

Mit freiem Gewissen glauben und leben

Die rezeptionsgeschichtliche Pluralität und Produktivität des Heidelberger Katechismus¹

Hans-Georg Ulrichs

1. Einleitung

1.1. Erinnerungen

Eher randständig war der Gebrauch des Heidelberger Katechismus im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts in den meisten reformierten volkskirchlichen Gemeinden in Deutschland. Zur Konfirmation Palmarum 1981 mussten wir Konfirmanden einer kleinen ostfriesischen Gemeinde die Frage 1 gemeinsam vorlesen (!) – von den Inhalten vorangegangener katechetischer Erklärungen des Post-68er-Pfarrers ist mir nichts mehr erinnerlich geblieben. „Form und Maß“ hatte dieser kirchliche Unterricht jedenfalls nicht durch den „Heidelberger“ bekommen, wie es laut kurpfälzischer Kirchenordnung von 1563/64 ursprünglich Zweck gewesen war. Als ich im Wintersemester 1986 Theologie zu studieren begann, war die erste Dogmatik-Vorlesung eine zweisemestrige Auslegung des Heidelbergers durch Jürgen Fangmeier in Wuppertal – gewiss ein Privileg für einen angehenden reformierten Theologen. Kaum etwas anderes hat seit dem meinen reformierten Glaubensstil und meine Theologie geprägt wie der Heidelberger. Ob mein Wechsel ins Pfarramt der Heidelberger Universitätskirche drei Jahre vor dem Jubiläum des Heidelbergers *hominum confusione* oder *providentiae Dei* geschah, ist dagegen nicht so klar zu identifizieren. In mehrfacher Hinsicht schreibt hier also ein „Heidelberger“.

¹ Dieser Vortrag auf der Tagung „450 Jahre Heidelberger Katechismus. Erfolgsgeschichte und Bedeutung eines Klassikers der Christentumsgeschichte“, die in Kooperation der badischen und pfälzischen Kirchengeschichtsvereine am 18. und 19. Januar 2013 in der Evangelischen Akademie der Pfalz in Landau stattfand, basiert auf den Studien, die zu meinen Beiträgen zum Jubiläumsjahr notwendig waren: Hans-Georg Ulrichs, „Akkurat orthodox“, doch von „relativer Autorität“. Wirkungsgeschichten des Heidelberger Katechismus, in: Martin Heimbucher / Christoph Schneider-Harpprecht / Aleida Siller (Hgg.), Zugänge zum Heidelberger Katechismus. Geschichte – Themen – Unterricht, Neukirchen-Vluyn 2012, 65-76; Ders., Der Heidelberger Katechismus im 20. Jahrhundert am Beispiel Karl Barths (Unterrichtsentwurf für die Sek. II), auf der CD Didaktische Zugänge zum Heidelberger Katechismus. Ein Handbuch für die Praxis mit Unterrichtsentwürfen (gehört zum zuvor genannten Werk); Ders., *Kritiek op de Heidelbergse Catechismus*, in: Arnold Huijgen / John V. Fesko / Aleida Siller (Hgg.), *Handboek Heidelbergse Catechismus*, Utrecht 2013, 147-158.

1.2. Vorüberlegungen

Bereits zum Jubiläum vor einem halben Jahrhundert wurde 1963 festgestellt, dass der Heidelberger „seinen Lauf rund um die Welt angetreten hat und durch Jahrhunderte hindurch das Glaubensdenken von Christen verschiedensten Kulturstandes und verschiedensten Kulturraumes maßgeblich beeinflusst hat.“² Aber neben einer Orientierung im Denken sei der Heidelberger zum „das religiöse Leben nährenden Bekenntnisbuche geworden“.³ Manche gehen sogar noch weiter in ihrer Einschätzung: „Nicht dogmatisches Lehrbuch, sondern Lebenshilfe zum Glauben sollte er [sc. der Heidelberger Katechismus] sein.“⁴ Der Heidelberger ist wichtig für das kirchliche Leben *und* die Theologien des weltweiten reformierten Protestantismus, wichtig für reformierte Selbstbestimmungen im Glauben *und* Leben seit 450 Jahren, wichtig so auch als Band kirchlicher Gemeinschaft rund um den ganzen Globus; er hat also über Zeiten und Räume hinweg eine „ökumenische Funktion“ ausgeübt. Das wird am Ende nochmals produktiv aufzugreifen sein.

Der Heidelberger hat als Lehrbuch und Bekenntnisschrift auch Teil an der Konfessionalisierung deutscher Territorien im 16. Jahrhundert. Das meint zweierlei: Territorien ordnen sich – in der Regel durch das Prinzip „*cuius regio, eius religio*“ – nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zum einen einer bestimmten Konfessionsfamilie zu, zum anderen wird die Gesellschaft durch die sanktionierte Konfession geordnet und vereinheitlicht, indem durch sie die Lebenspraxis normiert wird⁵, es ging neben der „ewigen“ eben auch um die *zeitliche[.] wolfart*, neben der *befürderung solcher ehre Gottes* auch um die *erhaltung Bürgerlicher zucht und policey*, wie es im Vorwort des Kurfürsten zum Katechismus heißt.⁶ Der Jugend und dem *gemeinen Man* sei der Katechismus *vleissig und wol einzubilden, darnach lehren, thun und leben*. Ziel sei, dass Gott *auch besserung des lebens, zeitliche und ewige wolfart verleihen und widerfaren lassen* möge.⁷ Wir haben es hier also auch, wie Andreas Mühling zu Recht feststellt, mit einem „Modernisierungsschub“ in der deutschen Geschichte zu tun: Eine politisch-religiöse Pluralisierung auf Reichsebene geht einher mit der Organisation des gesellschaftlichen Lebens eines einzelnen Territoriums.

Auch in früheren wirkungsgeschichtlichen Abhandlungen werden die Territorien und Regionen aufgeführt, in denen der Heidelberger als Bekenntnisschrift zur Geltung gelangte. Entsprechend entstanden auch jeweils dort Bearbeitungen und Fortführungen, Kommentare und Predigten, die ebenfalls zur theologischen Rezeption gehö-

² Lothar Coenen (Hg.), Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1963, 62.

³ Moritz Lauterburg, Art. Heidelberger Katechismus, in: RE X (1901), 164-173, hier: 173.

⁴ Lothar Coenen, Wort Gottes und Heiliger Geist, in: Ders. (Hg.), Handbuch (wie Anm. 2), 81-90, hier: 81.

⁵ Andreas Mühling sieht in dieser das bürgerliche Leben ordnenden Funktion eine der ganz wesentlichen Motive für die Einführung des Heidelbergers: „Dieser Katechismus soll [...] durch eine ethische Grundlegung in Bildung, Wissenschaft und Kirche die gesellschaftliche Normierung der Kurpfälzer Bevölkerung erreichen.“ Andreas Mühling, Der Heidelberger Katechismus im 16. Jahrhundert. Entstehung, Zielsetzung, Rezeption, in: MEKGR 58 (2009), 1-11. Vgl. auch Ders., Anmerkungen zur reformierten Katechismusbildung, in: epd-Dokumentation 39/2012, 37-41.

⁶ Reformierte Bekenntnisschriften 2/2 (1562-1569), Neukirchen 2009, 174f., hier: 174, Z. 18f. sowie Z. 24f.

⁷ Reformierte Bekenntnisschriften (wie Anm. 6), 175, Z. 21-25.

ren⁸ und die auch direkt ins Leben der Menschen hineinwirkten. Der Heidelberger prägte nicht nur die akademische und kirchlich sanktionierte „Lehre“, sondern vor allem durch die Lehre in Gottesdienst und Schule, wozu die Geschichte der Predigt und Liturgie sowie der Religionspädagogik (bzw. Katechetik) untersucht werden müsste, auch das Leben oder die Lebensführung, indem eine Weltanschauung und eine Lebenshaltung mit erzeugt werden. Karl Barth spricht zu recht von den „Überlieferungen in Lehre und Leben“.⁹ So wird sich eine Rezeptionsgeschichte gerade auch des Heidelbergers um Lehre *und* Leben angelegen sein lassen. So wichtig – besonders für Theologen – die Theologie ist: Die theologische Rezeption ist Teil der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte, darf aber nicht mit ihr verwechselt werden. Das religiöse Leben wurde geprägt und schlug sich nieder in den Kirchenordnungen und -verfassungen; auch diese müssten auf Wirkungen des Heidelbergers untersucht werden.¹⁰ Moderne Geschichtswissenschaft wird nicht zuletzt fragen, welche Kontexte für die Rezeption dieses Bekenntnisses förderlich waren, welche Wirkungen es im Leben der Leute hatte, welche Mentalitäten möglicherweise dem Heidelberger entsprachen und welche – auch außerreligiösen – Folgen der Heidelberger zeitigte. Die Quellenlage für solche Annäherungen muss nicht schlecht sein, das konkrete Auffinden und Auswerten wird sich aber sicherlich als schwierig erweisen. Karl Barths Ahnung mag nicht zuletzt auch für den Heidelberger gelten: „Gerade als ethisches Bekenntnis hat das reformierte Bekenntnis in den damals anhebenden soziologischen Neubau Europas entscheidend eingegriffen.“¹¹ Historisch wäre dies auch in der Literaturgeschichte aufzuspüren.¹²

Der reformierte Protestantismus ist nicht ausschließlich vom Heidelberger geprägt worden; wenn sich in ihm jedoch typisch Reformiertes widergespiegelt findet, wäre mentalitätsgeschichtlich mit guten Gründen anzunehmen, dass er dann besonders solche Prägungen verstärkt hat. Was aber kann es realhistorisch bedeuten, wenn der Heidelberger den reformierten Protestantismus christuszentriert (der einzige Trost), rational (was zu wissen nötig ist) und ethisch (Von der Dankbarkeit) formatiert hat? Folgt daraus auch eine rationale Lebensführung? Folgt aus der Pluralisierung und dem Aufbau der Kirche von der Gemeinde her eine politische Präferenz für die freiheitliche Demokratie mitsamt dem freien Wirtschaftsleben? Folgt aus all dem, nicht zuletzt aus der Christuszentrierung, eine erhöhte Resilienz, ja ein Widerstandspotential gegen gesellschaftliches und politisches Unrecht – etwa beim Versuch der Abschaffung der Sklaverei im 18. Jahrhundert und im Kampf gegen die Weltanschauungsdiktaturen und staatlich legitimierte Unrecht des 20. Jahrhunderts?

⁸ Einen wahren Thesaurus von Heidelberger-Auslegungen, leider ohne Nachweise und ohne wissenschaftliche Qualität, bietet Friedrich Wilhelm Cuno, *Der Heidelberger Katechismus erklärt mit den Worten bewährter Lehrer der reformierten Kirche alter und neuer Zeit, nebst allerlei Beigaben*, Prag 1897 (erschienen als Beilage der *Evangelisch reformierten Blätter aus Österreich* 1891-1896).

⁹ Karl Barth, *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe* (1923), in: Ders. *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg. von Holger Finze, Zürich 1990, 202-247, hier: 210.

¹⁰ Wir haben es also nicht mit einem eindimensionalen Kausalzusammenhang zu tun, bei dem Theologie die Frömmigkeit formt und normiert, sondern man wird reziproke Rezeptionen zu gewärtigen haben: Die gelebte Frömmigkeit führt zu Anschauungen und Regelungen, die dann wieder prägend auf den gelebten Glauben wirken können. Sonst übersähe man die Kontextualität von Glauben und Theologie.

¹¹ Karl Barth, *Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses*, in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (wie Anm. 9), 604-643, hier: 640.

¹² Für die Niederlande vgl. Jaap de Gier, *De Heidelbergse Catechismus in de Nederlandse literatuur*, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), *Handboek Heidelbergse Catechismus* (wie Anm. 1), 171-182.

Neben einer umfassenden Bildungsgeschichte des Heidelbergers und einer Wissenschaftsgeschichte, die sich den Editionen u.a. widmet und dabei nicht zuletzt die gut darzustellenden Jubiläen seit 1863 in den Blick nimmt, müssten also gesellschafts-, sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen treten. Hierbei wären besonders die Pfarrer als die Träger und Multiplikatoren kirchlicher Allgemeinbildung für die Forschung interessant: Hätten nicht die Superintendenten und Pfarrer im Januar 1563 ihre Zustimmung signalisiert, hätten nicht auch Synodale (Älteste, mehrheitlich aber Pfarrer und Theologen) den Heidelberger zur Bekenntnisschrift erklärt, hätten nicht immer wieder Pfarrer im Heidelberger eine probate Orientierung für Predigt und Unterricht gefunden, dann wäre der Heidelberger ohne diese große Wirkung geblieben, die wir im Folgenden zu konstatieren haben. Es wird also auch inhaltlich zu fragen sein, was die möglichen Gründe für die erfolgreiche Wirkungsgeschichte sind. Warum und wie war der Heidelberger für die Multiplikatoren, aber auch für die Rezipienten, also für die Lehrenden und für die Lernenden, attraktiv?

Sämtliche Wirkungs- oder besser: Rezeptionsgeschichten durch alle Zeiten und Räume, durch sämtliche Lebensbereiche hindurch zu benennen, wäre das Thema einer umfassenden monographischen Darstellung. Der Heidelberger sei, so wurde bereits Mitte des 18. Jahrhunderts festgestellt, [e]in *Catechismus, dessen Schicksale so zahlreich und merckwürdig [sind], daß wir sie nicht in wenige Blätter einschließen, und allhier erzehlen können.*¹³ Kein Überblick kann vollständig sein, er muss notwendigerweise auswählen und dadurch subjektiv geprägt sein. Wir fokussieren hier nicht nur, aber doch vor allem deutsche Verhältnisse, obwohl wir wissen, dass größere Teile dieser Geschichten eigentlich namentlich in den Niederlanden¹⁴, dann auch in den USA¹⁵ und im 20. Jahrhundert zunehmend in Asien und Australien aufzufinden sind.¹⁶ Wir stellen das historische Wirken und Wahrnehmen des Heidelbergers in zwei Teilen dar: vom 16. bis zum 19. Jahrhundert im Überblick und dann detaillierter das 20. Jahrhundert.¹⁷

¹³ Johann Christoph Koecher, *Catechetische Geschichte der Reformirten Kirchen, in welcher sonderlich die Schicksale des Heidelbergischen Catechismi ausführlich erzehlet werden, aus bewährten Urkunden und Schriftstellern verfaßet und an das Licht gegeben*, Jena 1756, 170.

¹⁴ Vgl. Frank van der Pol, *De receptie van de Heidelbergse Catechismus in de noordelijke Nederlanden*, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), *Handboek* (wie Anm. 1), 123-133. Vgl. auch die Beiträge von Frank van der Pol, Herman Selderhuis und Wim Verboom in: Christoph Strohm (Hg.), *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus*. Internationales Symposium vom 8. bis 11. Mai 2013 in Heidelberg (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte), Gütersloh 2014 (im Erscheinen).

¹⁵ Vgl. Jan Stievermann, *Der Heidelberger Katechismus in Nordamerika: Von der Kolonialzeit bis zum Bürgerkrieg*, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 432-443; Daniel Silliman, *Der Heidelberger Katechismus in Nordamerika: Vom Bürgerkrieg bis heute*, in: Ebd., 445-457. Vgl. auch die Beiträge von Francis Bremer, Kenneth Minkema und Jan Stievermann in: Strohm, *Profil* (wie Anm. 14).

¹⁶ Vgl. auch Joel R. Beeke / Eric D. Bristley, *De receptie van de Heidelbergse Catechismus buiten Europa*, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), *Handboek* (wie Anm. 1), 135-145.

¹⁷ Die Idee, „exemplarisch“ vorzugehen und aus jeder Epoche oder jeder Region und Weltgegend einen Repräsentanten zu wählen und diese jeweils mit deren Auslegung einer ausgewählten Frage oder mit einem Thema darzustellen, wurde wieder fallen gelassen, weil erstens auch dann ebenso eine starke und deshalb notwendig umstrittene Auswahl stattgefunden hätte und zweitens unberücksichtigt bliebe, dass in unterschiedlichen Zeiten und auch in gleichen Kontexten sehr unterschiedlich gewichtet und interpretiert werden konnte.

2. Konfessionalisierung und Konfessionalismus: Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert

2.1. Intentionen und Irritationen bei der Einführung 1563

Auch wenn die ersten drei Ausgaben des Heidelbergers noch separat in Heidelberg erschienen, war die Entstehungsgeschichte von Anfang an auch im Kontext der entstehenden Kirchenordnung (KO) der Kurpfalz zu sehen.¹⁸ Die als *textus receptus* angesehene vierte (=dritte) Auflage ist Teil dieser KO und kommt programmatisch zwischen den Stücken über Taufe und Abendmahl zu stehen. Offenkundig sollte der Heidelberger als Lehrbuch zu selbstständig zu verantwortetem Glauben und zur „Glaubenskommunikation“ (Thorsten Latzel¹⁹) befähigen. Allerdings war dem federführenden Theologen Zacharias Ursinus und dem Theologen in der Kirchenverwaltung Kaspar Olevian klar, dass es neben dem eigenen Katechismus auch andere gute Werke gab: Ursinus übersetzte gerade im Frühjahr 1563 den Genfer Katechismus und ließ ihn ohne Nennung des Namens Johannes Calvins in Heidelberg drucken.²⁰ Was für eine erstaunliche Freiheit dem eigenen Werk gegenüber, wenn anderes sogleich auch zu Wort kommen darf!

Dem Katechismus ist eine Abhandlung über den Katechismusgebrauch innerhalb der KO vorangestellt²¹, und auch der KO ist eine Vorrede beigelegt. Landesherr Friedrich III. intendierte nicht etwa eine religiöse Revolution von oben, sondern die Vereinheitlichung des Glaubens und Lebens seiner Untertanen. Nach damaliger Auffassung gehörte auch die Religion zum obrigkeitlichen Handlungsbereich (*cura utriusque tabulae*). Danach war der Heidelberger *ein auf den Unterricht bezogenes Buch*, das dem Unterricht in der christlichen Religion „Form und Maß“ gab.²² Bernd Schröder erinnerte an die große Wirkung Johannes Calvins auf die Bildungsbemühungen des reformierten Protestantismus und an Calvins Wort, dass das Evangelium „nicht eine Zungenlehre, sondern eine Lebenslehre“ (*non enim linguae est doctrina, sed vitae*) sei, die in die „Lebensführung eindringen“ soll.²³ Den reformierten Schulen in Deutschland war die „Orientierung am Heidelberger Katechismus selbstverständlich.“²⁴ Ist dieses Unterrichtsbüchlein dann tatsächlich ein Lebenslernbuch geworden? Auch der schulische Unterricht, der ja bis zum Allgemeinen Preußischen Landrecht

¹⁸ Abgedruckt in: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche = BSKORK), hg. von W. Niesel, Zollikon u.a. 31938, 136-218. – Zur kirchlich-theologischen Situation vgl. Volker Hartmann/Wilhelm Kühlmann, Heidelberg als kulturelles Zentrum der Frühen Neuzeit. Grundriß und Bibliographie, Heidelberg 2012, 84-110: Theologie und Bekenntnis.

¹⁹ Thorsten Latzel, Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus. Eine fundamentaltheologische Untersuchung seines Ansatzes zur Glaubenskommunikation (Marburger Theologische Studien 83), Marburg 2004.

²⁰ Wilhelm H. Neuser, Einleitung (zu: Heidelberger Katechismus von 1563), in: Reformierte Bekenntnisschriften (wie Anm. 6), 167-173, hier: 170 mit Anm. 13.

²¹ Abgedruckt in: BSKORK (wie Anm. 18), 148f.

²² Ebd., 137.

²³ Bernd Schröder, Johannes Calvin – religionspädagogisch gelesen. Oder: Historische Religionspädagogik als Erforschung der Wirkungsgeschichte des Unterrichts in christlicher Religion, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010), 348-371, hier: 364.

²⁴ Ebd., 363. – Schröder formulierte dort eine interessante Anregung für 2013: „Nötig wäre eine Bildungsgeschichte des Heidelberger Katechismus ...“ (ebd., 367). Zum schulischen Gebrauch des Heidelbergers im 16. und 17. Jahrhundert vgl. auch Stefan Ehrenpreis in Strohm, Profil (wie Anm. 14).

(1794) und vergleichbarer Regelungen ganz und de facto auch danach noch lange bis 1918 unter kirchlicher Oberaufsicht stand und stark von religiösen Inhalten geprägt war, bedeutete vor allem stetiges Wiederholen und Auswendiglernen des Katechismustextes – allerdings nicht nur: In Schulausgaben finden sich auch methodische Anweisungen für den Unterricht.²⁵ Erst der Beginn der neuzeitlichen Pädagogik Mitte des 18. Jahrhunderts hat zu erneuerten unterrichtlichen Methoden und Zielen geführt. Die Verfasser des Heidelbergers kannten dagegen lediglich den vormodernen Unterricht und mussten entsprechend den Text einrichten und formulieren. Bei zahlreichen Fragen und Antworten sind mnemotechnisch gute Formen gewiss gefunden worden, bei nicht wenigen allerdings auch nicht. Jedenfalls war die heutige unterrichtliche Herangehensweise ursprünglich nicht im Blick, nämlich durch einmaliges historisch-kritisches Lesen den Inhalt zu erfassen und ihn methodenreich zu „verarbeiten“. Ein Katechismus wird immer wieder gelesen – von vorne bis hinten, ein Leben lang.

Während die „Knaben“ und „Mägde“, also die Kinder in der Schule mit dem Heidelberger unterrichtet wurden, lehrte man sowohl die „Jünglinge“ und „Jungfrauen“ als auch Erwachsene und Alte den Heidelberger in der Kirche. Laut KO war der Heidelberger also auch Teil des Gottesdienstes als Lesung (Sonntagmorgens)²⁶ und als Grundtext für Auslegungen in Form von Lehrpredigten (Sonntagnachmittags)²⁷ sowie zur Repetition (Wochentagsgottesdienste). Zu diesem Zwecke wurde der Katechismus in neun bzw. 52 Abschnitte eingeteilt. In den Niederlanden etwa ist die Nennung des Katechismustextes nach den nummerierten Sonntagen mancherorts üblicher als nach der Zählung in 129 Fragen und Antworten, die seit 1573 im deutschen Text begegnet. Die Wirkung der Katechismuspredigten können kaum überschätzt werden in Gesellschaften, die überwiegend aus Analphabeten bestand; die Predigt war über Jahrhunderte hinweg ein geradezu monopolartiger Bildungsort,

²⁵ Für die Kurpfalz konnte Johannes Ehmann als Unterrichtswerk nachweisen „Der kleine Schul-Katechismus“ (Heidelberg 1610), der für schulische Zwecke den Text des kompletten Heidelbergers bot; vgl. Ders., Buchausgaben. Vier bedeutende Exemplare des Heidelberger Katechismus aus der Bibliothek der Theologischen Fakultät Heidelberg, in: Nötig zu wissen. Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus, hg. von Helmut Schwier / Hans-Georg Ulrichs (Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche 3), Heidelberg 2012, 191-198.

²⁶ *Erstlich [...] ist für notwendig angesehen, daß an allen Son unnd Feiertagen [...] ehe man an hebt zu predigen, der Kirchendiener ein stück auß dem Catechismo klar und verstendlich dem volck fürlese;* BSKORK, 148, Z. 42-45.

²⁷ *Ferners soll alle Sontag nach Mittag zu der stund die einem jeden ort gelegen ist, Catechismus predigt gehalten werden* (BSKORK, 149, Z. 8f.). Nach Gesang, Gebet und Zehngebote sollen die jeweiligen Fragen *verhört* werden, danach sind sie aber auch zu lernen *an[zu]leiten*, nämlich die schon in Schule und Kirche behandelt worden sind oder die am kommenden Sonntag durchgenommen werden. Nach dem Aufsagen der Fragen durch die Jugend *in bey sein der gemein [...] soll der Kirchendiener etliche folgende fragen einfeltig und kürztlich erklären und außlegen, also das er den Catechismum zum wenigsten einmal allejar außpredige* (ebd., Z. 14-23). Als Übersicht vgl. W.J. op't Hof, *De prediking van de Heidelbergse Catechismus*, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), *Handboek* (wie Anm. 1), 97-108; Arie Baars, „Der einfache Heidelberger ...“ Eine kurze Geschichte der Katechismuspredigt in den Niederlanden, in: Karla Apperloo-Boersma / Herman J. Selderhuis (Hgg.), *Macht des Glaubens. 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, Göttingen 2013, 165-173; leider hielten sich auch in den Niederlanden nicht viele Prediger an die Worte der Dordrechter Synode, dass über den Katechismus kurz (!) und einfach (!) zu predigen sei. – Als zeitgenössische deutsche Beispiele seien genannt: Balthasar Copius, Georg Spindler, Albert Hanfeld. Nahezu unzählige Werke könnten angeführt werden; der ostfriesische Verfasser nennt hier nur noch die 52 Predigten des nachmaligen Emdener Pastors Joachim Wendland, die u.d.T. *Catechesis Heidelbergensis, ad aedificationem populi et juventutis perspicue explicata* 1623 in Bremen gedruckt wurden – 495 Seiten gelehrtes Latein eines weitgereisten Theologen.

Gottesdienste eben auch Lehrveranstaltungen. Die Übergänge vom Katechismus-Gottesdienst zum kirchlichen Unterricht Jugendlicher und den späteren „Katechisatien“ waren fließend.

Nicht überall war die Zustimmung so groß wie beim Zürcher Reformator Heinrich Bullinger, der den Heidelberger „für den besten Katechismus, der je erschienen ist“, hielt.²⁸ Mit der Einführung des Heidelbers begann vielmehr auch eine negative Wirkungsgeschichte, nämlich Kritik und Polemik.²⁹ Bereits im Frühjahr des Entstehungsjahres 1563 finden sich umfangreiche Auseinandersetzungen zum einen seitens anderer südwestdeutscher Territorialherren. Manche Wissenschaftler folgen auch heute noch der Intention damaliger Streitschriften, indem sie in der kurpfälzischen Bekenntnisbildung die Einheit gerade auch des südwestdeutschen Protestantismus bedroht sehen. Die Württemberger und Kurpfälzer versuchten während eines Religionsgesprächs in Maulbronn 1564 den konfessionspolitischen Konsens zu wahren. Mit Sachsen meldete sich ein starkes lutherisches Territorium mit einem Fakultätsgutachten zu Wort. Lutherische Theologen und lutherische Landesherren sahen sich in der Defensive, die lutherische Katechismus-Produktion erlebte anders als bei den Reformierten und Katholiken seinerzeit einen Tiefstand, auf dem die normierenden Katechismen Luthers durch die neuen – reformierten – Katechismen als relativ verstanden werden konnten. Zum anderen gab es Streitschriften lutherischer Eiferer wie die des Matthias Flacius Illyricus („Widerlegung eines kleinen deutschen Calvinischen Catechismi“, 1563) und des Tileman Heshusen („Trewer Warnung für den Heidelbergischen Calvinischen Catechißmum sampt Wiederlegung etlicher jrthumen desselben“, 1564), der „Papst der Lutheraner“ Joachim Mörlin wandte sich „Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen“ (1565). Der Heidelberger wurde so mit in die Abendmahlsstreitigkeiten jener Jahre hineinzogen. Dutzende polemische Flugschriften sind nachweisbar, indes löste die Einführung des Heidelbers auch keine großen namhaften Kontroversen aus. Namens der Fakultät übernahm besonders Zacharias Ursinus die publizistische Verteidigung. Kurfürst Friedrich III. gelang es während des Augsburger Reichstages 1566, von „seinem“ Katechismus nicht abrücken zu müssen; vielmehr legte er ein solennes Bekenntnis zu ihm ab.³⁰ Kritik kam natürlich auch von katholischer Seite: von Kirche, Theologie und katholischen Obrigkeiten. Als die Kurpfalz römisch-katholisch geworden war, sollte sich der bekannte Polemiker Johannes Andreas Coppenstein als Pfarrer an der – eigentlich evangelischen – Peterskirche um eine Rekatholisierung Heidelbergs kümmern. Er war dazu auch literarisch

²⁸ Zit. nach August Lang, *Der Heidelberger Katechismus. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Entstehung* (SVRG 113), Leipzig 1913, 65. Vgl. Peter Opitz, *Der Heidelberger Katechismus, Schweizer Wurzeln, Schweizer Verbreitung*, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), *Macht des Glaubens* (wie Anm. 27), 63-71; das Bullinger-Zitat ebd., 66f.

²⁹ Vgl. Walter Henss, *Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftespiel seiner Frühzeit. Historisch-bibliographische Einführung der ersten vollständigen deutschen Fassung, der sogenannten 3. Auflage von 1563 und der dazugehörigen lateinischen Fassung*, Zürich 1983. Irene Dinkel, *Der Heidelberger Katechismus in den konfessionellen Debatten des 16. Jahrhunderts*, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), *Macht des Glaubens* (wie Anm. 27), 41-51; Dies., in: Strohm, *Profil* (wie Anm. 14); Thomas Kaufmann, in: Strohm, *Profil* (wie Anm. 14). Vgl. auch Johannes Ehmann, *Der Heidelberger Katechismus (1563)*, in: *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte* 6 (2012), 125-150, hier: 136.

³⁰ Vgl. Walter Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche [=BGLRK] XVII), Neukirchen-Vluyn 1964.

tätig und verfasste den „Un Calvinisch Heydelbergische[n] Catechismus, veruncalvinisiert und in Römisch Catholisch bekehrt“ (1624, lat.: 1621).³¹ Knapp ein Jahrhundert später kam mit Georg Baussumers „Catechismus Oder Kurtzer Unterricht Allgemeiner Christlicher Lehr“ (1709)³² ein anderer katholischer Kontroverskatechismus aus der Presse. Der Franziskaner Baussumer ging geschickt vor, indem er viele Fragen, jedoch nicht alles umformulierte. Dabei wollte er den Heidelberger „nach der eigentlichen Weiß und Manier“ widerlegen, indem er die reformulierten Antworten biblisch begründete, um sie *gründlich zu bestätigen*.³³ Nicht zuletzt über die Frage 80 war man erzürnt – 1719 sollte deswegen sogar ein Druck des Katechismus in Heidelberg verboten werden, was aber durch Interventionen aus anderen deutschen Territorien verhindert werden konnte.³⁴ Auch an anderen Orten kam es zur katholischen Unterdrückung des Heidelbergers: In Grönenbach/Allgäu herrschte von 1775 bis 1803 ein Katechismusstreit. Man benutzte die Schaffhausener Auflage von 1763. Der Streit entzündete sich auch hier an Frage 80. Der Fürststab von Kempten setzte eine Kommission ein, die 1775 zu dem Schluss kam, dass die Verwendung dieses Katechismus im Gebiet des Fürststifts Kempten nicht geduldet werden könne. Der Katechismus wurde 1775 verboten. Alle Exemplare mussten abgeliefert werden. Die Säkularisation 1803 brachte dann auch für die Reformierten die Religionsfreiheit.³⁵

2.2. Druckgeschichte, Übersetzungen, Bekenntnisschrift

Der Heidelberger ist nicht nur die erfolgreichste Schrift, die jemals die 1386 gegründete Universität Heidelberg verlassen hat,³⁶ sondern auch eine der meistgelesenen Schriften aus der Reformationszeit überhaupt. Darauf weist bereits die Druckgeschichte des Heidelbergers hin.³⁷ Neben den drei ersten Heidelberger Drucken im Jahr 1563 wird schon im Entstehungsjahr eine Ausgabe für die Niederlande in Emden

³¹ Vgl. auch Herman J. Selderhuis, Ein Büchlein geht durch die Welt: Von Heidelberg über Emden, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), Macht des Glaubens (wie Anm. 27), 19-28, hier: 28.

³² Untertitel: Darinnen Der Reformirten Heidelberger Catechismus nach seiner eigentlichen Weiß in erklär- und bestätigung der Frag und Antworten also geprüft wird, daß alles, was der allgemeiner Christlichen Lehr gemäß, behalten, jenes aber, was dieser Lehr zuwider, verworffen, und an dessen statt die wahre Lehr Christi gesetzt, und mit Zeugnußen der göttlichen heiligen Schrift bewiesen wird, Düsseldorf 1709.

³³ Vgl. Baussumer, Catechismus (wie Anm. 32), 5.

³⁴ Zur „Geschichte der 80. Frage“ vgl. Ulrich Beyer, Abendmahl und Messe. Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus (BGLRK XIX), Neukirchen-Vluyn 1965, 27-39. Zur katholischen Polemik vgl. auch Ehmann, Der Heidelberger Katechismus (wie Anm. 29), 139-141. Vgl. auch Klaus Unterburger, in: Strohm, Profil (wie Anm. 14).

³⁵ Vgl. dazu den tatsächlich lesenswerten Artikel „Reformation in Bad Grönenbach“ in wikipedia.

³⁶ Deshalb hat der Heidelberger mit zwei Seiten Umfang durchaus seinen berechtigt prominenten Platz gefunden in: Wissenschaftsatlas der Universität Heidelberg. Im Auftrag des Rektors herausgegeben von Peter Meusburger und Thomas Schuch, Knittlingen 2011, 58f.: Der Heidelberger Katechismus von 1563 – Entstehung und Verbreitung (Armin Kohnle und Eike Wolgast). Dort finden sich innovative Übersichten über die Druckorte deutschsprachiger Drucke und von Übersetzungen bis 1800. Vgl. auch Christoph Strohm, Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), Macht des Glaubens (wie Anm. 27), 97-105, hier: 98.

³⁷ Vgl. August den Hollander, Die Verbreitung des Heidelberger Katechismus in gedruckter Form, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), Macht des Glaubens (wie Anm. 27), 53-61.

gedruckt; als Zentrum des reformierten Buchdrucks wurden dort noch zahlreiche weitere niederländische Drucke, aber auch nieder- und hochdeutsche erledigt.³⁸ Unzählige Drucke in Heidelberg, Frankfurt und vielen anderen Orten sind nachweisbar.³⁹ Dabei ist die feststellbare Zahl tendenziell eher nach oben zu korrigieren, da sich gewiss von manchen Ausgaben, vor allem lokaler Art, keine Exemplare erhalten haben, so dass sie bibliographisch nicht mehr nachgewiesen werden können. Bereits 1563 gab es eine lateinische Übersetzung; es folgten weitere für den akademischen Unterricht, wohl auch am Heidelberger Sapienzkolleg. Allerdings schätzt Wilhelm H. Neuser die Bedeutung der lateinischen Version eher gering ein: „die [...] Ausgabe in lateinischer Sprache hat keinen Eingang in die kirchliche oder schulische Praxis gefunden.“⁴⁰ Für den akademischen Unterricht in Deutschland und in Europa wurden aber zahlreiche lateinische und lateinisch-griechische Drucke veranstaltet.⁴¹

Weil reformierte Christen in Holland durch die „spanische Furie“, in Frankreich durch den katholischen König unterdrückt waren und flüchten mussten, verbreitete sich der Heidelberger im Flüchtlingsgepäck rasch europaweit, zunächst vor allem in niederländischer Sprache. 1572 erschien die erste englische Übersetzung. Auch daran wird klar: Der reformierte Protestantismus mit dem Heidelberger war nie national provinziell, sondern von Anfang an international. Für die globale Verbreitung des Heidelbergers sind besonders die Niederlande wichtig geworden, gab es dort doch nicht nur zahlreiche niederländische Drucke (bereits 1563 ein niederländischer Druck in Emden [s.o.], 1566 folgte dann eine Übersetzung des Petrus Dathenus für die niederländischen Flüchtlingsgemeinden, zusammen mit seiner Psalmenbereitung) für den intensiven Gebrauch des Heidelbergers in Kirche und Theologie, sondern auch Übersetzungen für die Gebiete der weltweiten Handelsbeziehungen der Generalstaaten, also etwa Spanisch und Portugiesisch, später dann auch in Sprachen der autochthonen Bevölkerungen etwa Indonesiens. Während im 17. Jahrhundert die Übersetzungen in europäische Sprachen im Vordergrund standen, traten im 18. Jahrhundert auf Grund der Missionen im Kielwasser des kolonialen Welthandels nicht zuletzt im südostasiatischen Raum auch Übersetzungen in dessen Sprachen ans Licht – mancherorts waren solche Katechismusausgaben wie entsprechende Bibelausgaben für den Sprachenerhalt und die Sprachennormierung indigener Volksgruppen von einiger Bedeutung. Auch im Zusammenhang mit englischen und amerikanischen Missionen gab es zahlreiche und nicht selten auch überraschende Heidelberger-Übersetzungen: Genannt sei hier etwa die vom deutsch-britischen Missionar und Abenteurer Karl Wilhelm Isenberg 1842 publizierte amharische Übersetzung für das damalige Abessinien (Äthiopien). Auch deutsche Missionen nahmen den Katechismus mit und führten mit ihm in christliches Glauben und Denken ein (Ghana, Togo).

Nachdem sich der Heidelberger als Unterrichtsbuch und als Orientierungswerk einige Jahre bewährt hatte, gelangte er in der Kurpfalz in den Rang einer Bekenntnisschrift (wohl 1604). Nicht wenige Territorien und Kirchen taten es der Kurpfalz

³⁸ Vgl. Selderhuis, Büchlein (wie Anm. 31).

³⁹ Für den deutschen Sprachraum vgl. Jochen Gruch, *Deutschsprachige Drucke des Heidelberger Katechismus 1563-1800* (Beiträge zur Katechismusgeschichte 1), Köln 1996.

⁴⁰ Neuser, Einleitung (wie Anm. 20), 167.

⁴¹ Vgl. Karin Y. Maag, *Early Editions and Translations of the Heidelberg Catechism*, in: Lyle D. Bierma u.a. (Hgg.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History and Theology*, Grand Rapids 2005, 103-117, hier: 106f., 114f.; 117. Zu den griechischen Ausgaben vgl. Reinhard Flogaus, in: Strohm, *Profil* (wie Anm. 14).

gleich. Anders als bei lutherischen Bekenntnisschriften haben in Teilen des reformierten Protestantismus nicht Obrigkeiten den Heidelberger verbindlich eingeführt, sondern Synoden, da es in diesem Bereich nicht nur das landesherrliche Kirchenregiment gab, sondern auch die obrigkeitsfreie presbyterial-synodale Kirche in Territorien mit anderskonfessionellem Herrscherhaus. Auch diese Kirchenstruktur hat die Verbreitung des Katechismus gefördert. Besonders die Flüchtlings-Synode von Wesel 1568 und die Exil-Synode in Emden 1571 benannten für die niederländischen Gemeinden den Heidelberger. Die erste reformierte Generalsynode in Duisburg 1610 sah den Heidelberger als symbolische Schrift und als Unterrichtsbuch an.⁴² Die reformierte Europa-Synode der frühen Neuzeit in Dordrecht 1618/1619 hat den Heidelberger nach langer katechetischer Berichterstattung einstimmig gebilligt und ihn als *admodum accuratum orthodoxae doctrinae Christianae compendium* bezeichnet. Neben der Confessio Belgica (1561) und den Dordrechter Lehrregeln gehört der Heidelberger zu den „drie formulieren der enigheid“ in den Niederlanden.⁴³ Die genannten Synoden setzten sich aus Predigern und Ältesten zusammen. Deutsche Territorien⁴⁴ mit Landeskirchen führten den Heidelberger – manche bereits vor Dordrecht – als Lehrbuch und als Bekenntnisschrift ein, manchmal auch nur die Gemeinden ohne obrigkeitliche Anordnung: Jülich, Kleve und Berg, Moers, Nassau-Dillenburg, Sayn-Wittgenstein, Solms-Braunfels und Wied, Bentheim-Tecklenburg, Lingen, Bremen, Lippe, Anhalt-Bernburg, Hessen-Kassel, Brandenburg, Preußen. Selbst eine derart erfolgreiche Verbreitung kann Anlass für einen kritischen Blick sein: Der Heidelberger sei [e]in *Catechismus, welcher vielen andern den Weg versperrete, und durch sein großes Ansehen und allgemeinen Gebrauch die reformirten Lehrer der Deutschen Kirchen verhinderte, an die Verfaßung anderer Catechismen zu gedencken*.⁴⁵ In Europa verbreitete sich der Heidelberger besonders in den Niederlanden, in Polen, Ungarn⁴⁶ und Siebenbürgen⁴⁷ – was oft übersehen oder zu gering veranschlagt wird –, während des 17. Jahrhunderts auch in manchen Schweizer Kantonen.⁴⁸ Es ist erstaunlich, dass an so vielen Orten und so vielen Territorien und Ländern ein ‚fremder‘ Katechismus eingeführt wurde. Die Reformierten in Frankreich, England und Schottland blieben bei ihren eigenen Katechismen, ohne freilich den Heidelberger abzulehnen. Natürlich gab es an manchen Orten auch Widerspruch und Verweigerung, nicht nur wegen des Inhalts oder der Fremdheit des Heidelbergers, sondern auch als grundsätzliche Frage: Darf es neben der Schrift noch etwas anderes geben, das kirchlich approbiert ist und normativ fungiert?

⁴² Vgl. Andreas Mühlung, Das theologische Umfeld der Duisburger Synode von 1610, in: MEKGR 60 (2011), 103-114.

⁴³ Vgl. Jasper Vree, Drie Formulieren van Enigheid, in: George Harinck u.a. (Red.), Het Gereformeerde Geheugen. Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000, Amsterdam 2009, 119-129.

⁴⁴ Vgl. Andreas Mühlung, De receptie van de Heidelbergse Catechismus in Duitsland en Zwitserland, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), Handboek (wie Anm. 1), 109-121.

⁴⁵ Koecher, Catechetische Geschichte (wie Anm. 13), 170.

⁴⁶ Im Rahmen des Gedenkens an die Einführung in Ungarn vor 400 Jahren entstand der auch in Deutsch erschienene Sammelband Tibor Bartha u.a., Der Heidelberger Katechismus in Ungarn, Budapest 1967.

⁴⁷ Vgl. etwa Lauterburg, Art. Heidelberger Katechismus (wie Anm. 3), 171.

⁴⁸ Vgl. Peter Opitz, in: Strohm, Profil (wie Anm. 14); Mühlung, Receptie (wie Anm. 44), 116-121. – Johann Rudolf Rudolf (1646-1718) (auch andere Namensschreibungen möglich) legte mit seiner Catechisis Palatina (Bern 1697) eine große Heidelberger-Auslegung innerhalb der Schweizer Kontexte vor.

Anders als im Luthertum mit seiner Konkordienformel (1577) und dem Konkordienbuch (1580) fand die Lehr- und Bekenntnisbildung im reformierten Protestantismus kein quasi-kanonisierendes Ende, vielmehr steht er für die Pluralisierung des weltweiten Protestantismus. Trotz der großen Wirkung des Heidelbergers gab es weiterhin zahlreiche andere Bekenntnisschriften, die eingeführt und de iure oder nur de facto auch wieder abgeschafft werden konnten. Und schließlich darf nicht übersehen werden, dass reformierte Kirchen sowohl die klare Nachordnung des Bekenntnisses nach der Bibel als auch den Vorbehalt besserer Einsicht kennen. Bekenntnisschriften können insofern lediglich eine „relative Autorität“ (Georg Plasger) für sich beanspruchen. Das gilt auch für den Heidelberger – auch dort, wo er Bekenntnisrang genießt und in der kirchlichen Praxis lebendig ist.

2.3. Der Heidelberger als kirchliches und schulisches Lehrbuch sowie als akademisches Grundlagenwerk vom 16. bis zum 18. Jahrhundert

Schaut man sich Beispiele aus allen Epochen an, wie mit dem Heidelberger literarisch verfahren und mit ihm unterrichtet, gepredigt, gesungen und gebetet wurde, dann erstaunt der produktive Umgang mit diesem Text. Offenbar hat auch der Rang des Heidelbergers als Bekenntnisschrift nicht verdrängen können, dass ursprünglich mit diesem Büchlein der Glaube kommuniziert werden sollte. Von nahezu niemand wurde der Text ausschließlich sakrosankt verehrt, sondern als Lehr- und Lernbuch kreativ benutzt. So findet sich etwa in einer Unterrichtsausgabe der Katechismustext „deels samenetrokken, deels aangevuld naar tijdbehoefte“⁴⁹, andere legten ihn „nach den Bedürfnissen unserer Zeit“ (H.S. van Alpen) aus. Man ging also bewusst kontextuell und zeitgemäß mit dem Katechismustext um. Vor dem Unterricht im Glauben stand nur selten die theologische Arbeit mit einem Text allein, sondern auch eine Situationsanalyse.

Bereits im Entstehungskontext des Heidelbergers ahnte man, dass er für manchen Unterricht nicht praktikabel sein könnte. So wurde dem Text bereits in der KO eine „Kurtze Summa des Catechismi“ als Überblicksdarstellung hintangestellt⁵⁰, 1576 erschienen in Heidelberg „Etliche fürnemste Fragstück [...] auß dem Catechismo“, die danach in der erneuerten KO 1585 als der so genannte „Kleine Heidelberger“⁵¹ mit 61 kurzen Fragen und Antworten abgedruckt wurden; 1598 erschien gar eine Kurzversion mit nur noch 22 Fragen, die in der KO von 1601 als „kurze summa“ abgedruckt wurde. Allerdings scheinen diese Versuche keine allzu große Verbreitung gefunden zu haben.⁵² Eine Dordrechter Nachsynode führte in den Niederlanden einen

⁴⁹ Douwe Nauta, Die Verbreitung des Katechismus, Übersetzung in andere Sprachen, moderne Bearbeitungen, in: Coenen, Handbuch (wie Anm. 2), 59-62, hier: 58, Nr. 195.

⁵⁰ Abgedruckt in: BSKORK, 184-187.

⁵¹ Vgl. EKO 14, 368-375. – Den bislang letzten Separat-Druck besorgte Karl Müller, Der Heidelberger Katechismus. Abdruck des großen und des kleinen Katechismus, mit einer Einleitung und den Text betreffenden Anmerkungen, Cöthen 1890, 30-37.

⁵² Das gilt wohl auch für Melchior Anger, Kurtzer und einfältiger Bericht (1593), abgedruckt in: Matthias Freudenberg, Reformierte Katechismen aus drei Jahrhunderten (Beiträge zur Katechismusgeschichte 10), Rödingen 2005, 1-30. – Die mir bekannt gewordene kürzeste Form ist in der Agende des Fürstentums Anhalt-Köthen von 1699 zu finden; diese 20 kurzen Fragen und Antworten wurden

für Kinder gedachten Auszug ein (*Kort begrip* von Hermann Faulkelius), der als Hinführung zum Heidelberger außerordentlich stark verbreitet war.⁵³ Zumeist ließen Pfarrer und Lehrer eine Auswahl aus dem Heidelberger auswendig lernen. Ein frühpädagogischer Kritiker am Umgang mit dem Heidelberger war der Herborner Wilhelm Zepper, der 1595 in seiner „*Politia ecclesiastica*“ schrieb: *Es genügt nicht, wenn die Katechumenen die vorgeschriebenen Wörter des Katechismus wie Papageien hersagen können, so daß die Zunge ohne Verstand ertönt.*⁵⁴ Deshalb forderte Zepper: *Wenn die Kinder den Wortlaut und die Formalien des Katechismus [...] können, soll der Katechet sie daran gewöhnen, auf die Fragen des Katechismus in selbständiger Weise, d.h. in anderer Ordnung als im gelernten Wortlaut mit ihren eigenen Worten zu antworten und Rechenschaft von dem Befragten zu geben.* So schule man „Einsicht und Urteilstkraft“.⁵⁵ Für derart kluge Einsichten hat man sich leider vielerorts bis weit ins 20. Jahrhundert nicht geöffnet.

Die Idee, den Heidelberger durch Kürzungen brauchbarer zu machen, blieb durch die Jahrhunderte virulent: Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts entstanden sowohl in Deutschland als auch in Holland u.a. vereinfachte Ausgaben für den kirchlichen Unterricht. Offenbar zog hier allerdings bereits das Jubiläum 1963 einen gewissen Schlussstrich; danach erschienen – von wenigen, eher beschmunzelten Arbeiten abgesehen (s.u.) – allenfalls sprachliche Modernisierungen. Allerdings wurde stets erkannt, dass mit dem Katechismus-Text allein sich der Lernerfolg noch nicht einstellt. Es brauchte Erläuterungen, Bearbeitungen, schließlich auch Unterrichtsmaterial.

Unüberschaubar ist die Menge der volkstümlichen, d.h. pädagogisch abgezwackten und theologisch konfigurierten Versionen und Bearbeitungen. Lange Zeit war der Katechismus ja eines von ganz wenigen Schulbüchern – erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden eigene Schulbücher entworfen. Bereimte Versionen des Heidelbergers und Lieder nach dem Katechismustext entstanden nicht zuletzt im 17. und 18. Jahrhundert.⁵⁶ Es entstanden Katechismusausgaben mit angehängter Bibelkunde, kurz gefasster Kirchengeschichte etc., so dass eine Art Lehr- und Handbuch vorlag; besonders oft und spätestens seit 1566 wurde der Heidelberger in Gesangbüchern mit abgedruckt, so dass er die persönliche praxis pietatis der reformierten Christen prägte.

Der Heidelberger wurde auch zum akademischen Lehrbuch; es entstanden gelehrte zahlreiche Kommentare, nicht selten auch umfangreiche Predigtwerke.⁵⁷ Bereits sein

wiedergegeben in [n.n.] Giese, Eine Kurzform des Heidelberger Katechismus?, in: Reformierte Kirchenzeitung (=RKZ) 98 (1957), 502f.

⁵³ Vgl. Wim Verboom, Katechismus-Unterricht in den Niederlanden, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), Macht des Glaubens (wie Anm. 27), 175-185.

⁵⁴ Zit. n. Heinrich Graffmann, Die Erklärung des Heidelberger Katechismus in Predigt und Unterricht des 16. bis 18. Jahrhunderts, in: Coenen, Handbuch (wie Anm. 2), 63-77, hier: 64.

⁵⁵ Zit. n. Graffmann, Erklärung (wie Anm. 54), 68.

⁵⁶ Vgl. Nauta, Verbreitung (wie Anm. 49), 57f. Vgl. Heike und Udo Wennemuth, Gesungene Lehre – Katechismus in Liedern. Katechismuslied und Heidelberger Katechismus, in: Heimbacher / Schneider-Harpprecht / Siller (Hgg.), Zugänge (wie Anm. 1), 77-86; ausführlicher Diess., Heidelberger Katechismus und Katechismuslied als Ausdruck gesungenen Glaubens, in: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 6 (2012), 151-166.

⁵⁷ Vgl. auch Kees de Wildt, Commentaren op de Heidelbergse Catechismus, 1567-1620, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), Handboek (wie Anm. 1), 85-95.

Hauptverfasser Zacharias Ursin führte mit ihm in die Theologie ein.⁵⁸ Vorlesungsmitschriften wurden bereits 1584 als „Doctrinae christianae compendium“ in Genf und Leiden gedruckt, weitere Drucke folgten. Seine „Explicationes catecheticae“ (1585)⁵⁹ hatten wohl nicht zuletzt wegen des mehrfachen Konfessionswechsels in der Kurpfalz und vor allem dann durch die bleierne Zeit der katholischen Herrschaft (1685-1803) kaum eine größere Wirkungsgeschichte in der Heimat des Heidelbergers⁶⁰ – bis heute existiert keine deutsche Übersetzung dieses wichtigen Werkes. Durch Übersetzungen wurde dieser doch irgendwie als authentisch anzusehende Heidelberger-Kommentar als „Schat-Boeck“ allerdings in den Niederlanden bekannt und nachgefragt⁶¹; durch englische Übersetzungen wurde er ebenfalls in den USA viel beachtet, hat so die Formatierung reformierter Theologien stark beeinflusst und diente zahlreichen Interpretationen des Heidelbergers als Vorbild. Vor allem bereiteten sich viele Prediger mit diesem Werk auf ihre Katechismus-Predigten vor, nicht zuletzt nachdem die Dordrechter Synode vorgab, dass der Katechismus einmal im Jahr durch gepredigt werden solle. Caspar Olevians „Vester Grund“ von 1567/1590, der sich in der Auslegung der drei Glaubensartikel deutlich am Heidelberger orientiert und geradezu als Kommentar angesehen werden kann (Karl Sudhoff), hatte nicht zuletzt Einfluss auf die entstehende reformierte Bundestheologie.⁶²

Von weiteren Auslegern quasi der ersten Generation seien beispielhaft genannt: Johann Piscator, Heinrich Altling, J. Philipp Pareus und Bartholomäus Keckermann.⁶³

⁵⁸ Zur verwickelten Editions-geschichte der Ursinus-Erklärungen vgl. K. de Wildt, Commentaren (wie Anm. 57), 86f., der manche ältere Darstellung präzisiert. Keine der Ausgaben ist direkt von Ursinus' Hand. Vgl. auch K. Maag, Early Editions and Translations (wie Anm. 41), 110f.

⁵⁹ Diese wurden von David Pareus posthum 1591 ediert, später u.d.T. „Corpus doctrinae Orthodoxae sive Catecheticae Explicationum“ mehrfach publiziert, auch enthalten in den von Quirinius Reuter veranstalteten *Opera theologica* des Ursin (1612). Ein kleiner Ausschnitt aus diesem umfangreichen Kommentar ist abgedruckt in: Johann Michael Reu (Hg.), Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, Erster Teil: Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts, Erster Band: Süddeutsche Katechismen, Gütersloh 1904, 273-282.

⁶⁰ Die dennoch beeindruckende Wirkungsgeschichte des Heidelbergers in (kur-)pfälzischen Kontexten zeichnet nach Ehmann, Der Heidelberger Katechismus (wie Anm. 29); Ders., Der Heidelberger Katechismus in seinem Territorium (Kurpfalz), in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), Macht des Glaubens (wie Anm. 27), 107-115; vgl. auch Ders., Die badischen Unionskatechismen. Vorgeschichte und Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 3), Stuttgart 2013, 139-169.

⁶¹ Übersetzung durch Festus Hommius (1602, 1607, 1617; vgl. K. de Wildt, Commentaren [wie Anm. 57], 91). Dieses umfangreiche Werk erläutert jeweils den theologischen Topos der jeweiligen Katechismus-Fragen (etwa auch umfänglich die Prädestinationslehre), bringt Schriftbelege und erläutert dann Gründe und Gegengründe. Dieses tatsächliche „Schatzbuch“ enthält zahlreiche Zergliederungstafeln über einzelne Fragen oder Fragenkomplexe, am Ende wird sogar der komplette Katechismus derart zergliedert dargestellt. Solche Tabellen finden sich dann auch in anderen Werken. Vgl. zum damaligen Methodenstreit in diesem Zusammenhang Christoph Strohm, Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Apperloo-Boersma / Selderhuis (Hgg.), Macht des Glaubens (wie Anm. 27), 97-105. – Dieses nicht-deutschsprachige Buch war natürlich auch im deutschen Reformiertentum nicht unbekannt, sondern kann in zahlreichen Bibliotheken nachgewiesen werden.

⁶² Vgl. das Faksimile des 1590 posthum erschienenen Werkes: Caspar Olevian, Der Gnadenbund Gottes 1590, Köln/Bonn 1994: Vester Grund, in: Ebd., 37-203; J.F. Gerhard Goeters, Olevians Fester Grund. Entstehung, Geschichte, Inhalt, in: Ebd., 467-490.

⁶³ Auf Keckermann rekurrierte Otto Weber in seinem epochemachenden Vortrag von 1963 über den „Geschichtliche[n] Standort des Heidelberger Katechismus“. Dieser Vortrag ist mehrfach gedruckt worden u.d.T.: Analytische Theologie, in: Heidelberger Jahrbücher 7 (1963), 33-42; Walter Her-

Hier wäre manches noch theologiegeschichtlich im Detail aufzuarbeiten. Die altprotestantische Orthodoxie stand lange unter dem Generalverdacht, zu einer Verhärtung theologischer Konzepte geführt zu haben. So wurden etwa die zeittypisch so genannten exponierten Katechismen für ihre teils ausufernde Stoffmenge kritisiert, die durch die weitergehende Ausdifferenzierung der Fragen und Antworten des ursprünglichen Katechismus entstand („zergliedert“). Indes muss gesehen werden, dass es diesen exponierten Katechismen nicht nur um theologische Subtilitäten, sondern gerade auch um die Lebensrelevanz der christlichen Überlieferung ging. Und deshalb wurde besonders in dieser Epoche mit dem Heidelberger unterrichtet und gepredigt.⁶⁴

Trotz katholischer Herrschaft konnte man sich im 18. Jahrhundert auch in der Kurpfalz mit dem Heidelberger befassen.⁶⁵ Die Familie Miege brachte einige Theologieprofessoren in mehreren Generationen hervor, die den heimischen Katechismus auslegten und entsprechende Bücher publizierten. Ludwig Christian Miege etwa kreuzte publizistisch die Klinge mit dem kurpfälzischen Regierungsrat Christian Rittmeyer, der Anfang des 18. Jahrhunderts den Heidelberger in Heidelberg verbieten lassen wollte.

Auch im Pietismus konnte man den ursprünglichen Katechismustext ausführlich auslegen. Neben Heinrich Bernhard Meiers Auslegung ist vor allem Friedrich Adolf Lampes „Milch der Wahrheit“ (1720) zu nennen, die weite Verbreitung fand und einen Höhepunkt im Rahmen der nicht zuletzt vom Heidelberger geprägten reformierten Katechismusgeschichte darstellt.⁶⁶ Besonders in den Niederlanden, wo man die Pfarrer seit 1586 auf den Heidelberger verpflichtete, fand er auch im 17. und 18. Jahrhundert zahlreiche Interpreten besonders innerhalb der „nadere reformatie“, der niederländischen Spielart des Pietismus. Hier seien genannt Gisbert Voetius sowie der deutschstämmige Johannes Coccejus,⁶⁷ des weiteren Bernard Smijtegelt, Wilhelm á Brakel und Abraham Hellenbroek sowie Johannes D’Outrein. Da mancherorts Pfarrer – solche der eigenen Richtung! – fehlten, wurden „Lesepredigten“ eingeführt: Bis ins 20. Jahrhundert gab es Gemeinden und Konventikel, wo solche „oude schrijvers“ äußerst beliebt waren.⁶⁸ Gewiss ist dies Ausdruck bemerkenswerter Traditionslinien, indes sollten einzelne, hier nicht genannte Vertreter auch nicht überschätzt werden. Neben einigen sehr weit verbreiteten Werken stehen auch Randsiedler. Manche von

renbrück/Udo Smid (Hgg.), Warum wirst Du ein Christ genannt? Vorträge und Aufsätze zum Heidelberger Katechismus im Jubiläumsjahr 1963, Neukirchen-Vluyn 1965, 24-39; Otto Weber, Die Treue Gottes in der Geschichte. Gesammelte Aufsätze II (BGLRK XXIX), Neukirchen 1968, 131-146.

⁶⁴ Vgl. auch Heinrich Graffmann, Unterricht nach dem Heidelberger Katechismus im Zeitalter der Orthodoxie und des Pietismus mit besonderem Blick auf Rheinland und Westfalen, in: MEKGR 9 (1960), 33-47.

⁶⁵ Vgl. Ehmann, Der Heidelberger Katechismus (wie Anm. 29), 141-146.

⁶⁶ Matthias Freudenberg besorgte eine Edition: (Beiträge zur Katechismusgeschichte 4), Röttingen 2000; vgl. auch Matthias Freudenberg, Der Heidelberger Katechismus und die Eigenart reformierter Katechismen, in: Heimbucher / Schneider-Harpprecht / Siller (Hgg.), Zugänge (wie Anm. 1), 43-50, hier: 48.

⁶⁷ Zu diesen beiden Antipoden und ihrer Katechismusauslegung vgl. W.J. op’t Hof, De verschillen tussen voetianen en coccejanen in het licht van hun verklaringen van de Heidelbergse Catechismus, in: F.G.M. Broeyer / E.G.E. van der Walls (Hgg.), Een richtingstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en Coccejanen 1650-1750, Zoetermeer 1994, 54-73.

⁶⁸ Vgl. John Exalto, Oudvaders, in: G. Harinck u.a. (Red.), Het Gereformeerde Geheugen (wie Anm. 43), 65-74. – Ein bedrückendes Bild dieser strengen Frömmigkeit findet sich im erfolgreichsten Roman der Niederlande seit 1945: Jan Siebelink, Knielen op een bed violen (2005; deutsch: Im Garten des Vaters, Zürich 2007).

ihnen sind heute noch präsent, weil Trägergruppen existieren – seien sie auch noch so klein und marginalisiert. Und keinesfalls darf übersehen werden, dass auch ein aufgeklärter Denker und Streiter gegen die Hexenverfolgung wie Balthasar Bekker mehrere Auslegungen und Bearbeitungen zum Heidelberger verfasste, auch wenn „Rechtgläubige“ ihm das erfolgreich verbieten ließen. Der Einschätzung des alten August Lang ist zuzustimmen: „Es zeigte sich, daß sich auf dem Grunde des Katechismus gegensätzliche Theologieen [sic!], [...] und verschiedene religiöse Strömungen [...] aufbauen konnten.“⁶⁹ Der Heidelberger kann mithin von keiner theologischen oder kirchlichen Richtung exklusiv als ihr „Eigentum“ oder Proprium reklamiert werden.

Auch in der Aufklärung gab es einen produktiven Umgang mit dem Heidelberger, allerdings auch explizite Kritik am Inhalt, etwa an der negativ verstandenen Anthropologie, und an der Methode. Während pietistische Katechismus-Bearbeitungen weniger als Kritik am überlieferten Heidelberger verstanden werden können, wusste sich die Aufklärung im Zusammenhang des Unterrichts im christlichen Glauben grundlegend neu herausgefordert und unterzog das Althergebrachte einer gründlichen und grundsätzlichen Kritik. Inhaltliche und formale Anliegen spielten dabei zusammen. Um zwei Beispiele zu nennen: Pfarrer Konrad Heinrich Raßmann in Aßlar lehnte den Heidelberger aus inhaltlichen Gründen, nämlich wegen der pessimistischen Rechtfertigungsanthropologie besonders für Kinder ab. Georg Jakob Pauli, Domprediger in Halle, hatte zunächst noch eine bearbeitete Edition des Heidelberger veranstaltet, ersetzte diese dann aber durch seine „Unterweisung in der christlichen Lehre“, in der das Übereinstimmen von Vernunft und Tradition postuliert wurde. Parallel zu den lutherischen Auseinandersetzungen gab es also eine „Bewegung gegen den Heidelberger Katechismus“⁷⁰, die jedoch weniger scharf ausfiel, zumal der Heidelberger oft optional oder bloß offiziell weiter galt, auch wenn mit anderen Büchern gelehrt und gelernt wurde. Wolfgang Ernst II. von Isenburg-Birstein forderte im Jahr 1774 zur Einsendung von mustergültigen Katechismen auf, „[w]eil auch der heidelbergische Catechismus mehr ein Glaubensbekenntniß Unserer Kirche nach seinem Entwurf, als eine Bestimmung zu einem jugendlichen Unterricht ist“; der Heidelberger könne für die bereits unterrichteten Jugendlichen zur Vorbereitung auf die Konfirmation dienen, nicht jedoch als Schulbuch für Kinder.

Als damaliges Gemeingut aufgeklärter Christen können die Auffassungen Jean-Jacques Rousseaus gelten. „Wenn ich die Dummheit in ihrer ganzen Ärgerlichkeit darstellen müsste“, schrieb Rousseau, „so würde ich einen Pedanten malen, wie er den Kindern den Katechismus beibringt. Wenn ich ein Kind verdummen wollte, so würde ich es zwingen, mir zu erklären, was es sagt, wenn es den Katechismus auf-sagt.“⁷¹ Für Kinder war nach Rousseaus Ansicht ein Katechismus ungeeignet. „Ich sehe nicht ein, was man bei diesem Unterricht anderes erreicht, als dass man die

⁶⁹ Lang, *Heidelberger Katechismus* (wie Anm. 28), 61. Und weiter wertschätzend: „Die dogmatische Haltung schloß übrigens bei keiner Gruppe erbauliche Kraft, sittlichen Ernst und religiöse Wärme aus.“ Zur Rezeption durch verschiedene Richtungen vgl. auch Verboom, *Katechismus-Unterricht in den Niederlanden* (wie Anm. 53), 182-184.

⁷⁰ Johann Schmitt, *Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands*, München 1935, 514.

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emil, oder: Über die Erziehung* [1762]. Vollständige Ausgabe, in neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, 13., unveränderte Auflage (utb 115), Paderborn 1998, Buch IV, 267.

Kinder frühzeitig zum Lügen bringt.“⁷² Deshalb lehnte er dieses Unterrichtsmaterial ab. „Ich weiß nicht, wozu unsere Katechismen mehr verleiten, zur Ungläubigkeit oder zum Fanatismus; aber ich weiß genau, daß sie notwendigerweise das eine oder das andere tun.“⁷³ Aus dem Unbehagen, dass Kinder die Inhalte der Katechismen, ja die Inhalte von Religion nicht erfassen konnten, folgte für Rousseau, dass ein neuartiger Katechismus geschrieben werden müsste. „Sicher ist [...], daß das Buch, wenn es wirklich gut ist, unserem Katechismus gar nicht gleichen würde. Ein solcher Katechismus wäre nur dann gut, wenn das Kind auf die einfachen Fragen von sich aus [!] die Antworten gibt, ohne sie vorher zu lernen.“⁷⁴ Für wahre religiöse Erkenntnis bedurfte es nach Rousseau nicht eines vorgegebenen Katechismus aus der Tradition. Bis auf weiteres lehnte er den expliziten Religionsunterricht für Kinder und Jugendliche aus quasi-entwicklungspsychologischen Gründen ab. Eine „Kindertheologie“ hätte der pädagogische Großmeister zurückgewiesen, sowohl eine Theologie für Kinder als auch eine Theologie von Kindern.

Der traditionelle Heidelberger war Ende des 18. Jahrhunderts bei den deutschen Reformierten nicht unangefochten. Aber selbst dort, wo neue Katechismen eingeführt wurden (etwa auch in Preußen), stellte man sich in die katechetische Tradition des Protestantismus; nicht selten wurde auch das Recht eingeräumt, dass etwa die Reformierten den Heidelberger weiter benutzen könnten. Gerade weil es aufgeklärten Theologen darum ging, die Gehalte des Glaubens tatsächlich einsichtig zu machen, waren sie besonders an Lehre interessiert. Deshalb entstanden zahlreiche neue Katechismen, deshalb wurde auch über Katechismen gepredigt. „Daß die Aufklärung die beiden klassischen Texte des Protestantismus, Luthers ‚Kleine[n] Katechismus‘ (1529) sowie den ‚Heidelberger Katechismus‘ (1563), zwar nicht als symbolische Bücher, aber als religionspädagogische Lehrmittel verabschiedete, war das Resultat einer seit dem 17. Jahrhundert sich abzeichnenden Entwicklung.“⁷⁵

Herausragende Beispiele für zeitbezogene Heidelberger-Auslegungen in Predigtform um 1800 sind Heinrich Simon van Alpen – von ihm stammt auch eine epochale Wirkungsgeschichte, die die unterschiedlichen Richtungen würdigen kann⁷⁶ – und Johann Jakob Stolz, letzterer dann doch bei aller Liebe zur aufgeklärten Theologie ein einigermaßen seichter Salontheologe, der sich einen jahrelangen christologischen Streit mit dem orthodoxer gewordenen Johann Ludwig Ewald leistete, der selbst den Heidelberger inhaltlich bewundern konnte, allerdings dessen „Polemik“ zurückwies und ihn im ursprünglichen Textbestand nicht für kindgemäß hielt. Ein eher herkömmlicher Entwurf des mainstream ist das Werk von Gerardus Benthem Reddingius, das auch ins Deutsche übersetzt wurde, ein erbaulich-aufklärungskritischer Heidelberger-Interpret ist Georg Gottfried Otterbein.

Von den Umarbeitungen durch den Pietismus bis zum konservativen rollback Mitte des 19. Jahrhunderts (s.u.) vermeinte man bislang eine Traditionslücke des Heidelbergers entdecken zu müssen und hielt die Fiktion aufrecht, als ob im 19. Jahrhundert wieder bei der „nadere reformatie“ oder gar bei der ursprünglichen Reformation

⁷² Rousseau, Emil, Buch IV (wie Anm. 71), 267.

⁷³ Rousseau, Emil, Buch V (wie Anm. 71), 410.

⁷⁴ Rousseau, Emil, Buch V (wie Anm. 71), 411.

⁷⁵ Albrecht Beutel, *Aufklärung in Deutschland* (KiG 4/O2), Göttingen 2006, 366f.

⁷⁶ Heinrich Simon van Alpen, *Geschichte und Litteratur des Heidelbergischen Katechismus, oder kurze Geschichte der Reformation in der Pfalz, Schweiz, in Holland, England, Deutschland, Pohlen und Ungarn, Frankfurt am Main 1800* (über 400 Seiten!).

anzuknüpfen möglich gewesen wäre. Indes wäre neben der Faktizität auch nicht-konservativer Auslegungen⁷⁷ zu fragen, warum die Umformungen des Pietismus als sachgemäß, die der Aufklärungszeit jedoch als illegitim verstanden werden müssen. Auch aufgeklärte Theologen sahen sich in der Rolle, die reformatorischen Anliegen zu vertiefen und fortzuführen. Jedoch war die Theologiegeschichtsschreibung besonders des reformierten Protestantismus mindestens im 20. Jahrhundert „antirevolutionär“ (sc. gegen die Ideen der Französischen Revolution), also grundsätzlich anti-aufklärerisch und antiliberal geprägt – als ob sie auf ihre Weise auch „akkurat orthodox“ sein wollte, indem sie nicht-genehme Teile der eigenen Konfessionsgeschichte entweder überging oder disqualifizierte! Wir indes wollen beide, die Rezeptionen sowohl des Pietismus als auch der Aufklärung zur Wirkungsgeschichte zählen und nicht in theologiegeschichtlicher Voreingenommenheit über Legitimität oder Illegitimität urteilen. Das gleiche gilt dann auch für die Auslegungen des 19. und diejenigen des 20. Jahrhunderts, die sich dem neo-konservativen Zug des „Mainstream“ verweigern oder außerhalb der Barth-Schule stehen sollten.

2.4. Konfessionelle Renaissancen: Das 19. Jahrhundert

So lag der Heidelberger in reformierten Stammländern in Deutschland dem kirchlichen und schulischen Unterricht und mancher Katechismuspredigt zu Grunde, etwa in Ostfriesland, Bentheim, Lippe, am Niederrhein, in Hessen und der Pfalz sowie in reformierten Gemeinden in Hannover, Brandenburg, Sachsen-Anhalt, Thüringen, Sachsen und Bayern. Aber selten war die Geltung völlig uneingeschränkt. In Lippe hatte die KO von 1684 noch bestimmt: *Die Catechisation sol eingerichtet werden nach der Ordnung und Abtheilung des Heidelbergischen Catechismi [...]* (Kap. 8,11-13). Nichts desto weniger etablierte sich auch dort mit Ferdinand Weerths Leitfaden ein zeitgenössisches Unterrichtsbuch.⁷⁸ Wie in anderen Territorien kam es Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Lippe zu einem großen „Katechismusstreit“ um die Frage, ob aufgeklärte Traditionen fortgesetzt oder der Heidelberger wieder vollständig eingeführt, also restituiert werden sollte. In Lippe entschied eine Mehrheit zunächst noch gegen den Heidelberger, bis er 1858 als verbindliches Lehrbuch wieder eingeführt wurde.⁷⁹ Auch in Hessen-Kassel musste der Heidelberger quasi zurückerkämpft werden. Ein anderes Beispiel für die relative Geltung des Heidelbergers ist Emden. Obwohl dort 1571 die wichtige Emdener Synode stattgefunden hatte, Emdener Delegierte in Dordrecht 1618/1619 vertreten waren und für Emden durchgängig unzählige Heidelberger-Drucke nachgewiesen werden können, blieb man im „Genf des Nordens“

⁷⁷ Für die Niederlande in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sei beispielhaft an Petrus Hofstede de Groot erinnert, der auch den Heidelberger auslegte. In Deutschland konnte sich etwa auch Carl Immanuel Nitzsch positiv über den Katechismus äußern. Andere, die von „Haus aus“ reformiert waren, neigten auch zu Unionsformulierungen; so schrieb Karl Heinrich Sack einen rheinischen Unionskatechismus.

⁷⁸ Abgedruckt in: Matthias Freudenberg, Reformierte Katechismen aus drei Jahrhunderten (Beiträge zur Katechismusgeschichte 10), Röttingen 2005, 45-111.

⁷⁹ Wilhelm H. Neuser, Die Einführung des Heidelberger Katechismus in Lippe im Jahre 1602 und der Kampf um Beibehaltung im 19. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 74 (1981), 57-78.

beim eigenen, dem Emdener Katechismus von 1554⁸⁰, der mit zu den „Vorbildern“ des Heidelbergers zu zählen ist. Ihm galten die großen Auslegungen von Daniel Bernhard Eilshemius (1610/1612) und des Pietisten Eduard Meiners (1727/1740). Für den praktischen Gebrauch in den unteren Klassen wurden kleinere Werke importiert, Ende des 18. Jahrhunderts entstanden eigene Lehrbücher in Emden (Helias Meder) und andernorts, die ihren Einfluss teils bis zur Jahrhundertmitte geltend machen konnten.

Ein Epochenereignis in der Geschichte des Protestantismus sind die Gründungen von „Unionen“ in deutschen Territorien nach dem Wiener Kongress 1815. Die Zusammenführung der beiden Konfessionskirchen – aus welchen Motiven und in welcher konkreten Gestalt auch immer – brachte zahlreiche Fortschritte und führte mit auf den Weg zu einer wachsenden institutionellen Verselbstständigung der evangelischen Kirche. Agenden mussten geschrieben, Gesangbücher herausgegeben und die gemeinsame Lehrgrundlage festgestellt werden. Das Letztere geschah durch Gründungsurkunden und durch neu zu verfassende Katechismen, über die zumeist Streit entstand, so auch in Baden und in der Pfalz. Nicht selten hingen etablierte Kirchenleute am aufgeklärten Erbe, während es junge Konservative, oft auch Erweckliche gab, die klassisch-reformatorische Texte restituieren wollten. À la longue führten die Unionsgründungen im 19. Jahrhundert zu einer überproportionalen Zurückdrängung des Heidelbergers gegenüber der lutherischen Katechismus-Tradition in den evangelischen Landeskirchen – und das mit einer konfessionsspezifischen Logik: Bekenntnisschriften sind im reformierten Verständnis nicht Kirchen gründend.⁸¹ Die Erben des lutherischen Protestantismus hielten dagegen notwendig eisern am Konkordienbuch von 1580 fest. Reformierte Hochschulen und Lehrstühle verschwanden im 19. Jahrhundert nahezu sang- und klanglos.

Gegen die volksskirchliche Mitte und gegen die Auswirkungen der Union erstanden auch reformierte Oppositionen, durchaus mit Parallelen zu den lutherischen Separationen: Zum einen sind die Altreformierten zu nennen, die sich einem holländischen Vorbild von 1834 entsprechend vier Jahre später 1838 von der reformierten Territorialkirche in der Grafschaft Bentheim und dann auch in Ostfriesland „abschieden“ und seit dem eine Freikirche bilden. Wenn auch die Differenzpunkte hier zunächst nicht die Bedeutung des Heidelbergers, sondern eher die Lehrregeln von Dordrecht, ein strengeres Verständnis von Bibel und Prädestination sowie ein allgemeines Unbehagen gegen moderne Einflüsse waren, so entwickelten sich die Altreformierten doch zu den treuesten Tradenten des Heidelbergers im deutschen Protestantismus und sind es bis heute geblieben. Zum anderen ist an den in Elberfeld tätigen niederländischen Pfarrer Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875) zu erinnern, dessen Gemeinde sich den Unionsumgestaltungen widersetzt hatte und ebenfalls eine quasi-freikirchliche Existenz führte. Mit seinen biblischen Predigten, aber auch mit seinen „Erläuternden und befestigenden Fragen und Antworten zum Heidelberger

⁸⁰ Vgl. Alfred Rauhaus, Einleitung, zu: Der Kleine Emdener Katechismus (1554) in der Fassung von 1579, in: Reformierte Bekenntnisschriften, Band 1/3: 1550-1558, Neukirchen 2007, 295-303.

⁸¹ „Die reformierten Gemeinden standen wegen ihrer geringen Zahl besonders in der Gefahr, von der Union absorbiert zu werden, die reformierte Kirche drohte innerhalb der Unionskirchen ganz zu verschwinden [... Sc.: Bei den Reformierten] fehlt die Wertung ‚des‘ Bekenntnisses als einer die Kirche konstituierenden Größe“. Hans-Jörg Reese, Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (AGK 28), Göttingen 1974, 98f.

Katechismus“ (1851) hat er weit über seine Gemeinde hinaus gewirkt, nicht zuletzt – auch über Schüler und Nachfolger – bis hin zu Karl Barth⁸² und seinem Umfeld (s.u.).

Mitte des 19. Jahrhunderts gewann eine neue Dynamik innerhalb des Reformiertentums mehr und mehr an Boden: Vor allem Theologen der jüngeren Generation, bewegt von erwecklichen Zusammenhängen und geprägt von einem nachrevolutionären Konservatismus, propagierten den Heidelberger. Das konnte auch funktional intendiert sein, etwa in der „Lingener Denkschrift“ von 1857, die letztlich zur Gründung der reformierten Landeskirche im Königreich bzw. (seit 1866:) der Provinz Hannover im Jahr 1882 führte: Alle Gebiete in Hannover, in denen der Heidelberger in der Praxis Anwendung fand, sollten zu einer Landeskirche zusammengeführt werden. Es stellte sich dann zwar heraus, dass der Heidelberger schon auf Grund der quantitativen Verteilung nur „relative Autorität“ genoss, was die jungkonservativen Akteure aber nicht daran hinderte, mit dem Heidelberger die Bekenntniszugehörigkeit zu behaupten. Zweifelsohne hat aber nicht zuletzt der Heidelberger dann die teils entfernten Gebiete dieser Landeskirche in den ersten Jahrzehnten ihrer Existenz tatsächlich zu einem einheitlichen Kirchentum zusammengeführt – sogar das auf exponierte Selbstständigkeit beharrende Emden führte den Heidelberger Ende der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts ein, während die landeskirchliche Gesamtsynode dann erst 1936 unter ganz anderen Herausforderungen den Heidelberger zur Bekenntnisschrift erklären sollte.⁸³

Einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der reformierten Landeskirche Hannovers war der erste Generalsuperintendent Petrus Georg Bartels; wie andere trat er für eine deutsch-reformierte Lesart des Heidelbergers ein. Wie andere hat auch er das Heidelberger-Jubiläum 1863 für zahlreiche Publikationen genutzt. Während wir von einem Jubiläum des Heidelbergers 1813 kaum etwas in Erfahrung bringen können, waren doch die Zeiten der napoleonischen Kriege zu unruhig, stellt das Jubiläum fünfzig Jahre später einen Meilenstein für die Reformierten dar.⁸⁴ In diesem Zusammenhang sind etwa die Ausleger Karl Sudhoff⁸⁵ und später dann Hermann Dalton sowie Otto Thelemann⁸⁶ zu nennen oder auch Predigten und anderes Schriftgut besonders aus Elberfeld, der vielleicht größten und bedeutendsten reformierten Gemeinde in Deutschland.⁸⁷ Unverkennbar waren es aber die dezidiert konservativen und

⁸² Bei seiner überraschend positiven Darstellung Kohlbrüggens bezog sich Barth auf diese „Erläuternden und befestigenden Fragen“, vgl. Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1985 (1947), 579-587, hier: 581-585.

⁸³ Vgl. dazu Hans-Georg Ulrichs, „In Einigkeit des wahren Glaubens“ (HK 54). *Der Heidelberger Katechismus als Medium der Etablierung und Konsolidierung der Evangelisch-reformierten Kirche der Provinz Hannover* (erscheint 2014).

⁸⁴ Vgl. Detlef Metz, *Das 300. Jubiläum des Heidelberger Katechismus in Deutschland im Jahr 1863*, in: *JbWKG* 108 (2012), 199-222.

⁸⁵ K. Sudhoff edierte auch Olevians „Vester Grund“ (1854, ²1857), verfasste die epochale Doppelbiographie über Olevian und Ursin (1857) sowie den wichtigen Artikel *Heidelberger Katechismus* in der ersten Auflage der RE. Vgl. die ausführliche Biographie Sudhoffs von Friedrich Wilhelm Graf, *Art. Sudhoff, Karl Jakob*, in: *BBKL* XI (1996), 183-208. F.W. Graf beschreibt Sudhoff trotz seines großen Auftaktes bei „Religion“ in seinem Handbuch gerade nicht als liberal, sondern als konfessionalistisch. Sudhoff war römisch-katholischer Konvertit.

⁸⁶ O. Thelemann berichtete auch von der Deutschland weiten, in Detmold stattfindenden Konferenz reformierter Prediger, Ältesten und Kandidaten am 7. bis 9. Juli 1863, in: *RKZ* 13 (1863), 273ff.; vgl. auch Metz, 300. Jubiläum (wie Anm. 84), 206-210.

⁸⁷ Besonders zu beachten der voluminöse Band: *Der einige Trost im Leben und im Sterben. Dargelegt in Predigten verschiedener Verfasser über den Heidelberger Katechismus. Hg. zum Gedächtnis der 300-*

konfessionalistischen Vertreter wie Adolph Zahn oder Friedrich Wilhelm Cuno, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts den Heidelberger propagierten. Besonders blühte die kirchenhistorische Wissenschaft in der zweiten Jahrhunderthälfte. Neben dem erwähnten neureformierten-calvinistischen Konfessionalisten K. Sudhoff legte geradezu als Antipode Heinrich Heppe zahlreiche Arbeiten, darunter auch zum Heidelberger, vor, mit dem er im ‚melanchthonischen‘ Geist die Kirchenunion stärken wollte. In den Niederlanden – konfessionell unterdes durchaus diversifiziert⁸⁸ – erwarben sich Maurits Albrecht Gooszen, Gilles D.J. Schotel und Jacob Isaak Doedes große Anerkennung und fanden auch in Deutschland Resonanz. Neben den traditionell reformierten Gebieten beging man auch in der badisch-unierten Kurpfalz das Jubiläum; Carl Ullmann⁸⁹ unterhielt ohnehin Kontakte zu niederländischen Theologen. Besonders bemerkenswert erscheint die Tatsache, dass neben den niederländischen Arbeiten nun auch Bücher aus den USA zur Kenntnis genommen werden konnten (James I. Good, Philipp Schaff, John W. Nevin).⁹⁰ Das 19. Jahrhundert endet für den Heidelberger mit dem zweiten opus magnum des niederländischen Theologen, Journalisten und (Kirchen-)Politikers Abraham Kuyper, seinem vierbändigen Werk „E voto dordraceno“, in dem die kursorische Auslegung des Heidelbergers in der neocalvinistischen Zeitung „De Herauld“ wiedergegeben ist. Ins Deutsche wurde dieses Mammutwerk nicht übersetzt, fand jedoch durch Berichte und Besprechungen in den reformierten Medien eine weite Beachtung. Von Bedeutung war ebenso Jan Bavinks groß angelegte Auslegung kurz nach der Jahrhundertwende (1903ff.).

jährigen Jubelfeier des Katechismus von den Pastoren der reformierten Gemeinde zu Elberfeld, Elberfeld 1863. Vgl. Metz, 300. Jubiläum (wie Anm. 84), 210f.

⁸⁸ „Im Allgemeinen wird der Katechismus in unserem Vaterlande [sc. NL] von den Orthodoxen sehr hochgeschätzt, und auch die Liberalen, wiewohl sie nicht vollkommen mit seinen Lehrsätzen übereinstimmen, achten ihn doch als ein ehrwürdiges Denkmal der großen Vorzeit“ (G.D.J. Schotel). Der Heidelberger hielt also unterschiedliche Strömungen innerhalb einer Konfession zusammen.

⁸⁹ Ullmann engagierte sich natürlich im Zusammenhang mit dem Jubiläum 1863, vgl. etwa Ders., Einige Züge aus der Geschichte des Heidelberger Katechismus, in: Theologische Studien und Kritiken 36 (1863), 631-670.

⁹⁰ Gedenkbuch der dreihundertjährigen Jubelfeier des Heidelberger Katechismus in der Deutsch-Reformierten Kirche der Vereinigten Staaten, Chambersburg u.a. 1863; über die amerikanischen Feiern berichtet zeitgenössisch aktuell Philipp Schaff, Geschichte, Geist und Bedeutung des Heidelberger Katechismus. Ein Beitrag zur dreihundertjährigen Jubelfeier, in: Zeitschrift für die historische Theologie 1864, 323-377, hier: 373-377. Im 19. Jahrhundert existierten durchaus geschlossene deutsche oder niederländische reformierte Milieus in den USA, wo der Heidelberger gepflegt wurde und deren Literatur auch in Europa zur Kenntnis genommen werden konnte. So erschien noch in den 80er Jahren eine umfangreiche deutsche Predigtsammlung: Reformierte Heilslehre vom einigen Trost im Leben und im Sterben. Predigten über den Heidelberger Katechismus, bearbeitet von einer Anzahl Prediger der Reformierten Kirche in den Vereinigten Staaten, Cleveland (Deutsches Verlagshaus) 1882 (588 Seiten!). – N.B.: Das Jubiläumsjahr des Heidelbergers war inmitten des amerikanischen Bürgerkrieges (1861-1865), die Schlacht von Gettysburg fand im Sommer 1863 statt.

3. Pluralisierungen und Widerstände: Das 20. Jahrhundert

3.1. Reformierte Flügel, Gruppen und Landeskirchen bis zum Kirchenkampf⁹¹

Den Reformierten, die um 1900 mehrheitlich „positiv“ (zwischen mild-ethisch bis eher erwecklich) eingestellt und kirchlich und gesellschaftlich unauffällig waren, gelang mit dem Calvin-Jubiläum 1909 ein Neuaufbruch.⁹² Die Theologieprofessoren E. F. Karl Müller aus Erlangen und August Lang aus Halle hatten maßgebliche historische Arbeiten über Calvin vorgelegt und waren – wie bereits zuvor – dann auch 1913 zum Heidelberger-Jubiläum publizistisch engagiert.⁹³ Ebenso beging man in den Zentren des reformierten Protestantismus dieses Jubiläum, etwa in Barmen.⁹⁴ Allerdings gab es wohl wegen des Ersten Weltkrieges kaum Nachwirkungen dieser Bemühungen, zumal dann in den 20er Jahren andere, weitaus umstürzendere Gedanken auch bei den Reformierten diskutiert wurden. Derart große Werke wie von James I. Good⁹⁵ in den USA entstanden dagegen in Deutschland nicht. Vor allem im Umfeld des 1884 gegründeten Reformierten Bundes und des rheinischen Reformiertentums pflegte man das Heidelberger-Erbe, sei es im pietistischen Sinne wie etwa von August Lang⁹⁶, sei es in kohlbrüggianischer Tradition wie im Umfeld des „Korrespondenzblatts der Freunde des Heidelberger Katechismus“ (1904-1924) und der „Biblischen Zeugnisse. Monatsblatt der Freunde des Heidelberger Katechismus“ (1903-1940), wofür die Namen von Fritz Horn, August Langenohl oder auch Peter Schumacher

⁹¹ Vgl. die jüngste Überblicksdarstellung: Georg Plasger, Safekeeping and Sifting: Observations on the German Reformed Tradition, 1900-1930, in: *Journal of Reformed Theology* 6 (2012), 143-164.

⁹² Vgl. Hans-Georg Ulrichs, „Der erste Anbruch einer Neuschätzung des reformierten Bekenntnisses und Kirchenwesens.“ Das Calvin-Jubiläum 1909 und die Reformierten in Deutschland, in: Harm Kluiting/Jan Rohls (Hgg.), *Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus (Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus 4)*, Wuppertal 2001, 231-265.

⁹³ Etwa: Lang, *Der Heidelberger Katechismus* (wie Anm. 28). August Lang war ein ganz früher Ökumeniker; 1914 unternahm er eine Amerika-Reise und hielt mehrere Vorträge, die dann auch in den USA gedruckt wurden; vgl. August Lang, „Herr, weise mir deinen Weg.“ Lebenserinnerungen eines reformierten Theologen, hrsg. von Jürgen Reuter (Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus 12), Wuppertal 2010, 112-121. Die deutsche Fassung einer der Vorträge: Ders., Der theologische Charakter des Heidelberger Katechismus, in: Ders., *Reformation und Gegenwart. Gesammelte Aufsätze vornehmlich zur Geschichte und zum Verständnis Calvins und der reformierten Kirche*, Detmold 1918, 254-271 (auch in: *Theologische Studien und Kritiken* 89 [1915], 138-157). – Zur Erforschung des Heidelbergers im 20. Jahrhundert (und damit ja auch zu dessen jeweiliger Rezeption) vgl. Paul W. Fields, *Bibliography of Research on the Heidelberg Catechism since 1900*, in: Bierma u.a. (Hgg.), *An Introduction* (wie Anm. 41), 119-133.

⁹⁴ Vgl. die Festschrift der Gemeinde: *Was haben wir heute noch an unserem Heidelberger Katechismus? Zur Erinnerung an den 19. Januar 1913*, hrsg. vom Presbyterium der Reformierten Gemeinde Gemarke, Elberfeld 1913.

⁹⁵ James I. Good, *The Heidelberg Catechism in its Newest Light*, Philadelphia 1914.

⁹⁶ Im Jahr der Gründung des Reformierten Bundes trug in typischer Manier vor der nachmalige Moderator und Schwiegervater August Langs: Heinrich Calaminus, *Die Geschichte des Heidelberger Katechismus in Deutschland*. Vortrag gehalten am Montag, den 8. Dezember 1884 zu Elberfeld (Vorträge zur Förderung und Belebung des reformierten Bekenntnisses 1), Elberfeld 1885. Vgl. auch E.F. Karl Müller, *Symbolik. Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen*, Leipzig 1896, 438-442.

stehen.⁹⁷ Innerhalb des deutschen Reformiertentums konnten sich also Pietisten wie auch Anti-Pietisten auf den Heidelberger beziehen – als antiliberal verstanden sich allerdings beide. Würdigungen außerhalb des reformierten Traditionsspektrums fruchteten nicht viel, da keine Trägergruppen angesprochen oder gebildet wurden.

Ein revidierender Blick lohnte sich möglicherweise hinsichtlich der Frage, ob es auch theologisch liberale und kulturprotestantische Auslegungen des Heidelbergers gab. So widmete Wilhelm Gustav Adolf Meyer seine „Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus“ (1921; fertig gestellt bereits 1917) bezeichnenderweise dem Nestor der liberalen Praktischen Theologen Friedrich Niebergall. „Natürlich konnte ich die Dinge nur so darstellen, wie ich sie zu sehen vermag, und es liegt mir fern, anderen Auffassungen in ihrer berechtigten Eigenart zu nahe treten zu wollen.“⁹⁸ In der kursorischen Interpretation des Katechismus schlugen bei Meyer volkskirchlich-liberaltheologische Ansätze durch wie eine Kritik am Apostolikum oder einem zu naiven Verständnis der Bibel, gäbe es doch nach dem Ende der Inspirationslehre gar keine Schriftbeweise mehr. Auch Fichte, Goethe und Schiller oder „Das Buch der Gottesfreunde“⁹⁹ waren ihm belehrende und resümierende Zitate wert. Nicht selten meinte der Ausleger auch dem Katechismus nicht mehr folgen zu können, sondern suchte nach zeitgemäßen Interpretamenten, wie man persönlich Glaubenswahrheiten annehmen könnte (mit Wendungen wie: „Wir sollten heute jedenfalls so weit sein [...]“¹⁰⁰). In den Fragen 3-9 etwa sah Meyer die „Religion“ „hinter der Theologie des 16. Jahrhunderts“ derart verschwinden, „daß man niemandem zumuten sollte, den Worten des Katechismus in allen Stücken zuzustimmen.“¹⁰¹ Meyer vertrat eher eine „Willensfreiheit“ und eine Schleiermacher’esk anmutende Christologie. Oder er empfahl, solche Fragen gar nicht im Unterricht zu traktieren. Meyer bemühte sich um eine zeitgemäße Rezeption des alten Textes.

Einem derart liberalen Umgang steht schroff gegenüber, was von konfessionalistischen Konservativen zu vernehmen war und was kaum anders als ein Versuch einer Restitution zu bezeichnen ist: Über mehrere Länder hinweg (Schweiz, Holland, Deutschland – durchaus mit Unterschieden!) wirkten die „Jungreformierten“¹⁰², die

⁹⁷ Vgl. aus diesem Umfeld die umfangreiche Auslegung von Emanuel Felke, *Das Siegel des Bundes. Betrachtungen zum Heidelberger Katechismus*, Krefeld 1921. Diese Auslegungen, „die er in regelmäßigen Zusammenkünften mit einem niederrheinischen Freundeskreise“ gab, erschienen zunächst im „Korrespondenzblatt“. – E. Felke, befreundet mit dem erkonservativen Adolf Zahn und verehrt von vielen, hat die Homöopathie entscheidend weiterentwickelt und ist weltweit als „Lehm-Pastor“ und mit der „Felke-Methode“ berühmt geworden – Felke war gewiss ein „Original“, um das mindeste zu sagen. Vgl. den Nekrolog von Fritz Horn, in: *Korrespondenz-Blatt der Freunde des Heidelberger Katechismus* 24 (1926), Nr. 9 vom 15. September 1926, 71f.

⁹⁸ Wilhelm Gustav Adolf Meyer, *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus*. Ein Hilfsbuch für den Unterricht, Gießen 1921, 5. – Biographisch ist kaum etwas über den kurhessischen Pfarrer W.G.A. Meyer (1877-1936), der von 1906 bis 1921 Pfarrer im hessischen Spielberg war, in Erfahrung zu bringen, vgl. aber den entsprechenden Eintrag in: *Kurhessisch-Waldeckisches Pfarrerbuch*, Zweiter Band: *Pfarrergeschichte des Sprengels Hanau („Hanauer Union“)* bis 1968, bearb. von Max Aschkewitz, Erster Teil (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 33), Marburg 1984, 417f.

⁹⁹ Untertitel: *Deutsche Stimmen der Gegenwart über Gott und Religion*, gesammelt und hrsg. von Karl Josef Friedrich, Gotha 1917.

¹⁰⁰ Meyer, *Gedanken und Bemerkungen* (wie Anm. 98), 75.

¹⁰¹ Meyer, *Gedanken und Bemerkungen* (wie Anm. 98), 73.

¹⁰² Vgl. Herwart Vorländer, *Aufbruch und Krise. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformierten vor dem Kirchenkampf (BGLRK 37)*, Neukirchen 1974, 29-45. – In der Schweiz waren die „Jungreformierten“ dezidiert politisch konservativ, vgl. Peter Aerne, *Religiöse Sozialisten, Jungre-*

sich konservativ konfessionell deutlicher profilieren wollten und aus deren Umfeld auch Heidelberger-Interpretationen stammen, etwa die von Max Frick (1932). Hier wird im Heidelberger ein Zeugnis aus Zeiten gesehen, „die klare, gerade Grundlinien der Erkenntnis besaßen“.¹⁰³ Während der theologisch liberale W.G.A. Meyer noch absichtsvoll zeitgemäß sein wollte, waren die Jungreformierten in ihrem Selbstverständnis gegenwartsskeptisch und antimodern: Durch die Ablösung von reformatorischen Einsichten während des zurückliegenden Jahrhunderts habe man sich „Menschenmeinungen, Zeitweisheiten und Gelehrtenfündlein ausgeliefert.“¹⁰⁴ Die Jugend wüchse „in einem Chaos von Meinungen auf“, die Aufgabe zu unterrichten stelle sich „in dieser Zeit der allgemeinen Auflösung und Verwirrung“.¹⁰⁵ Der „Fortschritts Glaube“ als zeitgenössische „Modeweisheit“ habe indes dazu geführt, dass Glaubenswissen verloren gegangen sei. Deshalb müsse man zurückgreifen auf Traditionsgut, etwa auf den Katechismus: „Ohne auf alle Fragen, die uns in der Gegenwart vorgelegt werden, zu antworten, gibt er doch auf die zentralsten Fragen des christlichen Glaubens und Lebens die Antwort so klar, daß wir auch heute noch in ihm den Ausdruck reformierter Lehre finden.“¹⁰⁶ Aber auch dies sind ja, letztlich nicht anders als beim Liberalen Meyer, Interpretationen des alten Textes für die Gegenwart, selbst in der vermeintlichen Ausblendung von Kontexten ist dies doch auch eine kontextuelle Theologie. Interpretationen sind immer dem Diskurs ausgesetzt und nie „richtig“ an sich.

Es gab also auch Rezeptionen des Heidelbergers sowohl durch Liberale als auch durch Konservative. Erstaunlich oft veröffentlichten Gemeindepfarrer ihre Skripte, mit denen sie im kirchlichen Unterricht oder bei Predigten im Heidelberger unterwiesen.¹⁰⁷ Diese sind überwiegend milde konservativ. Freilich wird man in der Einschätzung nicht ganz falsch liegen, dass die Stimmen innerhalb des Reformierten Bundes und die in der Reformierten Kirchenzeitung veröffentlichten Artikel den quantitativ deutlich dominierenden „Mainstream“ der deutschen Heidelberger-Rezeption wiedergeben.

In den 20er Jahren stritten Reformierte um die Wahrnehmung ihrer Konfession und wehrten sich – in nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments notwendig auf der Agenda stehenden Debatten – gegen eine Gestaltgebung von Kirche, insofern Bestimmungen darin mit reformierten Grundsätzen unvereinbar waren.¹⁰⁸ Auch hierbei ging es weniger um eine bloß institutionelle Etablierung des Bekenntnisses an sich, als vielmehr um die aus dem Bekenntnis zu folgernden Sachverhalte.

formierte und Feldprediger. Konfrontationen im Schweizer Protestantismus 1920-1950, Zürich 2006.

¹⁰³ Max Frick, Reformierter Glaube. Eine Darstellung der biblischen Lehre an Hand des Heidelberger Katechismus (Reformierte Schriften 9), Zürich 1932, 3. – Die Auslieferung in Deutschland geschah über die Buchhandlung des Neukirchener Erziehungsvereins, erworben wurde in der RKZ. Wir können also annehmen, dass dieses Buch auch von den deutschen Reformierten beachtet worden ist.

¹⁰⁴ Frick, Reformierter Glaube (wie Anm. 103), 3.

¹⁰⁵ Frick, Reformierter Glaube (wie Anm. 103), 4.

¹⁰⁶ Frick, Reformierter Glaube (wie Anm. 103), 3.

¹⁰⁷ Neben dem genannten Meyer seien beispielhaft aufgeführt: Albert Doht (1894-1896) und Hermann van Senden (1928) aus Lippe sowie der altreformierte Egbert Kolthoff (1937). Eine kleine Übersicht bietet Paul Gabriel, Vom neuen Menschen in Christus. Erläuterungen zum Heidelberger Katechismus – nach der in der Provinz Sachsen gebrauchten Ausgabe – für den Konfirmanden-Unterricht, Halle (Saale) 1927.

¹⁰⁸ Nach wie vor unverzichtbar: Vorländer, Aufbruch und Krise (wie Anm. 102).

Dennoch wurde auch die Bedeutung des formalen Bekenntnisses erkannt. Die neue KO in Lippe von 1931 bekräftigt den Heidelberger als Bekenntnisgrundlage. Besonders der Landessuperintendent Wilhelm Neuser protegierte den Heidelberger, 1938 erschien unter dessen Ägide eine Maßstäbe setzende Katechismus-Ausgabe der Lippischen Landeskirche. Erst 1936, als die theologischen Turbulenzen um das Bekenntnis im nationalsozialistischen Staat bereits beendet zu sein schienen, die schweren Verfolgungen der Kirche aber noch bevorstanden, wurde der Heidelberger in reformiert Hannover durch die Synode zur Bekenntnisschrift erklärt. Und so agierten nicht nur Kirchenleitungen: Auch die 800 Pfarrer, Ältesten und Gemeindeglieder, die sich im Frühsommer 1933 hinter Hermann A. Hesse als Sachwalter reformierter Interessen bei den DEK-Umbauplänen stellten, bezogen sich auf den Heidelberger „als der maßgebenden reformierten Bekenntnisschrift“.¹⁰⁹ Der Heidelberger erfüllte also landeskirchlich durchaus auch kirchenpolitische Funktionen: Ekklesiologische Profilierungen im Kirchenaufbau in der ersten Demokratie und Absicherung des Kirchenseins in der totalitären NS-Diktatur.

3.2. Der Heidelberger als Resilienzressource?

Gewiss, theologische Konzentration konnte hilfreich auch für die Analyse der Gegenwart werden, aber allein Texte – und seien sie noch so tapfer – waren noch keine Gewähr für den Einsatz gegen Unrecht. „Festen Widerstand tun“ sollte man nach Heidelberger 127 gegen die Versuchungen von Teufel und Welt; an zahlreichen Stellen des Heidelbergers wird ermuntert zum Tun des Gerechten.¹¹⁰ Es gab vom Heidelberger geprägte Christen wie den Märtyrer Paul Schneider¹¹¹, den Berliner Pfarrer Martin Albertz sowie die Wuppertaler Karl Immer, Hermann Albert Hesse und sein Sohn Helmut Hesse, die auf Grund ihres reformiert geprägten christlichen Glaubens das Unrecht der NS-Diktatur bekämpften.¹¹² Aber daneben gab es auch theologische Freunde des Heidelbergers, die wie Fritz Horn konservativ-„unpolitisch“ blieben oder die wie Otto Weber der nationalsozialistischen Diktatur und dem illegitimen Kirchenregiment bis zum Ende die Treue hielten. Auch der „Kirchenkampf“ hat also nicht erwiesen, dass man mit dem Heidelberger schon per se auf dem richtigen Weg ist. Es ist bestenfalls theologie- und kirchengeschichtliches Wunschdenken, wenn J.F. Gerhard Goeters über den Heidelberger behauptet: „In der Zeit des Kir-

¹⁰⁹ Zit. nach Reese, Bekenntnis (wie Anm. 81), 174, Anm. 61.

¹¹⁰ Auch wenn der obrigkeitlich verordnete Heidelberger kein Widerstandstext war, so finden sich doch widerständig anmutende Zitate. Frage 32: Christ/inn/en sollen „mit freiem Gewissen in diesem Leben wider die Sünde und Teufel streite[n]“. Frage 52: Christ/inn/en sollen „in aller Trübsal und Verfolgung mit aufgerichtetem Haupt“ der Zurechtbringung der Verhältnisse entgegensetzen. Im dritten Teil „Von der Dankbarkeit“ geht es immer wieder darum, „je länger je mehr“ den Geboten Gottes zu leben. Frage 110: „Gewalt“ und „Schein des Rechts“ sind gegen Gottes Gebot [Frage 127: der zu leistende „feste[.] Widerstand“ bezieht sich auf Teufel, Welt und das eigensüchtige Ich].

¹¹¹ Andreas Görlich, Paul Schneider und der Heidelberger Katechismus, in: Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag, Band 2, hrsg. von Heiko A. Oberman u.a., Zürich 1993 (Zwingliana XIX/Teil 2 [1991/1992]), 91-102. Im Jubiläumsjahr 2013 erschien Klaus Maßmann, Den „Heidelberger“ ins Gefängnis schicken ... Paul Schneider und der Heidelberger Katechismus, Osnabrück 2013 (Privatdruck).

¹¹² Vgl. auch Udo Smidt, Der Heidelberger Katechismus im Zeugnis der Bekennenden Kirche, in: Herrenbrück / Smid (Hgg.), Warum wirst Du ein Christ genannt? (wie Anm. 63), 144-155, v.a. 154f.

chenkampfes im Dritten Reich hat er sich als ein klarer Wegweiser zum rechten Verständnis des Evangeliums bewährt.¹¹³ Das mag für die Bekennende Kirche gelten, aber es gab auch politischen und theologischen Irrtum mit dem Heidelberger. Jahrzehnte später zeigten die Auseinandersetzungen in Südafrika, wo sowohl bei den Protagonisten des Apartheidregimes als auch bei den Oppositionellen Bekenner des Heidelbergers zu finden waren, ein entsprechend ambivalentes Bild. Der Heidelberger präjudiziert nicht die Option seiner Bekenner für die Gerechtigkeit in dieser Welt.

3.3. Karl Barth: Von „fragwürdig“ bis „respektvoll“¹¹⁴

Karl Barth repräsentiert für viele theologische Zeitgenossen ein neo-orthodoxes Reformiertentum. Dabei war Karl Barths Weg von einem eher experimentell-polemischen Theologen zu einem Liebhaber alter Bekenntnistexte nicht ganz beschwerdefrei. Als Pfarrer hatte er für einen selbstbewussten Rekurs auf kirchlich approbierte Bekenntnisschriften oder gar für Reformationsfeiern eigentlich nur feinen Spott übrig. Als reformierter Pfarrer in der Schweiz hat er sich, soweit ich sehe, nicht mit dem Heidelberger befasst – auch nicht während des Jubiläumsjahres 1913 – und nur sehr gelegentlich mit anderen Bekenntnisschriften. Im Jahre 1921 sah sich der eben berufene Professor vor die Aufgabe gestellt, den Heidelberger auszulegen.¹¹⁵ Barth fremdelte durchaus damit: Den Heidelberger nannte er „ein entschieden fragwürdiges Werk“. Gewiss wird man dies nicht allzu negativ zu verstehen haben, sondern auch im Wortsinne als frag-*würdig* hören, konnte Barth doch nach der ausführlichen Interpretation der Frage 1 diese als „entschieden nicht gut“ beurteilen, dann aber

¹¹³ So in der aktuellen Ausgabe des Heidelbergers: J.F. Gerhard Goeters, Zur Geschichte des Katechismus, in: Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997, 5., überarbeitete Auflage 2012, hrsg. von der Evangelisch-reformierten Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund, Neukirchen 2012, 83-95, hier: 94. Vgl. auch Heinrich Graffmann, Art. Heidelberger Katechismus, in: RGG³ III (1959), 127f.: Der Heidelberger „bewährte ... seine Kraft aufs neue im Kirchenkampf“ (ebd., 128). – Dies ist natürlich auch das Selbstverständnis der reformierten BK-Repräsentanten gewesen: Mit dem Heidelberger trat man ein für die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments, für einen klaren Christusbezug – und sah sich im „Kampf des Glaubens“. Vgl. Hermann Klugkist Hesse, Der einige Trost im Leben und im Sterben. Der Heidelberger Katechismus als Zeugnis der Kirche (Nach Gottes Wort reformiert 2), Neukirchen 1939. Man wird manches als Anspielung auf den „Kirchenkampf“ verstehen können, aber die seinerzeitigen theologischen Verirrungen werden doch als eine „Frucht des gottfernen 19. Jahrhunderts“ gedeutet (ebd., 12).

¹¹⁴ Neben den beiden akademischen Qualifikationsarbeiten von Matthias Freudenberg (Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit, Neukirchen-Vluyn 1997) und Georg Plasger (Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000) sei verwiesen auf Hanna Reichel, Dogmatik auf dem Weg. Karl Barths hermeneutischer Schlüsselbund zum Heidelberger Katechismus, in: Matthias Freudenberg / J. Marius J. Lange van Ravenswaay (Hgg.), Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Vorträge der 9. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Neukirchen-Vluyn 2013 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 15), 171-184. Dies., Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus, Diss. theol., Heidelberg 2013 (Druck in Vorbereitung). Vgl. auch Matthias Freudenberg, Voorbeelden van herinterpretaties van de Heidelbergse Catechismus, in: Huijgen / Fesko / Siller (Hgg.), Handboek (wie Anm. 1), 159-170, hier: 165-168: Karl Barths visie op de HC.

¹¹⁵ Diese Vorlesung konnte bislang nicht publiziert werden. Vgl. aber Plasger, Relative Autorität (wie Anm. 114), 64f.

die Antwort auf diese Frage 1 ausdrücklich gutheißen.¹¹⁶ Am Ende des Semesters wird Barth Frage 19 sogar als eine „ganz vortreffliche“ bezeichnen.¹¹⁷ Im Hinblick auf Texte aus der Tradition fühlte sich Barth hin- und hergerissen: „Fortwährend könnte ich ungefähr alles gut und nicht gut heißen.“¹¹⁸ In weiteren Vorlesungen näherte er sich der reformierten Tradition, etwa in derjenigen über die reformierten Bekenntnisschriften im Frühjahr 1923.¹¹⁹ Dort konnte Barth gerade gegen ein zu lutherisch – nämlich: zu innerlich-individualistisch – gedachtes „Trost“-Verständnis die „unzweideutig [...] typisch-calvinische Zweiheit von Heilsgewißheit und Gehorsamsbereitschaft“ in Antwort 1 des Heidelbergers loben¹²⁰ und diesen Zug von Rechtfertigung *und* Heiligung an zahlreichen weiteren Stellen, nicht zuletzt in Bezug auf das Gesetzesverständnis, aufzeigen. Spätestens hier begann doch Barths Sympathien für den reformierten Glaubensstil und das reformierte Format von Theologie, wenn er den Heidelberger so charakterisiert, dass in diesem „durchgängig die *Aufgabe* schon in der Darstellung der *Gabe* miteinbezogen und gleichsam schon von oben her in ihrer Notwendigkeit klar gemacht [wird]“. ¹²¹ Die „Dankbarkeit“ sah Barth dann quasi als die Begründung „von unten“ und als „psychologisch[e]“ Plausibilisierung dieses Zusammenhangs an.¹²² Deshalb bejahte Barth, dass der Heidelberger „für Deutschland das gegebene Lehrbuch reformierten Christentums“ sei, allerdings unter der Voraussetzung, dass er „calvinisch“ gelesen werde.¹²³ Ob geschlussfolgert werden kann, dass es neben Calvin nicht zuletzt der Heidelberger war, mit dem Barth zu einem *reformierten* Theologen geworden ist? Sicher wäre doch Calvin an erster Stelle zu nennen. Zunächst jedoch bleiben durchaus grundsätzliche Bedenken gegenüber Bekenntnisschriften bei Barth. Als konfessioneller Reformierter verstand er sich Mitte der 20er Jahre gewiss nicht.

Neben seinen Vorlesungen an der Universität Göttingen wurde Barth dennoch von Kirchen und kirchlichen Organisationen um konfessionelle Positionsbestimmungen angefragt, so dass er sich auch hier der Frage nach dem Bekenntnis zu stellen hatte. Barths erster großer Auftritt vor den deutschen Reformierten fand während der Hauptversammlung des Reformierten Bundes im September 1923 in Emden statt. In seinem fulminanten Vortrag erklärte der junge Professor seinen vermutlich nicht wenig erstaunten Zuhörern, dass zeitgenössische Antworten auf die Frage nach „reformierter Lehre“ unzureichend oder gar gefährlich seien: Ein schlichter Rückbezug auf die alten Überlieferungen sei die Antwort „des religiösen Heimatschützers, des Freundes reformierter Art“ – das war eine polemische Ohrfeige für die zukunftsfrohen Anhänger eines neu-reformierten Selbstbewusstseins und des reformierten Estab-

¹¹⁶ So in einem Brief vom 18.11.1921 an Eduard Thurneysen, in: Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel 1921-1930, Zürich 1974, 8.

¹¹⁷ Brief vom 2.2.1922 an Eduard Thurneysen, in: Barth-Thurneysen Briefwechsel 1921-1930 (wie Anm. 116), 36f.

¹¹⁸ Ebd., 37.

¹¹⁹ Karl Barth, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften (1923), Zürich 1998 (vgl. darin VII-XII das Vorwort von Eberhard Busch). Zum Heidelberger vgl. besonders ebd., 169-175. Vgl. auch Freudenberg, Barth und reformierte Theologie (wie Anm. 114), 266f.; Plasger, relative Autorität (wie Anm. 114), 65f.

¹²⁰ Barth, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften (wie Anm. 119), 171.

¹²¹ Ebd., 174.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd., 175. Diese Mahnung könnte durchaus eine Kritik an die melanchthonische Lesart H. Heppes oder an A. Langs Interpretation aus pietistischer Perspektive darstellen.

lishments. Zu fordern sei, so Barth, gerade mit den reformierten „Vätern“ die kritische Prüfung der Lehre mit Bibel und Geist.¹²⁴ Barth wählte deshalb auch den Ansatzpunkt vom „die reformierte Lehre zunächst charakterisierenden Punkt“ aus, nämlich dem „Schriftprinzip“.¹²⁵ Dabei pochte Barth allerdings auf ein dynamisches Verständnis der Offenbarung: Gewiss gilt das Wort Alten und Neuen Testaments, die ganze Schrift, aber doch „nie ohne das entscheidende Wort des Geistes, aus dem sie selbst stammt“.¹²⁶ Barth forderte quasi die Wiederentdeckung der Majestät Gottes und der daraus abzuleitenden Orientierung an dessen Gebote, die typisch reformiert „die Wendung von der Anschauung Gottes [...] zurück zum *Leben*, zum *Menschen* und seiner *Lage*“ mit einschließt.¹²⁷ Bekenntnis und Leben gehören zusammen, wie Barth auch im Heidelberger entdeckte. Der Rückbezug auf die biblische Offenbarung habe Lehre und Bekenntnis kritisch zu prüfen, so dass die Freiheit besteht, Neues zu sagen. „Das reformierte Dogma, mit allem Ernst als solches verstanden, ist im Fluß.“¹²⁸ Entsprechend skeptisch beurteilte Barth eine statuarische Bekenntnis-Faktizität.

Barth erhielt den Auftrag vom Reformierten Weltbund, für den im Sommer 1925 bevorstehenden General Council in Cardiff über „Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses“ nachzudenken.¹²⁹ Zwei Jahre zuvor hatte Barth auf die theoretische Möglichkeit eines neuen Bekenntnisses verwiesen, um einer nicht an der Bibel kritisch gemessenen Erstarrung der Lehre zu wehren; er nahm diesen Gedanken auch jetzt nicht zurück¹³⁰, trug aber ernste Bedenken gegen ein „allgemeines reformiertes Bekenntnis“ vor: Einerseits sei ein – reformiertes – Bekenntnis nicht die Definition einer konfessionellen Eigenart, sondern Stimme der *Una Sancta Ecclesia*, andererseits könne es kein *allgemeines* Bekenntnis geben, da immer konkret lokal und aktuell bekannt werden müsse: „*Wir, hier, jetzt* – bekennen *dies!*“¹³¹ Diese Einsichten führten dann auch zu der von Barth doch wohl positiv verstandenen „bunten unbekümmerten Krähwinkelei der reformierten Konfessionen“.¹³² Als dritten Einwand formulierte Barth die Frage, ob man wirklich um Gottes (!) willen jetzt zu reden habe, nicht jedoch aus kirchenpolitischen oder anderen Grün-

¹²⁴ Barth, *Reformierte Lehre* (wie Anm. 9), 212. Barth hat in frech-freimütiger Weise seinen Freunden von diesem Ereignis berichtet: Karl Barth, Rundbrief vom 24.9.1923, in: Barth-Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930* (wie Anm. 116), 182-189. Vgl. auch Brief Barths an Thurneysen vom 25.9.1923, in: Ebd., 189f.: „Mein Emdener Vortrag war die Stimme eines Predigers in der Wüste [vgl. Jes. 40,3]. Die führenden Männer des Reformierten Bundes sind gänzlich ungebrochene Leute, die sich durchaus nicht aus dem Konzept bringen ließen, sondern sich begnügten, mich über den grünen Klee zu loben und dann zu tun, als wäre nichts geschehen.“ Der milde Moderator Lang und der ungestüme Barth passten nicht wirklich zusammen; immerhin gedachte Lang auch noch zwanzig Jahre später freundlich dieses Barth-Vortrags: Lang, *Lebenserinnerungen* (wie Anm. 93), 165.

¹²⁵ Barth, *Reformierte Lehre* (wie Anm. 9), 222f.

¹²⁶ Barth, *Reformierte Lehre* (wie Anm. 9), 223.

¹²⁷ Barth, *Reformierte Lehre* (wie Anm. 9), 238.

¹²⁸ Barth, *Reformierte Lehre* (wie Anm. 9), 214.

¹²⁹ Unter dem genannten Titel abgedruckt in Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (wie Anm. 9), 604-643. – Barth konnte nicht nach Cardiff reisen; der übersetzte Vortrag wurde gekürzt vorgelesen. Barth trug die deutsche Fassung dann am 3.6.1925 der Hauptversammlung des Reformierten Bundes in Duisburg-Meiderich vor.

¹³⁰ Barth, *Wünschbarkeit* (wie Anm. 11), 615.

¹³¹ Barth, *Wünschbarkeit* (wie Anm. 11), 616.

¹³² Barth, *Wünschbarkeit* (wie Anm. 11), 623. – Immer wieder wird diese originelle Formulierung Barths in dem Sinne zitiert, als ob Barth hier einen reformierten Provinzialismus oder eine konfessionelle Uneinheitlichkeit kritisieren wollte. Vielmehr sah Barth in der pluralen Bekenntnisszene bei den Reformierten „ein[en] geheimnisvolle[n] sachliche[n] Zwang“ (ebd.) walten.

den.¹³³ Nicht ein deshalb resignatives Zurückgreifen auf alte Bekenntnisse hat Barth damit bezwecken wollen, sondern eine Schärfung des Verständnisses von Bekenntnis als eines aktuellen, konkreten Bekennens, das sich vom Heiligen Geist getrieben weiß. Alte Bekenntnistexte sind nicht an sich würdig, sondern dann, wenn sich ihre Vitalität verifiziert.

Viele Reformierte orientierten sich wenige Jahre später im Kirchenkampf an Karl Barth, nur ausgerechnet die Realpolitiker der beiden reformierten Kirchenleitungen in Aurich und Detmold nicht. Deshalb war es vor allem der Reformierte Bund seit seiner Hauptversammlung im Januar 1934, der sich mit Hermann Albert Hesse, Harmannus Obendiek und Wilhelm Niesel eng an Barth anlehnte. Grundsätzliche Bedenken wie in der Mitte der 20er Jahre geäußert mögen Barth 1933 bewogen haben, sich gegenüber zu raschen und zu vollmächtigen Bekenntnis-Ausrufen reserviert zu verhalten.¹³⁴ Aber in seinen Formulierungen (und damit auch im Denken) griff Barth nun in den aktuellen Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes vermehrt auf alte Bekenntnistexte zurück. Es war – nicht nur – den Reformierten wohl bewusst, dass die maßgeblich von Karl Barth entworfene Barmer Theologische Erklärung in ihrer ersten These auf die bekannte Frage 1 des Heidelbergers rekurrierte. In einer späteren Würdigung des Heidelbergers stellte Barth diesen Zusammenhang dar: „Gott ist in diesem Text [des Heidelbergers] kein [sc. philosophisch bestimmbarer Gott], sondern wo die Vokabel Gott auftaucht, da handelt es sich immer um *Gott in Jesus Christus* (Frage 26!). Gott ist im Heidelberger nach einer oft wiederholten Wendung der, ‚der sich in seinem Wort geoffenbart hat‘ (Fragen 25, 95, 117). Wenn im Jahre 1934 in Barmen die Erkenntnis der evangelischen Kirche zusammengefaßt wurde in dem Satz: ‚Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift offenbart wird, ist das eine Wort Gottes ...‘, so ist dieser erste Satz von Barmen nicht nur in formalem Anklang an Frage 1 des Heidelbergers formuliert worden. Eine andere als eine auf das eine Wort Gottes in Jesus begründete Theologie kann sich jedenfalls nicht auf den Heidelberger Katechismus berufen.“¹³⁵

Barth unterstützte die Bekennende Kirche nicht nur auf Reichsebene, sondern auch lokal – als Kandidat bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 in Bonn – und regional. Das von Barth entworfene „Uelsener Protokoll“ vom Dezember 1934 sollte die Kirchenleitung der evangelisch-reformierten Landeskirche in Hannover auf einen bekenntniskirchlichen Kurs festlegen. Hier wird Frage 1 des Heidelbergers gemeinsam mit dem 1. Gebot als Ausgangspunkt des Bekennens genannt.¹³⁶ Dass beide

¹³³ Barth, Wünschbarkeit (wie Anm. 11), 634-642. August Lang erinnerte sich: „Immerhin reizte Barths Schroffheit wieder einmal zu tieferem Nachdenken und zur Anerkennung seines aufrüttelnden, geistesmächtigen Scharfsinns.“ Ders., Lebenserinnerungen (wie Anm. 93), 172.

¹³⁴ Vgl. etwa dazu Michael Hüttenhoff, Theologische Opposition 1933. Karl Barth und die Jungreformatorische Bewegung, in: Michael Beintker u.a. (Hgg.), Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, 424-444.

¹³⁵ Karl Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Vorlesung gehalten an der Universität Bonn im Sommersemester 1947; Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich 1948, 20.

¹³⁶ Vgl. zum letztlich wirkungslosen „Uelsener Protokoll“ Hans-Georg Ulrichs, „Ihrem reformierten Bekenntnis entsprechend wesentlich notwendig ...“ Vor 60 Jahren schrieb Karl Barth das Uelsener Protokoll, in: RKZ 136 (1995), 82-89; Helma Wever, „Wir wären ja sonst stumme Hunde gewesen ...“ Zur Lage innerhalb der Evangelisch-reformierten Landeskirche der Provinz Hannover in der Zeit des Nationalsozialismus unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1933-1937, Wuppertal 2009, 135-141.

reformierten Landeskirchen die Bedeutung und den Rang des Heidelbergers als Bekenntnisschrift kirchenrechtlich festlegten, sich aber nicht eindeutig auf die Seite der Bekennenden Kirche schlugen, zeigt, dass es eben unterschiedliche Interpretationen nicht nur der jeweiligen kirchenpolitischen Situation, sondern auch der normativen Texte aus der Tradition gibt.

Innerhalb der Bekennenden Kirche gab es vielfältige Überlegungen zur Bedeutung des „Bekenntnisses“, der Konfession. Waren sie trennend oder verbindend? War die Bekennende Kirche vollständig Kirche, etwa auf Grundlage des Bekenntnisses? Auch Barth hat Mitte der 30er Jahre einige Überlegungen zu den Themenfeldern „Bekenntnis“ und „Bekenntnisunion“ u.ä. unternommen und dabei nochmals stärker die alten Bekenntnisse wert geschätzt¹³⁷ – angesichts der christlichen Ketzler der „Deutschen Christen“ und der nationalsozialistischen Neuheiden, die eben dieses kirchliche Bekenntnis verlassen hatten, ist dies gut nachvollziehbar.

Obwohl, oder vielmehr gerade weil Barth die Bekennende Kirche zum aktuellen Bekennen angeleitet hatte, wurde ihm deutlich, dass das kirchliche Bekenntnis ein hohes Gut ist. Wer dieses nicht pflegt, wer sich nicht wirklich in den Grundlagen des christlichen Glaubens auskennt, ist in einer Situation, in der substantiell bekannt werden muss, hilflos den anderen Mächten und Gewalten ausgesetzt, da die theologischen Analysemittel für Irrlehre im Glauben und Leben fehlen. Theologische Konzentration und Widerständigkeit schließen sich nicht aus, sondern sind vielleicht sogar komplementär.¹³⁸

Erstaunlich viele Weggefährten und Schüler Barths haben sich gerade in den 30er Jahren mit dem Heidelberger beschäftigt und dazu ihre Ergebnisse publiziert¹³⁹; auch der Meister selbst, 1935 aus Deutschland vertrieben, führte 1938 Schweizer Religionslehrer grundlegend und kontextuell mit dem Heidelberger in den Glauben ein (publiziert erst 1960).¹⁴⁰ Im eher bekenntniskritischen Kontext des Schweizer Protestantismus – in manchen Gebieten der Schweiz gab es Bekenntnisfreiheit, insofern die normative Geltung symbolischer Schriften im 18. und 19. Jahrhundert aufgehoben worden war – wertschätzte Barth mit seinen Erfahrungen des Kirchenkampfes in Deutschland den Heidelberger als eine „*legitime Bezeugung* der Heiligen Schrift“, die die einzig legitime Autorität in Kirche und Theologie sein kann. Aus dem „fragwürdigen Werk“, wie er den Heidelberger 1921 noch bezeichnen konnte, war für Barth unterdes ein „klassisches Dokument des Glaubens der nach Gottes Wort reformierten

¹³⁷ Reichel, Dogmatik auf dem Weg (wie Anm. 114), 177f., Anm. 19, zeigt auch auf Grund unveröffentlichter Dokumente, dass Barth sich von 1935 bis 1940 am intensivsten mit Bekenntnisschriften beschäftigt hat. Jüngst entdeckt wurde noch im Jubiläumsjahr ediert ein Teil einer Basler Vorlesung 1936/1937 für „Nicht-Theologen“: Karl Barth: „Einführung in die reformierte Lehre auf Grund des Heidelberger Katechismus“ (1. Vorlesung, 5. Mai 1936), herausgegeben von Patricia Rich und Hans-Anton Drewes, in: Theologische Zeitschrift 69 (2013), 266-276.

¹³⁸ Hier wäre etwa auch auf die Debatten und Interpretationen der „Theologischen Existenz heute!“ vom Sommer 1933 hinzuweisen, s.o.

¹³⁹ Statt einer hier einzufügenden umfangreichen Liste mit bibliographischen Angaben sei repräsentativ genannt: Heinz Otten, Das Bekenntnis der Einheit der Kirche nach dem Heidelberger Katechismus, in: Evangelische Theologie 5 (1938), 223-232.

¹⁴⁰ Karl Barth, Einführung in den Heidelberger Katechismus (Theologische Studien 63), Zürich 1960. Der Vortrag wurde also erst 22 Jahre später publiziert, und zwar nach einer „stenographischen Nachschrift“ (ebd., 2). Vgl. Plasger, relative Autorität (wie Anm. 114), 66-68. Diesen hektographierten Text veröffentlichte Walter Herrenbrück sen. auch in seinem „Bezirksbruderbrief“ Nr. 76 im Dezember 1960 (in: LKA Leer); er scheint den Text Barth wieder vorgelegt zu haben, woraufhin es zur Publikation in den „Theologischen Studien“ kam.

Kirche“ geworden, dem gegenüber mindestens ein „[r]espektvolles Hinhören“ geboten sei.¹⁴¹ Zwei schon früher von ihm benannte Charakteristika des Heidelbergers stellte Barth dann in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: Wie in den 20er Jahren betonte er den Zusammenhang von Glauben *und* Leben¹⁴² und wie im aktuellen Bekenntnis nach 1933 hielt er ausschließlich eine christologische Erkenntnis in der Theologie für sachgemäß.¹⁴³ Barth sah im Alten und Neuen Testament das *eine* Evangelium.¹⁴⁴

Nach 1945 griff Karl Barth gerne auf den Heidelberger zurück, sei es in seiner Vorlesung in den Ruinen der Bonner Universität 1947 (erschieden 1949), sei es im Rahmen seiner stetig anwachsenden „Kirchlichen Dogmatik“¹⁴⁵, wo er beispielsweise immer wieder auch auf die „Dankbarkeit“ zurückgreifen konnte. Barth ließ sich sofort nach der Kapitulation Deutschlands wieder in den Dienst rufen und half mit, die Positionen der Bekennenden Kirche in der Phase der Reorganisation des deutschen Protestantismus zu formulieren. In den Jahren 1946 und 1947 kam er jeweils für das Sommersemester an seine alte Wirkungsstätte, der Bonner Universität, zurück – und begann, Theologie mit Hilfe der kirchlichen Bekenntnisse zu lehren: zunächst 1946 an Hand des Apostolikums, dann 1947 „nach dem“ Heidelberger, also gut ein Vierteljahrhundert nach seiner ersten Vorlesung in Göttingen (s.o.).¹⁴⁶ Im Heidelberger sah er so etwas wie eine Zusammenfassung des reformatorischen Gedankengutes, das nun dringend wieder geltend gemacht werden müsste. „Die Behauptung darf gewagt werden, daß wir es im *Heidelberger Katechismus* mit einem guten Bekenntnis der auf das Evangelium gegründeten und durch das Evangelium erneuerten reformatorischen Kirche zu tun haben.“ (15) Barth erläuterte die grundsätzliche Kontextualität sowohl allen Theologietreibens wie auch des Heidelbergers in seinem Entstehungszusammenhang sowie die der gegenwärtigen Deutung dieses Textes. Deshalb müsse das Verstehen „an unserem geschichtlichen Ort“ (12f.) gewagt werden, zumal man eben nicht mehr im 16. Jahrhundert lebe (vgl. 15). Der theologiegeschichtliche Ort dieser Auslegung ist deutlich: Nach dem Kirchenkampf ist diese Vorlesung ein Spitzendo-

¹⁴¹ Barth, Einführung (wie Anm. 140), 5.

¹⁴² Ebd., 3: „Es gibt kein Leben im Trost ohne Erkenntnis des Trostes, es gibt keine wirkliche Erkenntnis des Trostes abgesehen vom Leben.“ Ebd., 20: „Sobald man sich auf die Trennung von Glauben und Leben einläßt, hat man diese Lehre verfälscht. Es gibt kein Glauben, das nicht Bekenntnis, Danken, Streiten wäre! Es gibt kein Leben des Bekenntnisses, Dankens und Streitens, das nicht das Leben des Glaubens wäre. In *Jesus Christus gibt es diese Spaltung nicht* [...]“ Ebd., 21: Im Gebet „wird erneut der Zusammenhang deutlich zwischen Lehre und Leben, Theorie und Praxis.“

¹⁴³ Bereits in der Antwort zu Frage 1 beziehen sich alle Relativsätze auf das Subjekt Jesus Christus, vgl. ebd., 6. Barth sprach ebd., 8 von „der ausschließlichen Erkenntnis Gottes in *Christus*.“

¹⁴⁴ Barth, Einführung (wie Anm. 140), 7.

¹⁴⁵ Vgl. Wilhelm Niesel, Karl Barth und der Heidelberger Katechismus, in: Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, Zürich 1956, 156-163. – Dieser Aufsatz, der Barth eine noch größere Nähe zum Heidelberger als ohnehin gegeben unterstellt und den Heidelberger barthianisch zu lesen versucht, berührt nur ein wenig die Bonner Vorlesung Barths und trägt auch sonst nicht viel zum Thema bei. Bei diesem Harmonisierungsversuch sticht eigentlich nur heraus, dass Niesel Barths Charakterisierung der Fragen 47f. als eines „theologischen Betriebsunfall[s]“ zurückweist (s.u.).

¹⁴⁶ Barth, Christliche Lehre (wie Anm. 135). Die dortigen Leitsätze sind original, während der Textbestand auf eine von Barth redigierte Stenographie beruht, die seine in „freie[r] Darbietung“ gehaltene Vorlesung dokumentiert. Vgl. Plasger, relative Autorität (wie Anm. 114), 68-71. – Die bisherige Ausgabe (Zollikon-Zürich 1948) bietet für die Fragen 81-129 lediglich die Leitsätze, aber keine Auslegungen. Unterdes ist eine Fassung aufgetaucht, die auch für diese Fragen die stenographierten und von Barth durchgesehenen Auslegungen beinhaltet. Auf ihre baldige Publikation ist zu hoffen.

kument Barthscher Theologie, in der Theologie als Christologie auf die Spitze getrieben wird. Alle Lehrgegenstände sind christologisch begründet und vermittelt: „Alles Sachliche“, so Barth zu Antwort 1, „[...] ergibt sich schlechterdings aus dem Sein und Tun des Subjektes Jesus Christus“ (24). Und diese Feststellung ist auch generell zu verstehen, denn Christus „ist das Subjekt *aller* göttlichen Aktion.“ (73) Das Bekennen des „Elends“ sei erst nach (!) der Erkenntnis der Erlösung möglich; deshalb sei sogar der erste Teil des Katechismus, ohnehin nach Antwort 1 platziert, Teil dieser bereits im Glauben erfahrenen Erlösung, Teil der Gnadenlehre, denn in Antwort 4 sei klar, dass Christus das „Urteil“ gesprochen habe (30-35, vgl. 40). Auch dasjenige, was von der Schöpfung¹⁴⁷ oder von der Gemeinde¹⁴⁸ zu sagen ist, „geschieht Alles aus der Initiative Jesu Christi.“ (80) Alles ist unter dieser *einen* Herrschaft Christi verbunden, was weder eine Trennung zweier Sphären zulässt noch menschliches Handeln in eine geistliche *oder* eine weltliche Dimension aufspaltet: Es gibt kein Christsein, das nicht auf die Welt bezogen ist.¹⁴⁹ Oder um es mit Barths Spitzensätze zu sagen: „Die Beziehung des Christen zur Welt ist nicht fakultativ [...] weil Christus ja durch seine Gemeinde und als deren Haupt *Alles* regiert.“ (77) „Es gibt kein Privatchristentum.“ (80; 84) „Wer zwischen Glauben und Werken [sc. aus Dankbarkeit] unterscheiden oder gar scheiden wollte, der hat hier das Entscheidende nicht verstanden.“ (81) Glauben war für Barth ein Leben in dankbarem Gehorsam¹⁵⁰, weshalb Barth hier den neben „Glauben“ häufigsten Begriff des Heidelbergers, nämlich „Leben“, aufgriff und verwendete. Der Heidelberger bejahe das menschliche Leben in dieser Welt: „Ich darf Mut fassen, zu leben.“ (55) Das war ein kontextuelles, geradezu seelsorgerliches Wort nach einem harten Winter 1946/1947, in dem es zahlreiche Kälte- und Hungertote gegeben hatte sowie die Suizidrate erschreckend hoch war; auch war die Angst vor einem neuen Krieg weit verbreitet. Und in die Situation hinein sagte Barth vor Studierenden, von denen nicht wenige unmittelbare Kriegserfahrungen gemacht hatten, auch mit den gerade zurückliegenden Erfahrungen, „daß der Mensch im Grunde nicht gut ist, daß die Tünche von Humanismus und Kultur vielmehr als peinlich dünn sich erweist und daß es wenig braucht, daß sie abbröckelt und ein untermenschliches, ein tierisches Wesen enthüllt“ (33), dass man „auch im Jahre 1947“ dankbar mit Freude leben müsse (57). Ein Grund zum Resignieren sah Barth nicht: „Sünde kann nur noch ein Anachronismus sein.“ (65)¹⁵¹ Dagegen sei „Glaube ... eine Antizipation unseres Standes im Endericht“, wo Gottes und des Menschen Recht „wieder hergestellt ist, obwohl ich noch im Stande und in der Ordnung ‚von des Menschen Elend‘ bin“ (84).

Wie mag es für Menschen geklungen haben, die noch weniger als zwei Jahre zuvor der täglichen antisemitischen Staatspropaganda ausgesetzt waren, wenn Barth die

¹⁴⁷ Vgl. Barth, Christliche Lehre (wie Anm. 135), 52-58 („Die Fragen 26-28 gehören zu den Glanzstücken des Katechismus“, ebd., 53); vgl. auch ebd., 24.

¹⁴⁸ Vgl. Barth, Christliche Lehre (wie Anm. 135), 72-81.

¹⁴⁹ Vgl. Barth, Christliche Lehre (wie Anm. 135), 72-77.

¹⁵⁰ Interessanterweise wird dieses heute eher problembelastete Wort „Gehorsam“ vor allem vom linksprotestantischen Flügel des Reformiertentums benutzt: In Barthscher Fortführung bei Walter Kreck, im Umfeld und in der Nachgeschichte der Friedenserklärung des Moderaments des Reformierten Bundes von Rolf Wischnath u.a. bis in die Gegenwart.

¹⁵¹ Nämlich: Von ihrer Überwindung her zu denken; diese ist faktisch geschehen, wenngleich Sünde – noch – erfahrbare Wirklichkeit ist. Vgl. zu diesem Lehrstück, das Barth nahezu zeitgleich in seinen KD-Vorlesungen traktierte, die klassische Studie Wolf Krötke, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 3), Neukirchen-Vluy 1983 (Berlin 1970).

Einheit der ganzen Schrift des Alten und Neuen Testaments hervorhob und das Judentum nicht mit dem teuflischen Untergang dieser Welt assoziierte, sondern mit der von Ewigkeit bestimmten und eschatologisch sich erweisenden Erlösung der ganzen Welt: Christus als „[d]as ewige Wort des Vaters war ein jüdischer Mensch [...] Altes und Neues Testament, Juden und Christen gehören in unlöslicher Weise zusammen.“ (59)¹⁵² Das war für Barths Hörer in dieser Form revolutionär neu und eine heute nur schwerlich nachvollziehbare Befreiung vom Ungeist des antisemitischen Nationalsozialismus und antijüdischer theologischer Traditionen.

Bei aller positiven Rezeption des alten Bekenntnistextes: Barth bewahrte sich ebenso die Freiheit zur inhaltlichen Kritik und gestand eine „gewisse[.] Transformation, der ich das ehrwürdige alte Büchlein unterzog.“ (7) Er begegnete dem alten Text „in der freien Ehrfurcht und Dankbarkeit, in der wir einem guten Bekenntnis ... verpflichtet sind.“¹⁵³ Das „freie[.] Gewissen“ aus Antwort 32 hätte doch auch gerade von den „Bekennern“ des Heidelbergers „richtig gehört“ werden müssen (61f.). Er werde sich „Abweichungen gestatten, wo uns dies notwendig erscheint“, kündigte Barth zu Beginn an (15). So konnte Barth etwa die Fragen 47/48 des Heidelbergers als einen „theologischen Betriebsunfall“ bezeichnen.¹⁵⁴ Barth war also nicht einfach weiter „verkirchlicht“, theologisch immer weiter „nachgedunkelt“ und griff deshalb zu den kirchlichen Normschriften, sondern Barth hat sich auch nach 1945 den kritischen Impetus der 20er Jahre bewahrt. Allerdings muss realistisch taxiert werden: Der Heidelberger war gewiss nicht Barths Hauptreferenzschrift für seine Theologie.¹⁵⁵ Aber er hat ihn gerne und gut als „Medium“ seiner Theologie gebraucht – und dies m.E. auch völlig zu Recht. Die Barthsche Lesart des Heidelbergers ist mindestens eine der bedeutendsten im 20. Jahrhundert.

Diese hier beschriebene Haltung Barths hat den reformierten Protestantismus in Deutschland geprägt. Ein aktualisierendes Bekenntnis-Verständnis von Bekennen, eine christozentrische Theologie, der unauflösbare Zusammenhang von Rechtfertigung *und* Heiligung und damit die Bejahung des Lebens aus und in der Konsequenz des Glaubens¹⁵⁶, die – wenn man so will: materiale – Einheit der Schrift Alten und Neuen Testaments und mit allem die Nähe zu Israel: das sind konfessionsidentifizierende Kennzeichen, nicht nur theologisch, sondern geistlich-mental, über viele Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Die Reformierten begannen im 20. Jahrhundert bereits bei einer größeren, wenn auch plural zu verstehenden Nähe zum Heidelberger. Die Nähe zur theologischen Tradition wurde dann seit den 30er Jahren immer stärker

¹⁵² Ähnlich hat sich Barth auch 1933 wider den damaligen Zeitgeist geäußert, vgl. Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 169.

¹⁵³ Barth, Christliche Lehre (wie Anm. 135), Leitsatz zu §1 (ebd., 11).

¹⁵⁴ Barth, Christliche Lehre (wie Anm. 135), 71; es ist zu beachten, dass bereits bei Barth diese Charakterisierung in Anführungszeichen steht! W. Niesel hat diesen Vorwurf Barths – zwar freundlich im Ton, aber deutlich in der Sache – zurück gewiesen, vgl. Ders., Barth und der Heidelberger (wie Anm. 145), 159f. Vgl. Plasger, relative Autorität (wie Anm. 114), 77-80.

¹⁵⁵ Damit sei lediglich ein passant ein kleines Fragezeichen an Georg Plasgers gewagte Formulierung gesetzt, den Heidelberger könne man „als einen der herausragenden Gesprächspartner Barths in der Kirchlichen Dogmatik“ bezeichnen, vgl. Plasger, relative Autorität (wie Anm. 114), 71. Zu den Spuren des Heidelbergers in der KD vgl. ebd., 71-85.

¹⁵⁶ Vgl. dazu neben diversen Belegen im Heidelberger selbst auch Zacharias Ursinus in seiner eigenen Katechismusauslegung: „Nam ut Deum in hac et futura vita celebrare possimus“. Reu, Quellen (wie Anm. 59), 277, Z. 13f.

begleitet von einer geradezu bekenntnishaften Nähe zu Barth selbst. Was „reformiert“ war, entschied sich nach 1945 weniger an der Nähe oder Distanz zum Heidelberger als vielmehr an der behaupteten oder festzustellenden Verhältnis zu Barth (als Buch und Person) und zu Barmen. Das aber verstand man in engstem Zusammenhang.

3.4. Vom Kirchenkampf bis zum Jubiläum 1963

Die Reformierten in Deutschland haben also nach 1945 neben, nicht selten sogar noch vor dem Heidelberger besonders den Rang der Barmer Theologische Erklärung vom Mai 1934 zu betonen versucht – sie erschien ihnen wohl zeitgemäßer und hatte sich in jüngster Vergangenheit bewährt. Der im Kirchenkampf tapfere, theologisch unnachgiebige Wilhelm Niesel, vor allem aber der elegantere reformierte Publizist und Funktionär Karl Halaski sorgten sich in den 50er und 60er Jahren in kirchlich-praktischer, aber auch konfessioneller Hinsicht um den Heidelberger. Heinrich Graffmann legte ein mehrbändiges Handbuch zum Unterricht – freilich mit einem großen historischen Teil – vor, während Walter Hollweg nach seiner de-facto-Abwahl als Landessuperintendent der reformierten Landeskirche sich noch in zahlreichen, bis heute respektablen kirchengeschichtlichen Arbeiten dem Heidelberger widmete und dabei belegen konnte, dass Caspar Olevian nicht als zweiter Hauptverfasser des Katechismus anzunehmen ist. Derart umfangreiche Auslegungen wie diejenige von Klaas Schilder in den Niederlanden waren in Deutschland dagegen offenbar nicht möglich.¹⁵⁷ Freilich gab es gerade in Holland nicht etwa *eine* Interpretation, sondern der Heidelberger war Bestandteil theologischer Debatten, Auseinandersetzungen und Streitigkeiten.¹⁵⁸ Das Heidelberger-Jubiläum 1963 wurde zwar – auch in Deutschland, auch in Baden und in der Pfalz, auch in Heidelberg – international und groß gefeiert, womit die zur kirchlichen und theologischen Macht gelangten Vertreter der Bekennernden Kirche ihre Position demonstrieren konnten, aber ähnlich wie 1913 verpufften auch hier die unmittelbaren Folgen der Feierlichkeiten, weil sich gesellschaftlich-politisch-geschichtlich andere Themen durchsetzten.¹⁵⁹ Die Vermittlungsprobleme waren evident. Auch 1963 war deutlich, dass sich Katechismus-Predigten und ein Unterricht alleine mit dem Katechismustext aufs Ganze gesehen ihrem Ende näherten. Eine Katechismus-Ausgabe in jugendgerechter Sprache – bzw. was man dafür hielt – war immerhin eine Art Achtungserfolg.¹⁶⁰ Nicht von ungefähr kam die Idee auf, die

¹⁵⁷ Klaas Schilder, *Heidelbergsche Catechismus*, 4 Bände, Goes/NL, 1947-1951. – Der Tod nahm diesem konservativen Theologen die Feder beim zehnten Sonntag (Fragen 27f.) aus der Hand, sonst hätte er das Kuypersche Werk vom Umfang her sicher noch weit hinter sich gelassen.

¹⁵⁸ Jan van Genderen, *De Heidelbergse Catechismus in discussie*, in: Ders., *Naar de norm van het Woord*, Kampen 1993, 166-191.

¹⁵⁹ Vgl. Hans-Georg Ulrichs, *Zwischen Bekenntnistreue und verlorener Zeitgenossenschaft. Das Jubiläum „400 Jahre Heidelberger Katechismus“ 1963 als rezeptionsgeschichtlicher Höhe- und Wendepunkt im deutschen Reformiertentum*, in: Freudenberg / van Ravenswaay (Hgg.), *Geschichte und Wirkung* (wie Anm. 114), 184-211.

¹⁶⁰ *Der Heidelberger Katechismus. Für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden vereinfachte Ausgabe*, Neukirchen-Vluyn 1961 (¹²1993). Zu der dort eingeführten verfälschenden Version von Antwort 54 vgl. Ulrichs, *Bekenntnistreue* (wie Anm. 159). – 1937 publizierte der Jungreformierte Wilhelm Bernoulli im Zwingli-Verlag Zürich eine Ausgabe des Heidelbergers, dann gab es auch in der Schweiz eine sprachlich leicht modernisierte Fassung: *Der Heidelberger Katechismus*, wie er von den reformierten Kirchen als Bekenntnis anerkannt wurde, bereits 1943 in mehreren Zehntau-

Lehrpredigten und die alten „Katechisatien“ geradezu transformierend, Glaubenskurse für Erwachsene mit dem Heidelberger zu kreieren, nicht im Format moderner, seit den 1970er Jahren sich entwickelnden Erwachsenenbildung, wohl aber mit neuer und bewusster Bestimmung einer Zielgruppe. Dieses Unterfangen hat allerdings à la longue keine bleibende Wirkung gezeitigt.

Der Heidelberger fand im Halbjahrhundert von 1913 bis 1963, nicht zuletzt in der Barthschen Lesart, eine respektable Resonanz; umso geringer war die Wirksamkeit des Heidelbergers dann im folgenden Halbjahrhundert bis heute, denn anderes als die traditionelle Lehre drängte sich in sich stark wandelnden Kontexten ins kirchliche Bewusstsein.

3.5. Neue Zeiten, neue Themen: Von den 60ern bis in die Gegenwart

Sowohl in der Theologie als auch besonders in der weltweiten Ökumene traten alsbald neue Themen in den Vordergrund, so dass im Laufe der 60er Jahre die konfessionellen Kräfte, seien sie am reformatorischen oder am Kirchenkampf-Erbe orientiert, mehr und mehr an Bedeutung verloren. Bis zum Ende der 70er konnten sich zwar im deutschen Reformiertentum als der Trägergruppe von Heidelberger-Traditionen eher die theologisch „konservativen“ Personen behaupten, dann wurde auch dort mit den Menschenrechten, der Ökologie, dem Frieden sowie dem christlich-jüdischen Dialog andere Themen als die der unmittelbaren konfessionellen Selbstvergewisserung auf die Tagesordnung gesetzt. Nicht immer hat der Heidelberger dabei maßgeblich geprägt. Für die Reformierten im christlich-jüdischen Dialog aber war es von Vorteil, mit dem Heidelberger in einer Tradition zu stehen, die keine Nachordnung oder gar Ablösung des Alten durch das Neue Testament kennt.¹⁶¹ Allerdings stellte die starke christologische Ausrichtung, die in der Friedensfrage noch hermeneutischer Ausgangspunkt war, ein Problem dar.

Der Heidelberger traf nur auf wenig Interesse, auch wissenschaftlich.¹⁶² An deutschen Hochschulen wurden kaum Vorlesungen über den Heidelberger angeboten; neben dem Kirchenhistoriker Wilhelm H. Neuser waren es von systematischer Seite noch Jürgen Fangmeier (Wuppertal) und Eberhard Busch (Göttingen), die in der zurückliegenden Generation mit dem Heidelberger in die Theologie einführten.¹⁶³ Die

send Exemplaren gedruckt, dann 1953 über 150.000 Exemplare. Eine kleine Auslegung aus Schweizerischen Kontexten ist Eduard Schweizer, *Einübung im Glauben anhand des Heidelberger Katechismus* (Bausteine 5), St. Gallen 1953.

¹⁶¹ Vgl. auch Bernd Schröder, *Theologien der Frage. Lernen mit Israel und dem Heidelberger Katechismus*, in: Heimbucher / Schneider-Harpprecht / Siller (Hgg.), *Zugänge* (wie Anm. 1), 143-150.

¹⁶² Nach der Monographie von Wulf Metz (*Necessitas satisfactionis? Eine systematische Studie zu den Fragen 12-18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus*, Zürich 1970) dauert es doch eine Generation, bis Thorsten Latzel (*Theologische Grundzüge* [wie Anm. 19], 2004) wieder ein grundlegendes Werk zum Heidelberger vorlegte. Die Auslegungen von Alfred Rauhaus und Eberhard Busch fanden in einem eher begrenzten Milieu Zuspruch; die bereits zum Jubiläumsjahr 2013 erschienenen Bücher von Georg Plasger und Okko Herlyn seien hier wenigstens erwähnt.

¹⁶³ Wilhelm Niesel führte im Frühjahr 1978 in Japan in die Theologie ein und orientierte sich vor allem im Abschnitt „Die Verherrlichung Gottes“ (Ethik) am Heidelberger, vgl. Wilhelm Niesel, *Lobt Gott, den Herrn der Herrlichkeit. Theologie um Gottes Ehre*, Konstanz 1983. Zeitgleich erschien immerhin auch Gustav Adolf Benrath, *Zacharias Ursinus als Mensch, Christ und Theologe*, in: *RKZ* 124 (1983), 154-158.

Frage lag offen zu Tage: Handelt es sich hier nicht um ein „überholtes Lehrbuch“?¹⁶⁴ Chancen zum Gespräch wurden jedenfalls nicht ergriffen: Als von römisch-katholischer Seite Heinz Schütte 1979 versuchte, mit dem Heidelberger ins Gespräch zu kommen, führte dies zu einer inhaltlich doch harschen Ablehnung seitens des Moderamens des Reformierten Bundes¹⁶⁵ – vielleicht auch deshalb, weil man zeitgleich seine Kraft in die aktuellen Auseinandersetzungen um die Apartheid investieren musste. Durchaus abständig musste es zu Beginn der 80er Jahre wirken, dass im Zusammenhang mit einer auf das Jubiläum 1963 zurückgehenden historischen Untersuchung von Walter Henss¹⁶⁶ bei tvz in Zürich ein Reprint der 3. Auflage des Heidelbergers erschien – auf dem Höhepunkt der Friedensbewegung und in völlig anders gelagerten Bekenntnisherforderungen.¹⁶⁷

Das schon numerisch wenig elegante Jubiläum vor einem Vierteljahrhundert (1988) zeitigte eher den Beweis der nahezu völligen Heidelberger-Vergessenheit.¹⁶⁸ Der Rest ist Schweigen – es standen andere Themen auf der kirchlichen und konfessionellen Agenda und mit dem Herbst 1989 dann auch ungeahnte politische Themen. Und wenn es doch um Bekenntnisse und Bekennen ging, dann um Barmen, das 1984 – nicht zuletzt in theopolitischen Zusammenhängen – gefeiert wurde.

Auch aktuell ist in der Satzung des Reformierten Bundes zu lesen: „Zur Erfüllung seiner Aufgaben soll sich der Bund besonders darum bemühen, dass das Wort Gottes der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments so verkündigt und gelehrt wird, wie es in den Bekenntnissen der Reformation, insbesondere im Heidelberger Katechismus und aufs Neue bekannt in der Theologischen Erklärung von Barmen, bezeugt wird“ (§3 [2] 1.). Neben den (überwiegend) reformierten Landeskirchen zählen auch unierte Landeskirchen wie Baden den Heidelberger zu ihren Bekenntnisgrundlagen. Dennoch ist unschwer festzustellen, dass der Heidelberger kaum noch im kirchlichen Unterricht der Gegenwart Berücksichtigung findet. Verfechter eines Katechismus-

¹⁶⁴ Walter Herrenbrück (jun.), Der Heidelberger Katechismus – überholtes Lehrbuch oder Wegweiser für die Gemeinden, in: Ebd. 124 (1983), 42-46 (Wilhelm Niesel zum 80. Geburtstag gewidmet).

¹⁶⁵ Heinz Schütte, Der Heidelberger Katechismus. Ein Bezugspunkt des Mühens um Katholisch-Reformierte Einheit, in: KNA – Ökumenische Information, Nr. 42-48/79. Schüttes Aufsatz und die Stellungnahme des Moderamens in epd-Dokumentation 10/1981. Bereits eine Generation zuvor hatte es eine reformiert-katholische Annäherung gegeben, und zwar in einem 1944 von Karl Barth und Hans Urs von Balthasar abgehaltenen Seminar an der Universität Basel „Die katholische Kritik am Heidelberger Katechismus“ (vgl. Reichel, Dogmatik auf dem Weg [wie Anm. 114], 182, Anm. 30).

¹⁶⁶ Henss, Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftespiel seiner Frühzeit (wie Anm. 29). – Das Vorwort datiert von 1979. 1983 war immerhin ein Gedenkjahr des Heidelbergers, nämlich das 400. Todesjahr Zacharias Ursinus.

¹⁶⁷ Der Vf. arbeitet derzeit an einer größeren Studie über die Moderamenserklärung „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche“ von 1982.

¹⁶⁸ Im RKZ-Jahrgang 1988 bleibt der Heidelberger nahezu unerwähnt; im Jahrgang darauf wird ein im Jubiläumjahr gehaltener Bielefelder Gemeindevortrag des jungen reformierten Theologen Michael Welker, seinerzeit Professor in Münster, abgedruckt: Michael Welker, Freiheit und Halt im christlichen Glauben. 425 Jahre Heidelberger Katechismus als Bekenntnisschrift, in: RKZ 130 (1989), 156-160. Wissenschaftlich meldet sich zu Wort: J.F. Gerhard Goeters, Caspar Olevianus als Theologe, in: MEKGR 37/38 (1988/1989), 287-344. Immerhin wagte Rudolf Bohren in diesen Jahren, den Heidelberger als seelsorglichen Text fruchtbar zu machen: Ders., In der Tiefe der Zisterne. Erfahrungen mit der Schwermut, München 1990. In den Mainstream nicht aufgenommen wurde Gunter Zimmermann, Der Heidelberger Katechismus als Dokument des subjektiven Spiritualismus, in: Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1994), 180-204.

Unterrichts in der zurückliegenden Generation und theologisch, didaktisch und ästhetisch nicht wirklich wegweisende Unterrichtsmaterialien aus reformierten Kontexten¹⁶⁹ wurden wie auch modernisierende Versuche, nicht zuletzt aus der Schweiz (Christian Keller, oder auch sehr traditionell: Gerold Meili), in Deutschland bestenfalls betroffen beäugt. Die Entfremdung vom Heidelberger ist so durchgreifend, dass selbst manche gut gemeinten neueren Versuche gelegentlich eher hilflos erscheinen, nicht weil sie situationsanalytisch unterkomplex oder methodisch naiv wären, sondern weil man ihnen eine grundsätzliche Verständnislosigkeit für den Katechismus und für ein *katechetisches* Anliegen überhaupt meint abspüren zu können. Auch der liturgische Gebrauch ist aufs Ganze gesehen eher verschwindend gering; sogar in der reformierten Freikirche sind immer weniger Katechismuspredigten zu hören.¹⁷⁰ Im letzten Quartal des 20. Jahrhundert ist so weniger Kritik als zunehmend Unkenntnis des Heidelbergers das Problem der Rezeptionsgeschichte – auch innerhalb des reformierten Protestantismus, seiner historischen Trägergruppe. Die 1997 vorgenommene Textrevision wurde zunächst allgemein begrüßt, in der Vorbereitung des Jubiläumsjahres 2013 allerdings auch gelegentlich als nicht texttreu genug kritisiert.¹⁷¹

Nach den positiven Erfahrungen des EKD-weit begangenen Calvin-Jahres 2009, das den deutschen Reformierten viel Aufmerksamkeit und ungeahnte öffentliche Sympathien bescherte, identifizieren sie sich gegenwärtig gerne im Jubiläumsjahr 2013 mit dem Heidelberger.¹⁷² Ob es dadurch, neben all den wissenschaftlichen und publizistischen Erträgen, auch zu einer nachhaltig in der kirchlichen Praxis feststellbaren Renaissance des Heidelberger kommt, steht noch dahin. Immerhin kann darauf verwiesen werden, dass der Heidelberger von 1563 auch 2013 in reformierten und unierten Gliedkirchen zu den Bekenntnisgrundlagen innerhalb der EKD gehört. Insofern ist es sachgemäß, dass sich federführend die Union Evangelischer Kirchen (UEK) um dieses Jubiläum 2013 bemüht hat.

Innerhalb des reformierten Protestantismus konnten sich sehr unterschiedliche Theologien und Frömmigkeitsstile auf den Heidelberger beziehen. Karl Barth urteilte gar, dass „[a]uch ein vernünftiges Luthertum“ – von drei geringfügigen konfessionellen Spezifika abgesehen – den Heidelberger gutheißen müsste; dieser sei nämlich ein „Dokument *allgemeiner evangelischer Erkenntnis*“. Vor wenigen Jahren scheiterte –

¹⁶⁹ Vgl. die beiden bis heute in den Regalen reformierter Pfarrhäuser stehenden Unterrichtswerke, so unterschiedlich sie sind: Günther Twardella, Bausteine zum Heidelberger Katechismus, 2 Bde, Gladbeck 1982 (und weitere Auflagen); Anbahnung. Bilder und Texte zum Heidelberger Katechismus. Erarbeitet und zusammengestellt vom Ausschuß für Konfirmandenunterricht der Evangelisch-reformierten Kirche, Wuppertal 1998.

¹⁷⁰ Immerhin wurde aus diesem Bereich eine umfangreiche Publikation gewagt, die eine dreißigjährige Predigtpraxis mit dem Heidelberger wiedergibt: Arend Klompmaker, Predigten zum Heidelberger Katechismus, Bad Bentheim 2012.

¹⁷¹ In der dortigen Einleitung (vgl. wie Anm. 113) wird vermerkt, dass man mit dieser Textgestalt die Fassung von 1963 revidiert habe; das ist insofern nicht ganz richtig, als dass die Jubiläumsausgabe 1963 eine Wiederauflage der Lippischen Ausgabe von 1938 darstellt. Insofern war die Revision 1997 nach annähernd 60 Jahren überfällig.

¹⁷² Auf ganz aktuelle Ideen wie den „Twittechismus“, eine elektronische Kurzform des Katechismus, oder den Doornse Catechismus (2010) und „Heidelberger G/glauben“ (2013) können wir hier keinen Bezug mehr nehmen. Das wäre Gegenstand einer Geschichte des Jubiläumsjahres 2013.

endgültig? – der Versuch, die Confessio Augustana als EKD-weites Bekenntnis einzuführen.¹⁷³ Vielleicht hätte man lieber auf den Heidelberger zurückgreifen sollen.¹⁷⁴

4. Bekennen in ökumenischer Dimension

Bis heute leistet der Heidelberger wertvolle Dienste – allerdings weniger in Deutschland als in der weltweiten reformierten und unierten Konfessionsfamilie. Eine kritische Anfrage konnte im „Jahrhundert der Ökumene“ auch in der räumlich-kulturellen Dimension nicht ausbleiben: Kann in völlig neuen und anderen Kontexten ein mitteleuropäisches Dokument aus dem 16. Jahrhundert als Grundlage des eigenen (autochthonen) Glaubens übernommen werden? So fragte Raden Soedarmo 1963 für die indonesischen Verhältnisse.¹⁷⁵ Auch wird man zu unterscheiden haben zwischen dem Gebrauch des Heidelberger in Majoritäts- und in Minoritätskirchen. Minderheiten müssen sich immer rechtfertigen, warum es sie überhaupt gibt, und Polemik gegen ihre konstitutiven Texte ertragen. Dennoch wird der Heidelberger, nicht selten in Kurzversionen, für den Unterricht in Missionsgebieten eingesetzt – bis in die unmittelbare Gegenwart. So ist er auch gegenwärtig als elementares Lernbuch in Gebrauch. In Australien, in Indonesien, in Korea, in Südafrika, in den Niederlanden und in Nordamerika (USA und Kanada) und anderswo werden Kinder, Jugendliche und Erwachsene mit und im Heidelberger unterrichtet.

„*Wir, hier, jetzt* – bekennen *dies!*“, so formulierte Karl Barth in seinen Überlegungen zur Möglichkeit eines neuen reformierten Bekenntnisses weltweit. Was nötigt dazu, außer im Gottesdienst zum Lob Gottes und außer zum Unterricht und zur Mission das Bekenntnis zu benutzen und aktuell zu bekennen? Das können nur diejenigen entscheiden, die sich je zu einem solchen „Bekennen“ herausgefordert sehen – und andere Christen können dies vielleicht verstehen und nachvollziehen. Aber dabei müssen die u.U. vom eigenen Leben so unterschiedlichen Verhältnisse, Situationen und Kontexte beachtet werden. Die Kontextualität der Bekenntnisse ist eine Grundsatzfrage, auch was die Orientierung an einem so alten Bekenntnistext wie den Heidelberger anlangt. Mit dem Heidelberger geht man im 21. Jahrhundert anders um als im 16. Jahrhundert und in Düsseldorf anders als in Djarkarta.

¹⁷³ Vgl. Georg Plasger, Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland? Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 105 (2008), 315-331.

¹⁷⁴ Auf die ökumenische Valenz des Heidelbergers und damit auch auf eine mögliche Funktion innerhalb des deutschen Protestantismus weist hin Johannes Ehmann, Mit Ecken und Kanten. Der Heidelberger Katechismus wirkt über Ursprungsort und Entstehungszeit hinaus, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 14 (2013), 26-28.

¹⁷⁵ Raden Soedarmo, Der Schritt in die andere Welt. Der Katechismus als europäisches Geistesgut im Werden der Jungen Kirchen, dargestellt am Beispiel Indonesiens, in: Coenen (Hg.), Handbuch (wie Anm. 2), 231-248. Zu Indonesien jetzt Christian und Pebri Goßweiler, Der Heidelberger interkulturell. Erfahrungen in Indonesien, in: Heimbucher / Schneider-Harpprecht / Siller (Hgg.), Zugänge (wie Anm. 1), 178-184.

Als Bekenntnisschrift bietet der Heidelberger den Kirchen für mehr als 100 Millionen Christen weltweit eine theologische Orientierung. Die reformierten Kirchen weltweit verstehen „Bekennen“ überwiegend als einen aktuellen Prozess, bei dem freilich die alten Bekenntnisse sehr nützlich sein können. So betonen auch diejenigen Kirchen, die neuere Bekenntnistexte verantworten, in nicht geringer Zahl ebenso ihre Orientierung am Heidelberger Katechismus.¹⁷⁶ Alte Bekenntnistexte und kontextuelles Bekennen müssen sich nicht ausschließen.

Der reformierte Protestantismus kennt eine offene Bekenntnisgeschichte. An drei zeitgenössischen Beispielen kann dies exemplifiziert werden: (1) Das Belhar-Bekenntnis aus Südafrika von 1986¹⁷⁷ und die Accra-Confession des Reformierten Weltbundes (jetzt: World Communion of Reformed Churches [WCRC]) aus dem Jahr 2004 schreiben direkt und indirekt die Bekenntnistradition von Barmen fort – und in den Herkunftskontexten von Barmen wird überlegt, wie nun auch hier diese neuen Bekenntnistexte rezipiert werden können.¹⁷⁸ (2) In den USA führte ein längerer Prozess zu einem neuen kirchlichen Grundlagen- und Lehrdokument.¹⁷⁹ (3) In der reformierten Schweiz haben Überlegungen zum „Bekenntnis“ seit einigen Jahren viel Raum eingenommen.¹⁸⁰ Insgesamt besteht aber kaum Grund zu einer Katechismus-Euphorie: In den Niederlanden stellen die protestantischen Kirchen trotz ihrer großartigen Katechismusvergangenheit und ihrer Fusion zur Protestantse Kerk in Nederland (PKN) gesamtgesellschaftlich nur noch eine Minorität dar. Katechismusgeschichte ist nicht nur konfessionelle Erfolgsgeschichte.

Der Heidelberger ist ökumenisch, da er weltweit Kirchen verbindet – August Lang, reformierter Aktivist der jungen ökumenischen Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hatte bereits immer wieder daraufhin hingewiesen und lieferte auch die inhaltliche Begründung. Der Heidelberger könne so ökumenisch wirken, da er bereits von Beginn an ökumenisch war, indem unterschiedliche theologische Traditionen und Strömungen in ihm miteinander verbunden wurden und aufs Ganze gesehen eher unpolemisch argumentiert wurde.¹⁸¹ Auch ein Jahrhundert später wird resümiert: „[G]iven the orientation of the Heidelberg Catechism, within German Protestantism the Reformed tradition is clearly more ecumenically minded than the majority of

¹⁷⁶ Lukas Vischer (Hg.), *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*, Neukirchen-Vluyn 1988.

¹⁷⁷ Der Text und eine Einführung finden sich in Georg Plasger/Matthias Freudenberg (Hgg.), *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2005, 267-273. – Von methodischen und inhaltlichen Ähnlichkeiten über Anspielungen bis hin zu direkten Zitaten des Heidelbergers im Belhar-Bekenntnis spricht Piet J. Naudé, *Neither Calendar nor Clock. Perspectives on the Belhar Confession*, Grand Rapids/Cambridge 2010, bes. 5-10 et passim.

¹⁷⁸ Das Bekenntnis von Belhar und seine Bedeutung für die reformierten Kirchen in Deutschland, hrsg. von der Lippischen Landeskirche in Zusammenarbeit mit der Evangelisch-reformierten Kirche, Detmold ²1998; Martina Wasserloos-Strunk (Hgin), *Denken und Handeln für Gerechtigkeit*, Hannover 2011; *Gemeinsam für eine andere Welt. Globalisierung und Gerechtigkeit für Mensch und Erde. Die Herausforderung des Bekenntnisses von Accra für die Kirchen*, Redaktion: Allan Boesak, Johann Weusmann, Charles Amjad-Ali, o.O. [Leer/Johannesburg] o.J. [2010].

¹⁷⁹ *Belonging to God: A First Catechism; Study Catechism*; beide Texte (1998) finden sich unter www.pcusa.org.

¹⁸⁰ „Als Grundlage für eine Vernehmlassung zum reformierten Bekennen in der Schweiz“: *Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch*, hrsg. von Matthias Krieg, Zürich 2009. Neben zahlreichen kleineren Bekenntnistexten, etwa von Kurt Marti, vgl. den von Franz Christ erstellten Text: *Brannte nicht unser Herz in uns? Ein Basler Katechismus*, Basel 2011.

¹⁸¹ Lang, *Heidelberger Katechismus* (wie Anm. 28), 47. – Neuser, *Einleitung* (wie Anm. 20), 170, nennt: *Luthers Katechismus, Melancthon, Calvins Genfer Katechismus, zwinglische Traditionen*.

Lutherans.“¹⁸² So ist der Heidelberger heute mehr denn je in seiner Geschichte tatsächlich ökumenisch: konfessionsverbindend und weltumspannend.

5. „Welchen Nutzen hast Du von einer solchen ‚Wirkungs-‘ oder ‚Rezeptionsgeschichte‘?“

Zum einen gibt es nicht die *eine* Traditionslinie oder nur die *eine* legitime Wirkungsgeschichte des Heidelbergers. Vielmehr zeigt die synchrone wie auch die diachrone Pluralität der Auslegungen, dass auch ein so normativ verstandener Text wie der Heidelberger als Bekenntnis auslegungs- und anpassungsbedürftig bleibt. Sodann zeigt die lange Geschichte des produktiven Umgangs mit ihm als Lehrbuch und Predigtgrundlage, dass er auslegungs- und anpassungsfähig ist. Der Gebrauch auch dieses Katechismus war immer auch Veränderungen unterlegen: Er war Schule, Kirche und öffentliches Leben ordnende Größe, er war kirchliches Bekenntnis und Lehrbuch, er war staatliches Instrument, innerkirchliche Zulassung zum Abendmahl, Propagandatext, Textgrundlage für Lieder und Gebete, Konsenspapier und vieles mehr. Und schließlich weist die immer auch geäußerte inhaltliche wie auch formale Kritik darauf hin, dass es bei aller Wertschätzung der Traditionen (Plural!) zu je aktuellen Aneignungsprozessen (und einem selbst verantworteten Bekennen!) gar keine Alternative gibt. Mit einer derart intensiven Rezeptionsgeschichte im Gepäck kann man sich nicht anders als mit einer historisch-kritischen Lesart¹⁸³ und einem wie auch immer zu verstehenden liberalen Verständnis – nämlich „mit freiem Gewissen“ (Frage 32) – dem Heidelberger nähern, wenn man denn seine Potentiale auch gegenwärtig und zukünftig fruchtbar machen will.

¹⁸² Plasger, Safekeeping and Sifting (wie Anm. 91), 146.

¹⁸³ Gleich die ersten beiden Sätze verunglücken bei Rolf Wischnath, Zumutung für die Kirche. Der Heidelberger Katechismus hat auch Bedeutung für das politische Engagement, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 14 (2013), 29-31: „Historisieren wir den Heidelberger Katechismus nur ja nicht. Es ist an ihm in den 450 Jahren seines Bestehens genug herumgetüftelt worden.“ Die „Historisierung“ des Heidelbergers und anderer historischer Texte ist nicht nur hermeneutisch unumgänglich, sondern bietet eine große Chance von sonst aus der eigenen Gegenwart nicht bekannter Verstehensmöglichkeiten. „Historisieren“ macht nicht abständig, sondern reich. Und deshalb ist auch der Inhalt von Wischnaths zweitem Satz nicht zu bedauern, sondern mit Erleichterung zur Kenntnis zu nehmen: Wie gut, dass am Heidelberger so viel „herumgetüftelt worden“ ist!