Katechismus als Basis für eine politische Annäherung – in der Tat erhoffte sich der Kurfürst, mit dem HK eine politische Nähe zu den führenden Repräsentanten des Luthertums im Reich herstellen zu können. Und tatsächlich folgte der HK theologisch seinen politischen Vorgaben. Der HK enthält sich gegenüber der lutherischen Theologie jeder Schärfe – die umstrittene Abendmahlsfrage wird mit Ausnahme einer doppeldeutigen Antwort auf Frage 78 auf Konsens hin dargestellt. Im Protestantismus umstrittene Themen wie Kirchenzucht, Prädestination und Ekklesiologie inklusive des Kontroverspunktes einer presbyterialen Kirchenleitung fehlen im Heidelberger Katechismus weitgehend. Der gemeinsame »Gegner« der Protestanten wurde von Kurfürst Friedrich III. im römischen Katholizismus erblickt, wie die Antwort auf die Frage 80 zeigt.

Diese von Zacharias Ursinus ausgearbeitete »ausgleichende« Grundhaltung des HK, in der die konfessionellen Besonderheiten gegenüber dem Grundtenor gemeinsamen evangelischen Glaubens und Lernens zurücktreten, wurde vom Zürcher Heinrich Bullinger begrüßt. Und war sicherlich politisch vom Kurfürsten so gewollt.

9.5 Ziele

Reformierte Konfessionalisierung nach innen, Gesprächsbereitschaft nach außen. Während innenpolitisch Caspar Olevian die Einführung des HK straff vorantrieb, lag der kirchenpolitische Ausgleich mit den lutherischen Reichsständen nicht zuletzt aus innenpolitischen Gründen, wie Friedrich III. im Vorwort zum Katechismus festhielt, im ureigensten Interesse des Kurfürsten. Hinzu kommt, dass der in diesen Jahren einflussreichste theologische Berater Friedrichs, nämlich eben der Zürcher Heinrich Bullinger, ihm bis 1566 auf theologischen Ausgleich angelegte Konzepte einer organisatorischen Union mit den Lutheranern, zu beiderseitigem innenpolitischen Nutzen für die jeweiligen konfessionellen Lager, vorlegte. Angesichts der für die Pfalz politisch bedrohlichen Versuche Christophs von Württemberg, in den Jahren 1562 bis 1565 die protestantischen Fürsten zu einem antipfälzischen Bündnis zusammenzuführen, sollte der Heidelberger Katechismus somit ein Versuch sein, außenpolitisch die Schärfe aus der Diskussion mit den führenden lutherischen Reichsständen zu nehmen.

So folgte Kurfürst Friedrich III. einem klaren kirchenpolitischen Konzept mit seinem Katechismusprojekt. Durch eine straffe einheitliche Ausrichtung

der Pfälzer Bevölkerung an den Lehrinhalten des Heidelberger Katechismus suchte der Kurfürst Modernisierungstendenzen in seinem Herrschaftsgebiet zu initiieren. Zugleich stellte der HK einen Versuch dar, auf Reichsebene den außenpolitischen Ausgleich mit einflussreichen lutherischen Ständen herbeizuführen, um dadurch politisch unbehelligt die innenpolitischen Reformen weiter durchführen zu können (MÜHLING 2009, 10f.).

9.6 Alternativen zum Heidelberger Katechismus

Soweit zur kirchenpolitischen Absicht, die Friedrich III. zur Einführung des HK bewogen hatte. Dieser Katechismus wurde, wie wir gesehen haben, innerhalb des Reiches mehrfach von territorialen Obrigkeiten übernommen, obwohl dieser durch das Kurpfälzer Vorbild – entgegen der eigentlichen Absicht Friedrichs – nun als dezidiert »reformiert« galt. Und damit politisch schwer vorbelastet war. So existierte noch eine weitere reformierte Katechismustradition. Dieser zweite Strang reformierter Bekenntnisbildung wurde aus der Einsicht heraus fortgeführt, dass der HK für die spezifischen Anforderungen der jeweiligen territorialen Obrigkeit völlig ungenügend sei. Und nicht zuletzt setzte sich in den Köpfen zahlreicher Territorialherren, die mit der reformierten Konfession sympathisierten, die Überzeugung durch, dass die Einführung des HK innen- wie außenpolitisch große Komplikationen und allerlei Gefahren mit sich bringen konnte.

Ein Blick auf die Rezeption nicht nur des HK zeigt, dass es unter den Bedingungen des Reiches mehrheitlich die Territorialobrigkeiten waren, die im Zuge einer Herrschaftsmodernisierung an der Einführung reformierter Katechismen interessiert gewesen waren (vgl. hierzu insg. MÜHLING 2012). Durch die reformierten Katechismen erhofften sie sich nicht nur eine Steigerung des Bildungsstandes der Bevölkerung, sondern durch die reformierte *praxis pietatis* die Förderung allgemeiner gesellschaftlicher Wohlfahrt. Bemerkenswert ist hierbei, dass die reformierte Katechismustradition in unterschiedlicher Schärfe die theologische Abgrenzung zum römischen Katholizismus betonte. Zugleich ist sehr häufig die inhaltliche Nähe zum Luthertum deutlich herausgearbeitet worden. Die theologisch großen Differenzpunkte wurden in den Katechismen meist nicht konfrontativ ausgeführt, die reformiert ausgefüllte Liturgie an Kirchenordnungen verwiesen. Diese theologische »ausgleichende« Haltung gegenüber dem Luthertum resultierte nicht zuletzt aus den jeweiligen innenpolitischen bzw. reichspolitischen Verhältnissen heraus – die lutherischen Reichsstände wurden als politische Bündnispartner gesucht.

Dennoch zeigt sich, dass der HK im Reich nur zögerlich und dann auch nur im Kontext einer Übernahme der Pfälzer Kirchenordnung eingeführt

wurde. Symbolische Autorität sollte dieser erst 1610 – in der ersten Jülich-Bergischen Generalsynode von Duisburg – erhalten. Denn der HK galt nicht wenigen territorialen Obrigkeiten, die mit der reformierten Konfession sympathisierten, als ein dezidiert reformierter Katechismus. Damit war dieser Katechismus politisch »verbrannt«, mit anderen Worten: stigmatisiert. Dieses Stigma ist der Grund dafür, weshalb es im jahrzehntelangen Prozess der Ablösung lutherischer Katechismen auch zu weiteren »interimistischen« Katechismen im Reich gekommen ist. Der HK war grundsätzlich nicht dazu geeignet, Vorbehalte einer lutherischen Bevölkerung und Pfarrerschaft gegenüber reformierten Reformationsbestrebungen zu entkräften. Letztlich gebot es die innenpolitische Klugheit, auf die Einführung des HK zu verzichten und einen unverdächtigen, auf theologischen Ausgleich mit den Lutheranern angelegten Katechismus vorzulegen. Erst nachdem die Synoden von Duisburg 1610 und Dordrecht 1618/19 dem HK die Autorität eines Symbols zusprachen, begann dieser, sich allmählich in den übrigen reformierten Territorien durchzusetzen und die »Interimskatechismen« abzulösen. 1623 folgten beispielsweise Lippe-Detmold, 1655 Hessen-Kassel, 1713 Brandenburg. Die politischen Rahmenbedingungen hatten sich im Reich nach dem Dreißigjährigen Krieg verändert. Die Reformierten wurden 1648 ausdrücklich in den Religionsfrieden eingeschlossen, die Qualität des »Heidelberger« als ein Gemeindebuch, das zur lebenslangen Beschäftigung herausfordert, konnte sich nun ungehindert durchsetzen. Im Verlauf der weiteren Jahrzehnte kam der HK in den reformierten Gemeinden Deutschlands als Lehr- und Glaubensgrundlage überall in Gebrauch.

9.7 Katechismusbildung in der Schweizer Eidgenossenschaft

Ähnlich mühsam verlief die Rezeption des Heidelberger Katechismus in der Eidgenossenschaft. Seiner raschen Übernahme im späten 16. und 17. Jahrhundert stand die große kirchliche wie politische Pluralität innerhalb der Eidgenossenschaft entgegen. Die teilweise höchst unterschiedlichen politischen Absichten und theologischen Überzeugungen der jeweiligen evangelischen Stände und ihrer Kirchen verhinderten es zunächst, dass es hier zu einer einheitlichen Übernahme des HK in der Frühen Neuzeit kam.

Die beiden großen Reformatoren Heinrich Bullinger und Johannes Calvin allerdings erkannten noch das theologische und politische Potenzial, dass in einer gemeinsamen Ausarbeitung und Annahme von Bekenntnissen und Katechismen lag. So gehört die Entstehung reformierter Bekenntnisse und reformierter Katechismen ebenso wie der Versuch ihrer Harmonisierung in den Kontext der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung (FAULENBACH 2002, 26),

die Mitte des 16. Jahrhunderts einsetzte. Die beiden theologischen Zentren der reformierten Kirchenfamilie, Zürich und Genf mit Heinrich Bullinger und Johannes Calvin an der Spitze, gaben im 16. Jahrhundert der Bekenntnis- und Katechismusbildung in den von ihnen beeinflussten europäischen Kirchen starke inhaltliche Impulse. Bullinger begleitete in den Jahren von 1561 bis 1566 die kirchliche Entwicklung in der Kurpfalz intensiv beratend und kommentierte die Veröffentlichung des HK für seine Verhältnisse geradezu euphorisch (STAEDTKE 1978, 219). Zürichs bedeutendster Beitrag zur Konfessionsbildung ist jedoch zweifelsohne das auf Bullinger zurückgehende »Zweite Helvetische Bekenntnis«, dem sich nicht nur die reformierten Stände der Eidgenossenschaft weitgehend anschlossen, sondern das darüber hinaus auch in Osteuropa und im Reich hohe Beachtung und Anerkennung fand (CAMPI 2009, 243–345). So wurde das »Zweite Helvetische Bekenntnis« nicht nur in Zürich selbst, sondern auch in Heidelberg vom Kurfürsten und den Theologen der Pfälzer Kirche als eine äußerst gelungene Zusammenfassung reformierter Theologie gelesen und interpretiert. Diese Bekenntnisschrift übte zugleich in jenen Kirchen, in denen es gemeindlich und/oder obrigkeitlich approbiert wurde, eine »sozialdisziplinierende« Funktion innerhalb des gemeindlichen und damit auch des gesellschaftlichen Lebens aus.

Galt also die Zürcher Kirche zur Zeit Bullingers als gleichberechtigter theologischer und kirchenpolitischer Partner der Genfer Kirche, so änderte sich nach Bullingers Tod im September 1575 das Bild schlagartig (MÜHLING 2001, 274ff.). In der Kirchenpolitik gab Zürich – genauer Zürcher Obrigkeit wie Zürcher Kirche – ihre europäische Perspektive weitgehend auf. Der durch das lutherische Konkordienwerk wie durch die nach dem Tod Kurfürst Friedrichs III. 1576 einsetzende und höchst gelungene Relutheranisierung der Kurpfalz gleichermaßen motivierte Bemühung der englischen Königin Elisabeth I. sowie des Pfalzgrafen Johann Casimir um ein politisches Bündnis verschloss sich Zürich entschieden. Ebenso verweigerte sich Zürich den Anstrengungen einiger Pfälzer Theologen, ein für möglichst zahlreiche europäische Kirchen gültiges reformiertes Bekenntnis zu formulieren. Die tiefe Einsicht in die politische Notwendigkeit, dem konfessionellen Einigungswerk innerhalb des Luthertums ein reformiertes Gegenstück auf europäischer Ebene gegenüberzustellen, fehlte den Eidgenossen weitgehend. Bullingers Nachfolger als *Antistes* der Zürcher Kirche, Rudolf Gwalther, gelang es nämlich, in dieser Frage auch die Genfer von seiner zögerlichen Position zu überzeugen. Am sogenannten Frankfurter Konvent von 1577, der über die kirchenpolitischen Möglichkeiten eines neuen Bekenntnisses beriet, nahmen die Schweizer daher nicht teil. Sie beurteilten die Pläne eines neuen Einheitsbekenntnisses nicht zuletzt deshalb sehr skeptisch, da sie befürchteten, es käme zu einer inhaltlichen Verwässerung oder

sogar einer Abweichung vom »Zweiten Helvetischen Bekenntnis«. Stattdessen, so der Vorschlag der Eidgenossen, sollte eine Bekenntnisharmonie – also die Zusammenstellung zentraler reformierter Lehraussagen – zum Nachweis reformierter Rechtgläubigkeit gegenüber den betreffenden Obrigkeiten genügen.

Diese im Laufe der folgenden Jahrzehnte entstandenen Bekenntnisharmonien (»Harmonia Confessionum Fidei« von Jean-Francois Salvard, Genf 1581; Gaspar Laurentius: »Catholicus et orthodoxus ecclesiae Consensus«, Genf 1595, seine »Syntagma«, Genf 1612, sowie die Neubearbeitung aus dem Jahr 1654) fanden zwar eine recht hohe Verbreitung, erhielten jedoch – mit wenigen Ausnahmen – weder in der Eidgenossenschaft noch im europäischen Umfeld eine obrigkeitliche und kirchliche Approbation (FAULENBACH 2002, 26–31).

Es genügte den reformierten eidgenössischen Kirchen die bloße Hoffnung, dass unter den übrigen reformierten Kirchen Europas ein Konsens in den zentralen Lehraussagen bestände. Diesen Konsens sollten Bekenntnisharmonien, aber keine neuen Symbole schaffen. Doch unabhängig von Bekenntnisharmonien wurden in zahlreichen europäischen Territorialkirchen – in England, Schottland, Nassau-Dillenburg, Bremen, Hessen-Kassel, Baden, Pfalz-Zweibrücken, um nur einige Beispiele zu nennen – grundlegende reformierte Bekenntnisse und Katechismen weiter ausformuliert. Auf diese Weise trug die dogmatisch normierende Kraft der jeweils neu aktualisierten Bekenntnisgrundlagen und ihre Vermittlung im Religionsunterricht maßgeblich zur Herausbildung der sogenannten Orthodoxie bei. Zugleich bildeten diese Bekenntnisprozesse jedoch auch den Ausgangspunkt für kontrovers geführte Diskussionen nicht nur in den betreffenden Territorien, sondern darüber hinaus auch mit Vertretern anderer Kirchen und Territorien. Das bildungs-, kirchen- und allgemeinpolitische »reformierte Netzwerk« ist nicht zuletzt auf diese intensiven Diskussionsprozesse zurückzuführen.

Die reformierten Kirchen der Eidgenossenschaft hingegen entzogen sich nach dem Tod Bullingers und Calvins einer Fortschreibung des Bekenntnisprozesses. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatten Zürich und Genf nicht nur ihre ehemals führende kirchenpolitische, sondern auch ihre theologische Position weitgehend an reformierte Territorialkirchen und ihre jeweiligen Ausbildungsstätten im Reich, den Niederlanden, aber auch an Frankreich verloren. Gestützt auf das »Zweite Helvetische Bekenntnis«, konzentrierten sich die eidgenössischen Kirchen nun im kirchlichen Bereich verstärkt auf die Ebene der eigenen und die der anderen Schweizer Landeskirchen. Diese Selbstbesinnung ist eine geradezu logisch zu nennende Konsequenz aus dem Verlust der kirchenpolitischen und theologischen Führungsrolle in Europa. Selbstbesinnung und Verlust bedingen sich geradezu. Auf der Dordrechter Synode

1618/1619 erschienen Schweizer Deputierte, um lediglich den beschworenen Konsens in den zentralen Lehraussagen innerhalb der europäischen reformierten Kirchen aufrechtzuerhalten.

Auf diese Weise gerieten die eidgenössischen reformierten Kirchen theologisch und kirchenpolitisch im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts immer weiter in die Defensive. Ihre »Wagenburgpolitik« – also die schroffe Negation neuer theologischer Einsichten und ihre unverdrossene Proklamation einer Orthodoxie nach den Vorgaben des »Zweiten Helvetischen Bekenntnisses« – geriet jedoch schon bald in eine ernste Schieflage. Denn auch sie konnten sich gegen Diskussionen, die um Bekenntnisfragen in den europäischen Kirchen geführt wurden, nicht völlig abschotten: Innerhalb ihres eigenen Lagers öffneten sich erst vereinzelt, dann verstärkt Studenten, Theologen, Pfarrer, aber auch andere Gemeindeglieder neuen Überzeugungen und Ansichten. Und neue Ansichten wurden in den reformierten Kirchen nicht erst seit dem Auftreten des Arminianismus diskutiert. Der Zusammenprall zwischen Voetius und Coccejus in den Niederlanden erregte in Europa ebenso Aufsehen wie die von Herborn ausgehenden föderaltheologischen (Olevian), rechtfertigungs-theologischen (Piscators Rechtfertigungslehre) und didaktischen Impulse (Ramismus) (MÜHLING 2011, 104–112).

Und dennoch: Die eidgenössischen Delegierten der Dordrechter Synode 1618/19 stimmten der Überzeugung zu, dass der HK als Bekenntnisbuch der reformierten Kirchen Europas zu gelten habe. Insbesondere in Zürich wussten die kirchenpolitisch Verantwortlichen noch immer um die Bedeutung des HK. Waren um 1600 neben dem Katechismus von Burkhard Leemann noch die älteren Katechismen Leo Juds von 1534, beziehungsweise in seiner gekürzten Form von 1538, weiterhin in Gebrauch, so zeigte sich, dass diese Katechismen für das Memorieren des Stoffes im Unterricht nicht mehr geeignet zu sein schienen. Die Diskussion innerhalb der Zürcher Kirche ging also um die Frage, ob die Katechismen Leo Juds aus pädagogischen Gründen ersetzt werden sollten oder nicht (HESS 1811, 58–85).

Nach einigen Diskussionen und letztlich überwundenen Widerständen entschieden sich Rat und Kirche dazu, einen neuen Katechismus herauszugeben. 1609 nun legte der Zürcher Pfarrer und Professor Markus Bäumler jene geforderte Arbeit vor. Auffallend ist – diesem neuen Katechismus *Catechismus. Das ist, Christlicher unnd Kurtzer Underricht in Glaubenssachen: Für die Jugend der Statt und Landschafft Zürych* lag der Heidelberger Katechismus zugrunde.

Dieser in deutscher und lateinischer Sprache erschienene Text wurde mehrfach unverändert aufgelegt. 1628 sind dann diesem Zürcher Katechismus eine Sammlung biblischer Verse beigelegt worden, die ab 1634 schließlich integrativer Bestandteil des Katechismus selbst waren. 1639 brachte abschließend

der Archidiakon am Zürcher Großmünster, Hans Caspar Suter, den Katechismus in jene Form, die er dann zwei Jahrhunderte behalten sollte: Der Text wurde für gottesdienstliche und Unterrichtszwecke in 48 Perikopen eingeteilt (SULMONI 2007, 47).

Bemerkenswert an diesem Katechismus ist in unserem Zusammenhang Folgendes: Einmal erschien den Zürcher Theologen der HK als geeignetes Fundament für den weiteren kirchlichen Unterricht. Dieser Katechismus diente somit der Vermittlung theologischer Grundkenntnisse. Zugleich zeigte sich in der Beobachtung, dass Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich als Herausgeber dieses Katechismus auftraten, somit erstmals ein kirchliches Lehrbuch herausgaben, ihre obrigkeitlichen Zielsetzung. Der Katechismus hatte einer strengen Sozialdisziplinierung der Zürcher Bevölkerung zu dienen (vgl. SULMONI 2007, 47). Doch zugleich, dies zeigt das Vorwort auch, fehlte durch die stringente Fixierung auf die Zürcher Verhältnisse diesem Katechismus jene weitere außenpolitische Dimension, die doch den HK ausgezeichnet hatte (HESS 1811, 84–105).

So führte der HK in der Eidgenossenschaft ein Schattendasein. Einzelne Schweizer Theologen wie beispielsweise Karl Barth reizte er bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zu einer intensiven theologischen Auseinandersetzung, doch offiziell übernommen wurde er nur 1615 in Sankt Gallen, 1643 in Schaffhausen und schließlich im 18. Jahrhundert in Bern (GOETERS 1997, 93f.).

Die Zürcher hingegen versäumten in den kommenden Jahrzehnten, das auf theologischen Ausgleich angelegte kirchenpolitische Potenzial des HK zu nutzen. Stattdessen rafften sie sich zum letzten, wiederholten Male auf, um in den dogmatischen und kirchenpolitischen Diskussionen gegen die theologischen »Neuerungen« konfrontativ vorzugehen. Der Zürcher Theologe Johann Heinrich Heidegger legte schließlich eine als »Helvetische Bekenntnisformel« bezeichnete Stellungnahme vor, die im Verlauf des Jahres 1675 von nahezu allen eidgenössischen reformierten Kirchen als verbindliches Symbol anerkannt wurde. Zudem erkannten am 24. Juni 1675 in Baden die Stände von Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen die Bekenntnisformel als gültiges Symbol an. Basis der rechtgläubigen Lehre, so hält Canon 26 fest, seien neben der Schrift die Dordrechter Beschlüsse – und die (Zweite) Helvetische Konfession (MÜLLER 1993, 861–870, LXIVf.). Vom HK keine Rede mehr.

Dieses Ereignis ist bemerkenswert: Exakt jene Kirchen, die sich 1577 hartnäckig geweigert hatten, in europäischer Perspektive einen kirchenpolitisch motivierten reformierten Bekenntniskonsens herzustellen, suchten diesen Konsens nun in der kirchenpolitischen Abwehr angeblicher Irrlehren. Keine Entfaltung und Fortschreibung eigener theologischer Positionen, sondern ängstliche Verteidigung tradierter Überzeugungen. Keine große kirchenpoli-

tische Vision auf europäischer Ebene, sondern kirchenpolitische Abwehr fremder Überzeugungen auf kleinstem territorialem Nenner. Autoritäres Festhalten am angeblich Bewährten statt konstruktiver Auseinandersetzung.

Auf diese Weise vollzogen die Schweizer Kirchen analog zum lutherischen Einigungsprozess im Jahr 1675 ihr eigenes Konkordienwerk. Indem sie nun verbindlich festlegten, was rechter Glaube sei und was nicht, und zudem einen Corpus verbindlicher Texte benannten, beschritten sie jenen Weg, den lutherische Kirchen und Obrigkeiten bereits 1577/1580 gegangen waren. Vom kirchenpolitisch wie theologisch großen Wurf eines auf Ausgleich angelegten HK waren die eidgenössischen Kirchen jedoch meilenweit entfernt.

Literatur

- MÜHLING, ANDREAS, *Bemerkungen zum »Bekenntnis der Theologen und Kirchenglieder zu Heidelberg« aus dem Jahr 1574*. In: VICCO VON BÜLOW/ANDREAS MÜHLING (Hg.), *Confessio. Bekenntnis und Bekenntnisrezeption in der Neuzeit*. Zug 2003, 9–27.
- MÜHLING, ANDREAS, *Der Heidelberger Katechismus im 16. Jahrhundert*. In: MEKGR 58 (2009), 1–12.
- NEUSER, WILHELM H., *Heidelberger Katechismus von 1563*. In: ANDREAS MÜHLING/PETER OPITZ (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Band 2/2. Neukirchen 2009, 167–212.