

Pneumatologie in der *Confessio Helvetica posterior*

Wie in den meisten reformierten Bekenntnisschriften und dogmatischen Darstellungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert¹ findet sich auch in der *Confessio Helvetica posterior* keine in sich geschlossene Abhandlung über den Heiligen Geist.² Dass kein ganzes Kapitel und auch nicht ein Abschnitt im Rahmen eines Kapitels speziell der dritten Person der Trinität gewidmet ist, darf allerdings nicht als Indiz für eine «Geistvergessenheit» gelten. Denn Heinrich Bullinger bezieht vielmehr den Heiligen Geist in den unterschiedlichsten Zusammenhängen mit ein, so dass die Pneumatologie sich in der Tat als «der innerste Nerv» dieses Bekenntnisses erweist.³

Zugleich fällt bei der Lektüre der CHp auf, dass jedes Mal, wenn ausführlich vom Heiligen Geist die Rede ist, dessen *äussere Wirkungen (operationes ad extra)* im Vordergrund stehen. In trinitätstheologischer Hinsicht beschränkt sich Bullinger hingegen darauf, den altkirchlichen Konsens knapp zusammenzufassen

1 Vgl. Yuzo Adhinarta, *The Doctrine of the Holy Spirit in the Major Reformed Confessions and Catechisms of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Carlisle 2012, 28: «Instead of discussing the Holy Spirit in one independent chapter or heading, the confessions and catechisms of the sixteenth and seventeenth centuries discuss the Holy Spirit under several headings, due to the pervasive nature of the role of the Holy Spirit in Christian doctrine.» Siehe auch Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Bd. 4: *The Trinity of God*, Grand Rapids MI 2003, 333. Eine Ausnahme stellen allerdings die *Confessio Scotica* (1560) und die *Confessio Belgica* (1561) dar. Vgl. Andreas Mühling/Peter Opitz (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 2/1: 1559–1563, Neukirchen-Vluyn 2009, 258–260, 328, 17–21.

2 Vgl. dazu Ernst Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vluyn 1968 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 27), 19f.

3 Koch, *Theologie* (Anm. 2), 427f. Dasselbe trifft nach Benjamin B. Warfield, *Introductory Note: Abraham Kuyper, The Work of the Holy Spirit*, Grand Rapids MI 1969, xxvii, auf die *Westminster Confession of Faith* zu: «The sole reason why it does not give a chapter to this subject, [...] is because it prefers to give nine chapters to it.» Für einen ähnlichen Befund bezüglich des *Heidelberger Katechismus* vgl. Fred H. Klooster, *Our only Comfort. A Comprehensive Commentary on the Heidelberg Catechism*, Grand Rapids MI 2001, 660: «The catechism from beginning to end either implies or refers directly to the person and work of the Holy Spirit.»

und zu rezipieren.⁴ Ferner erfolgt selbst im Rahmen dieser Konzentration auf die äusseren Wirkungen des Heiligen Geistes eine deutliche soteriologische Zuspitzung. Andere Bereiche pneumatischer Wirkung wie etwa die Erhaltung der Schöpfung oder die Empfängnis Jesu Christi werden zwar erwähnt,⁵ aber nicht ausführlich behandelt. Auch diesbezüglich knüpfte Bullinger einfach an den allgemeinen christlichen Konsens an.

Dieser zweifache Befund kann freilich nicht ohne Konsequenzen im Hinblick auf die Untersuchung der Pneumatologie in der CHp bleiben, welche zwangsläufig eine Vielzahl von theologischen *Loci* berücksichtigen muss. Im Folgenden werden diese verschiedenen *Loci* allerdings nicht in derselben Reihenfolge behandelt, in der sie in der CHp begegnen. Vielmehr soll der Versuch unternommen werden, in drei Schritten (Abschnitte II–IV) eine systematische Darstellung der Pneumatologie der CHp zu entwerfen. Angesichts der erwähnten soteriologischen Zuspitzung von Bullingers Pneumatologie ist es ferner wohl angemessen, einleitend auf einige zentrale Charakteristika seiner Heilslehre hinzuweisen (Abschnitt I) und so den Rahmen der darauffolgenden Ausführungen abzustecken.

I. Pneumatische Teilhabe an Christus als übergreifendes Thema von Bullingers Soteriologie

Das Heil in Jesus Christus verwirklicht sich Bullinger zufolge eminent als Teilhabe der Glaubenden an ihm. Teilhabe an Christus (*participatio Christi*) ist für den Zürcher Reformator gar die angemessenste Bezeichnung dessen, was in evangelischer Perspektive überhaupt als «Heil» gilt. Denn nur in Christus, d. h., indem der Mensch an Christus teilhat, erhält das gefallene Geschöpf erneut Zugang zur Gemeinschaft mit Gott, seinem Schöpfer und Erlöser. Zu einer solchen Teilhabe an Christus ist der gefallene Mensch von sich aus freilich nicht fähig, so dass sie durch Gott selbst realisiert werden muss. Gerade in der Verwirklichung der Teilhabe an Christus besteht nun die soteriologisch wesentliche Auf-

4 CHp III, 277,15–23; ZHB, Kap. III, 23f. Die Knappheit, mit der Bullinger den altkirchlichen Konsens referiert, darf nicht als Hinweis darauf interpretiert werden, die Trinitätslehre nehme im Rahmen seiner Theologie eine zweitrangige Stellung ein. Zur Zentralität des trinitarischen Bekenntnisses in Bullingers Theologie vgl. Mark Taplin, Bullinger on the Trinity. «Religionis Nostrae Caput et Fundamentum»: Bruce Gordon/Emidio Campi (Hg.), *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575*, Grand Rapids MI 2004, 67–99.

5 CHp VII, 283,21f.; XI, 292,12.

gabe des Heiligen Geistes als dritter Person der Trinität und als Geist Christi. Darauf hatte Bullinger bereits in der neunten Predigt der fünften Dekade hingewiesen:

«Unter Gemeinschaft [*communio*] verstehe ich [...] die Teilhabe am Herrn Jesus Christus [*participatio Christi domini*], durch die er sich selbst durch seinen Geist [*per spiritum suum*] ganz in uns einsetzt und sich mit uns verbindet und wir wiederum durch den Glauben seiner teilhaftig [*participes*] und mit ihm verbunden werden, so dass wir, die durch ihn von der Sünde und vom Tod erlöst worden sind, in ihm leben als Erben des ewigen Lebens [vgl. Tit 3,7] und er in uns lebt und ganz unser ist, wie auch wir ihm ganz angehören.»⁶

Es ist also der Heilige Geist, der den Menschen am Heil in Jesus Christus teilhaben (*participare*) lässt, oder anders ausgedrückt: Durch die Wirkung des Heiligen Geistes wird für den Menschen eine Teilhabe an Christus ermöglicht, welche heilsam ist (*participatio vitae* bzw. *participatio Christi* als *donum spiritus sancti*).⁷

Die *participatio Christi* stellt nun für Bullinger ein komplexes Geschehen dar, das gleichsam aus zwei miteinander verflochtenen Dimensionen, einer äusseren bzw. objektiven und einer inneren bzw. subjektiven, besteht. Zwischen diesen beiden Dimensionen existiert keine Priorisierung, so dass es im Prinzip indifferent ist, welche Dimension als erste besprochen wird. Bullingers Reflexion auf die eine erfolgt nie ohne Einbezug der anderen, und verschiedene Aspekte der beiden Dimensionen kommen in unterschiedlichen Kapiteln der CHp zur Sprache.

Die objektive Dimension wird im Folgenden allerdings bewusst als erste behandelt, um dem Vorurteil entgegenzusteuern, die äusseren kirchlichen Handlungen seien nach reformierter Auffassung zweitrangig gegenüber dem inneren

6 Heinrich Bullinger, Dekaden: Emidio Campi u. a. (Hg.), Heinrich Bullinger Schriften, Bde. 3–5, Zürich 2006 (= Dekaden), Bd. 5, 477 (5,9); vgl. ders., Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus (1552), hg. von Peter Opitz (Heinrich Bullinger Werke. Dritte Abteilung: Theologische Schriften 3/1 und 3/2), Zürich 2008 (= Decades), 1014,21–6 (5,9): «Caeterum per communionem intelligo societatem, coniunctionem vel participationem Christi domini, qua ipse per spiritum suum se totum nobis insinuat atque coniungit nosque eius per fidem participes efficitur ac ipsi necitatur ita, ut per ipsum liberati a peccato et morte in ipso vivamus haeredes vitae aeternae ac ipse vivat in nobis ac totus noster sit, quemadmodum ipsi sumus eius toti.» Siehe auch Decades 5,6 (Anm. 6), 889,8–10: «[...] participatio vitae, consortium cum Christo et membris eius, dona item sancti spiritus, quae conceduntur nobis per gratiam dei in fide Iesu Christi [...]»

7 Zur Stellung der pneumatisch gewirkten Teilhabe an Christus im Rahmen von Bullingers Soteriologie und seiner Theologie im Allgemeinen vgl. Peter Opitz, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden», Zürich 2004, 215–315.

Vorgang des Glaubens. Bei der Lektüre der CHp sowie anderer Schriften Bullingers stellt sich nämlich deutlich heraus, dass etwa Glaube und Wiedergeburt für ihn sich keineswegs von den kirchlichen Vollzügen der Wortverkündigung und der Feier der Sakramente isolieren lassen oder gar Letztere überflüssig machen. Im Gegenteil: Innere und äussere Vollzüge bilden die beiden Dimensionen ein und desselben Geschehens, nämlich der pneumatisch gewirkten, heilsamen Teilhabe an Christus.

Selbstverständlich räumt Bullinger die Möglichkeit ein, dass Glaube und somit Teilhabe am Heil in Christus unabhängig von äusseren kirchlichen Vollzügen entstehen kann. Jedes Mal, wenn er dieses Thema anspricht, fügt er jedoch immer hinzu, dass es sich dabei um einen Ausnahmefall handelt, der – wie das bekannte Adagium besagt – die Regel nicht infrage stellt, sondern geradezu bestätigt.⁸

II. Die objektive Dimension der Teilhabe

Im Allgemeinen lässt sich festhalten, dass für Bullinger Teilhabe am Heil durch den Geist in Verbindung mit bestimmten kirchlichen Handlungen bewirkt wird. Diese Handlungen nimmt Gottes Geist nämlich gleichsam in Anspruch, er macht sie sich dienstbar, um den Menschen Zugang zur Gemeinschaft mit Christus zu verschaffen.

1. Wortverkündigung

Eine solche Handlung stellt etwa die Wortverkündigung dar. Von ihr gilt, dass «nicht bloss leere Worte hergesagt werden, wenn man predigt, sondern zugleich die mit den Worten bezeichneten oder verkündigten Dinge von Gott dargeboten werden [*offeruntur*]».⁹ Daraus folgt: «Wenn also heute dieses Wort Gottes durch rechtmässig berufene Prediger in der Kirche verkündigt wird, glauben wir, dass

8 ZHB, Kap. I, 19: «Wir geben [...] zu, Gott könne Menschen auch ohne die äussere Verkündigung erleuchten, wann und welche er wolle: das liegt in seiner Allmacht. Wir reden aber von der gewöhnlichen Art, wie die Menschen unterwiesen werden müssen, wie sie uns durch Befehl und Beispiel von Gott überliefert ist.»

9 ZHB, Kap. XIX, 107; CHp, 327,4–6: «[...] non tantum verba nuda recitantur, dum praedicatur, sed simul a Deo offeruntur res verbis significatae, vel annunciatae [...].»

Gottes Wort selbst verkündigt und von den Gläubigen vernommen werde»;¹⁰ was Bullinger auch in der berühmten Aussage zusammenfasst: «Praedicatio verbi Dei est verbum Dei.»¹¹

Ist nun die Rede des Dieners am Wort etwa an sich wirkliche Verkündigung, echtes Wort Gottes, oder muss sie es erst werden? Und wenn Letzteres der Fall ist, wie geschieht das? Bullingers Antwort ist eindeutig: Es kann nur durch die Wirkung des Heiligen Geistes geschehen. Denn es ist der Geist, der «innere Erleuchtung» bewirkt¹² und die Menschen nicht bloss Worte, sondern Gottes Wort hören und damit am Heil teilhaben lässt:¹³

«Wir sollen also glauben, dass Gott uns äusserlich durch seine Diener in seinem Wort unterweise, inwendig aber die Herzen seiner Erwählten durch den Heiligen Geist zum Glauben bewege, und dass man daher alle Ehre für diese ganze Wohltat Gott geben müsse.»¹⁴

«Jene Predigt des Evangeliums selbst wird vom Apostel Paulus Geist und Dienst des Geistes genannt, darum, weil sie in den Ohren, mehr noch, in den Herzen der Gläubigen durch den Glauben und durch den sie erleuchtenden Heiligen Geist wirksam und lebendig wird.»¹⁵

Ohne diese Wirkung des Geistes bliebe die Verkündigung bloss menschliche Rede. Wirkendes Subjekt der Wortverkündigung ist somit der Geist Gottes selbst, während sich die Tätigkeit des Predigers «ministerial» dazu verhält. Die Verkündigung des göttlichen Wortes ist insofern ein pneumatisches Geschehen, welches aber nicht ohne menschliches dienendes Handeln zustande kommt.

«Gott hätte ja wohl aus eigener Macht unmittelbar Menschen zu einer Kirche versammeln können, aber er bevorzugte es, durch den Dienst von Menschen mit den Men-

10 ZHB, Kap. I, 18; CHp, 273,28–274,1: «Cum hodie hoc Dei verbum per praedicatorum legitime vocatos annunciat in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annunciat, et a fidelibus recipi.»

11 CHp I, 273,28.

12 CHp I, 274,10.15.

13 CHp XIX, 327,6f. Vgl. CHp I, 274,9f.: «[...] nemo veniat ad Christum, [Ioan. 6, 44] nisi trahatur a patre coelesti, ac intus illuminetur per spiritum sanctum [...].»

14 ZHB, Kap. XVIII, 89; CHp, 317,11–14: «Credamus ergo Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per spiritum sanctum: ideoque omnem gloriam totius huius beneficii referendam esse ad Deum.»

15 ZHB, Kap. XIII, 60; CHp, 300,10–13: «Illa ipsa evangelii praedicatio, nuncupatur item ab Apostolo [2. Cor. 3,6.] spiritus et ministerium spiritus, eo quod efficax et viva fiat per fidem in auribus imo cordibus credentium per spiritum sanctum illuminantem.»

schen zu verkehren. Deshalb sind die Pfarrer nicht bloss als Diener, sondern als Gottes Diener zu betrachten, weil Gott durch sie das Heil der Menschen schafft [*operatur*].»¹⁶

Es wird also deutlich, dass die wahre *praedicatio verbi Dei* bei Bullinger ein Beispiel von *concursum Dei et hominis* darstellt: In ihr wirken ja Gott und Mensch auf bestimmte Weise zusammen. Gänzlich ausgeschlossen ist dabei allerdings die Vorstellung, dass sich göttliches und menschliches Handeln *quantitativ*, im Sinne eines «Repartierens zwischen Gott und dem Menschen»,¹⁷ voneinander unterscheiden liessen. Göttliches und menschliches Handeln ergänzen sich nicht gegenseitig, sondern das eine Geschehen der Wortverkündigung soll sowohl als ganz menschlich wie auch als ganz göttlich betrachtet werden.¹⁸ Der zwischen diesen beiden Ebenen bestehende Unterschied ist somit nicht ein *quantitativer*, sondern ein *qualitativer*. Denn – wie Bullinger in *Dekaden* 5,6 schreibt – Gott allein *wirkt* im engeren Sinn bei der Wortverkündigung, während der Mensch *dient*.¹⁹ Die beiden Subjekte Gott und Mensch handeln also beide gleichzeitig in

16 ZHB, Kap. XVIII, 88; CHp, 316,22–28: «Posset sane Deus sua potentia immediate sibi adiungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum. Proinde spectandi sunt ministri, non ut ministri duntaxat per se, sed sicut ministri Dei, utpote per quos Deus salutem hominum operatur.»

17 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 41972, 572.

18 Diese Position betreffend den *concursum*, die etwa auch Calvin in seiner 1543 erschienenen polemischen Schrift *De captivitate et liberatione humani arbitrii* vertreten hatte (vgl. J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union with Christ*, Oxford u. a. 2007, 47f.), sollte Teil des allgemeinen theologischen Konsenses unter Reformierten werden. Vgl. Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen-Vluyn 21958, 200f.209–211, sowie Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Bd. 2, hg. von John Bolt/John Vriend, Grand Rapids MI 2004, 614: «In relation to God the secondary causes can be compared to instruments [...]; in relation to their effects and products they are causes in the true sense. [...] There is no division of labor between God and his creature, but the same effect is totally the effect of the primary cause as well as totally the effect of the proximate cause.»

19 Vgl. die Marginalie bei: *Dekaden* 5,6 (Anm. 6), Bd. 5, 312: «Die Schrift unterscheidet zwischen dem Dienst [*ministerio*] des Menschen und dem Wirken [*operatione*] des Geistes.» Diese Auffassung vom Zusammenwirken von Gott und Mensch wurde später auch als *concursum per modum actionis et principii* bezeichnet, um sie vom *concursum per modum actionis* abzugrenzen. Vgl. J. A. van Ruler, Franco Petri Burgersdijk and the Case of Calvinism Within the Neo-Scholastic Tradition: E. P. Bos/H. A. Krop (Hg.), *Franco Burgersdijk (1590–1635). Neo-Aristotelianism in Leiden (Studies in the History of Ideas in the Low Countries 1)*, Amsterdam/Atlanta GA 1993, 46.

ein und demselben Geschehen, stehen aber zugleich in einem eindeutigen hierarchischen Verhältnis zueinander.²⁰

2. Taufe und Abendmahl

Dieselbe Auffassung von einem Zusammenwirken von Gott und Mensch steht im Hintergrund von Bullingers Ausführungen über die beiden weiteren kirchlichen Handlungen Taufe und Abendmahl, die traditionell als «Sakramente» im engeren Sinn gelten.

Als «Sakrament» bezeichnet Bullinger immer eine ganze Handlung (er spricht von «ritus sancti» und «sacrae actiones»),²¹ die wiederum zwei Dimensionen hat: eine irdische, menschliche – die Dimension des Zeichens – und eine himmlische, göttliche – die Dimension der bezeichneten Sache, die Bullinger auch «Substanz» des Sakraments nennt.²² Diese Substanz ist bei Taufe und Abendmahl im Grunde dieselbe, nämlich Christus selbst.²³ Gleichwohl werden in den beiden Sakramenten durch die verschiedenen Zeichen bzw. Handlungen unterschiedliche Aspekte der Teilhabe an Christus vergegenwärtigt: «die Wiedergeburt und die Abwaschung der Sünden» bei der Taufe, «die Gemeinschaft mit Leib und Blut des Herrn» beim Abendmahl.²⁴

20 Dasselbe Prinzip hat Rudolf Bohren (1920–2010) bekanntlich als «theonome Reziprozität» bezeichnet und in explizitem Anschluss an die CHp seiner Homiletik zugrunde gelegt. Vgl. Rudolf Bohren, *Predigtlehre*, Gütersloh 1993, 50f. 76f.

21 CHp XIX, 323,17.

22 CHp XIX, 324,23. Die Unterscheidung zwischen «irdischem» Zeichen und «himmlischer» Sache, die in der sakramentalen Handlung verbunden sind, ohne sich miteinander zu vermischen, geht auf Irenäus von Lyon zurück. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses / Gegen die Häresien*, hg. von Norbert Brox, Bd. 4 (*Fontes Christiani VIII/4*), Freiburg i. Br. u. a. 1997, 146,8–11 (IV, 18.5): «Qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti.» Bullinger bezieht sich in seinen Werken immer wieder auf diesen Passus von Irenäus im Zusammenhang mit der Sakramentenlehre. Vgl. Heinrich Bullinger, *Der Ursprung des Irrglaubens betreffend das heilige Abendmahl des Herrn und die päpstliche Messe*, hg. von Detlef Roth: *Emidio Campi u. a. (Hg.)*, Heinrich Bullinger Schriften, Bd. 1, Zürich 2004, 396f. (Kap. 11); *Decades* 5,6 (Anm. 6), 888,19f.; Heinrich Bullinger, *In sanctissimam Pauli ad Romanos epistolam*: Heinrich Bullinger Werke. Dritte Abteilung: Theologische Schriften, Bd. 6, hg. von Luca Baschera, Zürich 2012, 91,16–18 (zu Röm 4,11–12).

23 CHp XIX, 324,21–24: «Praecipuum illud, quod in omnibus sacramentis proponitur a Deo, et attenditur a piis omnibus omnium temporum (quod alii nuncupant substantiam et materiam sacramentorum) Christus est servator.»

24 CHp XIX, 325,21–25: «In baptismo enim, signum est elementum aquae, ablutione illa visibilis, quae fit per ministrum. Res autem significata, est regeneratio vel

Es ist Bullinger ein Anliegen, sowohl den Zusammenhang als auch den Unterschied zu betonen, welche zwischen den beiden genannten Dimensionen, der irdischen und der himmlischen, bestehen. Zum einen wird, auch wenn die irdische Handlung nicht mit dem Wesen des Sakraments identisch ist, dieses Wesen doch *in Verbindung mit* jener Handlung dargeboten. Deshalb trifft auf Taufe und Abendmahl die Bezeichnung «*symbola mystica*» zu,²⁵ weil in ihnen die irdische und die himmlische Dimension gleichsam zusammenfallen (συν-βάλλειν).²⁶ Zum anderen kann die Sache des Sakraments allerdings nur durch Gott und nicht durch seine Diener dargeboten werden.²⁷ Genauer gesagt ist der Heilige Geist derjenige, der das bewirkt, wovon die rituelle Handlung als solche nur ein Zeichen wäre, und somit aus ihr ein vollkommenes Sakrament macht, nämlich eine göttlich-menschliche, die Teilhabe an Christus fördernde Handlung. So schreibt Bullinger in Bezug auf die Taufe:

«Inwendig werden wir wiedergeboren, gereinigt und von Gott erneuert durch den Heiligen Geist; äusserlich aber empfangen wir die Besiegelung dieser herrlichen Gaben im Wasser, in dem auch jene herrlichen Wohltaten vergegenwärtigt und uns gleichsam augenscheinlich dargeboten werden.»²⁸

Dasselbe gilt auch für das Abendmahl:

ablutio a peccatis. In coena vero Domini, signum est panis et vinum, sumptus ex communi usu cibi et potus. Res autem significata, est ipsum traditum Domini corpus, et sanguis eius effusus pro nobis, vel communio corporis et sanguinis Domini.»

25 CHp XIX, 323,16, 326,6.

26 CHp XIX, 326,5–8: «[Sacramenta] rerum sacrarum sunt symbola mystica et signa et res significatae inter se sacramentaliter coniungantur, coniungantur inquam, vel uniantur per significationem mysticam, et voluntatem vel consilium eius, qui sacramenta instituit.» Vgl. Bullinger, *Ursprung* (Anm. 22), 288 (Kap. 2): «[Die Sakramente] werden <Symbola> genannt aufgrund ihrer Eigenschaft des Vermittelns, weil sie dem, der die beiden Dinge zusammenhält, zugleich eine geheimnisvolle Einsicht vermitteln und, nachdem die Ähnlichkeitsbeziehung erkannt worden ist, aus sich selbst heraus unter der Leitung des Wortes dazu anreizen, das anzunehmen, was durch die Hülle verdeckt wird.»

27 CHp XIX, 324,18–20: «[Fideles] discriminant aperte in administratione sacramentorum, inter dominum ipsum, et domini ministrum, confitentes sacramentorum res dari ab ipso domino». Vgl. *Consensio mutua in re sacramentaria*: Emidio Campi/Ruedi Reich (Hg.), *Consensus Tigurinus* (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl, Zürich 2009, 132 (Art. 13): «Organa quidem sunt [sacramenta], quibus efficaciter, ubi visum est, agit deus, sed ita, ut totum salutis nostrae opus ipsi uni acceptum ferri debeat.»

28 ZHB, Kap. XX, 109; CHp, 328,5–8: «Nam intus regeneramur, purificamur, et renovamur a Deo per spiritum sanctum: foris autem accipimus ob signationem maximorum donorum, in aqua, qua etiam maxima illa beneficia representantur, et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur.»

«Die Gläubigen empfangen, was ihnen vom Diener des Herrn gegeben wird, essen das Brot des Herrn und trinken aus dem Kelch des Herrn; inwendig jedoch empfangen sie durch den Dienst Christi und durch den Heiligen Geist das Fleisch und das Blut des Herrn, und werden damit gepiesen zum ewigen Leben.»²⁹

Auch bei den Sakramenten wie schon bei der Wortverkündigung ist also – im Sinne der bereits erwähnten *conkursus*-Lehre – Gott der Heilige Geist wirkendes Subjekt der Handlung, während den Menschen eine ministeriale Aufgabe zukommt.³⁰ So «nehmen [die Gläubigen] auch die Sakramente» gleichsam «aus Gottes Hand selbst»,³¹ wenn sie am entsprechenden Ritus teilnehmen.

Diese Präzisierung macht den Ritus und das *ministerium* der Menschen zwar nicht überflüssig, stellt aber klar, dass Gottes Handeln prioritär gegenüber demjenigen der Menschen ist. Nur Gott selbst kann durch seinen Geist der sakramentalen Handlung Wirksamkeit verleihen. Mehr noch: Nur Gott selbst kann aus dem Ritus überhaupt ein Sakrament machen. Jegliche andere Begründung der Wirksamkeit der sakramentalen Handlung, etwa aufgrund der Wiederholung der «ipsissima verba» Christi oder aufgrund der priesterlichen Würde des Liturgen, war für Bullinger von Anfang an ausgeschlossen.³² So erweist sich das Sakrament als zugleich göttliches und menschliches Handeln, wobei zwischen Gott und den Menschen eine unumkehrbare Hierarchie besteht.

Gerade diese stark pneumatologisch konnotierte Begründung sakramentalen Handelns birgt jedoch die Gefahr einer Relativierung desselben. Denn die Wirkung des Geistes bleibe grundsätzlich unverfügbar und sei keineswegs in die Grenzen kirchlichen Handelns einzuzwingen. Läuft dies letztlich nicht auf eine

29 ZHB, Kap. XXI, 112; CHp, 330,3–10: «Visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur, et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter, per ipsum spiritum sanctum praestatur. [...] Ergo accipiunt fideles quod datur a ministro domini, et edunt panem domini, ac bibunt de poculo domini: intus interim opera Christi per spiritum sanctum, percipiunt etiam carnem et sanguinem domini, et pascuntur his in vitam aeternam.»

30 Indem Bullinger den drei kirchlichen Handlungen Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl dieselbe Handlungsstruktur (*conkursus* von Gott und Mensch) und denselben Skopus (den Menschen Zugang zur Christusteilhabe zu verschaffen) zuschreibt, subsumiert er sie alle – zumindest implizit – unter dieselbe Kategorie. Dadurch pflichtet er der augustinisch geprägten Tradition bei, Taufe und Abendmahl als eine Form von Verkündigung («verba visibilia») sowie die Wortverkündigung als besonderes Sakrament («sacramentum audibile») zu bezeichnen. Wollte man den bullingerschen Gedankengang explizieren, könnte man also alle drei Handlungen als «Symbola» bzw. als «Sakramente» bezeichnen.

31 CHp XIX, 324,15: «[Fideles] sacramenta perinde, ac ex ipsius Dei manu percipere [...]»

32 CHp XIX, 326,15–18.

Infragestellung der Notwendigkeit von Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl im Hinblick auf die heilsame Teilhabe an Christus hinaus?

Bullinger erkannte freilich das Problem und betonte – um möglichen Missverständnissen vorzubeugen –, dass in dieser Frage genau zwischen Norm und Ausnahme zu unterscheiden sei. Zwar sei Gott im absoluten Sinn an keine externen Mittel gebunden, um seinen Heilswillen zu verwirklichen. Aber die «usitata ratio», nach der Gott in der Welt handle, schliesse die Verwendung kreatürlicher Mittel durchaus mit ein.³³ Solche Mittel zu verachten, wäre also geradezu blasphemisch.³⁴

III. Die subjektive Dimension der Teilhabe

1. Busse und Wiedergeburt

Was hier als «subjektive Dimension» der pneumatischen Teilhabe an Christus bezeichnet wird, umschreibt Bullinger mit mehreren Begriffen, die alle eine Entsprechung im neutestamentlichen Vokabular haben. Bei Bullinger werden diese verschiedenen Begriffe im Grunde synonym verwendet, wobei in jedem von ihnen unterschiedliche Nuancen der subjektiven Christusteilhabe zur Sprache kommen.

Die Begriffe, deren Bullinger sich auf diese Weise bedient, sind: *poenitentia* bzw. *resipiscentia*³⁵ (μετάνοια – Mt 3,2 par.; Lk 5,32; 24,47; Apg 3,19; 2Petr 3,9), *conversio* (μετάνοια sowie ἐπιστροφή – Apg 3,19; 9,35; 1Thess 1,9) und *regeneratio* (παλιγγενεσία – Mt 19,28; Tit 3,5). Wie sehr die ersten drei Begriffe bei Bullinger als Synonyme gelten, zeigt sich an einem Passus in Kapitel XIV der CHP:

«Unter Busse [*poenitentia*] verstehen wir die Sinneserneuerung [*mentis resipiscentia*] im sündigen Menschen, die durch das Wort des Evangeliums und durch den Heiligen Geist geweckt und im wahren Glauben angenommen wird, so dass der sündige Mensch seine angeborene Verderbnis und alle seine Sünden, deren ihn das Wort Got-

33 CHp I, 274,23–25.

34 Vgl. CHp XVII, 314,26–28; XXII, 334,12–14. Siehe auch Decades 5,7 (Anm. 6), 954,19–28: «Ubicunque vera fides est, ibi non contemnuntur aut repelluntur, sed petuntur magis sacramenta. [...] fides ergo sacramenta non respuit, sed perfidia.»

35 Die Übersetzung von μετάνοια durch *resipiscentia* geht auf Laktanz zurück. L. Caelius Firmianus Lactantius, *Divinae institutiones*, hg. von Samuel Brandt/Georg Laubmann (CSEL 19/1–2), Wien u. a. 1890, 572,9–12 (VI, 24): «Quem enim facti sui paenitet, errorem suum pristinum intellegit, ideoque Graeci melius et significantius μετάνοιαν dicunt quam nos Latine possumus resipiscentiam dicere.»

tes anklagt, erkennt [...] und, emsig auf Besserung bedacht, fortwährend nach Unschuld und Tugend trachtet, worin er sich alle übrigen Tage seines Lebens heilig übt. Und zwar ist dies die wahre Busse: aufrichtige Hinwendung [*conversio*] zu Gott und allem Guten und beharrliche Abwendung vom Teufel und allem Bösen.»³⁶

Es fällt auf, wie Bullinger die Begriffe *resipiscentia* und *conversio* zur Erläuterung von *poenitentia* einsetzt und somit alle drei zugleich verwendet, um ein einziges pneumatisches Geschehen zu beschreiben. Man könnte also sagen: Busse (*poenitentia*) ist jene Wandlung des Sinns (*resipiscentia*), die in einer Hinkehr zu Gott (*conversio ad Deum*) resultiert, wobei diese ganze innere Bewegung durch den Heiligen Geist in Verbindung mit dem Wort des Evangeliums bewirkt wird.

Obwohl Bullinger in Kapitel XIV den vierten Begriff – *regeneratio* – nicht verwendet, bringt er dort, wo diese spezifisch thematisiert wird, genau dieselben Aspekte zur Sprache, die im Zusammenhang mit der *poenitentia* begegnen:

«Bei der Wiedergeburt [*regeneratio*] wird der Verstand [*intellectus*] erleuchtet durch den Heiligen Geist, so dass er die Geheimnisse und den Willen Gottes erkennt. Und der Wille [*voluntas*] selbst wird durch den Geist nicht bloss verändert, sondern er wird auch mit den Vermögen [*facultates*] ausgerüstet, die ihm ermöglichen, aus innerem Antrieb das Gute zu wollen und es auszuführen.»³⁷

Die Wiedergeburt besteht somit – genauso wie die *poenitentia* – in einer pneumatisch bewirkten Sinneserneuerung, mit der die Hinkehr zu Gott einhergeht. Darüber hinaus macht der soeben zitierte Passus besonders deutlich, dass die innere Wandlung, die als Wiedergeburt (beziehungsweise als Busse, Sinneswandlung oder Umkehr) bezeichnet wird, sowohl den Verstand als auch den Willen, d. h. den ganzen Menschen, betrifft. Von der *regeneratio* als Sinneswandlung und Umkehr sind daher – wie bereits im Zusammenhang mit der *poenitentia* zur Sprache kam – der Eifer um einen gottgefälligen Lebenswandel und das Streben

36 ZHB, Kap. XIV, 62; CHp, 301,6–15: «Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam, fideque vera acceptam, qua protinus homo peccator, agnatam sibi corruptionem peccataque omnia sua, per verbum Dei accusata, agnoscit, [...] cogitans iam sedulo de emendatione, et perpetuo innocentiae virtutumque studio, in quo sese omnibus diebus vitae reliquis, sancte exerceat. Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad Deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et ab omni malo aversio.»

37 ZHB, Kap. IX, 41; CHp, 288,2–5: «In regeneratione, intellectus illuminatur per spiritum sanctum, ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat. Et voluntas ipsa, non tantum mutatur per spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum.» Vgl. Gottfried W. Locher, Die Lehre vom Heiligen Geist in der Confessio Helvetica Posterior: Joachim Staedtke (Hg.), Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, Zürich 1966, 304f.

nach dem Guten untrennbar. Dass Bullinger als Erstes die Erneuerung des Verstandes thematisiert, sollte folglich nicht im Sinne einer Priorisierung dieses geistigen Vorgangs gegenüber der ethischen Dimension interpretiert werden. Vielmehr ist es auffallend, dass er den in der reformatorischen Theologie zentralen Begriff «Glaube» als Bezeichnung *einer* von zwei Dimensionen der *regeneratio* verwendet, mit der die Erneuerung des Willens als weitere Dimension organisch zusammenhängt.

2. Glaube und Willenserneuerung

Insofern, als der Mensch wiedergeboren bzw. zu Gott hingekehrt wird, wird ihm einerseits die Möglichkeit zu glauben eröffnet, wobei «Glaube» in Kapitel XVI der CHp folgendermassen definiert wird:

«Der christliche Glaube ist [...] ein ganz gewisses Erfassen [*comprehensio*] der Wahrheit Gottes, die in der Heiligen Schrift und im Apostolischen Glaubensbekenntnis dargestellt ist, ja [ein Erfassen] Gottes selbst als des höchsten Gutes und besonders der göttlichen Verheissung, und Christi, der der Inbegriff aller Verheissungen ist. Dieser Glaube aber ist ganz und gar Gottes Gabe, die Gott allein um seiner Gnade willen und nach seinem Ermessen seinen Erwählten schenkt, wann, wem und in welchem Masse er will, und zwar durch den Heiligen Geist mittelst [*mediante*] der Verkündigung des Evangeliums und des gläubigen Gebetes.»³⁸

Der Glaube ist somit eine Gabe Gottes, die denjenigen zuteil wird, welche durch den Heiligen Geist und mittels Wortverkündigung und gläubigen Gebets an Christus Anteil bekommen. Der Glaube erwächst in diesem Sinn aus der pneumatischen Christusteilhabe, so dass die Teilhabe an Christus als prioritär gegenüber dem Glauben erscheint. Allerdings finden sich in der CHp auch Passagen, in denen Bullinger diese Reihenfolge umkehrt. Etwa im Rahmen seiner Behandlung der Rechtfertigung schreibt er, dass der Mensch erst durch den Glauben an Christus teilhat.³⁹

38 ZHB, Kap. XVI, 71f.; CHp, 307,6–13: «Fides enim Christiana, non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei, propositae in scripturis, et symbolo Apostolico, atque adeo Dei ipsius summi boni, et praecipue promissionis divinae, et Christi, qui omnium promissionum est colophon. Haec autem fides, merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua, electis suis, secundum mensuram, et quando, cui, et quantum ipse vult, donat, et quidem per spiritum sanctum, mediante praedicatione evangelii, et oratione fidei.»

39 CHp XV, 306,13f.: «Credendo participamus Christo.»

Es wäre jedoch unangebracht, diesen Befund als ein Zeichen von Inkonsequenz in Bullingers Argumentation zu betrachten. Vielmehr wird daran deutlich, dass die pneumatische *participatio Christi* Bullinger zufolge ein mehrdimensionales, komplexes Gefüge darstellt, dessen verschiedene Facetten (*poenitentia, conversio, regeneratio, resipiscentia* und eben auch *fides*) aufs Engste miteinander zusammenhängen. Daher ist es für ihn gewissermassen nebensächlich, ob man das gesamte Geschehen der *participatio* ausgehend vom Glauben, von der Wiedergeburt oder von der Umkehr betrachtet. Oder anders ausgedrückt: Es ist ebenso zulässig zu sagen, dass Teilhabe an Christus durch den Glauben oder durch die Wiedergeburt ermöglicht wird, wie auch, dass die Christusteilhabe Glaube und Wiedergeburt bewirkt. Denn letztlich gründen all die erwähnten Dimensionen und die Teilhabe selbst in der einen heilsamen, erneuernden Wirkung des Heiligen Geistes.⁴⁰

Wie bereits erwähnt, geht mit der *regeneratio* des Verstandes auch die Erneuerung des Willens einher. Beide sind Bullinger zufolge unlöslich miteinander verbunden wie – erneut treffen wir auf diese Denkfigur – zwei Dimensionen desselben Geschehens. Wahrer Glaube ist nicht zu trennen von der Willenserneuerung und dem daraus resultierenden gottgefälligen Handeln: «Wir lehren, dass wirklich gute Werke [*vere bona opera*] aus dem lebendigen Glauben [...] entstehen und dass sie von den Gläubigen getan werden nach dem Willen Gottes und dem Massstab seines Wortes.»⁴¹ Zugleich stellt diese Fähigkeit, erneut auf gottgefällige Weise zu handeln, selbst eine Gabe des Heiligen Geistes dar, deren sich der Mensch folglich nicht rühmen darf:

«Die Werke, die von uns aus dem Glauben getan werden, gefallen Gott, weil diejenigen, die gute Werke tun, wegen ihres Glaubens an Christus Gott gefallen, und darüber hinaus weil jene Werke selbst durch den Heiligen Geist aus Gottes Gnade vollbracht werden.»⁴²

40 Vgl. Opitz, Dekaden (Anm. 7), 313.

41 ZHB, Kap. XVI, 73; CHp, 308,1–3: «Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide, per spiritum sanctum, et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei.»

42 ZHB, Kap. XVI, 75; CHp, 309,12–14: «Placent vero approbanturque a Deo opera, quae a nobis fiunt, per fidem. Quia illi placent Deo, propter fidem in Christum, qui faciunt opera bona, quae insuper per spiritum sanctum ex gratia Dei sunt facta.»

3. Subjektive Christusteilhabe als göttlich-menschliches Geschehen

Die Wiedergeburt ist – in ihren beiden Aspekten der *regeneratio intellectus et voluntatis* – Gabe des Heiligen Geistes und somit ein gnädiges, vom Menschen unverdientes Geschehen.⁴³ Sie widerfährt vielmehr dem Menschen, der sich in diesem Sinn zu ihr passiv verhält. Zugleich belebt die *regeneratio* den Menschen aber auch neu und ermächtigt ihn somit dazu, die geoffenbarte Wahrheit aktiv zu bejahen und aus eigenem Antrieb entsprechend dem Willen Gottes zu handeln.

Auch bei Bullingers Behandlung der Wiedergeburt als der subjektiven, inneren Dimension der pneumatischen Christusteilhabe kehrt also das Motiv des *concursum*, des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, wieder: Gott handelt an den Menschen und treibt sie, damit sie selber handeln und somit Gottes Handeln mitvollziehen. Oder wie Bullinger unter Rekurs auf Phil 2,13 («Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt») auf Latein formuliert: «Aguntur enim [regenerati] a Deo, ut agant ipsi, quod agunt.»⁴⁴

IV. Der Raum der Teilhabe

Pneumatische Christusteilhabe geschieht laut Bullinger nicht im Vakuum. Vielmehr, gerade weil sie sowohl eine subjektive als auch eine objektive Dimension hat, steckt sie gleichsam einen Raum ab, in dem sie sich weiter entfalten und festigen kann. Dieser Raum ist die *ecclesia*:

«[Die Kirche] ist die aus der Welt berufene oder gesammelte Schar der Gläubigen [*coetus fidelium*], die Gemeinschaft aller Heiligen [*sanctorum omnium communio*], nämlich derer, die den wahren Gott, in Christus dem Heiland, durch das Wort und den Heiligen Geist wahrhaft erkennen und recht anbeten, und im Glauben an allen durch Christus umsonst dargebotenen Gütern teilhaben [*participant*]. All diese Menschen sind Bürger einer Stadt [*unius civitatis cives*], leben unter dem gleichen Herrn, unter den gleichen Gesetzen und haben an allen Gütern gleichen Anteil [*in eadem omnium bonorum participatione*].»⁴⁵

43 Vgl. CHp XIV, 301,15–17: «Diserte vero dicimus hanc poenitentiam merum esse Dei donum, et non virium nostrarum opus.»

44 CHp IX, 288,17.

45 ZHB, Kap. XVII, 77f.; CHp, 310,14–20: «[Ecclesia.] id est e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum, in Christo servatore, per verbum et spiritum sanctum, vere cognoscunt,

Die Kirche ist also für Bullinger die Versammlung der Christenbürgerinnen und -bürger, d. h. all derer, die durch die Verkündigung des Wortes und die Wirkung des Heiligen Geistes am Heil in Christus teilhaben.

Diese Definition wirft sogleich zwei Fragen auf. Die eine betrifft den Zusammenhang zwischen Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche: Bedeutet etwa die Bestimmung der Kirche als Versammlung der *Gläubigen*, dass die Kirche eine sekundäre Erscheinung gegenüber der pneumatisch gewirkten Gabe des Glaubens an Einzelne darstellt? Selbst wenn die Definition auf den ersten Blick einen solchen Eindruck erwecken könnte, erweist sich eine solche Interpretation angesichts dessen, was bislang über das Verhältnis zwischen subjektiver und objektiver Dimension der Teilhabe an Christus gesagt wurde, als unangemessen. Denn genauso wie der äussere Empfang von Wort, Taufe und Abendmahl und die innere Erneuerung nichts anderes als zwei Dimensionen ein und desselben pneumatischen Geschehens darstellen, sind auch der Glaube und die Zugehörigkeit zur wahren Kirche zwei Aspekte der einen Teilhabe an Christus, dem Haupt und Bräutigam der Kirche.

Die zweite Frage hängt damit zusammen, dass sich Bullingers Definition in erster Linie eindeutig auf die Kirche als *communio sanctorum* bezieht. Wie verhalten sich nun aber die verborgene Schar der Erwählten und die verfasste, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort existierende Kirche zueinander? Ist etwa die Zugehörigkeit zur verfassten Kirche ein *adiaforon* in Bezug auf die Zugehörigkeit zur verborgenen Kirche? Auf diese Frage geht Bullinger unter Rekurs auf die Unterscheidung zwischen Norm und Ausnahme ein.

Zum einen hält Bullinger daran fest, dass die Zugehörigkeit zur verfassten Kirche die *usitata ratio* darstellt, um Zugang zur verborgenen Kirche zu erlangen. Man sollte sich deshalb davor hüten, die kirchlichen Handlungen (gemeinsames Gebet, Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl) sowie die Träger kirchlicher Ämter geringzuschätzen oder gar zu verachten. Denn – wie er schreibt – «Gott wollte durch den Dienst von Menschen mit den Menschen verkehren».⁴⁶ Daraus folgt, dass jegliche Form von Absonderung von der verfassten, die evangelischen Merkmale der rechtmässigen Wortverkündigung und Feier der Sakramente aufweisenden Kirche mit einer Verachtung des wahren Glaubens gleichzusetzen sei.⁴⁷

et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblati fide participant. Sunt isti omnes unius civitatis cives, viventes sub eodem domino, sub iisdem legibus, in eadem omnium bonorum participatione.»

46 ZHB, Kap. XVIII, 88.

47 ZHB, Kap. XXII, 119; CHp, 334,12–14: «Quotquot hos [sc. coetus sacros] aspernantur, et ab his sese segregant, religionem veram contemnunt, urgendique sunt a pastoribus et piis magistratibus, ne contumacius se segregare, et coetus sacros aversari pergant.»

Zum anderen seien verborgene und verfasste Kirche jedoch nicht miteinander zu identifizieren, und dies wiederum aus zwei Gründen. Erstens stelle die verfasste Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten immer ein *corpus permixtum* dar, in dem sich sowohl «lebendige Glieder» als auch «Heuchler» befinden.⁴⁸ Zweitens sprengte die Wirkung des Heiligen Geistes, in der die Teilhabe an Christus und somit auch die Zugehörigkeit zur *civitas dei* begründet liegen, die Grenzen der verfassten Kirche, so dass es sich nicht behaupten lasse, dass alle, die ihr nicht angehören, *ipso facto* von der Zugehörigkeit zum Volk Gottes ausgeschlossen seien.⁴⁹

Als Raum, in dem sich die pneumatische Teilhabe an Christus entfaltet, gilt also in erster Linie die Kirche als verborgene Gemeinschaft der Heiligen. Von diesem verborgenen Raum ist der öffentliche Raum der verfassten Kirche zwar zu unterscheiden. Die beiden voneinander zu trennen, wäre jedoch laut Bullinger fatal. Denn die Existenz der evangelisch verfassten Kirche, mit ihren für sie konstitutiven Handlungen und Ämtern, gehe selbst auf die Entscheidung Gottes zurück, sich kreatürlicher, gebrochener Mittel zu bedienen, um das Heil der Menschen zu «bewirken».⁵⁰

48 CHp XVII, 315,24–37: «Non omnes qui numerantur in ecclesia, sancti et viva atque vera sunt ecclesiae membra. Sunt enim hypocritae multi, qui foris verbum Dei audiunt, et sacramenta palam percipiunt, Deum quoque per Christum invocare solum, Christum confiteri iustitiam suam unicam, Deum item colere, et charitatis officia exercere, patientiaeque in calamitatibus ad tempus perdurare videntur: sed intus vera spiritus illuminatione, et fide animique synceritate, et finali perseverantia destituuntur. [...] Et tamen dum hi simulant pietatem, licet ex ecclesia non sint, numerantur tamen in ecclesia: sicuti proditores in republica, priusquam detegantur, numerantur et ipsi inter cives, et quemadmodum lolium vel zizania et palea inveniuntur in tritico: aut sicut strumae et tumores inveniuntur in integro corpore, cum revera morbi et deformitates sint verius corporis quam membra vera.»

49 CHp XVII, 315,1–7: «Signis tarnen commemoratis [sc. rechtmässige Verkündigung des Wortes Gottes und Teilnahme an den von Christus eingesetzten Sakramenten], non ita arcte includimus ecclesiam, ut omnes illos extra ecclesiam esse doceamus, qui vel sacramentis non participant, non quidem valentes, neque per contemptum, sed necessitate potius inevitabili coacti, nolentes ab iis abstineant, aut iis careant [...]. Scimus enim Deum aliquot habuisse in mundo amicos, extra Israelis rempublicam.»

50 Vgl. CHp XVIII, 316,24–26: «Spectandi sunt ministri, non ut ministri duntaxat per se, sed sicut ministri Dei, utpote *per quos Deus salutem hominum operatur.*»

V. Antireduktionismus und Komplexitätswahrung als Merkmale von Bullingers Theologie

Anhand der obigen Analyse lässt sich erstens festhalten, dass die *participatio Christi* die zentrale, gar umgreifende Kategorie von Bullingers Heilslehre bildet. Zweitens, da diese *participatio* ein eminent pneumatisches Geschehen darstellt und die Soteriologie im Zentrum der CHp steht, kommt der Lehre vom Heiligen Geist als solcher eine ebenso zentrale Stellung im Rahmen der ganzen Bekenntnisschrift zu: «Das Zweite Helvetische Bekenntnis, das keinen Artikel der Pneumatologie enthält, ist ein pneumatologisches Glaubensbekenntnis in allen Aussagen.»⁵¹

Weitet man den Blick über die CHp hinaus auf andere frühneuzeitliche Quellen reformierter Theologie, so stellt sich jedoch bald heraus, dass weder die pneumatologische Konzentration noch die Betonung der geistgewirkten Teilhabe an Christus als Kern des Heilsgeschehens ein Spezifikum allein dieser Bekenntnisschrift darstellen. Denn zum einen gehört es «mit zu den Wesensmerkmalen aller reformierten Bekenntnisschriften, dass sie der Lehre vom Heiligen Geist höchstes Gewicht beilegen. Das Zeugnis vom Heiligen Geist ist gleichsam der rote Faden, der alle Fragen und Artikel durchzieht».⁵² Zum anderen begegnet die Lehre von der pneumatischen Teilhabe an Christus, die – wie Peter Opitz mehrfach hervorgehoben hat –⁵³ wohl als Fluchtpunkt von Bullingers gesamtem theologischen Opus betrachtet werden kann, auch bei anderen prominenten reformierten Theologen. So nimmt dieses Theologumenon nicht nur bei Johannes Oekolampad,⁵⁴ sondern auch, wie neuere Untersuchungen aus dem angelsächsischen Sprachraum belegt haben,⁵⁵ bei Johannes Calvin einen zentralen Platz ein.

Ob nun die Lehre von der geistgewirkten Christusteilhabe mit ihren soteriologischen, sakramentstheologischen und ekklesiologischen Implikationen als Brennpunkt reformierter Theologie schlechthin betrachtet werden kann, muss zwar dahingestellt bleiben, solange keine breiter angelegten Untersuchungen

51 Paul Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen-Vluyn 1959, 99. Vgl. Locher, *Lehre* (Anm. 37), 311: «Es besteht eine verborgene pneumatologische Verbindung sämtlicher Stücke des Bekenntnisses.»

52 Jacobs, *Theologie* (Anm. 51), 98. Vgl. auch oben Anm. 1.

53 Vgl. Peter Opitz, *Eine Theologie der Gemeinschaft im Zeitalter der Glaubensspaltung*; Emidio Campi (Hg.), *Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe*; *Zwingliana* 31/2004, 199–214; ders., *Dekaden* (Anm. 7), bes. 215–218 und 344–352.

54 Siehe Opitz, *Dekaden* (Anm. 7), 226–239.

55 Vgl. Billings, *Calvin* (Anm. 18); Julie Canlis, *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Grand Rapids MI 2010.

diesbezüglich vorliegen. Es steht allerdings ausser Frage, dass in Bullingers Behandlung dieses Themas ein wesentliches Merkmal seiner Theologie im Allgemeinen deutlich zutage tritt: ihre antireduktionistische Intention.

Bullinger zeigt in seinen Ausführungen zur Pneumatologie, dass er den christlichen Theologen primär als «Hüter» des in Christus geoffenbarten Erlösungsgeheimnisses betrachtet: Der evangelische Theologe darf sich Bullinger zufolge nicht anmassen, jenes Geheimnis zu *erklären*, sondern hat in erster Linie vielmehr darüber zu wachen, dass es in all seinen Facetten *bewahrt* wird, zur Sprache kommen und so seine heilsame Wirkung auf die Menschen entfalten kann. Denn das Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus stellt ein mehrdimensionales und das gesamte Dasein des Menschen involvierendes Geschehen dar. Als solches verlangt es – wie Huldrych Zwingli bereits betonte –, «mit grösster Scheu, mit tiefstem Beben und höchster Verehrung [*summa cum verecundia, summo cum tremore et veneratione*] behandelt [zu] werden».⁵⁶ Jeglicher Versuch, es auf eine seiner Dimensionen zu reduzieren, wird hingegen zwangsläufig zu dessen Verfälschung führen.

Deshalb geht es in erster Linie darum, sich der Komplexität des Erlösungsgeheimnisses zu stellen und diese gegen jede Form des Reduktionismus – sei es auf die innere oder auf die äussere, auf die inhaltlich-kognitive oder auf die ethische Dimension der Christusteilhabe – zu verteidigen. Von diesem antireduktionistischen, auf die Bewahrung der Komplexität der Offenbarung bedachten Grundzug der theologischen Reflexion Bullingers kann sich wohl jede Generation von Theologen mit Vorteil inspirieren lassen.

⁵⁶ Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion (1525): Thomas Brunnschweiler/Samuel Lutz (Hg.), Huldrych Zwingli Schriften, Bd. 3, Zürich 1995, 113; ders., *De vera et falsa religione commentarius*: Emil Egli u. a. (Hg.), Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 3, Leipzig 1914, 681,7f. Vgl. Gottfried W. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie. Erster Teil: Die Gotteslehre*, Zürich 1952 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 1), 155.