

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte

IM AUFTRAG DES VEREINS
FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KASPAR VON GREYERZ UND
THOMAS KAUFMANN

BAND 215

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus.

Neue Forschungsbeiträge anlässlich des
450jährigen Jubiläums

The Heidelberg Catechism:
Origins, Characteristics, and Influences:
Essays in Reappraisal on the Occasion of
its 450th Anniversary

Herausgegeben von / edited by
Christoph Strohm / Jan Stievermann

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://Portal.dnb.de> abrufbar.



Verein für Reformationgeschichte

1. Auflage

Copyright © 2015 by Verein für Reformationgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Druck und Einband: Hubert & Co, Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05996-9

www.grvh.de

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten und zum Teil stark erweiterten Beiträge eines Symposiums, das vom 9. bis 11. Mai 2013 im Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg stattgefunden hat. Die Vortragenden, Teilnehmer und Teilnehmerinnen des in Verbindung mit dem Verein für Reformationgeschichte organisierten Symposiums kamen aus Deutschland, den USA, den Niederlanden, Südafrika und der Schweiz.

Entstehungsgeschichte, Autorschaft und Inhalt des Heidelberger Katechismus sind recht gut erforscht. In jüngster Zeit sind einzelne Erkenntnisse hinzugekommen. So ist ein *erstes* Ziel des Bandes, den neuesten Forschungsstand zur Frage der Entstehung und des theologischen Profils des Heidelberger Katechismus zu bilanzieren, zu reflektieren und an verschiedenen Punkten zu präzisieren. Hier können insbesondere die komplexe Aneignung mittelalterlicher theologischer Traditionen sowie der Einfluss von Petrus Martyr Vermigli und Thomas Erastus genauer bestimmt und das Verständnis des spezifischen Umgangs mit der Bibel vertieft werden.

Das *zweite* Ziel ist es, das Profil des Heidelberger Reformiertentums im Kontext der neueren Konfessionalisierungsforschung zu beschreiben. Handelt es sich um ein primär durch Calvin und die Genfer Reformation geprägtes Reformiertentum oder sind hier stärkere Nachwirkungen des Züricher Reformiertentums Zwinglis zu beobachten? Oder versucht man sich im Sinne Melanchthons und des Späthumanismus den „Notwendigkeiten“ des konfessionellen Zeitalters zu versperren, indem man ein innerprotestantisches Vermittlungsmodell entwickelt? In den Vorträgen und Diskussionen des Symposiums wurde deutlich, dass die Situation im Südwesten des Reichs viel stärker in Rechnung zu stellen ist, als das bislang getan wurde. Denn die Kurpfalz mit der Universität Heidelberg und Württemberg mit der Universität Tübingen spielten bei der innerprotestantischen Konfessionalisierung eine zentrale Rolle. Der Hauptverfasser der lutherischen Konkordienformel von 1577, der Tübinger Kanzler Jakob Andreä, hat wesentlich unter dem Einfluss der reformierten Bekenntnisbildung in der benachbarten Kurpfalz in den Jahren nach 1559 zu einem Standpunkt gefunden, der das lutherische Bekenntnis in Abgrenzung gegen reformierte Auffassungen definiert. Auch betonen die Beiträge dieser Sektion die große Bedeutung der (konfessions-)politischen Kontexte, sowohl innerhalb des Reichs wie v. a. auch im größeren Rahmen Westeuropas, für die Entstehung und das Profil des Katechismus.

Das *dritte* Ziel des Bandes ist es, neue Perspektiven auf die noch kaum systematisch erforschte Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Heidelberger Katechis-

mus im 17. und 18. Jahrhundert zu eröffnen. Zum einen wird in dieser Sektion die polemisch-apologetische Auseinandersetzung mit dem Katechismus seitens der katholischen sowie seitens der lutherischen Theologie im Zeitalter des Konfessionalismus und der Orthodoxie eingehend untersucht. Zum anderen erörtert eine Reihe von Beiträgen die ganz unterschiedlichen Formen der theologisch-kirchlichen wie kulturell-gesellschaftspolitischen Deutung und Aneignung des Katechismus innerhalb der reformierten Welt, speziell in der deutschsprachigen Schweiz, in England und seinen nordamerikanischen Kolonien sowie den Niederlanden und ihren Kolonien.

Für die großzügige finanzielle Unterstützung des Symposiums gilt der Fritz Thyssen Stiftung und dem Verein für Reformationsgeschichte ein herzlicher Dank. An der Fertigstellung des Bandes haben mitgewirkt stud. theol. Maria Götz, stud. theol. et phil. Tobias Dienst, stud. theol. et phil. Tobias Löffler, Dipl. theol. Angelika Nemeč sowie Jennifer Adams-Maßmann (B.A., M.Div.). Stud. theol. et phil. Andrea Huber hat zudem das Register erstellt. Ihnen allen danken wir für ihre Mithilfe.

Prof. Dr. Kaspar von Greyerz und Prof. Dr. Thomas Kaufmann ist für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“ zu danken.

Heidelberg, im April 2014

*Christoph Strohm
Jan Stievermann*

Inhalt

Vorwort	5
Abkürzungen	11
<i>Lyle Bierma</i>	
The Theological Origins of the Heidelberg Catechism	13
<i>Volker Leppin</i>	
Ablehnung, Aneignung und Brechung. Zur Gestalt des mittelalterlichen Erbes im Heidelberger Katechismus . . .	23
<i>Emidio Campi</i>	
Der Heidelberger Katechismus und die „candida ingenia Helvetiorum“ . .	54
<i>Max Engammare</i>	
Die Bezugnahmen des Heidelberger Katechismus auf die Bibel im Vergleich zum Genfer Katechismus und zur „Exposition familiere“ von Pierre Viret	72
<i>Eike Wolgast</i>	
Die Universität Heidelberg in ihrer internationalen Vernetzung in den Jahren 1559-1622	89
<i>Christoph Strohm</i>	
„Deutsch-reformierte“ Theologie? Die kurpfälzische Reformation im Rahmen der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung	113
<i>Charles D. Gunnoe, Jr.</i>	
The Origins of the Heidelberg Catechism in the Light of Contemporary Correspondence	136
<i>Cornel A. Zwierlein</i>	
The Palatinate and Western Europe, 1555 to 1563	163

<i>Thomas Maissen</i>	
Thomas Erastus und der Erastianismus	
Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz . . .	189
<i>Peter Opitz</i>	
Die Wirkungsgeschichte des Heidelberger Katechismus in der deutschsprachigen protestantischen Schweiz.	
Ein Überblick	207
<i>Irene Dingel</i>	
Die lutherische Kritik am Heidelberger Katechismus	226
<i>Reinhard Flogaus</i>	
Die griechischen Übersetzungen des Heidelberger Katechismus.	
Entstehung, historischer Kontext, Wirkungsgeschichte	242
<i>Vim Verboom</i>	
Die Rezeption des Heidelberger Katechismus in den Niederlanden und deren Kolonien	269
<i>Herman J. Selderhuis</i>	
Die Rezeption des Heidelberger Katechismus im niederländischen Pietismus	279
<i>Frank van der Pol</i>	
“An Antichism, Pseudochism, and Parechism”: The Dutch <i>Catholijcke Catechismus</i> (1594) and its Challenge to the Authenticity of the Heidelberg Catechism	295
<i>Stefan Ehrenpreis</i>	
Beobachtungen zur Rolle des Heidelberger Katechismus im frühneuzeitlichen Erziehungs- und Schulwesen	308
<i>Francis Bremer</i>	
The Heidelberg Catechism and the Atlantic Puritan Communities of the Seventeenth Century	320
<i>Kenneth P. Minkema</i>	
“Our Confused Way of Church Government”: Jonathan Edwards, the New England Way, and the Heidelberg Catechism	330

Jan Stievermann

Old Creeds in a New World:

The Heidelberg Catechism and the Struggle for German-Reformed

Identity in Mid-Eighteenth Century Pennsylvania 343

Klaus Unterburger

Die katholische Kirche und der Heidelberger Katechismus 388

Namenregister 401

Abkürzungen

Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie. Zusammengestellt von *Siegfried Schwertner*, Berlin / New York ²1994. Darüber hinausgehend werden folgende Abkürzungen verwendet:

A:	Antwort
Bibl. Pal. 1 + 2:	<i>Elmar Mittler</i> (Hg.), <i>Bibliotheca Palatina: Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli – 2. November 1986, Heiliggeistkirche Heidelberg / Universität Heidelberg in Zusammenarbeit mit der Bibliotheca Apostolica Vaticana, Heidelberg 1986.</i>
BSLK:	Bekenntnisschrift der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen ¹⁰ 1986.
CA:	Confessio Augustana
CAvar:	Confessio Augustana variata
DH:	<i>Henricus Denzinger</i> , <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbessert, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. ⁴³2010.</i>
<i>Drüll</i> , Gelehrtenlexikon:	<i>Dagmar Drüll</i> , <i>Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386-1651</i> , Berlin u. a. 2002.
EKO 14:	<i>Emil Sehling</i> (Hg.), <i>Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 14: Kurpfalz, bearb. v. J. F. Gerhard Goeters, Tübingen 1969.</i>
F:	Frage
FA:	Frage und Antwort
FS:	Festschrift
<i>Hautz</i> I + II:	<i>Johann Friedrich Hautz</i> , <i>Geschichte der Universität Heidelberg, 2 Bde., Mannheim 1862; Reprint Hildesheim / New York 1980.</i>
HK:	Heidelberger Katechismus
<i>Kluckhohn</i> I + II:	<i>August Kluckhohn</i> , <i>Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken, 2 Bde. in 3 Tlbdn., Braunschweig 1868-1872.</i>
Nachdr.:	Nachdruck
<i>Press</i> , Calvinismus:	<i>Volker Press</i> , <i>Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1614 (Kieler Historische Studien, 7), Stuttgart 1970.</i>
<i>Schindling / Ziegler</i> , Kurpfalz:	<i>Anton Schindling / Walter Ziegler</i> , <i>Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz, in: Dies. (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 5: Der Südwesten (KLK 53), Münster 1993, S. 8-49.</i>
<i>Stuck</i> , Personal:	<i>Kurt Stuck</i> , <i>Personal der Kurpfälzischen Zentralbehörden in Heidelberg 1475-1685 unter besonderer Berücksichtigung der Kanzler (Schriften zur Bevölkerungsgeschichte der pfälzischen Lande, 12), Meisenheim am Glan 1986.</i>

Wolgast, Konfession: *Eike Wolgast*, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 10), Heidelberg 1998.

Der Text des Heidelberger Katechismus wird, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach der in der Kurpfälzischen Kirchenordnung vom November 1563 in Kraft gesetzten Fassung: EKO 14, S. 342-368.

The Theological Origins of the Heidelberg Catechism¹

At first glance, the question of the theological origins of the Heidelberg Catechism (HC) might seem like a fairly simple one to address because for so much of its history the catechism has been associated with the Reformed tradition, that is, those churches and theologians with roots in the Zurich and Genevan reformations of the sixteenth century. In the late sixteenth and early seventeenth centuries the HC was widely circulated, translated, and adopted by Reformed congregations across Europe², and at the international Synod of Dort in 1618-19 it was formally recognized as a Reformed confession³. Subsequently, it also began to move outside of its European orbit as Reformed churches were established in other parts of the world, and today it remains “probably the most frequently read Reformed confessional text worldwide.”⁴

This close identification of the HC with the Reformed branch of Protestantism has been supported by a long line of modern scholars – beginning with Karl Sudhoff in the mid-nineteenth century⁵ – who have found in the theology of the catechism a distinctively Reformed, sometimes even uniquely Calvinistic,

1. A few paragraphs in this essay were taken or adapted from *Lyle D. Bierma*, *The History and People behind the Heidelberg Catechism*, in: *Jon D. Payne / Sebastian Heck* (Eds.), *A Faith Worth Teaching: The Heidelberg Catechism's Enduring Heritage*, Grand Rapids, 2013, pp. 3-15, and *Bierma*, *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis*, Louisville, 2013 (Columbia Series in Reformed Theology), pp. 1-12. Used by permission of the publishers.
2. *Karin Y. Maag*, *Early Editions and Translations of the Heidelberg Catechism*, in: *Lyle D. Bierma* (Ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology*, Grand Rapids, 2005 (Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought), pp. 103-17, esp. p. 107: “The range of languages into which the Catechism was translated, the speed at which this translation process was done, and the large number of reprints all point to the popularity of the Heidelberg Catechism as a key document in the creation and upholding of Reformed identity.”
3. *Nicolaas H. Gootjes*, *The Belgic Confession: Its History and Sources*, Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought, Grand Rapids, 2007, p. 148.
4. *Christoph Strohm*, Personal letter to participants in the symposium “Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus,” August 29, 2011.
5. “Wie in der Sakramentslehre, so stimmt der Katechismus auch in allem Übrigen mit der Gemeinlehre der auswärtigen Reformierten überein und steht mit deren Bekenntnissen in vollem Einklang.” *Karl Sudhoff*, *C. Olevianus und Z. Ursinus: Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1857 (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche, 8), p. 118.

flavor. No one put it more clearly than August Lang in 1914: “In its characteristic features, the Heidelberg Catechism is not Lutheran, nor Melancthonian, nor Zwinglian, nor Bullingerian, nor Bucerian, but Calvinistic.”⁶ Fifty years ago, on the 400th anniversary of the HC, Gustav Benrath was still of the same mind: “The Heidelberg Catechism is and remains Calvinian.”⁷ As recently as 2001, the leading American expert on the HC and my own teacher at Calvin Seminary, Prof. Fred Klooster, concluded in his magisterial commentary that the catechism was “thoroughly Calvinistic.”⁸

A substream within this body of scholarship, however, has maintained that while the HC is Reformed in character, its roots lie more in the Zurich Reformation than in the Genevan one. Already in the 1890s the Dutch scholar Maurits Gooszen identified in the catechism the spirit of northern Swiss Protestantism and of one of its primary architects, Heinrich Bullinger⁹. And as recently as a conference on the HC in Emden in 2011, Peter Opitz presented a paper entitled, “The Heidelberg Catechism: Swiss Roots, Swiss Impact,” in which he identified a number of historical and theological connections between the HC and the Zurich reformers and the impact of the catechism on some of the cities and cantons of northern Switzerland¹⁰.

As longstanding and widespread as this view of the theological origins of the HC has been, however, there is an equally robust scholarly tradition that has regarded the catechism as not distinctively Reformed but rather the product of influences from both Reformed and Lutheran, especially Melancthonian, sources. This tradition can be traced at least as far back as the works of Johannes Ebrard, who in 1846 characterized the Palatinate reformation in general and the Eucharistic theology of the HC in particular as “Melancthonian-Calvinian.”¹¹ This approach was reiterated and developed by some of the American Mercersburg theo-

6. *August Lang*, The Religious and Theological Character of the Heidelberg Catechism, in: The Reformed Church Review 18 (October 1914), pp. 456-471, here p. 462.
7. *Gustav A. Benrath*, Die Eigenart der pfälzischen Reformation und die Vorgeschichte des Heidelberger Katechismus, in: Heidelberg Jahrbuch 7 (1963), pp. 13-32, here p. 25.
8. *Fred H. Klooster*, Our Only Comfort: A Comprehensive Commentary on the Heidelberg Catechism, Grand Rapids, 2001, vol. 1, p. 46. See also *Klooster*, A Mighty Comfort: The Christian Faith according to the Heidelberg Catechism, Grand Rapids, 1990, pp. 35-37.
9. *Maurits Gooszen*, Introduction (Inleiding) to De Heidelbergsche Catechismus: textus receptus met toelichtenden teksten, Leiden, 1890, pp. x, 149-50, 155-56; *Gooszen*, De Heidelbergsche Catechismus en het boekje van de breking des broods, in het jaar 1563-1564 bestreden en verdedigd, Leiden, 1892, pp. 276, 331-332, 401, 406, 408-409, 411.
10. *Peter Opitz*, Der Heidelberger Katechismus, Schweizer Wurzeln, Schweizer Verbreitung, in: *Karla Apperloo-Boersma / Herman J. Selderhuis* (Eds.), Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus, Göttingen, 2013, pp. 63-71.
11. *Johannes H. A. Ebrard*, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Frankfurt, 1846, vol. 2, pp. 596-606.

logians of the nineteenth century (e. g., John Nevin and Philip Schaff)¹² and by such recent German scholars as J. F. G. Goeters, who described the HC in its broad outlines as the amalgamation (*Verschmelzung*) of Melancthonianism and Calvinism¹³. Variations on this thesis, which add into the mix not just Melancthon but also Luther himself, and not just Calvin but also the Zurich theologians, have been offered by Joachim Staedtke, Wilhelm Neuser, Jan Rohls, Ulrich Hutter, and Willem Verboom¹⁴.

Which of these two explanations of the theological origins and character of the HC is more accurate? It is my contention that it is the second; namely, that the HC is not distinctively Reformed in its roots but rather integrates textual and thematic elements from both the Reformed and Lutheran traditions in its structure and major doctrines. To demonstrate this, we might better begin not with the *text* of the HC, as has often been done in the past, but with some of its theological context. The threefold narrative of the Palatinate reformation as a whole, the religious development of Elector Frederick III, and the theological pilgrimage of Zacharias Ursinus, the primary author of the HC, all reflect a pat-

12. *John W. Nevin*, *History and Genius of the Heidelberg Catechism*, Chambersburg, PA, 1847, p. 143; *Nevin*, Introduction, in: *G. W. Williard* (Trans.), *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, repr. Grand Rapids, 1954, p. xvi; *Philip Schaff*, *Geschichte, Geist und Bedeutung des Heidelberger Katechismus: Ein Beitrag zur dreihundertjährigen Jubelfeier*, in: *Zeitschrift für die historische Theologie* 3 (1864), p. 328, quoted in *Bard Thompson et al.*, *Essays on the Heidelberg Catechism*, Philadelphia, 1963, pp. 91-92; Cf. also *Thompson*, *Reformed Liturgies: An Historical and Doctrinal Interpretation of the Palatinate Liturgy of 1563, Mercersburg Provisional Liturgy of 1858, Evangelical and Reformed Order of 1944, and Their Sources*, B.D. thesis, Union Theological Seminary (New York), 1949, pp. 1, n.2; 7-8.
13. *J. F. Gerhard Goeters*, *Christologie und Rechtfertigung nach dem Heidelberger Katechismus*, in: *Ernst Bizer* (Ed.), *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Gütersloh*, 1967, pp. 31-47, here p. 34. See also *Benno Gassmann*, *Ecclesia Reformata: Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften*, Freiburg, 1968, p. 239: "Wenn auch der direkte, quellenmässig aufweisbare Einfluss Melancthons auf die Formulierungen des Katechismus minimal ist, ist doch die Theologie von seiner, ja von deutsch-lutherischen Stimmung allgemein, getragen. Sie ist daher nicht mit dem Calvinismus identisch."
14. *Joachim Staedtke*, *Entstehung und Bedeutung des Heidelberger Katechismus*, in: *Walter Herrenbrück / Udo Smidt* (Eds.), *Warum Wirst Du Ein Christ Genannt?*, Neukirchen-Vluyn, 1965, pp. 11-23, here p. 15; *Wilhelm Neuser*, *Die Väter des Heidelberger Katechismus*, in: *Theologische Zeitschrift* 35 (1979), pp. 177-199, here pp. 181-187; *Jan Rohls*, *Reformed Confessions: Theology from Zurich to Barmen*, Louisville, 1997 (Columbia Series in Reformed Theology), p. 20; *Ulrich Hutter*, *Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus*, in: *Ulrich Hutter / Hans-Günther Parplies* (Eds.), *Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa: Wirkungen und Wechselwirkungen*, Sigmaringen, 1991 (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 8), pp. 79-105, here pp. 96-98; *Willem Verboom*, *De Theologie van de Heidelbergse Catechismus*, Zoetermeer, 1996, pp. 24-25.

tern that illuminates the theological origins and context of the theology of the catechism.

Though the Palatinate did not officially become a Protestant territory until 1546, nearly thirty years after Luther's Ninety-Five Theses, both Lutheran and South German Reformed influences had already begun to infiltrate the region two decades before during the reign of Elector Louis V¹⁵. With the Peace of Augsburg in 1555, the Palatinate became a fully legal Lutheran state in the Empire, doctrinally bound to Melanchthon's Augsburg Confession. It was not only this confession, however, that cast a Melanchthonian shadow over the Palatine reformation. Melanchthon himself had been born and educated in the Palatinate and later served for decades from his post in Wittenberg as an advisor to three Palatine electors: Louis V, Otto Henry, and Frederick III. When Otto Henry ascended the throne in 1556, for example, he incorporated into his new church order not only the Augsburg Confession but also excerpts from Melanchthon's *Examen ordinandorum* (1552), a catechism-like text that was used to prepare ministerial candidates for ordination. However, he also invited Palatine leaders from other Protestant backgrounds¹⁶. Among those he appointed to key posts were fellow Philippists like Michael Diller, who became an influential member of the Palatine consistory, as well as the Strasbourg Lutheran pastor Johannes Marbach and the Gnesio-Lutheran professor Tilemann Heshusius, who eventually became head of the theological faculty in Heidelberg and chief superintendent of the church. In addition, Otto Henry brought to his court and to the university Stephan Zirler (or Cirler) and Thomas Erastus, both with ties to the Zurich reformation; Christoph Ehem and François Baudouin, both with Calvinist leanings; and the French Reformed scholar Petrus Boquinus.

When Otto Henry died after a brief three-year reign, most of the major Protestant parties of the mid-sixteenth century were represented in the Palatinate – Gnesio-Lutherans, Philippists, Calvinists, and those sympathetic to the Zurich reformation. The task of holding them together was left to his successor, Frederick III (ruler from 1559-76), who had been raised a Catholic but converted to the Lutheran faith under the influence of his first wife, Maria. Even before becoming elector of the Palatinate, however, he found himself moving away from the Gnesio-Lutheranism of some of the members of his family and toward the

15. Much of the following summary of the Palatine reformation is based on overviews in *Fred H. Klooster*, *The Heidelberg Catechism: Origin and History* [photocopied manuscript], Grand Rapids, 1982, 1-117, and *Charles D. Gunnoe Jr.*, *The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg Catechism, 1500-1562*, in: *Lyle D. Bierma* (Ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism* (see footnote 2), pp. 15-47.
16. *Benrath*, *Eigenart der pfälzischen Reformation* (see footnote 7), p. 16. See also *Gunnoe*, *Reformation of the Palatinate* (see footnote 14), pp. 36-37, and *Christa Boerke*, *The People Behind the Heidelberg Catechism*, in: *Willem van 't Spijker* (Ed.), *The Church's Book of Comfort*, Grand Rapids, 2009, pp. 74-88.

more moderate expression of Lutheranism represented by Melanchthon. As governor of the Upper Palatinate (1556-59) and duke of Palatinate-Simmern (1557-59), Frederick not only introduced Otto Henry's church order and other Melanchthonian reforms into these territories but also signed on to the Frankfurt Recess, a statement of Protestant confessional unity composed by Melanchthon in 1558¹⁷. Finally, in the aftermath of a bitter controversy over the Lord's Supper in the Palatinate in 1559, Frederick sought and then had published Melanchthon's (positive) reaction to his handling of the dispute¹⁸.

When Melanchthon died in early 1560, however, Frederick III found himself looking more and more to the Zurich and Genevan reformations for inspiration, advice, and personnel. It is probably going too far to say that he converted to Calvinism¹⁹, but he certainly did personally experience and then engineer in the Palatinate what historian Charles Gunnoe has called a "shift from a Philippist/Gnesio-Lutheran theological axis to a Philippist-Reformed theological axis."²⁰ During a formal disputation on the Lord's Supper between Gnesio-Lutheran and Reformed theologians in Heidelberg in June 1560, Frederick seems to have become increasingly attracted to the Reformed position. And in early 1561 he was instrumental in getting the German Protestant princes at the Naumburg Conference to agree to Melanchthon's *Variata* ("altered") version of the Augsburg Confession (1540) as an acceptable interpretation of the *Invariata* ("unaltered") version of 1530. This allowed for an understanding of the presence of Christ in the Lord's Supper that more closely approximated, or at least did not rule out of hand, a Calvinian point of view²¹.

During the early 1560s, Gnesio-Lutheran advisors, pastors, and professors began leaving the Palatinate voluntarily or were released by the elector from their positions. Frederick filled the vacancies with Philippist and especially Reformed personnel, among whom were the Calvinists Wenceslaus Zuleger, chairman of the Heidelberg consistory; Caspar Olevianus, rector of the Sapience College (a pas-

17. *Gunnoe*, Reformation of the Palatinate (see footnote 14), p. 37. See also *James I. Good*, *The Origin of the Reformed Church in Germany*, Reading (Pennsylvania), 1887, pp. 128, 134; *Good*, *The Heidelberg Catechism in Its Newest Light*, Philadelphia, 1914, p. 133; *Klooster*, Heidelberg Catechism (see footnote 15), pp. 83, 104; *Walter Henss*, *Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftespiel seiner Frühzeit*, Zurich, 1983, pp. 8-11; *Derk Visser*, *Zacharias Ursinus, the Reluctant Reformer: His Life and Times*, New York, 1983, p. 1; and *Christopher J. Burchill*, *On the Consolation of a Christian Scholar: Zacharias Ursinus (1534-83) and the Reformation in Heidelberg*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 37:4 (1986), pp. 565-583, here p. 569.

18. For an overview of the controversy, see *Klooster*, Heidelberg Catechism (see footnote 15), pp. 84-92, and *Gunnoe*, Reformation of the Palatinate (see footnote 14), pp. 37-40.

19. *Bard Thompson*, Historical Background of the Catechism, in: *Thompson et al.*, *Essays on the Heidelberg Catechism* (see footnote 12), pp. 8-30, here pp. 29-30.

20. *Gunnoe*, Reformation of the Palatinate (see footnote 14), p. 47.

21. *Ibid.*, pp. 40-44.

tor training school), professor of dogmatics at the university, and later pastor of two Heidelberg churches; Immanuel Tremellius, professor of Old Testament at the university; and Zacharias Ursinus, Olevianus's successor at both the Sapience College and the university²².

As part of this transformation of the Palatinate into a Melanchthonian-Reformed territory, Elector Frederick ordered the preparation of a new catechism for his realm in early 1562. The challenge he faced as a Lutheran territorial prince was to design a form of confessional unity for the Philippists, Calvinists, and Zwinglians in his realm that could fit within the bounds of Melanchthon's Augsburg Confession, to which all non-Catholic states in Germany had to subscribe. Fortunately, Frederick now had a diverse group of Melanchthonian, Zwinglian, and Calvinist functionaries that he could draw upon to forge such a consensus. In his preface to the catechism, Frederick refers to the "advice and cooperation of our entire theological faculty in this place, and of all superintendents and distinguished servants [chief ministers] of the Church, [through whom] we have secured the preparation of a summary course of instruction or catechism of our Christian Religion."²³ The first group that he identifies as part of the production team, the "entire theological faculty," comprised the three professors at the university: Tremellius and Ursinus, both with Calvinist leanings, and Boquinus, whom some have characterized as a Calvinist and others as a Bullingerian.

The second part of the team, "all [the] superintendents," consisted of nine men who functioned similarly to bishops in the Roman Catholic Church. The superintendents from that time period whose names we know were Olevianus, a Calvinist; Johannes Veluanus, a Melanchthonian; Johannes Willing and Johannes Sylvanus, both of whom leaned toward the Zurich reformation; and Johannes Eisenmenger, a close friend and collaborator of the South German Lutheran reformer Johannes Brenz²⁴.

The third and final group, the "chief ministers of the Church," included, among others, Olevianus and Diller, the latter a Melanchthonian who gradually moved in a Calvinist theological direction. Olevianus, Diller, and Boquinus were also part of the *Kirchenrat* (church council or consistory), which consisted of three

22. Ibid., pp. 44-46; *Boerke*, *People behind the Catechism* (see footnote 16), pp. 67-74, 76-78, 85-86.
23. Quoted in *George W. Richards*, *The Heidelberg Catechism: Historical and Doctrinal Studies*, Philadelphia, 1913, pp. 193, 195. On pp. 182-199, Richards provides a facsimile of the German text of the preface and an English translation on the facing pages. The German text can also be found in *August Lang* (Ed.), *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, Leipzig, 1907, pp. 2-4.
24. *Gerrit den Hartogh*, *Voorzienigheid in donker licht: Herkomst en gebruik van het begrip 'Providentia Dei' in de reformatorische theologie, in het bijzonder bij Zacharias Ursinus, Heerenveen, 1999*, p. 31; *Boerke*, *People behind the Catechism* (see footnote 16), pp. 78-83.

ministers and three laymen. If, in fact, the entire consistory was involved in the preparation of the HC, the other three members would have been the laymen Zirler and Erastus, both influenced by the northern Swiss reformation, and Zuleger, a Calvinist²⁵.

The member of this large and diverse drafting committee who likely functioned as the primary author of the HC was Zacharias Ursinus²⁶, whose pilgrimage from Philippism to Calvinism mirrored that of both Frederick III and the Palatinate reformation as a whole²⁷. Ursinus was born in 1534 into a Lutheran family in the Silesian city of Breslau. He was probably catechized there as a child by the Melanchthonian preacher Ambrosius Moibanus, who had helped to introduce the Lutheran Reformation to Breslau in the 1520s. In 1550, at the age of fifteen, Ursinus enrolled at Wittenberg University, where he became a deeply-devoted student, friend, and theological ally of Philip Melanchthon. After completing his studies in Wittenberg in 1557, Ursinus embarked upon a study tour of the major centers of the Reformation to become acquainted with some of the leaders of the broader evangelical movement. His first stop was Worms, where he joined Melanchthon at the religious colloquy between Catholics and Protestants. He then began an extended journey to Strasbourg, Basel, Zurich, Bern, Lausanne, and finally Geneva, where he met John Calvin. Stopping again in Zurich on the way home, he became better acquainted with Bullinger and with the Italian Calvinist Peter Martyr Vermigli, who seems to have had the greatest theological impact on Ursinus.

In 1558, Ursinus began his professional teaching career at the gymnasium in Breslau. His use of Melanchthon's *Examen ordinandorum* as a classroom textbook and his budding relationships with several leading Reformed theologians, however, led the Gnesio-Lutheran ministers in the city to suspect him of heterodoxy, especially because he agreed with Melanchthon's rejection of Christ's bodily presence in the eucharistic elements. To explain his position on the sacraments and defend himself against the accusations of the Gnesio-Lutherans, Ursinus prepared 123 "Theses on the Sacraments" (1559)²⁸, some of which he

25. J. F. Gerhard Goeters, Caspar Olevianus als Theologe, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 37-38 (1988-1989), pp. 287-344, here p. 303; Boerke, People behind the Catechism (see footnote 16), pp. 83-88.
26. Lyle D. Bierma, The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism, in: Lyle D. Bierma (Ed.), An Introduction to the Heidelberg Catechism (see footnote 2), pp. 49-74, here pp. 71-74.
27. Detailed biographical information on Ursinus can be found in Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus (see footnote 5); Good, Heidelberg Catechism (see footnote 17); G. Bouwmeester, Zacharias Ursinus en de Heidelbergse Catechismus, The Hague, 1954; Erdmann Sturm, Der junge Zacharias Ursinus: Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus, Neukirchen-Vluyn, 1972; and Visser, Reluctant Reformer (see footnote 17).
28. Zacharias Ursinus, Theses complectentes breviter et perspicue summam verae Doctrinae

derived directly from his teacher Melanchthon. The theses so impressed Melanchthon that he is reported to have said that he had “never seen anything so brilliant as in this work.”²⁹

Tensions between the two Lutheran parties in Breslau precipitated Ursinus’s departure in April 1560, just a week after the death of Philip Melanchthon. Against the urging of friends who wanted him to join the university faculty in Wittenberg, Ursinus decided instead to return to Zurich, where he studied with Vermigli for nearly a year before accepting an invitation from Frederick III to assist with the Reformation in the Palatinate. All of these events in such close proximity – the loss of his long-time mentor Melanchthon, his exodus from Breslau, his decision not to join the faculty in Wittenberg, his return to Zurich for more study, and his acceptance of the invitation to Heidelberg – suggest that this was a critical juncture in Ursinus’s shift away from the Lutheranism of his youth and toward the Reformed convictions of the second half of his life. When Ursinus arrived in Heidelberg in the fall of 1561, therefore, he had made a long journey, theologically as well as geographically, from Wittenberg to Heidelberg by way of Geneva and Zurich. Nevertheless, most scholars agree that Melanchthon left a stamp on Ursinus’s doctrine, pedagogy, and approach to reform that was never fully eradicated by later Reformed influences³⁰.

What clues, then, might this overview of the theological context of the HC provide about the shape of the text itself? Running through the three narratives of the Palatinate reformation, the religious development of Frederick III, and the theological pilgrimage of Zacharias Ursinus is a common theme that was articulated already in the seventeenth century by Heidelberg professor Heinrich Alting. In a lecture to his students on the Protestant Reformation, Alting noted that the churches of northern Germany, Denmark, Norway, Sweden, Poland, and Lithuania all recognized Wittenberg as their mother. Zurich enjoyed that distinction among the churches in Switzerland, southern Germany, France, England, Scotland, the Netherlands, Hungary, Transylvania, and parts of Poland and Lithuania. But the Protestant church in the Palatinate was different, he said. It could actually claim both cities as mother – Wittenberg with respect to the origin and early growth of Palatine Protestantism, and Zurich with respect to

de Sacramentis, in Zachariae Ursini ... volumen tractationum theologiarum, Neustadt, 1584, vol. 1, pp. 339-382.

29. According to *Sudhoff*, C. Olevianus und Z. Ursinus (see footnote 5), p. 5, Melanchthon’s reaction was reported in a letter that Ursinus received from his friend Ferinarius.
30. *Richards*, Heidelberg Catechism (see footnote 23), pp. 28, 133; *Good*, Heidelberg Catechism (see footnote 17), p. 45; *Sturm*, Zacharias Ursinus (see footnote 27), pp. 1-3; *Richard A. Muller*, Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins, Durham, NC, 1986, p. 124. *Burchill* goes so far as to say that Melanchthon “remained a dominant influence throughout [Ursinus’s] career.” *Consolation* (see footnote 17), p. 580.

its further refinement³¹. The Protestant church in the Palatinate consisted, so to speak, of a Lutheran (Melanchthonian) foundation onto which elements of a Reformed superstructure had been erected.

As we have seen, Alting's postulate about the Palatinate church was true also of Frederick III, Zacharias Ursinus, and indeed the entire territorial reform movement in which they played a part. All three had roots in the Melanchthonian Lutheran tradition, but over time they opened themselves up to and absorbed Reformed influences from both Zurich and Geneva. Should it not be the case, then, that what we have found in parts of the context of the HC is likely reflected in the text as well? Should we not expect that in a document commissioned by Frederick and composed by Ursinus to function as the flagship of the Reformation in the Palatinate, we would encounter traces of the same grafting of Reformed branches onto a Lutheran vine that we found in the Palatine Reformation in general and in those individuals who helped lead it?

I would argue that this is indeed the case: the text of the HC follows essentially the same pattern as those parts of its historical context that we have examined, substantiating the body of scholarship that has portrayed the HC as not a distinctively Reformed confession but a statement of theological synthesis around which the several Protestant parties in the Palatinate could unite. Unfortunately, we are not able here and now to demonstrate in detail how the HC integrates elements from both the Lutheran and Reformed traditions throughout its text³². One very brief example will have to suffice. The overall theme of comfort that is introduced in the famous first question and answer of the HC ("What is your only comfort in life and in death?") appears most prominently in the earlier Lutheran tradition, particularly in two of Melanchthon's works associated with the Palatinate reformation: the Augsburg Confession and the *Examen ordinandorum*³³. However, when it comes to the actual language of HC 1, we find strands of material from both Lutheran and Reformed sources. The opening lines of the answer in HC 1, for example, show remarkable similarities to Luther's explanation of the second article of the Apostles' Creed in his *Small Catechism* (1529). Note the parallels:

31. *Heinrich Alting*, *Historia ecclesiae Palatinae* [1644], in: *Ludwig Christian Mieg / Daniel Nebel* (Eds.), *Monumenta pietatis & literaria virorum in republica & literaria illustrium, selecta*, Frankfurt, 1701, p. 130, quoted in *Benrath*, *Eigenart der pfälzischen Reformation* (see footnote 7), p. 14.

32. For a full treatment of this integration, see *Bierma*, *Theology of the Heidelberg Catechism* (see footnote 1).

33. *Ibid.*, pp. 17-19.

Heidelberg Catechism	Luther's Small Catechism ³⁴
That I [...] belong (eigen bin) [...] to my faithful Savior Jesus Christ He has set me free (mich [...] erlöset hat) He has fully paid for all my sins (für alle meine Sünden) from the tyranny of the devil (aus aller Gewalt des Teufels) with his precious blood (mit seinem theuren Blute)	that I may belong (eigen sei) to him He has set me free (mich [...] erlöset hat) He has purchased and freed me from all sins (von allen Sünden) from the tyranny of the devil (von der Gewalt des Teufels) with his [...] precious blood (mit seinem [...] theuren Blute)

The end of the answer in HC 1, however, appears to be rooted in a north German Reformed catechism, *A Brief Examination of the Faith* (1553), translated by Micronius from an earlier work by Johannes à Lasco. According to à Lasco and Micronius, the Holy Spirit assures me that I am a member of Christ's church in two ways: by testifying to my spirit that I am a child of God, and by moving me to obey the commandments³⁵. This twofold operation of the Holy Spirit is clearly echoed in the closing lines of HC 1, where we read that the Holy Spirit does these same two things: "assures me of eternal life" and "makes me [...] willing and ready [...] to live for him".

In this respect, HC 1 is paradigmatic of much of the rest of the catechism. In formulating its doctrines not just of comfort but also of law and gospel, providence, predestination, Christ, the Holy Spirit, the sacraments, good works, and prayer, Ursinus drew upon themes and confessional and catechetical sources from both the Lutheran and Reformed traditions. As such, the HC, although for centuries now associated with the Reformed heritage, is not strictly Reformed in its theological ancestry. It is a document of mixed parentage that reflects the complex religious makeup of the Palatinate in the 1560s and the efforts of Frederick III to construct a theological platform on which all parties in his realm could comfortably stand. There are historical reasons why the catechism soon became the property of a single tradition, but its origins and purposes were broader in scope than this later history might lead us to believe.

34. *Martin Luther, The Small Catechism*, in: *Robert Kolb / Timothy J. Wengert* (Eds.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 2000, p. 355. The German text is found in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 4th ed., Göttingen, 1959, p. 511.

35. *J. Marius J. Lange van Ravenswaay* (Ed.), *Marten Micronius, Een corte undersoukinghe des gheloofs* (1553) in der Fassung von 1555, in: *Heiner Faulenbach* (Ed.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, vol. 1/3: 1550-1558, Neukirchen-Vluyn, 2007, p. 281.

Ablehnung, Aneignung und Brechung. Zur Gestalt des mittelalterlichen Erbes im Heidelberger Katechismus

Katechismen stehen in einer mittelalterlichen Tradition¹. Dessen war sich, freilich mit einer gewissen Ambivalenz, auch Zacharias Ursinus, der maßgebliche Verfasser des Heidelberger Katechismus², bewusst, der in seiner Erläuterung der

1. Vgl. *Ferdinand Cohrs*, Zur Katechese am Ende des Mittelalters, in: *ZprTh* 20 (1898), S. 289-309; *Peter Göbl*, Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters, Kempten 1880; *Luzian Pfleger*, Beiträge zur Geschichte des catechetischen Unterrichts im Elsass im Mittelalter, Straßburg 1922; *Egino Weidenhiller*, Untersuchungen zur deutschsprachigen catechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. München 1965. *Gerhard J. Bellinger*, Der Catechismus Romanus, seine Geschichte und bleibende Bedeutung für Theologie und Kirche, in: *Matthias Buschkühl* (Hg.), Katechismus der Welt – Weltkatechismus. 500 Jahre Geschichte des Katechismus. Ausstellungskatalog, Eichstätt 1993, S. 41-64, hier S. 42, verdanken wir den Hinweis, dass auch der Titel „Katechismus“ für eine Textgattung bereits vor der Reformation belegt ist, nämlich in einem 1504 auf Portugiesisch erschienenen Text (s. *O catecismo pequeno de D. Diego Ortiz*, hg. v. *Elsa Maria Branco da Silva* [Obras clássicas da literatura portuguesa 115], Lissabon 2001).
2. Die Debatte über die Autorschaft kann in diesem Zusammenhang nicht neu aufgegriffen werden. *Walter Henss*, Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftefeld seiner Frühzeit. Historisch-bibliographische Einführung der ersten vollständigen deutschen Fassung, der sogenannten 3. Auflage von 1563 und der dazugehörigen lateinischen Fassung, Zürich 1983, S. 23, hält hierzu zu Recht fest: „Die Frage nach der Verfasserschaft des Heidelberger Katechismus läßt sich im einzelnen nicht erschöpfend beantworten.“ Die Ursache des Problems liegt in der diffusen Angabe Friedrichs III., er habe den Katechismus „mit rhat und zuthun unserer gantzen theologischen facultet allhie, auch allen superintendenten und fürnemsten kirchendiener“ erstellen lassen (EKO 14, S. 343 Anm. 32). *Heinrich Alting* hat dann in seiner „Historia Ecclesiastica Palatina“ Olevian und Ursinus als Hauptautoren angegeben: „*Sed Catechismo opus erat duplici de causa (...). Id negotii datum duobus theologis, Oleviano & Doct. Ursino 1562. tanquam Germanis et Germanicè scribere doctis. Et uterque seorsim in chartam coniecit ejus specimen*“ (MONUMENTA | PIETATIS & LITERARIA | VIRORUM | IN RE PUBLICA & LITERARIA | ILLUSTRIMUM, SELECTA. [...], Frankfurt a. M.: Johannes Maximilian a Sande 1701, S. 189; vgl. unter Verweis auf eine andere Ausgabe *Fred H. Klooster*, The Priority of Ursinus in the Composition of the Heidelberg Catechism, in: *Derk Visser* (Hg.), Controversy and Conciliation. The Reformation and the Palatinate 1559-1583, Allison Park 1986, S. 73-100, hier S. 73 f.; vgl. auch *Lyle D. Bierma*, Olevianus and the

Grundinhalte des Katechismus einerseits erklärte, dass die Einrichtung der Katechese *omnibus temporibus* in der Kirche gepflegt worden sei, und zwar schon zu Zeiten des Alten Testaments³, andererseits aber die Verkehrung dieser Site durch die Firmung in der päpstlichen Kirche kritisierte⁴. Die Anknüpfung an das Mittelalter betrifft allerdings nicht allein die Form, sondern noch viel mehr den Inhalt. Dabei ist der Bezug des HK auf sein mittelalterliches Erbe eine her-

Authorship of the Heidelberg Catechism: Another Look, in: *Sixteenth Century Journal* 13 (1982), S. 17-27, hier S. 17; diese Angabe bewertet Klooster ebd., der Destruktion Hollwegs (*Walter Hollweg*, Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus [BGLRK 13], Neukirchen-Vluyn 1961, S. 124-152; vgl. *J. F. G. Goeters*, Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: *Lothar Coenen* [Hg.], Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1963, S. 3-23, hier S. 15) folgend, zu Recht kritisch und votiert für eine Priorität Ursinus' bei Entwurf und Abfassung des HK, wie sie auch weitgehend aus den erhaltenen Vorentwürfen zu erschließen ist (vgl. *Henss*, ebd., S. 27 f.; *Johannes Ehmann*, Von Breslau in die Pfalz – die Wege des Zacharias Ursinus, in: *Martin Heimbucher u. a.* [Hg.], Zugänge zum Heidelberger Katechismus. Geschichte – Themen – Unterricht. Ein Handbuch für die Praxis mit Unterrichtsentwürfen auf CD-ROM, Neukirchen-Vluyn 2012, S. 33-42, hier S. 39; *ders.*, Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus. Ein Lebensbild, in: *Luther* 81 [2010], S. 90-103, hier S. 98 f.). Dementsprechend spricht *Andreas Mühlhling*, „Vornehmstes Stück unseres Regiments“. Die Entstehung des Heidelberger Katechismus, in: *Heimbucher*, Zugänge S. 51-57, hier S. 54, von einem „Konsens“, nach dem Ursinus „hauptverantwortlicher Verfasser des Heidelberger Katechismus“ gewesen sei (vgl. im selben Sinne bereits *Lyle D. Bierma* in der Einleitung zu *Caspar Olevianus*, A Firm Foundation. An Aid to Interpreting the Heidelberg Catechism, übers. u. hg. v. Lyle D. Bierma [Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought 1], Grand Rapids 1995, S. xvii; *ders.*, The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism, in: *ders.* [Hg.], An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History, and Theology [Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought], Grand Rapids 2005, S. 49-74, hier S. 52). Der bisherige Konsens ist allerdings durch die neuere Forschung an mehreren Punkten wesentlich differenziert worden. So hat *Charles D. Gunnoe*, Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation, Leiden / Boston 2011 (Brill's Series in Church History 48), S. 122-132, herausgearbeitet, in welchem Ausmaß Thomas Erastus Einfluss auf die Abendmahlslehre (bezogen auf Fragen 75-79) des HK hatte, und *Christoph Strohm*, Entstehung des Heidelberger Katechismus, theologisches Profil und Forschungsgeschichte, in: *EvTh* 72 (2012), S. 406-419, hier S. 414 f., verweist darauf, dass neben der zugestandenem besonderen Bedeutung des Ursinus „die Prediger bzw. Superintendenten der seit Anfang der sechziger Jahre in der Kurpfalz aufgenommenen westeuropäischen Flüchtlingsgemeinden bei der Entstehung des Heidelberger Katechismus stärker, als das bisher geschehen ist, zu berücksichtigen sind.“

3. S. Pars prima | EXPLICATIO-| NVM CATECHETI-| CARVM, QUÆ TRACTA| tionem locorum Theologicorum κατ' ἐπιτομίῳ complectuntur, sicuti illæ ex | repetitionibus D. ZACHARLÆ | VRSINI Vratislauensis, aliquot de-| inceptis annis Heidelbergæ in Sapien-| tiæ Collegio ipsius discipu-| lis collectæ sunt, Neustadt: Matthäus Harnisch 1585, S. 29.
4. Ebd., S. 31.

meneutisch komplexere Aufgabe als die Untersuchung der mittelalterlichen Wurzeln Martin Luthers. Dass dieser im Mittelalter aufgewachsen ist und seine Frömmigkeit wie auch die Theologie seiner Studienjahre dieser Epoche zuzurechnen sind, ist offenkundig. Strittig ist nur das Ausmaß, in dem Mystik und Scholastik oder auch der Humanismus prägend auf ihn gewirkt haben⁵. Gleiches lässt sich auch zu Zwingli sagen⁶, mit Abstufungen auch von Calvin, der allerdings anders als die beiden Genannten mittelalterliche Theologie schon zusammen mit der Alternative reformatorischen Denkens wahrnehmen konnte. Anders jedoch steht es mit dem wichtigsten Autor des HK: Zacharias Ursinus studierte in Wittenberg, vor allem bei Philipp Melanchthon⁷. Er hat also die mittelalterliche Theologie nicht mit großer Selbstverständlichkeit in seiner Ausbildung kennengelernt, sondern schon in bewusster Distanz weitgehend durch Lektüre, oder, was wahrscheinlicher ist, aufgrund der Vermittlung durch seine evangelischen Lehrer. Das mittelalterliche Erbe also, das sich im HK finden mag, ist nicht Ausdruck direkter Transformation, sondern indirekter Vermittlung durch die evangelischen Lehrer Ursinus' und der möglichen anderen Autoren. Das bedeutet auch, dass die Rede von einem mittelalterlichen Erbe nicht ohne Weiteres mit sich bringt, dass das, was in der Rückschau als eine dem Mittelalter entsprechende Aussage identifiziert werden kann, auch den Autoren als eine solche bewusst war. Zumindest dort, wo nicht – wie in der Frage des Abendmahls – die Abgrenzung in den Vordergrund tritt, sondern die positive Transformation,

5. Aus der Fülle der Literatur seien genannt die grundlegenden Arbeiten von *Heiko Augustinus Oberman*, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (Spätmittelalter und Reformation 1), Zürich 1965, und *ders.*, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen ²1979; vgl. in der jüngeren Literatur *Volker Leppin*, *Mystisches Erbe auf getrennten Wegen: Überlegungen zu Karlstadt und Luther*, in: *Christoph Bultmann / Volker Leppin / Andreas Lindner*, *Martin Luther und das monastische Erbe* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), Tübingen 2007, S. 153-169, zu den mystischen Wurzeln sowie, viele Stränge der Argumentation zusammenführend, *Berndt Hamm*, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010.
6. *Daniel Bolliger*, *Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismuszereption im Werk Huldrych Zwinglis. Mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationen Zwinglis* (SHCT 107), Leiden u.a 2003.
7. Grundlegend *Erdmann K. Sturm*, *Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)* (BGLRK 33), Neukirchen-Vluyn 1972, S. 33-66; *Gustav Adolf Benrath*, *Zacharias Ursinus (1534-1583)*, in: *BIPfKG 37/38* (1970/71), S. 202-215, hier S. 205 f.; *Ehmann*, *Von Breslau in die Pfalz* (wie Anm. 2), S. 34 f.; *ders.*, *Zacharias Ursinus* (wie Anm. 2), S. 91-94. Auch Caspar Olevian, dem allerdings wohl eher die Aufgabe der Verbreitung als der Abfassung oder Redaktion des HK zukam (s. *Mühling*, „Vornehmstes Stück“ [wie Anm. 2], S. 54), wurde während seiner Studienzeit vielfach mit reformatorischen Ideen im Sinne Genfs konfrontiert (s. *Peter Opitz*, *Der Heidelberger Katechismus, Schweizer Wurzeln, Schweizer Verbreitung*, in: *Karla Apperloo-Boersma / Herman J. Selderhuis* [Hg.], *Macht des Glaubens – 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, Göttingen 2013, S. 63-71, hier S. 64).

ist damit zu rechnen, dass die Gestalt, in der den Autoren des HK das Mittelalter entgegentrat, ihrerseits bereits eine reformatorische war.

I. Abgrenzung vom Mittelalter beziehungsweise vom römischen Katholizismus

Die Frage nach dem Verhältnis des HK zum Mittelalter berührt sich notwendigerweise mit der nach seinem Verhältnis zur zeitgenössisch werdenden römisch-katholischen Kirche. Dies ist insbesondere in der berühmten Frage 80 nachzuzeichnen, die dem Kaiser überreichten Exemplar handschriftlich beigelegt⁸, dann in die sehr rasch nach der ersten erschienene zweite Auflage eingerückt⁹ und in den folgenden Auflagen weiter ergänzt wurde¹⁰. Sie folgt, wie Christoph Strohm betont, dem Interessen der Glaubensflüchtlinge an einer klaren Abgrenzung¹¹ und ist in ihrer jetzigen Gestalt weitgehend auf Caspar Olevian zurückzuführen¹². Ernst Koch hat darin einen „antitridentinische[n] Affront“ gese-

8. S. Heidelberger Katechismus von 1563, hg. v. *Wilhelm H. Neuser*, in: Reformierte Bekenntnisschriften, hg. v. *Andreas Mübling / Peter Opitz*, Bd. 2/2: 1562-1569, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 167-212, hier S. 172.
9. Dies ist auch deswegen von Bedeutung, weil es wohl diese Auflage war, die „offizielle Geltung“ erlangte (EKO 14, S. 42).
10. S. hierzu *Henss*, Heidelberger Katechismus (wie Anm. 2), S. 24 Anm. 22; die Fassung in der zweiten Auflage ebd., S. 21. *Henss* moniert ebd. zu Recht, dass die textkritischen Verhältnisse in EKO 14, S. 358, nicht klar wiedergegeben werden. Dies gilt auch für Heidelberger Katechismus (Ed. Neuser; wie Anm. 8), S. 195 f.
11. *Christoph Strohm*, Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Apperloo-Boersma / Selderhuis*, Macht des Glaubens (wie Anm. 7), S. 97-105, hier S. 100.
12. Vgl. EKO 14, S. 42. Olevian berichtet in einem Brief an Calvin selbst hiervon: „*In prima editione Germanica (...) omissa erat quaestio de discrimine coenae et missae pontificiae. Admonitus a me Princeps voluit in secunda editione germanica et prima editione latina addi*“ (CR 19, Sp. 684; vgl. auch *Alting*, *Historia ecclesiastica Palatina* [wie Anm. 2], S. 191: „*Quaestio Octagesima, quatenus explicatur Discrepantia Coenae Domini & Missae Papisticae, statim altera editione hujus anni 1563. Ea speciali Electoris mandato addita & suo loco inserta fuerit.*“). Dies kann man in dem Sinne deuten, dass die Formulierung selbst auf Friedrich III. zurückgehe (s. *Ernst Koch*, Die deutschen Protestanten und das Konzil von Trient, in: *Wolfgang Reinhard / Heinz Schilling* [Hg.], Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte [SVRG 198], Gütersloh 1995, S. 88-103, hier S. 101), das passivische *addi* macht aber doch wahrscheinlich, dass der Kurfürst andere diese Arbeit durchführen ließ; hierfür kommt am ehesten der Anreger Olevianus in Frage. *Christoph Strohm*, Entstehung (wie Anm. 2), S. 415, verweist zudem auf das besondere Interesse des Petrus Dathenus an dieser Frage und seine mögliche Beteiligung. Auf die gewichtige Bedeutung des Thomas Erastus für die Abendmahlslehre des HK insgesamt, auf die schon *Wilhelm H. Neuser*, Die Väter des Heidelberger Katechis-

hen¹³. Inwieweit die Verfasser des HK tatsächlich den Wortlaut des auf der 22. Sessio am 17. September 1562 beschlossenen Dekrets über das Messopfer¹⁴, um das es hier maßgeblich geht¹⁵, kannten, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen. Jedenfalls wird nicht das neue Dekret genannt, sondern die Autoren des HK vollzogen die Verwerfung des aktuellen Gegenübers, der werdenden römisch-katholischen Kirche, durch eine klare Abgrenzung von deren mittelalterlichen normativen Vorgaben: So ist es im Zusammenhang der Mittelalterrezeption im HK von besonderem Interesse, dass zum Beleg der abgewiesenen Position auf den *canon missae* und ein nicht näher bezeichnetes Kapitel aus D. 2 von *De consecratione* verwiesen wird. Der Satz, der so belegt werden soll, lautet:

„Die meß aber lehret, daß die lebendigen und die todten nicht durch das leiden Christi vergebung der sünden haben, es sey denn, daß Christus noch täglich für sie von den meßpriestern geopfert werde, und das Christus leiblich under der gestalt brots und weins sei und derhalben darin soll angebetet werden.“¹⁶

mus, in: ThZ 35 (1979), S. 177-194, hier S. 185, hingewiesen hat, kann hier nicht eigens eingegangen werden.

13. Koch, Protestanten (wie Anm. 12), S. 101. Zur heutigen ökumenischen Problematik dieser Frage und Antwort s. *Johanna Rabner*, „... eine vermaledeite Abgötterei“? Konsens und Klarheit im ökumenischen Abendmahlsgespräch, in: *Heimbucher*, Zugänge (wie Anm. 2), S. 135-142. *Jan Rohls*, Was ist für ein Unterscheid zwischen dem Abendmal des Herrn und der Bäpstlichen Meß? Frage 80 und die katholische Anerkennung des Heidelberger Katechismus, in: *Una Sancta* 38 (1983), S. 188-197, hier S. 188, erinnert zu Recht daran, dass sich eine ähnlich scharf polemische Sprache im Blick auf die Beurteilung der Messe auch bei Martin Luther in den Schmalkaldischen Artikeln findet: „Daß die Messe im Bapstum muß der größte und schrecklichste Greuel sein, als die stracks und gewaltiglich wider diesen Hauptartikel strebt und doch uber und fur allen andern bäpstlichen Abgottereien die hohest und schonest gewest ist“ (BSLK, S. 416, 8-11).
14. DH 1738-1759.
15. *Fred H. Klooster*, *Our Only Comfort. A Comprehensive Commentary on the Heidelberg Catechism*, 2 Bde., Grand Rapids 2001, S. 861, erklärt: „The second part of answer 80 correctly states what the Council of Trent maintained“. Diese systematisch-theologische Einschätzung ist aber sorgfältig in Bezug zur Veröffentlichungsgeschichte zu setzen: Die Dekrete wurden erst durch die Bulle „*Benedictus Deus*“ vom 26. Januar 1564 bestätigt (DH 1847-1850). Eine Veröffentlichung erfolgte dann am 18. März 1564 durch Paolo Manuzio (*Hubert Jedin*, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. IV/2: *Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung*, Freiburg u. a. 1975, S. 228; vgl. hierzu *Theodor Mablmann*, *Art. Chemnitz, Martin*, in: *TRE* 7 [1981], S. 714-721, hier S. 716). Eine Vorabveröffentlichung erfolgte aber schon 1562 in Dillingen: NONAE SESSIO | NIS, QVÆ IN SACROSAN-|CTO TRIDENTINO CONCILIO | XVII. SEPTEMB. EST HABITA, CA-| NONES ET DECRETA. | I. | De Communione & vsu Calicis. | II. | De Sacrificio Missæ. | III. | De Reformatione Cleri, Dillingen: Sebald Mayer 1562, f. A 3^v – B^v. Grundsätzlich also konnte man in Heidelberg den Wortlaut kennen.
16. EKO 14, S. 358.

Beide Verweise sind nicht ganz exakt identifizierbar: Angesichts der unterschiedlichen liturgischen Traditionen des Mittelalters kann man den Verweis auf den *canon missae* nur ungefähr aufschlüsseln¹⁷. In der mittelalterlichen Liturgie wird man die Realpräsenz als Gemeingut voraussetzen dürfen. Die entscheidenden Punkte sind also die Notwendigkeit des täglichen Opfers und die Anbetung Christi unter den Elementen. Mit Letzterem ist wohl an die mit der Elevation verbundene liturgische Verehrung des Leibes Christi gedacht, die besonders im späten Mittelalter intensiv gepflegt wurde¹⁸. Der Opfergedanke wiederum ist so breit in der reformatorischen Polemik gegenüber der Messe verankert¹⁹, dass sich die Identifikation direkter Bezüge erübrigt. Den mittelalterlichen Hintergrund und damit den liturgischen Anstoß für die Reformatoren beschreibt Josef Andreas Jungmann in den spätmittelalterlichen Entwicklungen:

„Das zweite, was im *Unde et memores* ausgesprochen und was dann in den nachfolgenden Gebeten weiter entfaltet wird, ist das Darbringen. Wir stehen vor dem zentralen Opfergebet der ganzen Meßliturgie, vor dem primären liturgischen Ausdruck der Tatsache, daß die Messe ein Opfer ist. Dabei ist bemerkenswert, daß ausschließlich vom Opfer die Rede ist, das die Kirche darbringt. Der *principalis offerens*, der hinter der Kirche steht, Christus, der Hohepriester, bleibt völlig im Hintergrund.“²⁰

Es ist genau dieser Aspekt, den der HK durch das Opfern Christi „von den meßpriestern“ in den Mittelpunkt rückt.

Neben dem Bezug auf die Messpraxis wird aber auch der kirchenrechtliche Hintergrund angesprochen. Allerdings ist auch hier der Verweis so pauschal, dass auch die Editoren nur vermutungsweise die betreffenden *capita* angeben können: Zum einen handelt es sich um *De consecratione* D. 2 c. 53:

„*In Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus? Offerimus, sed ad recordationem mortis eius, et una est hostia, non multae. Quomodo una et non multae? quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius, id ipsum semper id ipsum. Proinde hoc est sacrificium,*

17. EKO 14, S. 358, und HK (ed. Neuser [wie Anm. 8]), S. 196 Anm. 1, verweisen auf eine Stelle im modernen Schottischen Messbuch, was aber angesichts der sekundären Normierung liturgischer Traditionen nur ein Notbehelf ist.
18. S. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Erster Band, Freiburg ⁵1962 (= Bonn 2003), S. 159 f.; Zweiter Band, Freiburg ⁵1962 (= Bonn 2003), S. 259 f. 262-265; vgl. auch die Hinweise ebd., Bd. 2, S. 175 Anm. 8, auf das Niederknien während bestimmter Bräuche und die damit im Spätmittelalter verbundene „Umdeutung (...) von der anbetenden Huldigung an Gott zur Verehrung des Sakraments“; hieran gemessen bietet der HK, wenn er die Anbetung auf den in den Elementen anwesenden Christus bezieht, eine durchaus korrekte Interpretation des katholischen Ritus.
19. Vgl. Wolfgang Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (Spätmittelalter und Reformation. NR 22)*, Tübingen 2003.
20. *Jungmann, Missarum Sollemnia*. Bd. 2 (wie Anm. 18), S. 277.

alioquin dicitur, quoniam in multis locis offertur, multi sunt Christi? Nequaquam, sed unus ubique Christus, et hic plenus existens, et illic plenus. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus, et non multa corpora: ita et unum sacrificium. Pontifex autem ille est, qui hostiam obtulit nos mundantem. Ipsam offerimus etiam nunc, que tunc oblata consumi non potest. Quod nos facimus, in commemorationem fit eius, quod factum est: ›Hoc enim facite,‹ ait, ›in meam commemorationem.‹²¹

Die andere Stelle, die erwogen wird, ist c. 71 aus derselben distinctio (*De consecratione* D. 2 c. 71):

„Iteratur cottidie hec oblatio, licet Christus, semel passus in carne, per unam eandemque mortis passionem semel saluauerit mundum, ex qua morte resurgens ad uitam, mors ei ultra non dominabitur, qui profecto sapientia Dei patris necessarium pro multis causis hoc prouidit. Primo quidem, quia cottidie peccamus, saltem in peccatis, sine quibus mortalis infirmitas uiuere non potest, quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet. Unde Psalmista; ›Benedic anima mea Domino, qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.‹ Et ideo, quia labimur cottidie, Christus cottidie pro nobis mystice immolatur, et passio Christi in misterio traditur, ut qui semel moriendo mortem uicerat, cottidie recidua delictorum per hec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Unde oramus ›Dimitte nobis debita nostra,‹ quia, si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et ueritas in nobis non est. Item: §. 1. Iteratur hoc misterium et ob commemorationem passionis Christi, sicut ipse ait: ›Hoc quocienscumque agitis, in meam commemorationem facite. Quotiescumque ergo hunc panem sumitis, et bibitis hunc calicem, mortem Domini annuntiabitis, donec ueniat.‹ Non itaque sic accipiendum est, donec mors Christi ueniat, quia iam ultra non moritur, sed donec ipse Dominus ad iudicium ueniat. Interdum autem semper mors est Christi per seculi uitam posteris nuncianda, ut discant, qua karitate dilexit suos, qui pro eis mori dignatus est, cui omnes uicem debemus rependere karitatis, quia ad hoc nos prior dilexit, cum essemus gehennae filii, ut diligeremus eum a morte iam liberati.‹²²

Beide *capita* konvergieren offenkundig in der Betonung der Wiederholbarkeit und Wiederholungsnotwendigkeit des Opfers Christi. Dabei ist der Aspekt der täglichen Wiederholung in c. 71 noch schärfer hervorgehoben als in c. 53, zudem wird hier auch der Bezug auf den Gedächtnisaspekt in den Einsetzungsworten hergestellt²³, was zu den vermutbaren liturgischen Bezügen passt. Will man also exakt eine Stelle in *De consecratione* identifizieren, auf die sich der HK in Frage 80 bezieht, so wäre wohl D. 2 c. 71 die angemessene Stelle.

Allerdings wird man sich ähnlich wie beim *Canon missae* fragen müssen, ob der mittelalterliche Beleg hier wirklich auf Eindeutigkeit angelegt ist oder das Mittel-

21. Decretum Magistri Gratiani, hg. v. *Emil Friedberg*, Bd. 1, Leipzig 1879, Sp. 1333.

22. Ebd., Sp. 1341 f.

23. Zur Strittigkeit dieser Worte in der Reformationszeit s. *Dorothea Wendebourg*, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformatoren (BHT 148), Tübingen 2009.

alter nicht bereits zu einer Chiffre geronnen ist, auf die pauschal und ohne konkreten Textbezug verwiesen werden kann, zumal ja der eigentliche Adressat das in seinen konkreten Einzelaussagen weitgehend unbekanntes Konzil von Trient ist. So könnte die Polemik durchaus durch die bisherige reformatorische Kritik vermittelt sein, etwa durch den langen Abschnitt „*De missa papali*“ in Inst. IV c. 18, worin Calvin unter anderem das vermeintliche „*quotidie sacrificari*“ angreift²⁴. Eine direkte Mittelalterrezeption ist hier jedenfalls nicht ohne Weiteres zu behaupten.

II. Der Frömmigkeitstheologische Ansatz des Heidelberger Katechismus

Als besonders markantes Merkmal des HK dürfte seine berühmte erste Frage gelten: „Was ist dein einziger Trost in Leben und in Sterben?“²⁵ Diese Frage und ihre christologisch zentrierte Antwort²⁶ strukturieren den HK im Sinne einer ganz auf die Situation des Menschen im Angesicht Gottes konzentrierten Weise, Theologie zu treiben²⁷.

Ihr originelles Gepräge steht außer Zweifel – und doch kann man die spirituelle Zuspitzung des HK, die in gewisser Weise auf die analytische Methode der späteren reformierten Orthodoxie vorausweist, auch als Gipfelpunkt der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie begreifen, deren Bedeutung für den Übergang vom späten Mittelalter zur Reformation insbesondere Berndt Hamm herausgearbeitet hat²⁸.

24. Joannis Calvini opera selecta, hg. v. Peter Barth / Wilhelm Niesel, 5 Bde., München 1926-1936, Bd. 5, S. 423, 32. Bei Melanchthon fehlt an der entsprechenden Stelle der Hinweis auf den täglichen Vorgang (*Melanchthons Werke*. II/2: Loci praecipui theologici von 1559 [2. Teil] und Definitiones, hg. v. Hans Engelland, Gütersloh 1953, S. 531, 23-29).
25. EKO 14, S. 342. Zur Bedeutung des Trostes für ein theologisches Verständnis des HK s. Christian Link, Trost und Gewißheit. Beobachtungen zur Theologie des Heidelberger Katechismus, in: EvTh 72 (2012), S. 467-480, hier S. 468 f., der emphatisch geradezu von einem „einzigartigen Weg“ des HK vor dem Hintergrund der Tradition spricht.
26. Zur Christologie des HK siehe, freilich sehr pauschal und oberflächlich systematisierend William E. Korn, Die Lehre von Christi Person und Werk, in: Coenen, Handbuch (wie Anm. 2), S. 91-104.
27. Vgl. zur grundlegenden Bedeutung des Trostes bei Zacharias Ursinus: Christopher J. Burchill, On the Consolation of a Christian Scholar. Zacharias Ursinus (1534-83) and the Reformation in Heidelberg, in: JEH 37 (1986), S. 565-583, hier S. 583.
28. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Palz und seinem Umkreis, Tübingen 1982; ders., Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Hans-Jörg Nieden / Marcel Nieden (Hg.), Praxis pietatis. FS Wolfgang Sommer, Stuttgart 1999, S. 9-45. *Klooster*, Our Only Comfort (wie Anm. 15), S. 23 f., streicht den reformatorischen Charakter des Trostes allzu emphatisch und abgrenzend heraus; Ähnlich Thorsten Latzel, Theologische Grundzüge

Deutlicher als es bei diesem geschehen ist, kann man darauf verweisen, dass der Grundansatz, dass Theologie in einem deutenden Verhältnis zur Erlösung des Menschen steht und von dieser her zu konstruieren ist, sich bereits in der Debatte um Theologie als *scientia practica* findet – insbesondere Duns Scotus hat für ein solches Verständnis seiner Wissenschaft plädiert²⁹. Diese Ausrichtung ist freilich dem Werk des *Doctor Subtilis* literarisch kaum abzuspüren: Er folgt mit seinen feinen Begriffsdistinktionen dem Duktus der spätmittelalterlichen scholastischen Argumentationsweise. So entwickelte sich eine deutliche Ausrichtung der Theologie auf das Glaubensleben erst in den folgenden Jahrhunderten. Johannes Gerson ist hier ein bekanntes, viel diskutiertes Beispiel³⁰, und tatsächlich findet sich bei ihm sogar ein Buch mit dem prägnanten, wohl auf Boethius anspielenden, Titel: „*De consolatione theologiae*“³¹, das anzeigt, welche Bedeutung die Trostliteratur im späten Mittelalter besaß. Ähnliches zeigt sich auch bei den Anfängen der Frömmigkeitstheologie im deutschen Sprachraum in der Wiener Schule. Deren Wirken war zwar zunächst auf die monastische Reform im Umfeld des Klosters Melk ausgerichtet, erreichte aber bald auch weitere Kreise³².

des Heidelberger Katechismus. Eine fundamentaltheologische Untersuchung seines Ansatzes zur Glaubenskommunikation (MThSt 83), Marburg 2004, S. 42, der von einer „evangelischen Konzentrierung“ im Sinne eines Predigtbezugs spricht, was jedenfalls dann, wenn man „evangelisch“ im konfessionellen Sinne engführt, zu stark abgrenzend formuliert ist.

29. S. hierzu auch *Wolffhart Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, S. 231-233. Strenggenommen ist die Antwort des *Doctor subtilis* freilich etwas komplexer: Während er für die *theologia necessariorum* klar erklärt, dass sie ein praktischer Habitus sei (Ordinatio Prolog p. 5 q. 1-2 Nr. 314 [Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, hg. v. C. Balić u. a. Bd. 1, Vatikan 1950, S. 207]), bietet er für die *theologia contingentium* eine Differenzierung nach dem Träger der Erkenntnis (Ordinatio Prolog p. 5 q. 1-2 Nr. 332 f. [ebd., 217 f.]).
30. S. hierzu *Dorothy C. Brown*, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge u. a. 1987; *Christoph Burger*, *Aedificatio, fructus, utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris* (BHTh 70), Tübingen 1986; *Sven Grosse*, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johann Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (BHTh 85), Tübingen 1994.
31. *Jean Gerson*, *Oeuvres completes*, hg. v. *P. Glorieux*. Bd. 9, Paris 1973, S. 185-245 (Nr. 449); s. dazu auch *Mark S. Burrows*, *Jean Gerson and De consolatione theologiae* (1418). The consolation of a Biblical and reforming theology for a disordered age (BHTh 78), Tübingen 1991. Ein Werk unter demselben Titel hat schon 1366 Johannes von Dambach verfasst (s. *Ronald K. Rittgers*, *The Reforming of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early modern Germany* [Oxford Studies in Historical Theology], Oxford 2012, S. 55). Zur Bekanntheit von Boethius' „*De consolatione Philosophiae*“ s. *J. Gruber*, *Art. Boethius, Anicius Manlius Severinus*, in: *Lexikon des Mittelalters* 2, Stuttgart / Weimar 1999, Sp. 308-311, hier Sp. 311.
32. S. hierzu *Klaus Wolf*, *Hof – Universität – Laien. Literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters*, Wiesbaden 2006.

Blickt man auf die Vorformen dessen, was im HK Gestalt gewann, so wird auch in diesem Zusammenhang der Trost als ein wichtiger Teil der poimenischen Botschaft erkennbar. Nikolaus von Dinkelsbühl erklärte über die *effectus* des Gebets:

„*Primus est quaedam spiritualis consolatio seu refectio, quam affert menti principaliter adhibita saltem actuali attentione*“³³

Solche Orientierung an der Trostbedürftigkeit des Menschen findet sich in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsliteratur vielfach – am prominentesten wohl in „*De imitatione Christi*“ von Thomas von Kempen. Das gesamte dritte Buch trägt den Titel „*liber internae consolationis*“³⁴. Im 16. Kapitel wird dies auf die Antwort zugespitzt, „*Quod verum solacium in solo Deo est quaerendum*“³⁵. Die Ausführung dieser alleinigen Gründung des Trostes in Gott und Jesus Christus wird zwar deutlich anders gefüllt als später im HK, aber die weit verbreitete „*Imitatio*“ zeigt doch, dass das, was der HK aufgriff und fortsetzte, in der spätmittelalterlichen Tradition einen starken Anhalt hatte. Dies zeigt sich auch besonders markant bei einem Frömmigkeitstheologen des späten Mittelalters, dessen Bedeutung in der jüngeren Forschung immer stärker wahrgenommen worden ist: Bernhard von Waging³⁶. In einem Traktat aus der Zeit um 1450 schrieb er über den Weg zu Gott und unterstrich seine Betonung von dessen Nähe mit dem Satz: „Du bist ganz parmherczig und guettig, des troest ich mich“³⁷. Nimmt man die umfassenden Trostformationen in Ritus und Texten des späten Mittelalters hinzu, die Ronald Rittgers in seinem großen Werk über „The Reformation of Suffering“ aufgeführt hat³⁸, so wird deutlich, dass sich die spätmittelalterliche Frömmigkeit über weite Strecken darum bemühte, eben das auszudrücken, was

33. Rudolf Damerau, Der Herrengebetkommentar des Nikolaus von Dinkelsbühl. Lateinische textkritische Ausgabe (Studien zu den Grundlagen der Reformation 10), Gießen 1971, S. 2, 19-21; zur tröstenden Funktion des Gebetes s. auch Luther: WA 7, 205, 2 (vgl. zu Luthers Gebetsvorstellungen Martin Brecht, „und willst das Beten von uns han“. Zum Gebet und seiner Praxis bei Martin Luther, in: Bernd Moeller [Hg.], Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh 1998 [SVRG 199], S. 268-288; Matthias Mikoletz, Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1523-1535 [TBT 124], Berlin 2004).
34. Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*. Editio ad codicem autographum exacta, Rom 1925, S. 154.
35. Ebd., S. 209.
36. Zu ihm jetzt umfassend: Ulrike Treusch, Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert? (BHTh 158), Tübingen 2011.
37. Zit. nach Berndt Hamm, Religiosität im späten Mittelalter (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), Tübingen 2011, S. 552; zum Trost als Teil der Signatur der Frömmigkeitstheologie s. ebd., S. 355. 366-370.
38. Rittgers, *Reformation of Suffering* (wie Anm. 31), S. 12-36.

der HK an seinen Beginn stellte: dass Trost in diesem Leben allein in Christus gründet und von ihm her seine Kraft und Gewissheit gewinnt. Direkt vermittelt wurde eine solche Auffassung den Autoren des HK, wie Ulrich Weiß gezeigt hat, wohl durch die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung, in welcher eine Ansprache vorgesehen war, die die Taufe als einzigen Trost deutete³⁹. Hier also war der Impuls der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologischen Literatur bereits zu einem reformatorischen Kernbestand geronnen und den Heidelbergern in dieser Form bekannt geworden.

III. Die Aufnahme der Anselmischen Satisfaktionslehre im Heidelberger Katechismus

In der ersten Frage des HK heißt es über Christus auch, er sei der, „der mit seinem theuren blut für alle meine sünden vollkommenlich bezalet und mich auß allem gewalt des teufels erlöset hat“⁴⁰. Damit ist schon zu Beginn des gesamten Textes die in der Regel mit Anselm von Canterbury verbundene Satisfaktionslehre angeschlagen, die dann in den Fragen 12-18, also dem Komplex für den 5. und 6. Sonntag, breiter entfaltet wird⁴¹.

Allerdings stellt sich die Mittelalterrezeption nicht so einfach dar, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte⁴². Im Grundsatz entfaltet der HK sein

39. *Andreas Osiander d. Ä.*, Gesamtausgabe. Bd. 5: Schriften und Briefe 1533 bis 1534, hg. v. *Gerhard Müller / Gottfried Seebaß*, Gütersloh 1983, S. 130, 24: „dieweyl doch diß hochwirdig sacrament der tauff unser ayniger trost und eingang ist zu allen gödlichen gütern und gemeinschaftt aller heyligen.“; s. *Ulrich Weiß*, woher stammt die Trias Elend – Erlösung – Dankbarkeit im Heidelberger Katechismus? Ein Beitrag zu seinem theologiegeschichtlichen Ort, in: *Jan Marius J. Lange van Ravenswaay / Herman J. Selderhuis* (Hg.), *Reformierte Spuren. Vorträge der Vierten Emdener Tagung zur Geschichte des Reformierten Protestantismus* (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 8), Wuppertal 2004, S. 121-134, hier S. 130.

40. EKO 14, S. 343.

41. Zur theologisch-biblischen Problematik dieser Lehre vgl. *Frank Crüsemann*, Theologische Engführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus, in: *EvTh* 72 (2012), S. 419-431, hier S. 425. Eine umfassende begriffsgeschichtliche Studie zum soteriologischen Zusammenhang hat *Stephan Schaede*, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (BHT 124), Tübingen 2004, vorgelegt; s. darin zu Anselm S. 274-309; der HK wird nur am Rande berührt (ebd., S. 523). Auffällig ist allerdings, dass im HK die Macht des Teufels wieder so stark in den Vordergrund rückt, die Anselm in Antwort auf Gilbert Crispin eher moderat behandelt hatte.

42. *Karl Barth*, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Vorlesung gehalten an der Universität Bonn im Sommersemester 1947, Zollikon / Zürich 1948, S. 42, gewiss ein guter Kenner Anselms, stellt einfach fest: „Der Heidelberger folgt hier (...) schlicht dem Weg von Anselm und dem des Hebräerbriefs“ (ähnlich, *Ehmann*, *Zacharias*

Argument knapp und deutlich strukturiert: Frage 12 legt dar, dass Gott Genugtuung verlange und daher die Menschen „selbst oder durch einen anderen vollkommene bezahlung thun“ müssten⁴³. Die Fragen 13 und 14 erläutern, dass eine solche Genugtuung weder durch die Menschen noch durch ein anderes Geschöpf erfolgen könne. Hierauf folgt Frage 15 mit einer Antwort im klassischen Anselmischen Sinne:

„Was müssen wir denn für einen mittler und erlöser suchen?

Antwort. Einen solchen, der ein warer und gerechter mensch und doch stercker denn alle creatures, das ist, zugleich warer Gott sey.“⁴⁴

Diese Antwort wird dann in den Fragen 16 und 17 weiter entfaltet, wo erklärt wird, warum eben die beiden genannten Eigenschaften nötig seien: Wahrer Mensch müsse der Mittler⁴⁵ sein, weil die „menschliche natur, die gesündigtet

Ursinus [wie Anm. 2], S. 100). Dies ist gewiss zu einlinig formuliert. Freilich kann man eine solche Rezeption auch nicht so einfach abweisen, wie dies *Wulf Metz*, *Necessitas satisfactiois? Eine systematische Studie zu den Fragen 12-18 des HK und zur Theologie des Zacharias Ursinus (SDGSTh 26)*, Zürich / Stuttgart 1970, S. 218 f., tat, der meinte, aufgrund eines systematischen Vergleichs könne „von einer Übernahme der Anselmischen Satisfaktionstheorie durch Ursinus (...) keine Rede sein“, daher erübrige sich „die Nachfrage danach, wie Anselms Gedanken und Methode über die Zeit der Hoch- und Spätscholastik in die Reformation, hin zu Ursinus gelangt sind.“ Zur Eigenart von Rezeption gehört es gerade auch, dass Gedanken sich verschieben beziehungsweise durch das Einrücken in einen neuen Rahmen eine andere Gestalt gewinnen. Erwas präziser ist *Klooster, Our Only Comfort* (wie Anm. 15), S. 1162-1166, der die Einordnung als „Anselmian“ mit dem Hinweis abweist, dass Ursinus nicht scholastisch argumentiere (wobei Klooster ein geradezu pejoratives Verständnis von „scholastisch“ zugrunde legt). Daran ist der Hinweis berechtigt, dass der HK tatsächlich einen neuen Verstehenshorizont für das Anselmische Argument eröffnet – wiederum gilt aber auch hier, dass die Verschiebung, die durch Rezeption erfolgt, keineswegs ein völliges Fehlen der Rezeption bedeutet. Die Abweisung eines solchen Bezugs auf Anselm ist in der Gefahr, einen historischen Zusammenhang aus apologetischen Gründen zu bestreiten. Zu der dahinter stehenden Kritik an Anselm siehe für den evangelischen Raum exemplarisch: *Adolf von Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3. Bd.: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1932, S. 408: „Damit ist das Schlimmste an Anselm's Theorie berührt: der mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgend ein mindestens gleich grosses Aequivalent erhalten hat“; vgl. auch *Wolfgang L. Gombocz*, „Cur Deus homo“ als „europäische“ Last. Einwände vor allem gegen den Theologen Anselm, in: *Paul Gilbert* (Hg.), *Cur deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*, Roma, 21-23 Maggio 1998, Rom 1999, S. 453-470.

43. EKO 14, S. 345.

44. Ebd., S. 345 f.

45. Zum Begriff des Mittlers s. *Ursinus*, *Prima pars explicationum* (wie Anm. 3), S. 204 über Christus mit klarer Zuspitzung auf den Satisfaktionsgedanken: „*Mediator est Dei & hominum pacificator seu reconciliator, tum merito, tum efficacia: hoc est, est persona, media inter*

hat“, die Schuld bezahlen müsse⁴⁶, wahrer Gott aber, weil nur ein solcher „den last des zorns Gottes (...) ertragen“ könne⁴⁷. Frage 18 schließlich erklärt, dass eben dieser Mittler Jesus Christus sei.

a) *Das Argument in „Cur Deus homo“*. Der sich unmittelbar nahelegende Referenztext für diese Argumentation ist selbstverständlich „*Cur Deus homo*“, von Anselm 1098 während der ersten seiner beiden längeren Exilszeiten abgeschlossen⁴⁸. Anselm hatte sich dem zuvor schon in *De incarnatione Verbi* behandelten Thema neu zugewandt, um auf das Schreiben eines ehemaligen Mitbruders in Bec zu antworten: Gilbert Crispin hatte seit 1085 das Amt eines Abtes in Westminster inne und war hier mit der jüdischen Auslegung des Alten Testaments und der damit verbundenen Bestreitung der Göttlichkeit des Messias und damit Christi konfrontiert worden. Er bat nun Anselm, das wohl stilisierte Protokoll einer Disputation mit einem Juden über diese Frage zu beurteilen⁴⁹.

Der so um Rat Gebetene machte sich daraufhin daran, die Frage, warum Gott Mensch geworden sei, *Cur Deus homo*, zu beantworten. Für diese Argumentation nahm Anselm seinen denkerischen Ausgangspunkt bei Gottes Schöpfung und den durch diesen hervorgebrachten Wesen, deren Aufgabe es war, Gott zu dienen⁵⁰. Hierzu hatte dieser Engel wie Menschen geschaffen⁵¹. Durch deren Abfall aber war die dem Schöpfer geschuldete Ehre, der *debitus honor*, zutiefst geschädigt⁵². Deren Wiederherstellung konnte nur durch *satisfactio* oder *poena*⁵³ erfolgen, und zwar eine Strafe, die die Vernichtung der gesamten Menschheit bedeutete. Da eine solche jedoch dem göttlichen Schöpfungswillen widerspräche⁵⁴, verlangte Gott Wiedergutmachung. Diese konnten die Menschen jedoch, nachdem sie einmal von ihrem Schöpfungszweck, Gottes Herrlichkeit zu dienen, ab-

Deum offensum peccatisque irascentem, & genus humanum offendens, iraque Dei obnoxium; vt homines cum Deo reconciliet, deprecando pro ipsis & iustitie diuine satisfaciendo.“

46. EKO 14, S. 346.

47. Ebd.

48. Zur Datierung s. S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Opera Omnia, hg. v. Franz Salesius Schmitt. Bd. 1, Seckau 1938 (= Stuttgart-Bad Cannstatt 1968), S. 59*f.; zur inhaltlichen Deutung Richard William Southern, Saint Anselm. A portrait in a landscape, Cambridge u. a. 1990, S. 197-227.

49. Gilbert Crispin, Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. Lat.-dt., hg. v. Karl-Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi (Herders Bibliothek des Mittelalters 1), Freiburg u. a. 2005, S. 32-34.

50. Anselm, Cur Deus homo I,11; S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Opera Omnia, hg. v. Franz Salesius Schmitt. Bd. 2, Seckau 1940 (= Stuttgart/ Bad Cannstatt 1968), S. 68, 12.

51. Anselm, Cur Deus homo I,11; ebd., S. 68, 14 f.

52. Anselm, Cur Deus homo I,8; ebd., S. 68, 14-69, 2.

53. Anselm, Cur Deus homo I,13; ebd., S. 71, 24-26.

54. Anselm, Cur Deus homo II,4; ebd., S. 99, 1-13.

gefallen waren, nicht leisten⁵⁵. Hierzu bedürfe es vielmehr Gottes selbst, der seinerseits nicht schuldig geworden war und also eigentlich keine Wiedergutmachung zu leisten hätte⁵⁶. Aus dieser doppelten Bedingung folgt dann:

„*Si ergo (...) nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus-homo*“⁵⁷

b) *Offenkundige Entsprechungen zwischen Heidelberger Katechismus und „Cur Deus homo“*. Die Entsprechungen zwischen dem HK und „*Cur Deus homo*“ sind so offenkundig, dass man von einer Anselm-Rezeption sprechen darf, ohne dass freilich entschieden wäre, dass es sich hier um eine unmittelbare Aufnahme Anselms handle. Denkbar ist auch die Vermittlung über andere Autoren, die weiter unten zu diskutieren sein wird. Zunächst allerdings gilt es zwei Beobachtungen zu vermerken, die eine frappierende Nähe zu Anselm selbst erscheinen lassen: Die *Frageform* und der Rekurs auf *allgemeine Rationalität*.

Die *Frageform* ergibt sich naheliegender Weise aus der Gestalt des Katechismus insgesamt, gleicht aber auffällig dem Gespräch zwischen Boso und Anselm, das „*Cur Deus homo*“ strukturiert und gleichfalls eine katechetisch-didaktische Situation suggeriert. Allerdings ist „*Cur Deus homo*“ nicht so klar als Frage-Antwort-Spiel strukturiert wie der HK: Gelegentlich stellt auch der Lehrer Anselm seinem Schüler Fragen, um dessen Erkenntnis voranzubringen⁵⁸.

Vielleicht noch bemerkenswerter ist daher der Rekurs auf die *allgemeine Rationalität*. Dieser erfolgt bei Anselm bekanntlich programmatisch: Er erklärte, die Frage, warum Gott Mensch geworden sei, *remoto Christo* und *rationibus necessariis* geben zu wollen⁵⁹. Eine solche Aussage findet sich im HK nicht⁶⁰, aber die Stellung des Arguments innerhalb des Werks zeigt, dass es sich bei seiner Anwendung nicht um eine einfache Entfaltung des Christusbekenntnisses handelt, sondern um eine Hinführung auf dieses. Die Fragen 12 bis 18 stehen am Eingang des zweiten Teils über die menschliche Erlösung. Zuvor hat der erste Teil die Sündigkeit des Menschen entfaltet und hierbei zwar auch auf Christus und das Doppelgebot der Liebe verwiesen (vierte F)⁶¹ und die Wiedergeburt durch den

55. *Anselm*, *Cur Deus homo* I,20; ebd., S. 87, 27f.

56. *Anselm*, *Cur Deus homo* II,6; ebd., S. 101, 12.

57. *Anselm*, *Cur Deus homo* II,6; ebd., S. 101, 16-19.

58. S. etwa *Anselm*, *Cur Deus homo* I,23: „*Quid abstulit homo deo, cum vinci se permisit a diabolo?*“ (ebd., S. 91, 5).

59. *Anselm*, *Cur Deus homo* Praefatio; ebd., S. 42, 12f. Zur anselmischen Methode s. ausführlicher *Volker Leppin*, *Theologie im Mittelalter* (KGE I/11), Leipzig 2007, S. 65-68.

60. Vgl. zur Position des Ursinus ausführlicher die Darlegungen von *Metz*, *Necessitas satisfactionis?* (wie Anm. 42), S. 80-97, zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, die hauptsächlich auf den „*Explicationes*“ (wie Anm. 104) beruhen.

61. EKO 14, S. 344.

Heiligen Geist in den Blick genommen (achte F)⁶², insgesamt aber vor allem aus Schöpfung und Fall beziehungsweise dem theologischen Gebrauch des Gesetzes heraus argumentiert⁶³. Frage 12 setzt mithin im Duktus des Katechismus bei einem Menschen ein, dessen Sündigkeit erwiesen ist, der aber auf die elfte Frage nach der Barmherzigkeit Gottes die Antwort erhielt, dieser sei zwar barmherzig, aber auch gerecht, und seine Gerechtigkeit erfordere die Bestrafung des Sünders⁶⁴. Die gedankliche Struktur des HK führt also von der Gottesferne und -angst mittels des Nachweises der Notwendigkeit der *satisfactio* durch einen Gottmenschen auf Christus hin⁶⁵. Auch wenn es sich hierbei also nicht um eine Argumentation aufgrund reiner Rationalität handelt, ist doch die präparative Funktion für das Evangelium von Jesus Christus, das Frage 19 einführt⁶⁶, deutlich. Der Unterschied zu Anselm wird noch geringer dadurch, dass der Sache nach ja auch dieser nicht einfach *sola ratione*⁶⁷ vorgeht, sondern die biblische Schöpfungserzählung, einschließlich der traditionellen Engelserschaffung und deren Fall, zur Voraussetzung der rein rationalen Ableitung der Notwendigkeit des Erlösers macht. Diese argumentative Voranstellung der Ableitung der Notwendigkeit eines gottmenschlichen Erlösers vor die biblische Christusverkündigung im HK ist – wie schon Wilhelm Neuser beobachtet hat⁶⁸ – auch deswegen signifikant, weil sich sonst in der reformatorischen Adaption der Anselmischen Argumentation eben das Gegenteil nachvollziehen lässt, nämlich die Integration in die Verkündigung von der Erlösungstat Christi. Der Nachweis, dass der

62. Ebd., S. 344.

63. Zur starken Berührung dieser Argumentation mit lutherischen Positionen s. *Lyle D. Bierma*, *The Theological Distinctiveness of the Heidelberg Catechism*, in: *Theologia reformata* 49 (2006), S. 331-341, hier S. 336.

64. EKO 14, S. 345.

65. Vgl. auch *Ursinus*, *Pars prima Explicationum* (wie Anm. 3), S. 205 f.: „*Deus non vult nobis esse propitijs & benefacere sine reconciliatione (...) Non sine satisfactione perfecta. Ergo necessarius est, qui satisficiat iustitie Dei.*“, und im Folgenden (ebd., S. 210 f.) die unmittelbar auf den HK zurückgreifende Beweisführung der Notwendigkeit der Gottmenschlichkeit des Mittlers: „*Ad hoc respondetur quæstione Catechetica decima quinta, requiri talem, qui sit 1. homo verus, hoc est, qui naturam habeat humanam, ex nostro genere ortam, & ab Adamo propagatam, non que ex nihilo creata sit, aut aliunde, quàm ex nostro sanguine, facta. 2. Homo perfecte iustus. 3. Verus Deus.*“ Der interessanteste Aspekt an dieser nachträglichen Erklärung ist die Bedingung der perfekten Gerechtigkeit des Menschen, die nach ebd., S. 212, nötig ist, damit der Mittler „*Seruator merito*“ sein könne.

66. EKO 14, S. 346; vgl. zu dieser einführenden Funktion des Arguments im HK auch *Gunther Zimmermann*, *Der Heidelberger Katechismus als Dokument des subjektiven Spiritualismus*, in: *ARG* 85 (1994), S. 180-204, hier S. 186.

67. So die Formulierung in *Anselm*, *Monologion* c. 1 (*Anselm*, *Opera Omnia* I [wie Anm. 48], S. 13, 11).

68. *Neuser*, *Väter* (wie Anm. 12), S. 187: „Die Besonderheit tritt erst hervor, wenn der Ort und Zusammenhang beachtet wird.“

Mensch der *satisfactio* durch den menschengewordenen Gott bedürfe, hatte im Diskurs des 16. Jahrhunderts vor dem HK seine Rolle von einer präparativ-apologetischen Funktion zu einer explikativ-kerygmatischen verschoben.

c) Die explikativ-kerygmatische Verwendung von Anselms präparativ-apologetischem Argument in der reformatorischen Theologie. Diese Verschiebung findet sich markant bei Philipp Melanchthon, der den Gedanken der *satisfactio* breit ausführt, freilich in einer argumentativ ganz spezifischen Verwendung, die Ausdruck der soteriologischen Umdeutung des Arguments ist: Melanchthon will durch die Betonung der durch Jesus Christus geleisteten Sühne deutlich machen, dass dem Menschen keine weitere Sühne auferlegt ist und er auch zu keiner *satisfactio* in der Lage ist⁶⁹. Dieser Gedanke findet sich bereits in der ersten Auflage der Loci von 1521, in welcher Melanchthon im *Locus De signis* zum Zusammenhang des Buß- und Beichtverständnisses schrieb: „*Satisfactio nulla est praeter Christi mortem*“⁷⁰. Derselbe Gedanke begegnete auch in der Apologie zu CA 24⁷¹ und fand dann breitere Aufnahme und Entfaltung in den Loci von 1543, aus der Melanchthon den gesamten Abschnitt „*De satisfactione*“ weitgehend unverändert in die Ausgabe von 1559 übernahm⁷². Melanchthon setzte sich hier vor allem breit mit der Tradition einer bußtheologischen Verankerung der *satisfactio* auseinander und hielt ihr entgegen:

„*Iungatur remissio culpae et mortis aeternae. Id enim unum et idem beneficium est Christi gratuitum, ac tollere culpam est placare iram Dei*“⁷³.

Dem fügte er noch hinzu, dass auch zeitliche Strafen nicht der Schlüsselgewalt unterlägen⁷⁴, sondern Ausdruck des Zornes Gottes seien⁷⁵, den allein Christus befriedet. Der Anselmische Satisfaktionsgedanke gewann hier also im Zentrum der reformatorischen Auffassungen, nämlich zur Unterstreichung des *Solus*

69. Zu diesem gedanklichen Zusammenhang s. *Timothy J. Wengert*, *Defending Faith. Lutheran Response to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551-1559* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 65), Tübingen 2012, S. 84. Zur Verwendung des *satisfactio*-Gedankens auch bei Luther s. z. B. WA 10/I/1, S. 123, 15 f. (Predigt über Tit 3,4-7 in der Weihnachtspostille).

70. *Philipp Melanchthon*, *Loci communes 1521*. Lat.-dt., übers. v. *Horst Georg Pöhlmann*, Gütersloh 21997, S. 354. *Hollweg*, *Neue Untersuchungen* (wie Anm. 2), S. 44, verweist auch auf erhebliche Berührungen des HK mit dem Examen ordinandorum, freilich mit dem Ergebnis, dass auch diese nicht ausreichen, eine Abhängigkeit des HK von Melanchthon zu belegen (ebd., 46 f.).

71. BSLK, S. 355 f.

72. S. Melanchthons Werke II/2 (wie Anm. 24), S. 574 Anm. 32.

73. Ebd., S. 578, 14 – S. 579, 2.

74. Ebd., S. 580, 34 – S. 581, 2.

75. Ebd., S. 23-25.

Christus, Gestalt⁷⁶. Entsprechend berief sich Melanchthon auch für den Gedanken von *Christus als mediator* ausdrücklich auf Anselm⁷⁷.

Die bei Melanchthon zu beobachtende Einordnung der Satisfaktionslehre in die christologische Botschaft spiegelt sich auch bei Calvin wider, der in *Institutio* II,15,6 das *sacerdotium* Christi als Amt des Mittlers (*mediator*) deutet⁷⁸ und dieses nicht nur mit der Vorstellung von *Christus* als einzigartigem Opfer, sondern auch mit einer Anspielung auf den Anselmischen Argumentationsgang füllt:

„*Quum vero sub Lege victimas ex pecudibus offerri sibi Deus iusserit, diversa et nova in Christo fuit ratio, ut idem esset hostia qui sacerdos; quia nec alia pro peccatis idonea satisfactio reperiri poterat nec quisquam tanto honore dignus qui Deo unigenitum Filium offerret.*“⁷⁹

Neben Melanchthon und Calvin ist auch, Zwingli folgend⁸⁰, Heinrich Bullinger als Repräsentant einer soteriologischen Anselm-Adaption zu nennen⁸¹. Bullinger nahm in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses die traditionelle Gliederung auf, wonach dieses aus zwölf Artikeln bestünde⁸². Hiernach kam er unter dem dritten Artikel, der von der Empfängnis und Geburt Jesu Christi handelt, auf die „*incarnationis dominicae causas*“ zu sprechen⁸³. Er stellte in diesem Abschnitt *Christus* als den einzig möglichen *mediator*⁸⁴ dar, begründete freilich die Verbindung aus Gott und Mensch wiederum deutlich anders als Anselm: Der *Deus purus* wäre für die Menschen zu furchterregend gewesen, ein *homo purus* wiederum wäre nicht in der Lage gewesen zu Gott zu gelangen⁸⁵. Wie bei Melanchthon

76. Vgl. *Wengert*, *Defending Faith* (wie Anm. 69), S. 86 f.

77. CR 24, 579; vgl. *Reinhold Seeberg*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. IV/2, Darmstadt 1975, S. 468. Gegen Seebergs sehr allgemeine Einschätzung, Melanchthon habe lediglich Anselms Satisfaktionslehre reproduziert, wendet sich kritisch *Wengert*, *Defending Faith* (wie Anm. 69), S. 85 Anm. 56, unter Verweis darauf, dass es sich an der genannten Stelle lediglich um eine studentische Mitschrift handelt. Der positive Anschluss an Anselm bleibt davon allerdings im Grundsatz unberührt.

78. *Calvin*, *Opera selecta* (wie Anm. 24), Bd. 3, S. 480, 1 f.

79. Ebd., S. 480, 30-34.

80. Vgl. etwa CR 93, S. 463, 28-31: „Die bezalung, das gott sin gerechtigkeit nit hatt lassen bezalt werden mit keiner blossen creatur, lert unns, wie hoch, groß, ungewendt, unverwandelbarlich sy ist, damit wir die nimmer verachtind.“ Eine ausführliche Darlegung der Satisfaktionslehre mit einer sorgfältigen Zuordnung von *iustitia* und *misericordia* findet sich im *Commentarius* (CR 90, S. 676 f.).

81. Zu Ursinus' Kontakten mit Bullinger s. *Opitz*, *Heidelberger Katechismus* (wie Anm. 7), S. 65.

82. Bullinger, Dekade I,7 (*Heinrich Bullinger*, *Theologische Schriften*. Bd. 3: *Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* [1552], Bearb. v. *Peter Opitz*, Bd. 3/1: *Decades 1-4,2*, Zürich 2008, S. 80, 6f.).

83. *Bullinger*, Dekade I,7 (ebd., S. 84, 17 f.).

84. *Bullinger*, Dekade I,7 (ebd., S. 84, 24).

85. *Bullinger*, Dekade I,7 (ebd., S. 84, 32-34).

und Calvin also ist die Anselmische Satisfaktionstheologie Teil der Entfaltung der Christologie, wie bei diesen beiden ist entscheidend die Figur des „Mittlers“, die so bei Anselm nicht erscheint⁸⁶.

d) *Die Rückkehr zur präparativen Verwendung im Heidelberger Katechismus.* Nun ist es offenbar diese Gestalt der Satisfaktionslehre, an die Ursinus zunächst anknüpfte: Dies tat er nämlich bereits im Vorfeld des HK in der *Catechesis minor*⁸⁷, in welcher die Antwort zur 73. Frage: „*Cur foedus hoc sine Mediatore sanciri non poterat?*“ lautete:

„*Quia iustitia Dei postulabat, ut Deus hominibus propter peccatum esset in aeternum iratus. Cum igitur esset impossibile, ut contra suam iustitiam Deus ullam genere humano societatem iniret, necesse fuit aliquem intervenire, qui Deum nobis exorans, iustitiae Dei satisfaciens, et omnem in posterum offensionem tollens, homines a Deo avulsos, rursus cum eo conjugeret.*“⁸⁸

In allerknappster Fassung zeigt sich hier, zugleich mit markanten Änderungen, die Anselmische Satisfaktionslehre: Allein schon der Begriff *satisfacere* macht diesen Hintergrund deutlich, ebenso der Rekurs auf Gottes Zorn und die damit verbundene Notwendigkeit, seiner Gerechtigkeit Genüge zu tun. In den folgenden Fragen 74 und 75 entfaltete Ursinus dann auch das aus „*Cur Deus homo*“ stammende Argument, indem er einerseits in der 74. die Menschlichkeit des Mittlers mit der Schuldigkeit der Menschen begründete⁸⁹ und in der 75. die Unfähigkeit der Kreatur, Gott Genüge zu tun, mithin die Notwendigkeit der Göttlichkeit des Mittlers ausführte⁹⁰.

Die reformatorische Transformation, die Ursinus selbstverständlich übernahm, zeigt sich sowohl an dem hier wiederholt auftretenden *mediator*-Begriff als auch an der Einordnung in die Erläuterung des zweiten Artikels, also an der explikativ-kerygmatischen Verwendung. August Lang meinte, aufgrund des Begriffs *foedus* einen speziellen Hintergrund bei Bullinger annehmen zu können⁹¹, doch ist dies aufgrund der weiten Verbreitung des Begriffs im reformierten Umfeld nicht

86. In „*Cur Deus homo*“ ist an keiner Stelle von einem *mediator* die Rede.

87. Möglicherweise handelt es sich hier freilich nicht um ein Werk des Ursinus allein, sondern bereits um eine „Vorarbeit der Kommission“ (*Newser, Väter* [wie Anm. 12], S. 179).

88. Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen (Leo Juds und Microns kleine Katechismen sowie die zwei Vorarbeiten Ursins). Mit einer historisch-theologischen Einleitung hg. v. *August Lang*, Leipzig 1907 (= Darmstadt 1967), S. 162. Nicht ganz so ausführlich findet sich, genrebedingt, die Satisfaktionslehre auch in der *Catechesis minor*, Frage 24f: „(24.) *Cur oportebat Christum esse verum hominem? Quia Dei iustitia postulabat, ut natura humana, quae peccaverat, pro peccato satisfaceret.* (25.) *Cur simul eum oportebat verum Deum esse? Ut molem irae Dei adversus peccata totius humani generis perferre, et nobis iustitiam et vitam aeternam posset restituere.*“ (ebd., S. 203).

89. Ebd., S. 162.

90. Ebd., S. 162.

91. Ebd., S. LXIV.

sicher anzunehmen⁹². Die *Catechesis* lässt dadurch jedoch immerhin den Weg nachvollziehen, den der im reformatorischen Lager weit verbreitete Gedanke der *satisfactio* über eine oberdeutsch / reformiert geprägte Bundestheologie zu Ursinus und damit in den HK genommen haben könnte. Diesen *foedus* bestimmte Ursinus als *reconciatio*, welche Christus durch seine *intercessio* bewirke, die wiederum den Vater gnädig stimmte⁹³, und er begründete den testamentarischen Charakter dieses Bundes damit, dass sein Grund im Tode Christi liege⁹⁴. Damit ist die Bundesvorstellung bei ihm aufs engste mit der *satisfactio*-Lehre verbunden. Dass dies der Kontext der hier gewählten Begrifflichkeit ist, zeigen die Ausführungen der *Catechesis* zum priesterlichen Amt Christi, welches in Frage 62 durch die in der Füllung des *foedus* genannte *intercessio* bestimmt wird⁹⁵. Eben das *sacerdotium* ist der Begriff, unter dem Calvin in Inst. II,15,6 die Satisfaktionslehre behandelt hat⁹⁶, und hier hat Calvin das Zitat aus Apk 1,6 angeführt, welches auch Ursinus zur Bestimmung des *foedus* verwendet. Dieser besteht nämlich nach Frage 31 der *Catechesis* unter anderem darin, „*propter Christum perpetuo fore Patrem propitium*“⁹⁷, und ganz entsprechend heißt es bei Calvin über Christus, „*ut aeterna reconciliationis lege patrem nobis faventem ac propitium reddat*“⁹⁸. Diese Bezüge machen deutlich, dass unter den Reformatoren für Ursinus Calvin ein besonders wichtiger Vermittler des Anselmischen Gedankens gewesen sein dürfte.

Umso auffälliger bleiben allerdings die Unterschiede des HK zu der oben angeführten reformatorischen Verwendung: Die explikativ-kerygmatische Verwen-

92. S. Lyle D. Bierma, *The Sources and Theological Orientation of the Heidelberg Catechism*, in: *ders.*, Introduction, S. 75-102, hier S. 97; zum Gebrauch bei Ursinus s. *Ursinus*, Pars prima Explicationum (wie Anm. 3), S. 223-230, die Abhandlung *De foedere*. Zu Recht betont Metz, *Necessitas* (wie Anm. 42), S. 101f., unter Verweis auf diesen Abschnitt, dass der Begriff *foedus* im HK keinen Hinweis auf Olevianus darstellen muss, sondern gut auf Ursinus zurückgehen kann. Lyle D. Bierma, *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism. Melancthonian, Calvinist, or Zwinglian?* (Studies in Reformed Theology and History 4), Princeton 1999, S. 22, betont, dass der *foedus*-Begriff in der *Catechesis maior* weit häufiger erscheint als im HK selbst und deutet dies vor allem als „Zwinglian“. Angesichts der überragenden Bedeutung Bullingers in den europäischen Netzwerken (s. Andreas Mühlhölzer, *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik [Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 19]*, Bern u.a. 2001), wird man aber eher diesen in Rechnung stellen dürfen.

93. *Catechesis* Frage 31 (Heidelberger Katechismus und verwandte Katechismen [wie Anm. 88], S. 155).

94. *Catechesis* Frage 32 (ebd., S. 155f.).

95. Ebd., S. 160.

96. *Calvin*, Opera selecta (wie Anm. 24), Bd. 3, S. 480f.

97. Heidelberger Katechismus und verwandte Katechismen (wie Anm. 88), S. 155.

98. *Calvin*, Opera selecta (wie Anm. 24), Bd. 3, S. 480, 35 – S. 481, 1.

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Christoph Strohm, Jan Stievermann

**Profil und Wirkung des Heidelberger
Katechismus. The Heidelberg Catechism: Origins,
Characteristics, and Influences**

Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen
Jubiläums. Essays in Reappraisal on the Occasion of its 450th
Anniversary

Paperback, Broschur, 416 Seiten, 15,0 x 22,5 cm

ISBN: 978-3-579-05996-9

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Mai 2015

Das theologische Profil des Heidelberger Katechismus im Horizont der neueren
Konfessionalisierungsforschung

Der Heidelberger Katechismus von 1563 gehört zu den wichtigsten Bekenntnissen
des reformierten Protestantismus. Die deutschen und englischen Beiträge dieses
Bandes erörtern die Frage nach seinem theologischen Profil im Horizont der neueren
Konfessionalisierungsforschung. Zudem werden Wege und Gründe der raschen Verbreitung
des Katechismus untersucht. Schwerpunkte der Rezeption außerhalb Deutschlands sind die
Niederlande und ihre Kolonien sowie die deutschsprachige Schweiz und die USA. Neben der
Bekanntnisbildung im engeren Sinn geht es auch um die Verwendung des Katechismus im
Schulunterricht.

 [Der Titel im Katalog](#)