

Andreas Pangritz:

Der Heidelberger Katechismus und das christlich-jüdische Verhältnis

Volk Israel, Judentum und jüdische Lehren werden im Heidelberger Katechismus (HK) nicht thematisiert.¹ Darin unterscheidet er sich etwa von der *Confessio Augustana*, die ausdrücklich „jüdische Lehren“ hinsichtlich der politischen Messiaserwartung verwirft.² Man könnte insofern von einem Vorzug des HK sprechen, da er auf den traditionellen Antijudaismus als Negativfolie der reformatorischen Theologie verzichten kann. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass der HK implizit durchaus eine Israellehre enthält, die aus dem Text herausdestilliert werden kann. Angesichts des theologisch in der Rechtfertigungslehre begründeten Antijudaismus führender Reformatoren mag gefragt werden, ob die Konzeption des HK einen alternativen theologischen Ansatz bietet. Dies betrifft insbesondere die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, aber auch von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Rechtfertigung und Heiligung.

Die implizite Israellehre des HK unterscheidet sich in charakteristischer Weise von derjenigen der lutherischen Tradition und ist gleichwohl ambivalent. Bezeichnend ist die Doppelfunktion des Gesetzes im HK, die zur Aufteilung seiner Behandlung auf den ersten Teil und den dritten Teil führt. Während das Evangelium als Jesus Christus gleich in der Einleitung, dann aber vor allem im zweiten Teil – „Von des Menschen Erlösung“ – thematisiert wird, kommt das Gesetz zunächst im Kontext des ersten Teils – „Von des Menschen Elend“ – als Doppelgebot der Liebe zur Sprache, dann aber noch einmal im Kontext des dritten Teils – „Von der Dankbarkeit“ – als Dekalog. Dies führt zu dem charakteristischen Dreischritt vom Gesetz (I) über das Evangelium (II) zum Gesetz (III).

Um die in der Doppelfunktion des Gesetzes angelegte implizite Israellehre des HK genauer profilieren zu können, wird es notwendig sein, in vergleichender Perspektive die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Luther (IV) und bei Calvin (V) mit Blick auf deren jeweilige Implikationen für die Israellehre ins Auge zu fassen. Denn der HK knüpft in seinem Gesetzesverständnis offensichtlich

¹ Vgl. Frank Crüsemann, Theologische Engführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 419-431.

² Vgl. CA XVII (Von der Wiederkunft Christi zum Gericht): „... hie werden verworfen etliche jüdische Lehren, die sich auch jetzund ereignen, daß vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden.“

nicht nur an lutherische, sondern auch an reformierte Tradition an und sucht zwischen beiden zu vermitteln. Erst vor diesem Hintergrund wird es möglich sein, das spezifische Profil des HK im Blick auf seine Implikationen für Israel und Judentum herauszuarbeiten (VI). Abschließend wird zu fragen sein, ob die implizite Israellehre des HK auch heute noch brauchbar ist oder ob hier neue Wege gegangen werden müssen (VII).

I

Der HK im ganzen wird überwölbt von der christologisch-soteriologischen Perspektive von FA 1, wonach ich den „einzigsten Trost in Leben und Sterben“ darin finde, dass ich „meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin“. Doch nach dieser Eröffnung einer wahrhaft evangelischen Perspektive, setzt der erste Teil gleich mit der Erkenntnis des menschlichen Elends „aus dem Gesetz Gottes“ (A 3) ein, die mit Röm 3,20 begründet wird: „Darum, dass kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm [= Gott] gerecht sein mag; denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.“ Es folgt die inhaltliche Umschreibung des Gesetzes als Doppelgebot der Liebe nach Lk 10,27 (A 4), wobei dessen alttestamentliche Herkunft unerwähnt bleibt. Entscheidend ist hier die aus verschiedenen neutestamentlichen Belegstellen (Röm 3,10-12.23; 1 Joh 1,8.10; Röm 8,7; Eph 2,3) begründete Erkenntnis, dass der Mensch das im Doppelgebot der Liebe umschriebene Gesetz nicht „vollkommlich halten“ könne, da er „von Natur geneigt“ sei, Gott und seinen Nächsten zu „hassen“ (FA 5; vgl. FA 114f.). Diese pessimistische Anthropologie wird im folgenden mit der Erbsünde begründet, genauer damit, „dass wir alle in Sünden empfangen und geboren werden“ (A 7). Die Funktion des Gesetzes in der Perspektive des ersten Teils des HK ist also die des *usus elenchticus legis*, der uns der Sünde überführt.

Mit diesem Verständnis des sündigen Menschen teilt der HK zwar die herrschende anthropologische Auffassung der Reformation des 16. Jahrhunderts, in der die Erbsündenlehre der mittelalterlichen Kirche noch in augustinischer Tradition verschärft worden war. Damit entfernt er sich aber von der jüdischen Anthropologie, die im Menschen neben dem bösen Trieb auch einen guten Trieb am Werk sieht,³ so dass es darauf ankommt, mit Hilfe des menschlichen Willens dem guten Trieb das Übergewicht zu verleihen. Dieses Anliegen kommt allenfalls im dritten Teil des HK

³ Vgl. *Babylonischer Talmud*, Traktat Berachot 61a: „R. Nachman b. R. Chisda trug vor: Es heißt [Gen 2,7]: und der Herr, Gott, bildete den Menschen; [das Wort *vajjiçer*] hat zwei Jod, weil der Heilige, gepriesen sei er, [im Menschen] zwei Triebe schuf, einen guten Trieb und einen bösen Trieb“ (nach der Übersetzung von Lazarus Goldschmidt).

bei der Wiederaufnahme des Gesetzesthematik in der Auslegung des Dekalogs zur Sprache.

II

Zunächst jedoch wird zweiten Teil in Aufnahme von FA 1 „Jesus Christus“ (A 18) als der „Mittler und Erlöser“ vorgestellt, der „ein wahrer und gerechter Mensch“ und „zugleich wahrer Gott“ sei (FA 15). Von ihm lege „das heilige Evangelium“ Zeugnis ab, das der HK bezeichnenderweise nicht nur im Neuen, sondern schon im Alten Testament dargeboten sieht: „anfänglich im Paradies ... offenbart“, „durch die heiligen Erzväter und Propheten ... verkündig(t)“, „durch die Opfer und andere Zeremonien des Gesetzes vorgebildet“ und „in seinem eingeliebten Sohn erfüllt“ (A 19).⁴

Für unsere Fragestellung ist hier vor allem die Feststellung wichtig, dass demnach das Evangelium bereits im Gesetz vorgebildet ist, was durch zwei neutestamentliche Belegstellen begründet wird. Die eine Stelle setzt den Glauben an Moses mit dem an Jesus gleich: „Wenn ihr dem Mose glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben. Denn er hat von mir geschrieben“ (Joh 5,46). Die andere hingegen scheint Jesus Christus als Erfüllung des Gesetzes darstellen zu wollen: „Da sprach ich: Siehe, ich komme – in dem Buch steht vornehmlich von mir geschrieben: dass ich tun soll, Gott, deinen Willen!“ (Hebr 10,7), wobei mit dem Buch offenbar Ps 40 (LXX), 7-9 gemeint ist; der Kontext des Verses (Hebr 10,5-10) macht dann jedoch deutlich, dass „Opfer und Gaben, Brandopfer und Sündopfer“, da sie „nach dem Gesetz geopfert werden“, durch „das Opfer des Leibes Jesu Christi“ überboten und ersetzt worden seien. Demnach ist das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ambivalent: Kontinuität und Diskontinuität gehen durcheinander.

Dies wird auch durch die Rede von der „Erfüllung“ des Gesetzes im „eingeliebten Sohn“ verstärkt, wenn diese mit zwei neutestamentlichen Belegstellen begründet wird: Während Röm 10,4 in Luthers Übersetzung, die für den HK maßgeblich ist, von Christus als dem „Ende“ des Gesetzes redet und damit die Diskontinuität betont, bestätigt Gal 4,4f. diese Deutung im Sinne eines „Loskaufs“ vom Gesetz: „Da aber die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, auf dass er die, so unter dem Gesetz waren, erlöset, dass wir die Kindschaft empfangen.“ Wohlgemerkt: Die Rede von „Erfüllung“ des Gesetzes

⁴ Vgl. dazu: F. Crüsemann, Theologische Einführung, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 428-430 (*Das Evangelium im Alten Testament*).

könnte auch im Sinne der Kontinuität zwischen Gesetz und Evangelium bzw. als Bestätigung und Bekräftigung des Gesetzes durch Jesus Christus verstanden werden,⁵ – dies insbesondere, da nach Gal 4,4 ja auch Jesus selbst „unter das Gesetz getan“, d. h. beschnitten wurde. Der Akzent des HK liegt jedoch auf dem „Loskauf“, auf der Erlösung vom Gesetz, wovon in Gal 4,5 die Rede ist. Dies legt ein Verständnis von Erfüllung im Sinne des Abbruchs bzw. der Diskontinuität nahe.

Der Objektivität des Evangeliums von der Erlösung durch Jesus Christus entspricht die subjektive Aneignung des Evangeliums „durch wahren Glauben“ (A 20), so dass der Wirkraum des Evangeliums auf die Gläubigen beschränkt erscheint. Das reformatorische Prinzip „sola fide“ kommt hier also als Bedingung der Erlösung zum Tragen (vgl. A 59-61), so dass geradezu von einem „Gesetz des Glaubens“ die Rede sein muss.⁶ Hier droht die Gefahr einer evangelischen Gesetzlichkeit, sobald der Glaube als Bedingung des Heils zu einem Werk erklärt wird, das der sündige Mensch leisten müsse, um das Heil zu erlangen.⁷ Spätestens, wo das Judentum als Religion des Unglaubens definiert wird, ist der Protestantismus dieser Gefahr erlegen.

Der HK meint es jedoch anders: Der „wahre Glaube“ als Bedingung des Heils wird im Folgenden als Gabe Gottes bestimmt, u. zw. zunächst strukturell als „eine gewisse Erkenntnis“ und „ein herzliches Vertrauen“, wobei Gott der Handelnde ist, der die Erkenntnis „in seinem Wort hat offenbart“, und der als Heiliger Geist das Vertrauen „durchs Evangelium in mir wirkt“. „Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit“ werden im Sinne der reformatorischen Prinzipien „sola gratia“ und „solus Christus“ verstanden als „von Gott geschenkt ..., aus lauter Gnaden, allein um des Verdiensts Christi willen“ (A 21). So ist auch die subjektive Aneignung des „wahren Glaubens“ nicht als menschliches Werk, sondern als Gottes Handeln bestimmt.

⁵ Diese Deutung scheint F. Crüsemann favorisieren zu wollen, wenn er schreibt: „Bekräftigung, Bestätigung, auch im Sinne einer neuen Gestalt der alten Hoffnung, das ist gemeint. Es geht bei Christus um das gleiche Evangelium, es geht um die gleiche frohe und tröstende Wirkung der Nähe Gottes“ (a.a.O., 430).

⁶ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Brief an Eberhard Bethge vom 5. 5. 1943, in: ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. C. Gremmels u. a., Gütersloh 1998 (DBW 8), 415f.: „Der Offenbarungspositivismus macht es sich zu leicht, indem er letztlich ein Gesetz des Glaubens aufrichtet ...“

⁷ Der Problematik dieser Gesetzlichkeit im Innern reformatorischer Theologie ist sich evangelische Theologie bis heute nur zu selten bewusst geworden. Vgl. F.-W. Marquardt, Zur Reintegration der Tora in eine Evangelische Theologie, in: ders., *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, Aachen (2. Aufl.), 2004, 241: „Dies nomistische Verständnis des Glaubens, in dem ‚der Glaube‘: sei es Bedingung, sei es derzeitiger Inhalt des ‚Heils‘ ist, ist ein protestantischer Irrtum und u. E. als solcher möglichst schnell zu widerrufen.“

Im einzelnen wird der Inhalt des Glaubens dann nach dem Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses aufgeschlüsselt (FA 23-58). Für unsere Fragestellung sind einige christologische Aussagen aus Anlass des Zweiten Artikels interessant, wenn auch nur als verpasste Gelegenheiten: Bezeichnenderweise legt der HK Wert darauf, den Namen Jesu Christi inhaltlich auszulegen, indem der Name „Jesus“ als „Seligmacher“ (F 29) und der Titel „Christus“ als „Gesalbter“ (F 31) übersetzt werden. In beiden Fällen hätte sich die Chance zu einer alttestamentlichen Kontextualisierung der Christologie geboten – eine Möglichkeit, die der HK jedoch weitgehend ungenutzt lässt.⁸ Auch die spezifisch reformierte Drei-Ämter-Lehre in der Auslegung des Christus-Titels als Prophet, Priester und König (A 31) hätte reichlich Gelegenheit zu einer alttestamentlichen Kontextualisierung der Christologie geboten. Der HK begnügt sich mit vereinzelt alttestamentlichen Belegen, die zwischen die neutestamentlichen Belegstellen eingestreut sind: So wird das prophetische Amt Christi u. a. mit dem Hinweis auf das deuteronomische Prophetengesetz (Dtn 18,15), das priesterliche Amt u. a. mit dem Hinweis auf das Priestertum „nach Art des Melchizedek“ (Ps 110,4) und das königliche Amt u. a. mit dem Hinweis auf das messianische Königtum auf Zion (Ps 2,4) begründet. Die neutestamentliche Perspektive überwiegt jedoch auch hier.

Zwar wird Jesus Christus, der „ewige Sohn Gottes“, zugleich als „der wahre Same Davids“ (Ps 132,11) bekannt und damit im Zusammenhang mit „seinen Brüdern“, d. h. den Juden, gesehen; aber aufgrund der neutestamentlichen Perspektive wird er dann doch gegen seine Brüder ausgespielt, indem vor allem seine in der Jungfrauengeburt begründete Sündlosigkeit (Hebr 4,15) betont wird (A 35). Zudem wird innerhalb der neutestamentlichen Christologie die Lehre vom „Sühnopfer“ (A 37; vgl. A 66, A 67, FA 75) einseitig betont, u. zw. im Sinne der anselmischen Satisfaktionslehre, wonach der Fluch, der aufgrund der Erbsünde auf dem Menschengeschlecht liege (vgl. A 39), „wegen der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes“ nun einmal „durch den Tod des Sohnes Gottes“ habe „bezahlt“ werden müssen (A 40; vgl. A 56).

Als ambivalent muss auch der Kirchenbegriff des HK gelten: Zwar wird in der Auslegung des dritten Artikels die Erwählung der Gemeinde alttestamentlich

⁸ Lediglich die in anti-römischer Polemik betonte Exklusivität des Glaubens an den „Seligmacher“ wird u. a. durch einen Hinweis auf Jes 9,6 untermauert (A 30), wo die künftige Größe der Herrschaft des neugeborenen Kindes auf Davids Thron gerühmt wird.

begründet,⁹ indem an die prophetische Bundesverheißung für die „außerwählte Gemeinde zum ewigen Leben“ (Jes 59,21) erinnert wird; aber gemeint sein dürfte mit der „heiligen allgemeinen christlichen Kirche“ auch im HK doch exklusiv die Gemeinde des neuen Bundes an Stelle der des alten (FA 54).

Entsprechend wird die Gerechtigkeit aus Glauben exklusiv im Sinne der reformatorischen Prinzipien „sola fide“, „solus Christus“ und „sola gratia“ (FA 59-61) interpretiert. Die Problematik dieser Exklusivität wird deutlich, wenn man sieht, wie im Folgenden als ihre Kehrseite die Nutzlosigkeit der „guten Werke“ vor Gott thematisiert wird (FA 62-63). Die hier gelieferte biblische Begründung liest das Alte Testament ausschließlich mit den Augen des Paulus: Hatte das deuteronomische Gesetz die Alternative von Segen und Fluch zur Wahl gestellt (Dtn 28; vgl. Dtn 30,19), so führt der HK selektiv nur einen Vers aus dem Katalog der Verfluchung heimlicher Vergehen an (Dtn 27,26), der im Lichte der paulinischen Polemik gegen das Gesetz verallgemeinernd interpretiert wird: „Denn die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: ‚Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben stehet in dem Buch des Gesetzes, dass er’s tue‘“ (Gal 3,10). Dabei nimmt Paulus das Wörtchen „alle“, das im hebräischen Text der Tora fehlt, zum Anlass für die verallgemeinernde Folgerung, dass „durchs Gesetz niemand gerecht wird vor Gott“ (Gal 3,11). Daraus leitet wiederum der HK seine Auffassung ab, dass „die Gerechtigkeit, so vor Gottes Gericht bestehen soll, durchaus vollkommen und dem göttlichen Gesetz ganz gleichförmig sein muss“, weshalb die „in diesem Leben“ allein mögliche unvollkommene Gerechtigkeit „auch unserer besten Werke“ vor Gott nichts gelte (A 62).

Die antijüdischen Implikationen einer solchen pauschalen Kritik des Gesetzes und der guten Werke im Interesse des Prinzips „sola gratia“ (A 63) werden noch zu diskutieren sein. Es soll aber andererseits nicht verschwiegen werden, dass die Massivität der Gesetzeskritik gleich anschließend eine gewisse Relativierung erfährt, indem zunächst nur angedeutet wird, was dann im dritten Teil breit ausgeführt wird, dass nämlich – recht verstanden – der „wahre Glaube“ nicht ohne die „Frucht der Dankbarkeit“ sein könne (A 64). Damit wird – unter Bezugnahme auf Jesu Rede vom „guten Baum“, der „gute Früchte“ bringe (Mt 7,18), – den guten Werken ein gewisses Recht im Sinne des *usus legis in renatis* eingeräumt.

⁹ Den Hinweis auf die alttestamentliche Kontur im Kirchenbegriff des HK verdanke ich Aleida Siller.

Exemplarisch für die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament ist das Taufverständnis des HK, wonach – dem Vorbild Calvins folgend – die Taufe als Zeichen des „Bundes“ in Parallele zur alttestamentlichen Beschneidung gesehen wird. Diese Parallelisierung unter dem Oberbegriff des Bundes könnte zunächst im Sinne der Behauptung einer Kontinuität zwischen altem und neuem Bund interpretiert werden, worauf insbesondere die alttestamentlichen Belege zu zielen scheinen, wonach die verheißenen Wirkungen des Heiligen Geistes den Kindern wie den Alten gelten (Gen 7,7; Ps 22,11; Jes 44,1-3); doch wird man im Folgenden darüber belehrt, dass die Taufe im Neuen Testament an Stelle der alttestamentlichen Beschneidung „eingesetzt“ worden sei (A 74). Demnach läuft die Parallelisierung primär auf eine Betonung der Antithese und Diskontinuität hinaus, indem der alte Bund durch den neuen überwunden erscheint. Als biblische Begründung dieser antijudaistischen Denkfigur muss die Tauftheologie des Kolosserbriefes (Kol 2,11-13) herhalten, der mit der Rede von einer „Beschneidung ohne Hände“ auf die Taufe anzuspielen scheint. Dabei übersieht der HK, dass die Rede von der „Beschneidung“ hier metaphorisch gemeint ist, indem sie zur Bezeichnung von Kreuz und Auferstehung Christi dient. Die Taufe wird also in Kol 2 nicht mit dem alttestamentlichen Bundeszeichen, sondern mit der Passion Christi parallelisiert.¹⁰

III

War im zweiten Teil des HK en passant schon einmal betont worden, dass der „wahre Glaube“ die „Frucht der Dankbarkeit“ mit sich bringe (A 64), so wird die Frage der „guten Werke“ im dritten Teil – „Von der Dankbarkeit“ – ausführlich thematisiert. Gleich eingangs wird die Frage gestellt: „Warum sollen wir gute Werke tun?“ Die Frage stellt sich gerade angesichts der Tatsache, dass wir ja schon „aus unserem Elend ohne all unser Verdienst aus Gnade durch Christus erlöst sind“ (F 86). Entsprechend lautet die Antwort, „dass Christus, nachdem er uns mit seinem Blut erkauf hat, uns auch durch seinen Heiligen Geist erneuert zu seinem Ebenbild, [so] dass wir mit unserem ganzen Leben uns dankbar gegen Gott für seine Wohltat

¹⁰ Im übrigen geht die antithetische Parallele von Taufe und Beschneidung schon allein darum nicht auf, weil die Taufe sich ja nicht nur auf Knaben erstreckt. – Vgl. dazu Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV: *Die Lehre von der Versöhnung*. Teilband 4 (Fragment): *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, Zürich 1967, 130f.: In der nicht mit Händen vollzogenen „Beschneidung“ nach Kol 2,11 hätten „viele Ausleger die christliche Taufe, indem sie sie als den neutestamentlichen Ersatz des unter diesem Namen bekannten alttestamentlichen Ritus verstanden, erkennen wollen. ... Aber eben gegen die Gleichsetzung jener ‚Beschneidung‘ mit der Taufe erheben sich schwere Bedenken. ... Alle diese Schwierigkeiten fallen dahin, wenn man annimmt, daß mit jener den Christen widerfahrenen ‚Beschneidung‘ ... der für die Christen geschene, ihr Leben umgreifende *Kreuzestod Christi* gemeint und bezeichnet ist.“

erzeigen“ können. Dies solle sich darin erweisen, „dass wir bei uns selbst unseres Glaubens aus seinen Früchten gewiss seien“ (A 86). Es geht hier um den Lebenswandel des durch den Heiligen Geist erneuerten Menschen.

Wenn der HK die „wahrhaftige Buße und Bekehrung des Menschen“ als „Absterbung des alten und Auferstehung des neuen Menschen“ (FA 88) beschreibt, dann versteht er die Rechtfertigung des Sünders offenbar nicht so sehr im Sinne des „Regimes der Schweben“, als das Karl Barth die lutherische Formel vom *simul iustus et peccator* kritisiert hat,¹¹ sondern als einen Prozess, in dem der Mensch die Sünde „je länger je mehr hassen und fliehen“ (A 89) und zugleich „Lust und Liebe haben“ kann, „nach dem Willen Gottes in allen guten Werken zu leben“ (A 90). Eben dies sei „die Auferstehung des neuen Menschen“ (F 90).

Die Frage, worin die „guten Werke“ des neuen Menschen bestehen, wird zunächst strukturell mit der Formel beantwortet, dass sie „aus wahren Glauben, nach dem Gesetz Gottes ihm zu Ehren geschehen“ sollen (FA 91). Nach der scharfen Gesetzeskritik im ersten Teil des HK ist das Mittelglied der Formel, der positive Bezug auf das „Gesetz Gottes“, einigermaßen überraschend. Dies ist erkennbar eine andere Akzentsetzung als die in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, wo es von den Früchten des Glaubens heißt, dass sie gerade nicht nach dem Gesetz, sondern „aus freier Liebe umsonst Gott zu Gefallen“ und „dem Nächsten zugute“ geschehen.¹² Der HK insistiert demgegenüber auf einer positiven Bedeutung des „Gesetzes Gottes“ und begründet dies einerseits alttestamentlich mit der Erinnerung an die Aussage des Propheten Samuel, wonach „Gehorsam“ gegenüber der „Stimme des HERRN“ „besser denn Opfern“ sei (1 Sam 15,22), andererseits neutestamentlich mit der Erinnerung an die Aussage des Epheserbriefs, wonach wir in Christus Jesus „zu guten Werken“ geschaffen seien, „zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, dass wir darinnen wandeln sollen“ (Eph 2,10). Das Gesetz kommt hier also im Sinne des *usus legis in renatis* zur Sprache, der die Wiedergeborenen anleitet, es zu tun und es durch gute Werke zu erfüllen.

¹¹ Vgl. Karl Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*, hg. v. Hans-Anton Drewes u. Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 316: „In dieser Mitte gibt es für ihn [sc. den Christen] kein Stillstehen ... In dieser Mitte kann er nur als eiliger Wanderer unterwegs sein. ... Mehr noch: das würde ja sofort seine Anerkennung des status quo, des Regimes der Schweben, der Dämmerung, der Ambivalenz, des ‚sowohl-als-auch‘ bedeuten, dem zu widerstehen er doch eingesetzt ist. Er würde sich dann offenbar darüber mit sich selbst verständigen und einig werden: es müsse wohl bis auf weiteres so sein ..., daß er zugleich ein Gerechter und ein Sünder sei ...“

¹² Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: WA 7, 31 u. 35.

Inhaltlich wird „das Gesetz des HERRN“ sodann durch den Dekalog umschrieben (FA 92). Auffällig ist die gehäufte Bezugnahme auf weitere alttestamentliche Belegstellen zur Begründung der einzelnen Gebote in der Auslegung der ersten Tafel des Dekalogs (FA 94-103). Indem der HK den Dekalog vollständig im Wortlaut des Buches Exodus zitiert, bezieht er – anders als Luther, der das Erste Gebot in seinen Katechismen auf die Aussage reduziert: „Du sollst nicht andere Götter haben“ – auch die Herausführung des Volkes Israel „aus Ägyptenland, aus dem Diensthause“, ausdrücklich auf die christliche Gemeinde. Ebenso werden das Bilderverbot und das Sabbatgebot, die Luther als spezifisch jüdisch relativiert hatte,¹³ als verbindlich für die christliche Gemeinde rezipiert. Dabei wird das traditionelle Argument, Bilder könnten „als der Laien Bücher“ dienen, ausdrücklich unter Verweis auf „die lebendige Predigt“ des Wortes zurückgewiesen (FA 98). Aus dem Sabbatgebot wird zunächst mit Luthers Großem Katechismus „das Predigtamt“ abgeleitet, merkwürdigerweise ergänzt durch „Schulen“, bevor die geistliche Deutung angeschlossen wird, wonach es darum gehe, „dass ich alle Tage meines Lebens von meinen bösen Werken feiere, den Herrn durch seinen Geist in mir wirken lasse und also den ewigen Sabbat in diesem Leben anfangen“ (FA 103).

Wenn der HK im dritten Teil die „guten Werke“ als Früchte des „wahren Glaubens“ im dankbaren Gehorsam gegenüber dem „Gesetz Gottes“ versteht, wie es im Dekalog formuliert worden ist, dann muss sich angesichts des menschlichen „Elends“ unter der Herrschaft der Sünde, von dem im ersten Teil die Rede war, die Frage aufdrängen, inwiefern die durch den Heiligen Geist erneuerten bzw. „zu Gott bekehrten“ Menschen überhaupt in der Lage sind, „solche Gebote vollkommlich [zu] halten“ (F 114). Die Antwort des HK betont wieder den Prozesscharakter der Rechtfertigung des Sünders, indem daran erinnert wird, dass „auch die Allerheiligsten, so lang sie in diesem Leben sind, nur einen geringen Anfang dieses Gehorsams“ machen können; dies soll aber nicht als Ausflucht dienen, sondern als Aufforderung, diesen Anfang eines Lebens „nach allen Geboten Gottes“ auch tatsächlich zu wagen (A 114).

Auf den möglichen Einwand, dass die scharfe Predigt der Zehn Gebote doch überflüssig sei, wenn sie „in diesem Leben niemand halten kann“ (F 115), antwortet

¹³ Vgl. M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament (1525): „Darum ist Bilderwesen und Sabbat und alles, was Mose mehr und mehr über das natürliche Gesetz hinaus eingesetzt hat, freigestellt, ledig und abgetan, weil es das natürliche Gesetz nicht für sich hat, und ist alleine dem jüdischen Volk insonderheit gegeben. ... Drum lasse man Mose der Juden Sachsenspiegel sein und uns Heiden damit unverworren“ (WA 18, 81).

der HK mit einer zusammenfassenden Formulierung: Einerseits solle die Predigt des Gebots dazu dienen, „dass wir unser ganzes Leben lang unsere sündliche Art je länger je mehr erkennen und soviel desto begieriger Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit in Christo suchen“; andererseits solle sie dazu ermutigen, „dass wir ohne Unterlass uns beflleißigen und Gott bitten um die Gnade des Heiligen Geistes, dass wir je länger je mehr zu dem Ebenbild Gottes erneuert werden, bis dass wir das Ziel der Vollkommenheit nach diesem Leben erreichen“ (A 115). Damit ist erneut der Doppelcharakter des Gesetzes in seiner den Sünder überführenden Funktion (*usus elenchticus*) einerseits, in seiner erneuernden Funktion für die im Glauben wiedergeborenen Menschen (*usus in renatis*) andererseits umschrieben.

IV

Die überführende Funktion des Gesetzes, die im ersten Teil des HK thematisiert worden war, entspricht im wesentlichen dem Verständnis des Gesetzes, wie es von Martin Luther vorgetragen worden ist. In den *Schmalkaldischen Artikeln* (1537) hat er Gesetz und Evangelium in einer scharfen Dialektik miteinander und gegeneinander ins Verhältnis gesetzt hat. Nachdem er im ersten Teil die „göttliche Majestät“ und im zweiten Teil „das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung“ behandelt hat, kommt er im dritten Teil auf Sünde, Gesetz, Buße, Evangelium und Sakramente zu sprechen. Luther behandelt also das „Gesetz“ als Zwischenglied zwischen der „Sünde“ einerseits und dem „Evangelium“ andererseits: Das Gesetz folgt der Sünde und führt über die Buße zum Evangelium. Es hat angesichts der Sünde eine doppelte Funktion: Es soll einerseits die Sünde durch Androhung und Ausübung von Gewalt gegenüber den Übeltätern, aber auch durch Verheißung von Belohnung für die Guten begrenzen und eindämmen (*primus usus* bzw. *usus politicus legis*). Es soll andererseits – und das ist für Luther „das vornehmste Amt“ des Gesetzes – dem Menschen offenbaren, wie tief er aufgrund der Erbsünde gefallen ist (*secundus usus* bzw. *usus elenchticus* – auch *theologicus*). Diese Funktion des Gesetzes treibt den Menschen in die Verzweiflung, aus der ihn allein die Gnade Gottes in Christus erretten kann. So stehen Gesetz und Evangelium in scharfem Kontrast zueinander und sind doch zugleich dialektisch aufeinander bezogen. Das Wort Gottes zerfällt in die zwei Seiten des den Menschen seiner Sünde überführenden Gesetzes und des den Menschen von der Sünde erlösenden Evangeliums. Von guten Werken im Sinne der Gesetzeserfüllung kann in diesem Rahmen keine Rede sein.

Zur Kehrseite der Dialektik von Gesetz und Evangelium gehört das Denken in Antithesen, in dem die Juden mit ihrem Gesetzesgehorsam als Negativfolie des gesetzesfreien Heidenchristentums mit seinem Glauben an das Evangelium von der Gnade ohne Werke des Gesetzes (Röm 3,28) erhalten müssen. Der in der Dialektik von Gesetz und Evangelium begründete Antijudaismus lässt sich besonders deutlich an Luthers Schrift „Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ (1527) aufweisen, die auf einer Exoduspredigt vom 27. August 1525 beruht. Zwei Jahre später erklärt Luther, er habe damals über Genesis und Exodus gepredigt „allermeist um der Rottengeister willen“, die „den gemeinen Mann durch Mosen verführeten“, indem sie anfangen, „aus den Christen Juden zu machen durch falschen Ruhm und Missverstand des Alten Testaments“ (WA 24, 1). Nach Friedrich-Wilhelm Marquardt handelt es sich hier um „das schärfste Nein zu ‚Mose‘“, das wir von Luther kennen.¹⁴

Die „Unterrichtung“ stellt eine Vorrede zur anschließenden Auslegung von Ex 19 dar, wo von Israels Ankunft am Sinai und von Moses Begegnung mit Gott auf dem Berg erzählt wird. Nach Luther berichtet dieses Bibelkapitel vom Anfangen des „geistlichen Regiments“, nachdem zuvor in Ex 18 von der Einsetzung eines „weltlichen Regiments“ von Hauptleuten und Richtern in Israel durch Mose die Rede war (WA 24, 5). In der Abfolge von Ex 18 und 19 sieht Luther die Zwei-Reiche-Lehre bezeugt: „Das sind nun zwei Reiche: Weltlich, das mit dem Schwert regiert und äußerlich gesehen wird. Das geistliche regiert allein mit Gnaden und Vergebung der Sünden, und dasselbige Reich siehet man nicht mit leiblichen Augen, sondern wird allein mit dem Glauben gefasest“ (WA 24, 6).

Dem „Zwei-Reiche“-Denken entsprechend will Luther vor den „Schwärmergeistern“ warnen (WA 24, 6), nachdem diese „etwas Neues auftreiben“ wollten „und sagten: man muss das Alte Testament auch halten“ (WA 24, 12). Diesen „Rottengeistern“ will Luther „das Maul stopfen“, indem er betont, dass das Gesetz des Mose „allein die Juden“, nicht aber die Heiden binde: „Das Gesetz Mose gehet die Juden an, welches uns forthin nicht mehr bindet, denn das Gesetz ist allein dem Volk Israel gegeben, und Israel hat es angenommen für sich und seine Nachkommen, und die Heiden sind hier ausgeschlossen.“ Was insbesondere den Dekalog betrifft: „... dieser ganze Text gehet die Heiden nicht an“ (WA 24, 6). „Mose ist tot, sein Regiment ist

¹⁴ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Versuch, mit Luther drei kleine Schritte voranzukommen, in: *Kirche: Lernfähig in die Zukunft?* FS für Johannes Dantine zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Bünker u. Thomas Kroboth, Innsbruck/Wien 1998, 30.

aus gewesen, da Christus kam, er dienet weiter hierher nicht.“ Es sei doch klar, dass Gott „uns ja nicht aus Ägypten geführt, sondern allein die Juden“. So könne er von den Heiden zwar als „Lehrer“ geachtet werden, nicht jedoch als „Gesetzgeber“, „es sei denn, dass er gleich stimme mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetze“. Wo dies nicht der Fall ist, gilt: Mose geht weder „die Heiden noch die Christen“ etwas an. Es ist „hell genug, dass Mose der Juden Gesetzgeber ist und nicht der Heiden“. „Ich bin kein Jude, lass mich unverworren mit Mose“ (WA 24, 7). „Die Gesetze sind tot und ab“ (WA 24, 8).

Zwar gibt sich Luther alle Mühe herauszuarbeiten, was „die Heiden“ dennoch bei „Mose“ lernen könnten: Da gibt es manche „Exempel“, „aus der Maßen schöne Gebote“, die Luther den „Herren“ und dem „Kaiser“ zur Nachahmung empfiehlt, etwa den Zehnten, das Halljahr oder auch die Leviratsehe. Entscheidend ist aber, dass ein solches Exempel nicht „zwingen“ darf, „sondern dass mir’s frei wäre, ihm nach zu tun“ (WA 24, 8f.). Darüberhinaus meint Luther, dass manche Gesetze des Mose einfach „natürlich“ sind. „Die Natur hat diese Gesetze auch ...“ So sei es „natürlich, Gott ehren, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsch Zeugnis geben, nicht totschiagen“. Solche Gebote seien zu beachten „nicht darum, dass sie Moses geboten hat, sondern dass sie mir von Natur eingepflanzt sind ...“, weshalb Luther das mosaische Gesetz auch als „der Juden Sachsenspiegel“ bezeichnen kann (WA 24, 9f.). Daneben sieht Luther im mosaischen Gesetz manches, was auf Christus vorausweist. „Das sind nun die Verheißungen und Zusagungen Gottes von Christo. Und das ist das beste fast in dem ganzen Mose, welches da nicht natürlich in die Herzen der Menschen geschrieben ist, sondern kömmt vom Himmel herab.“ Das sind keine Gebote, sondern es handelt sich hier um Evangelium; es fordert nichts von uns, „sondern es sind tröstliche Verheißungen Gottes, die wir sollen annehmen und uns kecklich darauf verlassen wider alle Anfechtung der Sünde, des Todes, des Teufels und der Hölle“ (WA 24, 10). Schließlich findet Luther bei Moses „schöne Exempel des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes“ von Adam angefangen bei den Ervätern, bei Mose „und also durch und durch“, an denen auch Nichtjuden „lernen“ könnten, „Gotte zu vertrauen und ihn lieben“ (WA 24, 15).

Dies alles ändert jedoch nichts an dem Urteil, das zuvor schon feststeht: „Es ist mit ihnen aus“ – mit Mose und seinem Volk; denn: „Wir haben das Evangelium“ (WA 24, 13). Maßgeblich ist für Luther nämlich die Unterscheidung, an welchen Adressaten Gott sich wendet, wenn er redet: Gegenüber den „Rottengeistern“, die die Bauern unter biblizistischer Berufung auf Gottes Wort zum Aufruhr aufgetzt

hätten, insistiert er: „Es ist alles Gottes Wort, wahr ist es. Aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muss wissen und acht haben, zu wem das Wort Gottes geredet wird.“ Man müsse „nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, ob es Gott geredet hab, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei, ob es dich treffe oder einen andern. Da scheidet sich’s denn wie Sommer und Winter.“ Es sei nämlich „zweierlei Wort in der Schrift: Eines gehet mich nicht an, betrifft mich auch nicht. Das ander betrifft mich“ (WA 24, 12). „Also was zu Mose durch Gott geredet ist der Gebote halben, trifft allein die Juden. Aber das Evangelion gehet durch die ganze Welt durch und durch, niemand wird ausgenommen, sondern allen Kreaturen wird es vorgetragen ...“ (WA 24, 14).

Die Dialektik von Gesetz und Evangelium läuft demnach bei Luther auf eine Differenzhermeneutik hinaus, in der das biblische Gesetz allein den Juden gilt, während das Evangelium von Jesus Christus den (Heiden-)Christen vorbehalten bleibt. Ausschlaggebend ist das Verständnis Jesu Christi als „Ende des Gesetzes“ (Röm 10,4).

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat den Versuch unternommen, Luthers Insistieren auf der heidnisch-jüdischen Differenz in der „Unterrichtung“ etwas Positives abzugewinnen. Es sei ja durchaus schriftgemäß, im Blick auf Gottes Wort und sein erwählendes Handeln nach Adressaten zu differenzieren. So sei der Dekalog wie überhaupt die Tora vom Sinai zunächst einmal dem Volk Israel als Gesetz für ein Leben im exklusiven Gottesbund gegeben. Auch nach jüdischer Auffassung binde die Tora die Juden, nicht jedoch die Völker, die sich die Partizipation am Bund auch nicht erschleichen sollen.¹⁵ Insofern könnte man sagen: Indem Luther sich einer christlichen Rezeption der jüdischen Spezifika des Dekalogs verweigert, gibt er die Tora den Juden zurück.

In Marquardts wohlwollender Interpretation, die die Anerkennung des anderen in seiner Andersheit voraussetzt, wird Luther jedoch gegen den Strich gebürstet: Tatsächlich geht es diesem nicht darum, die Tora als Bundesgesetz für Gottes erwähltes Volk gelten zu lassen, sondern darum, das Gesetz als durch Christus an

¹⁵ Vgl. F.-W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. 1, Gütersloh 1993, 161, wo Marquardt fragt, ob es nicht anmaßend sei, wenn „in aller Unschuld und Kindlichkeit heute – nach Auschwitz – behauptet“ wird, „wir seien durch Christus – Goyim, die wir sind – ‚in den Israelbund aufgenommen‘ worden“? Gegenüber einer allzu direkten christlichen Rezeption des Dekalogs gibt Marquardt den noachidischen Geboten den Vorzug, da sie die Nichtjuden „noch ausgeprägter“ „an die Erwählungsgeschichte Israels“ bänden. Anders als die noachidischen Gebote könnten die Zehn Gebote „durch scheinbar nur leichte Textmanipulation ... zum Naturrecht verändert“ werden (a.a.O., 219f.).

sein Ende gebracht und damit auch für die Juden *post Christum natum* außer Kraft gesetzt zu markieren. Das Evangelium tritt an die Stelle des Gesetzes – und dies für alle Menschen, Juden wie Heiden. Umgekehrt stellt sich bei der Behauptung einer exklusiven Geltung des Dekalogs für die Juden die Frage für die Nichtjuden, wie sich der von ihnen geforderte Glaube an das Evangelium von Jesus Christus auf ihr Leben auswirken soll. Luther hat diese Frage einerseits durch den Hinweis auf den Heiligen Geist, der Werke der Liebe in den Glaubenden spontan, „aus freier Liebe umsonst“ wirke, zu beantworten versucht. Andererseits aber hat er – wie der Hinweis auf den „Sachsenspiegel“ zeigt – die Gläubigen auf das „natürliche Gesetz“ verwiesen, das ihnen ins Herz geschrieben sei. Es dürfte jedoch kaum möglich sein, über den Inhalt eines solchen „natürlichen Gesetzes“ Konsens zu erzielen. Und die Hoffnung, dass sich das dem Glauben entsprechende Tun der Liebe von selbst verstehe, hat sich nur zu oft als trügerisch erwiesen. So hat sich im Luthertum letztlich weitgehend die Ermahnung zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit im Sinne des „politischen Gebrauchs“ des Gesetzes durchgesetzt, die das Schwert bekanntlich nicht umsonst führt. Der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ist denn auch primär in der Angst vor der Strafe begründet.

V

Die erneuernde Funktion des Gesetzes, die im dritten Teil des HK thematisiert wird, war bereits von Jean Calvin – über Luther hinaus – herausgearbeitet worden. Calvin greift zwar Luthers dialektische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf, er kommt aber dennoch zu einer in mancher Hinsicht abweichenden Auffassung vom Verhältnis des Evangeliums zum Gesetz.¹⁶ In der *Institutio* von 1559 wird das „Gesetz“ in den Kapiteln 7-9 des Zweiten Buches thematisiert, das unter dem Titel steht: „Von der Erkenntnis Gottes als des Erlösers in Christo, wie sie zuerst den Vätern unter dem Gesetz, alsdann auch uns im Evangelium geoffenbart worden ist“.¹⁷ Das Gesetz wird hier also wie das Evangelium von vornherein in einen christologischen Zusammenhang gerückt.

In Kapitel 7 wird zunächst der Verheißungscharakter des Gesetzes herausgearbeitet, den Luther nur am Rande behandelt hatte: „Das Gesetz ist nicht dazu gegeben, um

¹⁶ Zu Calvins Gesetzesverständnis vgl. ausführlicher A. Pangritz, Das Verständnis des „Gesetzes“ bei Johannes Calvin, Karl Barth – und darüber hinaus: www.reformiert-info.de/7656-0-8-1.html.

¹⁷ Calvins *Institutio* wird im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn / Wuppertal 2008.

das Volk des Alten Bundes bei sich selbst festzuhalten, sondern um die Hoffnung auf das Heil in Christus bis zu seinem Kommen zu bewahren.“ Es geht im Gesetz also darum, das „Herz“ des „erwählten Volkes“ bis zur „Ankunft“ Christi „in Erwartung zu halten“. Mose als „Gesetzgeber“ sei „zur Erneuerung“ des „Gnadenbundes“ gesandt worden, den Gott mit den Vätern geschlossen hatte. Schon „aus der den Juden dargebotenen Gnade“ könne man „mit Sicherheit entnehmen, daß das Gesetz nicht ohne Christus gewesen ist“. So biete das Gesetz den Juden ein „geistliches Ziel“ dar, „nach dem sie sich ausrichten“ können (7,1). Christus ist also nach Calvin „Erfüllung oder Ziel des Gesetzes zur Erlösung für alle Glaubenden“ (7,2; Röm 10,4), nicht etwa „Ende des Gesetzes“, wie Otto Weber in Anlehnung an Luther meint übersetzen zu müssen.

Im gesamtbiblischen Kontext betrachtet sei das Gesetz „von dem Bunde, der uns aus Gottes Gnaden die Kindschaft verleiht, nicht zu trennen“ (7,2). Nur wenn man das Gesetz abstrakt betrachte, ohne seine Beziehung auf die Verheißung, führe es zur Erkenntnis „unserer eigenen Schuldverhaftung“ und treibe uns dazu an, „Vergebung zu suchen“. Dabei sei es aber gerade die „Größe“ der „dem Gesetz beigelegten Verheißungen“, die uns unser „Elend“ besser erkennen lasse (7,3). Haben wir die „Gnade“ Gottes, „die uns im Evangelium angeboten wird, im Glauben angenommen“, dann „bleiben diese Verheißungen ... nicht unwirksam. Denn dann läßt uns Gott alles aus freier Gnade zuteil werden“ und uns „an der Frucht der Gesetzesverheißungen teilhaben“ (7,4).

So sei das Gesetz nicht umsonst gegeben worden; vielmehr nehme es uns gegenüber eine dreifache „Aufgabe“ (*officium*) wahr. Dabei entspricht die erste „Aufgabe“, die den Menschen „Gottes Gerechtigkeit“ anzeige und sie so ihre eigene „Ungerechtigkeit“ erkennen lasse (7,7), dem zweiten oder „theologischen“ Gebrauch bei Luther, wobei Calvin in diesem Zusammenhang jedoch weniger die Verzweiflung des Menschen über seine Sünde als vielmehr die „Erziehungsabsicht“ des Gesetzes hervorhebt (7,8). Die zweite „Aufgabe“ des Gesetzes, in der die Menschen „wenigstens durch Furcht vor der Strafe im Zaum gehalten werden“, entspricht dem ersten oder „politischen“ Gebrauch bei Luther, wobei Calvin stärker als Luther das Ziel der „Erhaltung der öffentlichen Gemeinschaft der Menschen“ betont. Dabei sollen sich die Menschen durch ständige „Übung“ daran „gewöhnen ... , das Joch der Gerechtigkeit zu tragen“ (7,10). Die dritte „Aufgabe“ des Gesetzes, die Luther gar nicht kennt, ist für Calvin die „wichtigste“; sie bestehe darin, die „Gläubigen, in deren Herz Gottes Geist bereits zu Wirkung und Herrschaft gelangt

ist“, zu leiten (*usus in renatis*). Hier kommt gewissermaßen ein Prozesscharakter des christlichen Lebens zum Ausdruck, indem die Gläubigen „lernen, was des Herrn Wille sei“, so dass sie „durch die tagtägliche Erziehungsarbeit des Gesetzes neue Fortschritte (*progressus*) zur reineren Erkenntnis des Willens Gottes machen“ können (7,12). Christus habe das Gesetz nicht aufgelöst, sondern erfüllt (7,14; vgl. Mt 5,17). Abgetan am Gesetz sei nicht etwa dessen „Lehramt“, sondern allein sein falsches Verständnis, als lege es den Gläubigen „Fesseln“ an (7,15).

In Kapitel 8 folgt eine Auslegung des Dekalogs als Moralgesetz, in deren Einleitung Calvin die Akzente jedoch anders als setzt als zuvor: Jetzt steht wie bei Luther der theologische, d. h. der „überführende“ Gebrauch des Gesetzes im Vordergrund. Das Gesetz soll uns „von aller Zuversicht auf eigene Gerechtigkeit“ befreien und uns „die rechte Demut“ und „rechte Selbst-Erniedrigung“ lehren. Zugleich erinnere das Gesetz vom Sinai an ein „inneres Gesetz“, das „allen Menschen ins Herz geschrieben und sozusagen eingepägt“ sei: „unser Gewissen“ (8,1), das uns anklagt, so dass wir „in die völlige Verzweiflung an den eigenen Kräften“ geraten (8,3). Wie Luther setzt Calvin das „innere Gesetz“ mit dem „natürlichen Gesetz“ gleich, das eine Art Vorstufe zum biblischen Gesetz darzustellen scheint (8,1). Offenbar hat Calvin in diesen Ausführungen auf frühere Fassungen der *Institutio* zurückgegriffen, die sich eng an Luthers Dekalogauslegung im „Kleinen Katechismus“ angelehnt hatten. Diese Konzeption steht jedoch in Spannung zu den grundsätzlichen Ausführungen zum Gesetz in Kapitel 7, in denen der Verheißungscharakter des Gesetzes stärker betont worden ist.

Anders als Luther hält sich Calvin dann jedoch in der Auslegung der einzelnen Gebote streng an den biblischen Wortlaut des Dekalogs. So wird das erste Gebot ungekürzt zitiert und entsprechend ausgelegt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause geführt habe; du sollst nicht andere Götter haben mir ins Angesicht.“ Dem eigentlichen Fremdgötterverbot geht also eine Selbstvorstellung Gottes voraus, die Calvin als „eine Art Vorrede auf das ganze Gesetz“ auffassen will (8,13). Hier gibt sich Gott als ein Befreier zu erkennen, der sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat; auf diese Tat gründet sich sein Exklusivitätsanspruch, wie er im Fremdgötterverbot zum Ausdruck kommt. So deutet der Herr an, „daß sein Volk von der elenden Knechtschaft dazu frei geworden ist, daß es nun seinen Befreier in freudiger Bereitschaft gehorsam verehere“. Hatte Luther die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten exklusiv nur auf das alttestamentliche Gottesvolk beziehen wollen, so kommt es für Calvin gerade darauf

an, die Befreiung Israels inklusiv zu verstehen: „Wir sollen ... nicht meinen, diese Erlösung ginge uns nichts an; ... deshalb müssen wir in Betracht ziehen, daß die ägyptische Knechtschaft Israels ein Vorbild der geistlichen Gefangenschaft ist, in der wir alle uns befinden, bis uns der himmlische Befreier durch die Gewalt seines Armes losmacht und in das Reich der Freiheit führt“ (8,15).

Hatte Luther das zweite Gebot ersatzlos wegfallen lassen, so kann Calvin auf das Bilderverbot schon allein wegen seiner Orientierung am biblischen Wortlaut nicht verzichten. Hier gibt Gott nach Calvins Auslegung zu erkennen, „was für ein Gott er ist und welcher Gottesdienst ihm zu seiner Verehrung wohlgefällt“. Dadurch wird einerseits „unser Leichtsin an die Zügel genommen, damit wir nicht Gott, der doch unbegreiflich ist, unseren Sinnen unterwerfen und unter irgendwelchem Bilde darzustellen wagen“; andererseits wird uns hier verboten, „irgendwelche Bilder in gottesdienstlicher Absicht anzubeten“ (8,17).

Die Auslegung des Dekalogs wird abgerundet durch eine ausführliche Auslegung des Doppelgebots der Liebe als einer Summe des Gesetzes, so dass deutlich wird, dass Christus das Gesetz nicht etwa aufgehoben und abgetan, sondern bestätigt und bekräftigt hat, – ja, dass er selbst die Erfüllung des Gesetzes ist: „Daß der Christenmensch unter dem Gesetz der Gnade steht, bedeutet ja nicht, daß er willkürlich ohne Gesetz daherläuft, sondern daß er in Christus eingepflanzt ist, dessen Gnade ihn vom Fluch des Gesetzes frei macht und dessen Geist ihm das Gesetz ins Herz schreibt!“ (8,57)

In Kapitel 9 behandelt Calvin die für Luther zentrale Dialektik von Gesetz und Evangelium, wobei er jedoch sowohl das Gesetz als auch das Evangelium auf Jesus Christus bezieht und so eine positive Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium herstellt: „Christus war zwar schon den Juden unter dem Gesetz bekannt; er tritt uns aber erst im Evangelium klar entgegen“ (Überschrift). Allerdings handelt es sich bei dieser positiven Beziehung um ein Steigerungsverhältnis, in dem „das Volk des Alten Bundes ... nur einen kleinen Vorgeschmack“ der Gnade erhalten hat, während das Volk des Neuen Bundes „sie reichlicher genießen“ darf (9,1). Unter „Evangelium“ will Calvin aber „die klare Enthüllung des Geheimnisses Christi“ verstehen oder auch „die Offenbarung der in Christus uns dargebotenen Gnade“. Aber dies ist nicht exklusiv, sondern inklusiv zu verstehen. So steht das Evangelium für Calvin nicht im Gegensatz zum „Gesetz“, sondern es „umfaßt ... im weiteren Sinne alle Zeugnisse göttlicher Barmherzigkeit und väterlicher Freundschaft, die Gott einst den Vätern gegeben hat“ (9,2).

Entsprechend setzt sich Calvin ausdrücklich mit dem „Irrtum“ auseinander, „daß man Gesetz und Evangelium ausschließlich so gegenüberstellt, wie Werkgerechtigkeit und gnädig zugerechnete Gerechtigkeit“. So betont er offenbar in Abgrenzung von Luther, dass „das Evangelium nicht in der Weise an die Stelle des Gesetzes“ trete, „dass es etwa einen anderen Weg zum Heil eröffnete, sondern es sollte vielmehr die Verheißungen des Gesetzes beglaubigen und in Wirksamkeit setzen, zum Schatten den Körper selbst fügen!“ (9,4) Anders als Luther, der stärker die formale Seite des Gesetzes als Zwang – im Gegensatz zur Freiheit des Evangeliums – betont, konzentriert sich Calvin auf den Inhalt des Gesetzes als Verheißung, Vorbereitung und Vorwegnahme des Evangeliums. Wo bei Luther dialektische Spannung vorherrscht, sehen wir bei Calvin eine Steigerung vom Gesetz zum Evangelium, von der Verheißung zu ihrer Erfüllung in Christus.

Eben aufgrund dieses Steigerungsverhältnisses ist aber auch Calvins Betonung der Kontinuität zwischen Gesetz und Evangelium nicht frei von theologischem Antijudaismus: Was im Gesetz nur schattenhaft vorgebildet sei, das sei im Evangelium in voller Klarheit ans Licht getreten. Selbst wenn den Juden im Rahmen einer solchen Konzeption zugestanden werden kann, dass sie in vorläufiger und unvollkommener Weise Anteil am Evangelium haben, gilt dies streng genommen nur für das Judentum vor der Erscheinung Jesu Christi. Und dieses wird nicht als solches – in seiner Differenz vom Christentum – respektiert, sondern letztlich nur, indem es christlich vereinnahmt wird. Die Kehrseite von Calvins Inklusivismus ist, dass das Judentum nicht als eigenständiges Gegenüber zur Kirche wahrgenommen werden kann, sondern lediglich als vom Christentum überwundene Vorstufe und unter Absehung von jüdischem Selbstverständnis.

VI

Sowohl Luthers dialektisches Verständnis von Gesetz und Evangelium in ihrem Gegenüber, als auch Calvins Auffassung von einem Steigerungsverhältnis zwischen Gesetz und Evangelium enthalten im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis Chancen und Gefahren.

Die antithetische Dialektik von Gesetz und Evangelium, wie sie in Luthers Gesetzesverständnis akzentuiert worden war, läuft auf einen christologischen Exklusivismus hinaus, in dem der Antijudaismus als linke Hand der Christologie erscheint. Positiv interpretiert könnte man aber – jedenfalls in einer religiös pluralistischen Gesellschaft, die allen Religionen gleiche Rechte einräumt –

konstatieren, dass gerade der christliche Exklusivismus den Juden Raum lässt für ihre Eigenständigkeit. Luthers christologischer Exklusivismus hätte die Chance geboten, die Juden als die Anderen in ihrer Andersheit außerhalb der Kirche zu respektieren. Da das „außerhalb“ bei Luther aber eindeutig negativ besetzt ist, muss die Betonung der Diskontinuität zwischen Gesetz und Evangelium als Begründung für aggressive Judenfeindschaft herhalten. Indem Luther die paulinische Rede von Christus als *telos* des Gesetzes (Röm 10,4) im Sinne des „Endes des Gesetzes“ deutete, hat er einen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium konstruiert, der – sofern die „Werke des Gesetzes“ als jüdisch gelten – fast unvermeidlich in einem theologischen Antijudaismus enden musste.

Demgegenüber hatte Calvin Christus als „Erfüllung des Gesetzes“ verstehen wollen. Die Kontinuität zwischen Gesetz und Evangelium, wie sie in Calvins Gesetzesverständnis betont wird, hat gegenüber der lutherischen Dialektik den Vorteil, dass das biblische Zeugnis hier nicht auf einen extremen Paulinismus der Gesetzeskritik verengt wird, sondern das Gesetz in seinem Verheißungscharakter ernstgenommen ist. Damit wird zumindest die Möglichkeit eines dialogischen Verhältnisses von christlicher und jüdischer Bibelrezeption eröffnet. Der christologische Inklusivismus ignoriert jedoch die christlich-jüdische Differenz. Indem die Kontinuität von Gesetz und Evangelium von Calvin als Steigerungsverhältnis konzipiert wird, das in Jesus Christus seine Erfüllung findet, kann das Judentum allenfalls als Vorstufe des Christentums wahrgenommen werden.

Die Kehrseite der Kontinuitätsthese besteht in der Gefahr, dass die Erfüllung der im Gesetz enthaltenen Verheißung in Jesus Christus ihrerseits exklusiv verstanden wird, so dass die Juden, ob sie wollen oder nicht, in die christlich interpretierte Heilsgeschichte integriert werden. Die inklusive Christologie hätte die Chance geboten, das Evangelium im Sinne einer „evangelischen Freude an der Tora“¹⁸ in Kontinuität zum jüdischen Gesetz zu begreifen und das Judentum als eine Form der Gesetzestreue neben dem Christentum anzuerkennen; stattdessen führte sie im HK wie bei Calvin zur Ignoranz gegenüber dem Judentum oder bestgenfalls zur christlichen Vereinnahmung des Judentums.

Angesichts der jeweils unterschiedlich gelagerten Chancen und Gefahren des Gesetzesverständnisses bei Luther und Calvin hätten gute Gründe bestanden, *jenseits*

¹⁸ Vgl. F.-W. Marquardt, *Evangelische Freude an der Tora*, Tübingen 1997.

der beiderseits lauernenden Gefahren einen dritten Weg zu suchen, der die Chancen im Blick auf eine Überwindung des christlichen Antijudaismus auf beiden Seiten nutzte. Der HK kann jedoch nur als Suche nach einem Mittelweg *zwischen* Luther und Calvin verstanden werden. Eine Umkehr im christlich-jüdischen Verhältnis lag nicht in seiner Absicht.¹⁹

Indem FA 1 alles, auch das, was zum Gesetz zu sagen ist, in ein christologisches Licht stellt, wird die lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium im Blick auf Christus relativiert. Da jedoch schon bei Calvin die Betonung des (evangelischen) Verheißungscharakters des Gesetzes und die von Luther übernommene Dialektik von Gesetz und Evangelium unausgeglichen nebeneinander stehen, kommt im ersten Teil des HK, der im wesentlichen Luther folgt, der „überführende“ Gebrauch des Gesetzes ganz ungebremst zur Geltung. Indem der HK im dritten Teil aber unter der Überschrift „Von der Dankbarkeit“ doch auch eine Möglichkeit des Tuns des Gesetzes, seiner Erfüllung in den guten Werken eines christlichen Lebens sieht, folgt er hier im Sinne des „dritten Gebrauchs“ des Gesetzes der Konzeption Calvins. Der vermittelnde Charakter der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken wird im HK besonders deutlich in Formulierungen, die das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung als einen Prozess auf dem Weg von einem Anfang zu immer größerer Vollkommenheit erscheinen lassen. Als Wegweisung auf diesem Weg soll dem zu Gott bekehrten „neuen Menschen“ das „Gesetz Gottes“ dienen, wie es im Dekalog formuliert worden ist.

Was bedeutet dies für die implizite Israeltheologie des HK? Indem das „Gesetz“ im HK zwar zunächst ganz im Sinne Luthers im Zusammenhang der Rede „von des Menschen Elend“ thematisiert wird, dann aber noch einmal im Zusammenhang der Rede „von des Menschen Dankbarkeit“ im Sinne Calvins unter dem Aspekt des *usus in renatis*, geraten die „Werke des Gesetzes“, die bei Luther als Ausdruck des jüdischen Missverständnisses der Bibel erscheinen, in ein sehr viel freundlicheres Licht – mit der Folge, dass die Auslegung des Dekalogs nicht mehr dazu dient, dem Menschen sein Dasein als Sünder vor Augen zu führen, sondern ihn als Christen

¹⁹ Vgl. Tilman Hachfeld, Nachlese 450 Jahre Heidelberger Katechismus: Warum ich nicht mitfeiere, in: *Die Hugenottenkirche* 67, Nr. 1 (Januar) 2014, 3f. – Vgl. auch F. Crüsemann, Theologische Engführung, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 420f.: „Auch wenn der Heidelberger Katechismus keine Judenpolemik enthält, kann kein Zweifel sein, dass er durch die Art und Weise, wie in ihm das *solus Christus* verstanden wird, jüdischen Glauben nicht als gleichberechtigt und im gleichen Heil begreifen kann.“

zum „Beten und ... Tun des Gerechten unter den Menschen“²⁰ zu ermuntern. Insofern deutet der HK zwar Möglichkeiten eines dritten Weges jenseits von Luther und Calvin an, ohne diesen Weg aber schon gefunden zu haben. Mit seiner vermittelnden Position unterscheidet er sich zwar deutlich von der scharfen antijüdischen Dialektik, mit der Luther Gesetz und Evangelium miteinander und gegeneinander ins Verhältnis gesetzt hat; er bleibt aber hinter den Möglichkeiten zurück, die in Calvins Betonung des Verheißungscharakters des Gesetzes angelegt waren.

Die Aufgabe bleibt also bestehen: Gegenüber der lutherischen Dialektik mit ihren antijudaistischen Implikationen und der reformierten Kontinuitätsthese mit ihrer Tendenz zur Vereinnahmung des Judentums wäre ein dritter Weg erforderlich, der die Stärken beider Positionen herausarbeitet, um eine lebendige Begegnung von Christen und Juden in ihrer Verschiedenheit zu ermöglichen. Er hätte insbesondere den Verheißungscharakter des Gesetzes zu betonen, der durch seine „Erfüllung“ in Jesus Christus nicht etwa aufgehoben wird, sondern den Weg zu einer „evangelischen Freude an der Tora“ eröffnen könnte.

²⁰ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Gedanken zum Taufstag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge (Mai 1944), in: ders., *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 435.