

## Zur Kritik der evangelischen Gesetzeskritik.

### Das Verständnis des „Gesetzes“ bei Johannes Calvin, Karl Barth – und darüber hinaus\*)

Andreas Pangritz

Zu den Charakteristika des reformierten Protestantismus gehört eine Akzentuierung der Bedeutung des „Gesetzes“, die sich von der im Luthertum üblichen Dialektik von Gesetz und Evangelium in mancher Hinsicht unterscheidet. Dem Juristen Calvin geht es hier darum zu klären, wie sich der Zusammenhang von Gotteserkenntnis und menschlicher Selbsterkenntnis auf das christliche Leben und Handeln auswirkt; aus lutherischer Sicht hat diese Fragestellung jedoch bald den Verdacht auf sich gezogen, es werde im „Calvinismus“ eine neue „Werkgerechtigkeit“ und „Gesetzlichkeit“ propagiert – ein schlimmer Rückfall also in vorreformatorische Positionen. Als äußere Merkmale solcher Gesetzlichkeit gelten nicht zuletzt die Bestimmungen über die öffentliche Moral in reformierten Gemeindeordnungen, eben die calvinistische „Disziplin“.

Um die Spezifika von Calvins Gesetzesverständnis und die Bedeutung des Gesetzes in der *Institutio* besser verstehen zu können, soll ein kurzer Seitenblick auf Luthers Gesetzesverständnis vorangestellt werden. Es folgen einige Hinweise auf Barths Rezeption von Calvins Gesetzesverständnis und auf gegenwärtige Fragestellungen.

#### 1. Luthers Gesetzesverständnis

Es ist nicht leicht, Luthers Gesetzesverständnis knapp zu umreißen, da Luther – anders als Calvin – kein dogmatisches Lehrbuch geschrieben hat, auf das man sich hier stützen könnte. Ich halte mich an die *Schmalkaldischen Artikel* aus dem Jahr 1537, die Luther als Zusammenfassung evangelischer Lehre für ein in Mantua geplantes Konzil abgefasst hat, das dann aber nicht zustande kam. Sie enthalten im dritten Teil einen Artikel „II. Vom Gesetze“, dem ein Artikel „Von der Sünde“ vorausgeht und die Artikel „Von der Buße“ und „Vom Evangelio“ folgen. Schon diese Rahmung und ihre Reihenfolge ist vielsagend: Das Gesetz folgt der Sünde und führt über die Buße zum Evangelium. Im Artikel „Von der Sünde“ war die „Erbsünde oder Hauptsünde“ behandelt worden ist, die durch Adams Sündenfall in die Welt gekommen sei und eine „tiefe böse Verderbung der Natur“ des Menschen bedeute, da sie „alle

---

\*) Beitrag zur Tagung „Wer die Tora tut, wird gerechtfertigt werden‘ (Römer 2,13). Was spricht gegen Werkgerechtigkeit?“ in der Evangelischen Akademie im Rheinland vom 27.-29. März 2009.

Menschen“ zu Sündern gemacht und „dem Tode und dem Teufel unterworfen“ habe.

Das Gesetz hat angesichts der Sünde nach Luther eine doppelte Funktion; es soll „erstlich“ dazu dienen, „der Sünde zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheißern und Anbieten der Gnade und Wohltat“, d.h. es soll die Sünde durch Androhung und Ausübung von Gewalt gegenüber den Übeltätern, aber auch durch Verheißung von Belohnung für die Guten begrenzen und eindämmen. Da die Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten nach Röm 13 eine Aufgabe der Obrigkeit ist, hat die lutherische Tradition hier auch vom *usus politicus legis*, d.h. vom politischen Gebrauch des Gesetzes geredet.

Wichtiger ist für Luther der zweite Gebrauch oder, wie er sich ausdrückt, „das vornehmste Amt oder Kraft des Gesetzes“, das darin besteht, „dass es die Erbsünde mit den Früchten und allem offenbare und dem Menschen zeige, wie gar tief seine Natur gefallen und grundlos verderbt ist ...“ Die lutherische Dogmatik hat hier vom *usus theologicus* und vor allem auch vom *usus elencticus legis*, d.h. vom überführenden, entlarvenden Gebrauch des Gesetzes gesprochen, denn hier wird der Mensch, wie Luther sagt, „erschreckt, gedemütigt, verzagt, verzweifelt“, so dass der Wunsch in ihm wächst, „dass ihm geholfen würde“. Das Gesetz in seinem theologischen Gebrauch überführt den Menschen seiner Sünde und treibt ihn so in die Verzweiflung, aus der ihn allein die Gnade Gottes in Christus erretten kann. So stehen Gesetz und Evangelium in scharfem Kontrast zueinander, weshalb Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch zur Hauptaufgabe der Theologie erklären konnte, 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.

## 2. Calvins Gesetzesverständnis

Calvin thematisiert das „Gesetz“ in der Letztfassung der *Institutio Christianae Religionis* (1559), d.h. in der Fassung, die ihn schließlich befriedigte, in den Kapiteln 7-9 des Zweiten Buches, das unter dem Titel steht: „Von der Erkenntnis Gottes als des Erlösers in Christo“.<sup>1</sup> Schon diese Zuordnung setzt den Akzent anders, als es in der lutherischen Theologie üblich ist, indem nämlich das Gesetz von vornherein in

---

<sup>1</sup> Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. *Institutio Christianae Religionis*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber (1955), Neukirchen-Vluyn (3. Aufl.) 1984. – Von Webers Übersetzung wird im folgenden gelegentlich stillschweigend abgewichen, wo das lateinische Original eine andere Übersetzung nahelegt; nur ausnahmsweise werden solche Abweichungen ausdrücklich begründet.

den christologischen Zusammenhang gerückt wird. Allerdings macht der vollständige Titel des Zweiten Buches deutlich, dass Calvin innerhalb dieser christologischen Perspektive an der Reihenfolge Luthers vom Gesetz zum Evangelium festhält: „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“.

Das Zweite Buch der *Institutio* von 1559 umfasst 17 Kapitel. Gleich im ersten Kapitel wird „der Fall und die Abtrünnigkeit Adams“ behandelt, durch die „das ganze Menschengeschlecht dem Fluch verfallen“ sei, kurz: „die Lehre von der Erbsünde“. In den folgenden Kapiteln wird dann die aus der Erbsünde folgende Unfreiheit des menschlichen Willens entfaltet, aus dessen „verderbter Natur“ nur „Verdammliches“ kommt. So wird deutlich, dass „der verlorene Mensch“ seine Erlösung „in Christus“ suchen muss. Damit sind wir auf die Erkenntnis Christi als der Erlösers vorbereitet, wie sie zunächst im Gesetz, dann im Evangelium offenbart wird. Auf die Kapitel 7-9, die das Gesetz ausdrücklich behandeln, folgen noch zwei Kapitel über die Ähnlichkeit und den Unterschied von Altem und Neuem Testament, bevor Calvins Ausführungen in die eigentlich christologischen Kapitel 12-17 münden, die also das Evangelium ausdrücklich behandeln.

Wenden wir uns nun den drei Kapiteln über das Gesetz zu, so sehen wir, dass Kapitel 7 zunächst eine allgemeine Einführung in die Thematik gibt, indem hier der Verheißungscharakter des Gesetzes herausgearbeitet wird, seine Funktion im Blick auf „die Hoffnung auf das Heil in Christus“; es folgt in Kapitel 8 eine ausführliche Auslegung des Dekalogs als des „sittlichen Gesetzes“ und in Kapitel 9 eine knappe Zusammenfassung und ein Ausblick auf die Offenbarung Christi im Evangelium.

### 2.1. Der Verheißungscharakter des Gesetzes (*Institutio* II,7,1-5)

Der christologische Kontext, in dem Calvin das Gesetz abhandelt, kommt gleich in der Überschrift von Kapitel 7 zum Ausdruck, wenn es dort heißt: „Das Gesetz ist nicht dazu gegeben, um das Volk des Alten Bundes bei sich selbst festzuhalten, sondern um die Hoffnung auf das Heil in Christus bis zu seinem Kommen zu bewahren“ (*Legem fuisse datam, non quae populum veterem in se retineret, sed quae foveret spem salutis in Christo usque ad eius adventum*). Die Orientierung des Gesetzes auf die Hoffnung wird im ersten Abschnitt des Kapitels unterstrichen, indem betont wird, dass das Gesetz nicht dazu gekommen sei, „um das erwählte Volk von Christus wegzuführen, sondern vielmehr um sein Herz bis zu dessen Ankunft in Erwartung

(*expectatio*) zu halten“ und „sein Verlangen (*desiderium*) immer neu zu entfachen ...“ Unter „Gesetz“ seien insofern nicht nur die zehn Gebote zu verstehen, sondern „die ganze Gestalt der Gottesverehrung (*religio*), wie sie Gott durch Moses Hand eingerichtet und gelehrt hat“. Und „Mose als Gesetzgeber“ habe nicht etwa „die dem Abraham gewordene Verheißung (*benedictio*) des Heils“ aufgehoben, sondern „die Juden an jenen Gnadenbund (*gratuitum ... foedus*) erinnert, der einst mit ihren Vätern geschlossen war ...“ So sei Mose „zur Erneuerung dieses Bundes gesandt“ worden (7,1).

Erwartung, Verlangen, Erneuerung des Gnadenbundes – der Verheißungscharakter des Gesetzes wird in diesen Stichworten ganz deutlich. Dabei wird das Gesetz von Calvin offensichtlich ganz biblisch verstanden; es geht um die dem Volk Israel am Sinai gegebene Tora als Lebensordnung des Bundes Gottes mit seinem Volk. Der Gedanke Luthers, dass das Gesetz die Menschen zur Erkenntnis ihrer Sünde führen solle und nur durch die Verzweiflung hindurch aufs Evangelium verweise, scheint hier ganz fern zu liegen. Vielmehr enthält das Gesetz selber „Schatten und Bilder“ des von Gott auf dem Sinai gezeigten „Urbildes“ (*exemplar*); es bietet also den Juden ein „geistliches Ziel“ (*spirituale ... propositum*) dar, „nach dem sie sich ausrichten“ können. „Schon aus der den Juden dargebotenen Gnade kann man mit Sicherheit entnehmen, dass das Gesetz nicht ohne Christus gewesen ist.“ Im Gesetz werden die „Adamskinder“ zur „Königswürde“ und zu „priesterlicher Würde“ erhoben, so dass man sagen kann, dass „die Juden unter dem Gesetz einen Vorgeschmack“ von der „Fülle der Gnade“ „empfangen“ haben, die „in Christus offenbar geworden ist“ (7,1). Man kann sagen: Während Luther vor allem die Form des Gesetzes als Befehl betont, den Zwangscharakter des Gesetzes, jedes Gesetzes, unabhängig davon, ob es sich um ein biblisches oder außerbiblisches Gesetz handelt, einen Zwangscharakter, der die Menschen zur Auflehnung gegen das Gesetz provoziert, betont Calvin stärker den Inhalt des Gesetzes, und zwar des biblischen Gesetzes, der Tora, ihren Charakter als Ausdruck des Gnadenbundes.

Christus ist also nach Calvin „*complementum legis, vel finis*“, was man mit „Erfüllung oder Ziel des Gesetzes“ übersetzen muss. Calvin zitiert in diesem Zusammenhang den Römerbrief des Paulus: „*Christus esse finem legis, in salutem omni credenti*“ (Christus ist das Ziel des Gesetzes zur Erlösung für alle Glaubenden). Man darf hier „*finis*“ bzw. das griechische Wort „*telos*“ keinesfalls mit Luther als „Ende“ übersetzen, wie es Otto Weber in seiner Übersetzung der *Institutio* leider getan hat; denn Christus hat das Gesetz nach Calvins Verständnis ja gerade nicht abgetan,

sondern erfüllt. Mit Webers Fehlübersetzung würde die lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium an der falschen Stelle in Calvins *Institutio* eingetragen. Lediglich in einem Nachsatz räumt Calvin der lutherischen Dialektik ein gewisses Recht ein, wenn er schreibt, dass Paulus in einem polemischen Zusammenhang in der Auseinandersetzung mit „verkehrten Lehrern“ auch einmal „das Gesetz streng für sich“ (*nudam legem praecise*) nehmen konnte, unter Absehung von seinem Verheißungscharakter; dann allerdings gerät es in Gegensatz zum Evangelium, „obwohl es sonst von dem Bunde, der uns aus Gottes Gnaden die Kindschaft verleiht (*gratuitum adoptionis foedus*), nicht zu trennen ist“ (7,2).

Betrachtet man allerdings das Gesetz abstrakt, streng für sich, ohne seine Beziehung auf die Verheißung, dann führt die Unterweisung im „Sittengesetz“ dazu, dass wir „um so unentschuldbarer werden“, so dass „unsere eigene Schuldverhaftung“ uns dazu antreibt, „Vergebung zu suchen“. Hier zeigt sich, dass auch Calvin einen *usus elencticus legis*, einen überführenden Gebrauch des Gesetzes kennt; dieser ist dem Verheißungscharakter des Gesetzes aber deutlich untergeordnet, während er für Luther den eigentlich theologischen Sinn des Gesetzes ausmacht. Zwar besteht nach Calvin die „Schwachheit des Gesetzes“ darin, dass „das, was das Gesetz lehrt, ... weit über Menschenkraft“ geht; aber es ist gerade die „Größe“ der „dem Gesetz beigelegten Verheißungen“, die uns unser „Elend“ besser erkennen lässt (7,3).

Und die Bedeutung dieser Verheißungen erschöpft sich nicht in diesem überführenden Gebrauch. Zwar „hängen die Verheißungen des Gesetzes ... von dem vollkommenen Gesetzesgehorsam ab, der tatsächlich nirgendwo zu finden ist“. Aber sie sind „dennoch nicht ohne Absicht gegeben“. Denn 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 beweist seine Freundlichkeit auch darin, dass er unseren unvollkommenen Gehorsam nicht verwirft, uns erlässt, was an der Erfüllung noch mangelt, und uns ... an der Frucht der Gesetzesverheißungen teilhaben lässt.“ Fast klingt es so, als könne sich Calvin bei der Erfüllung des Gesetzes eine Kooperation zwischen dem sich strebend bemühen Menschen und dem die menschliche Unvollkommenheit vervollkommnenden Erlöser vorstellen, als werde der gute Wille von Gott bereits als das gute Werk gewertet (7,4).

So kann es für Calvin wie für Augustin, auf dessen Erbsündenlehre er sich beruft, „keinem Zweifel unterliegen, dass uns in diesem Fleische die Erfüllung des Gesetzes

unmöglich ist, sofern wir auf die Ohnmacht unserer Natur schauen“ (7,5). Dennoch ist das Gesetz nicht umsonst gegeben worden; vielmehr übt es uns gegenüber ein dreifaches „*officium*“ (Dienst, Aufgabe) aus, auf das im folgenden einzugehen ist.

## 2.2. Die dreifache „Aufgabe“ (*officium*) des Gesetzes (*Institutio* II.7,6-13)

Der „Dienst und Gebrauch des Gesetzes“ (*officium usumque legis*) wird von Calvin „in drei Stücken“ (*in tribus partibus*) abgehandelt. Wie wir gesehen haben, kennt Luther selber nur einen zweifachen Gebrauch des Gesetzes, einen „politischen“ (*usus politicus*) und einen „theologischen“ (*usus theologicus*), der den Menschen seine Sünde erkennen lässt und daher auch „überführend“ genannt wird (*elencticus*). Ein *usus in renatis* (Gebrauch für die Wiedergeborenen) war Luther fremd, da die guten Werke nach seiner Auffassung nicht auf dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz beruhen, sondern vom Heiligen Geist in Freiheit gewirkt werden.<sup>2</sup>

Calvin behandelt als ersten „Gebrauch“ des Gesetzes dessen Aufgabe, den Menschen „Gottes Gerechtigkeit“ anzuzeigen und sie auf diese Weise ihre eigene „Ungerechtigkeit“ erkennen zu lassen und sie so als Sünder zu überführen (7,7). Es geht hier offenbar um das, was bei Luther der eigentliche „theologische“ Sinn des Gesetzes ist, um den „*usus elencticus*“. Bezeichnend ist jedoch, dass von Verzweiflung des Menschen über seine Sünde in diesem Zusammenhang bei Calvin nicht die Rede ist. Vielmehr geht es darum, dass das Gesetz ein „Lehramt“ (*magisterium*) ausübt, durch das der Mensch erzogen werden soll. „So ist also das Gesetz einem Spiegel gleich“, der die Menschen ihre „Ohnmacht“ und Angewiesenheit auf Gottes Gnade erkennen lässt. „Je klarer das Gesetz uns also Gottes Gerechtigkeit vor Augen stellt, desto mehr deckt es andererseits unsere eigene Ungerechtigkeit auf.“ Auch hier also überwiegt der Verheißungscharakter des Gesetzes, da ja im Gesetz „die Seligkeit des Lebens“ verheißt wird (7,7).

Angemessener als die Bezeichnung „*usus elencticus*“ wäre daher wohl die Bezeichnung „*usus paedagogicus*“ für diese erste „Aufgabe“ des Gesetzes. So lässt das Gesetz zwar die Gottlosen „auf den ersten Schrecken hin in tiefe Verzweiflung“ fallen, aber auch ihr „Gewissen“ wird tief erregt (7,9). Was aber die „Kinder Gottes“ betrifft, wie Calvin die Gläubigen bevorzugt nennt, kann er ausdrücklich betonen, dass das Gesetz sie nicht etwa dazu ihrer Ungerechtigkeit überführt, dass sie „in

---

<sup>2</sup> Über Luther hinausgehend hat die Konkordienformel von 1577, ein nicht zuletzt gegen die Calvinisten unternommener Einigungsversuch der untereinander zerstrittenen Lutheraner, von einem „dritten Brauch des Gesetzes Gottes“ geredet. Dieser soll darin bestehen, dass die „durch den Geist Gottes“ neu Geborenen „in dem Gesetz leben und wandeln“ – daher die Bezeichnung *usus in renatis* für diesen „dritten Brauch“.

Verzweiflung versinken“ und sich „trotstlos ins Verderben stürzen“; vielmehr bestehe „bei den Kindern Gottes ... doch wohl eine andere Erziehungsabsicht“ (*eruditionis finis*), nämlich die, sie auf Christi „Angesicht voll Gnade und Freundlichkeit“ hinzuweisen (7,8), so dass sie „am inneren Menschen wiedergeboren werden und neu aufblühen“ (7,9).

Die zweite „Aufgabe“ des Gesetzes sieht Calvin darin, dass die Menschen, die ja aufgrund der Erbsünde nur unfreiwillig Gerechtigkeit üben, „beim Hören der harten Drohungen ... wenigstens durch die Furcht vor der Strafe im Zaum gehalten werden“. Hier haben wir es also mit dem zu tun, was bei Luther der erste, der „politische“ Gebrauch des Gesetzes ist. Er bezieht sich bei Calvin offenbar in erster Linie auf die „noch nicht Wiedergeborenen“ (*nondum regenerati*), die „nicht etwa in freiwilligem Gehorsam“, sondern nur „gegen ihren Willen und Widerstand einzig und allein durch die Übergewalt der Angst dazu kommen, sich um das Gesetz Mühe zu geben“. Bezeichnend ist aber auch hier wieder ein Akzentunterschied gegenüber Luther, indem Calvin nicht so sehr das Erfordernis des Gehorsams gegenüber der staatlichen Obrigkeit zur Eindämmung des ansonsten drohenden Chaos betont, sondern das positive Ziel der „Erhaltung der öffentlichen Gemeinschaft der Menschen (*publica hominum communitas*)“ (7,10). Insofern wäre hier vielleicht besser von einem „*usus communitarius*“ des Gesetzes, statt von einem „*usus politicus*“ zu reden.

Im übrigen diene das Gesetz dazu, dass die Menschen sich durch diese „Übung“ (*disciplina*) daran „gewöhnen ..., das Joch der Gerechtigkeit zu tragen“; und „diese Erziehung“ sei „auch für die Kinder Gottes heilsam“ (7,10). So kann Calvin für die beiden ersten „Aufgaben“ des Gesetzes zusammenfassend die paulinische Rede vom Gesetz als „Zuchtmeister“, besser: „Erzieher (*paidáogos*) auf Christus hin“ (vgl. Gal 3,24) anwenden. Die noch nicht Wiedergeborenen werden durch das Gesetz zur „Erkenntnis ihres Elends“ gebracht und so bereit gemacht, die Gnade Christi zu erbitten, während die bereits wiedergeborenen Kinder Gottes durch das Gesetz am „Zaum“ genommen werden, damit sie nicht übermütig werden und so vom Weg der Gerechtigkeit abkommen (7,11).

Damit kommen wir zur dritten „Aufgabe“ des Gesetzes, die nach Calvin die „wichtigste“ ist, weil sie sich auf seinen eigentlichen Zweck bezieht; dieser besteht darin, die „Gläubigen, in deren Herz Gottes Geist bereits zu Wirkung und Herrschaft gelangt ist“, zu leiten. Daher redet der Übersetzer Otto Weber in seiner Randglosse

hier – in Anlehnung an den Sprachgebrauch der lutherischen Konkordienformel von 1577 – vom *usus in renatis* (Gebrauch für die Wiedergeborenen). Für sie hat das Gesetz eine doppelte Funktion: Es dient einerseits der „Belehrung“ (*doctrina*), indem es „das beste Werkzeug“ ist, durch das die Gläubigen „von Tag zu Tag besser lernen, was des Herrn Wille sei ...“, und durch das sie auch in solcher Erkenntnis gefestigt werden sollen“, so dass sie „durch die tagtägliche Erziehungsarbeit (*eruditio*) des Gesetzes neue Fortschritte (*progressus*) zur reineren Erkenntnis des Willens Gottes machen“ können. Ein gewisser ethischer Fortschrittsgedanke, der Luther fremd gewesen wäre, ist hier unverkennbar: Christen sind verbesserliche Menschen, die sich bereits auf dem Weg der Besserung befinden. Andererseits dient das Gesetz den Gläubigen zur „Ermahnung“ (*exhortatio*), die auch sie noch nötig haben, um stets aufs neue „zum Gehorsam angetrieben“ zu werden; auch die „Heiligen“ bedürfen solch eines „Antriebs“, da sie – auch wenn sie sich „nach dem Geiste“ noch so sehr „mit ... Eifer nach der Gerechtigkeit Gottes ... ausstrecken“ – doch auch weiterhin von der „Trägheit des Fleisches“ belastet sind (7,12).

An dieser Stelle, an der er eine „Aufgabe“ des Gesetzes einführt, von der Luther wegen der Gefahr des Rückfalls in Werkgerechtigkeit und Gesetzlichkeit nichts wissen wollte, kommt Calvin bezeichnenderweise auf die Frage zu sprechen, inwiefern das Gesetz für die Gläubigen abgetan (*abrogatio*) sei – ein Aspekt, der Luthers gesetzeskritische Paulus-Deutung aufgreift. Calvin legt hier großen Wert auf sorgfältige Unterscheidung (7,14): Abgetan am Gesetz ist nicht etwa dessen „Lehramt“ (*institutio*), sondern allein seine falsche Auslegung als „Fessel“, anders ausgedrückt: „seine Kraft, die Gewissen zu binden“ (7,15); vom Inhalt des Gesetzes ist jedoch nichts hinfällig, wie Calvin unter Berufung auf die Bergpredigt Jesu (Mt 5,17) betont (7,14). Dies gilt jedenfalls für das Sittengesetz, während Calvin in bezug auf die weitere Geltung des Zeremonialgesetzes eine andere Unterscheidung einführt: Dieses sei nicht in seiner „Bedeutung“, besser: „Wirkung“ (*effectus*), sondern lediglich in seinem „Vollzug“, besser: „Übung, Gebrauch“ (*usus*) abgetan. Offenbar plädiert Calvin hier für eine allegorische Auslegung des biblischen Zeremonialgesetzes: Es dient als „Schattenbild“ dessen, was in Christus „in vollem Lichte erstrahlt“. So gilt: „Obwohl die gesetzlichen Gottesdienstformen aufgehört haben, so wird doch gerade aus deren „*finis*“ (Ziel) deutlich, wie wichtig sie vor der Ankunft Christi waren, der ihre Anwendung aufgehoben, aber ihre Kraft und Wirkung (*vis et effectus*) durch seinen Tod versiegelt hat“ (7,16). Oder, mit dem Hebräerbrief argumentiert: „Der einmalige Vollzug der ewigen Versöhnung hat die



täglichen Zeremonien abgetan, die ja doch nur dazu taugten, die Sünde öffentlich zu bezeugen, aber keine Kraft hatten, sie zu tilgen“ (7,17).

### 2.3. Calvins Auslegung des Dekalogs (*Institutio* II.8)

Nach diesem Exkurs zum Zeremonialgesetz konzentriert sich Calvin im achten Kapitel ausdrücklich auf das „Moralgesetz“, das er im Dekalog in verbindlicher Form formuliert sieht. Nur wenige Aspekte seien herausgegriffen:

Zunächst muss auffallen, dass Calvin in seiner Einleitung zur Auslegung des Dekalogs die Akzente deutlich anders setzt, als wir das in den grundsätzlichen Ausführungen zur Bedeutung des Gesetzes gehört haben. Jetzt steht – ähnlich wie in Luthers Auslegung des Dekalogs in seinen Katechismen – der „*usus elencticus*“ des Gesetzes im Vordergrund, während der Verheißungscharakter des Gesetzes, von dem zuvor die Rede war, fast vergessen scheint: Das Gesetz soll uns „von aller Zuversicht auf eigene Gerechtigkeit“ befreien und uns „die rechte Demut“ und „rechte Selbst-Erniedrigung“ lehren. So lehrt uns der Herr die „Ehrerbietung gegen seine göttliche Majestät“ und „überführt ... uns unserer Ohnmacht und Ungerechtigkeit“ (8,1).

Daneben fällt auf, dass Calvin jetzt unter dem Stichwort „Gesetz“ doch nicht nur an das mosaische Gesetz, die Tora vom Sinai, denkt, sondern bei dem, „was wir aus den beiden Tafeln des Gesetzes lernen sollen“, an ein „inneres Gesetz“ denkt, das „allen Menschen ins Herz geschrieben und sozusagen eingepägt“ sei. Dies nennt er auch „unser Gewissen“, das „uns den Unterschied zwischen Gut und Böse“ vorhalte und uns anklage, „wenn wir vom Wege abweichen“ (8,1). Dem „Gewissen“ schreibt Calvin auch die Funktion zu, uns aufgrund der als unerträglich empfundenen „Last der Ungerechtigkeit ... alsbald vor Gottes Gericht“ zu stellen, so dass „die Todesangst über uns kommt“. Zugleich aber werde „das Gewissen durch die Beweise unserer Ohnmacht überführt“, so dass wir „in die völlige Verzweiflung an den eigenen Kräften“ geraten. „Todesangst und Verzweiflung“, die den Menschen zur „Demut und Selbstverwerfung“ zwingen, so dass er schließlich „zu der Barmherzigkeit Gottes als dem einzigen Hafen des Heils seine Zuflucht“ nimmt (8,3), – das sind klassische Charakteristika des *usus elencticus* des Gesetzes. Im übrigen kann Calvin das „innere Gesetz“ auch mit dem „natürlichen Gesetz“ gleichsetzen, das zwar allenfalls „eine geringe Ahnung von der Verehrung“ vermitteln könne, „die Gott wohlgefällig ist“, aber doch auch eine Art Vorstufe zum biblischen Gesetz

darzustellen scheint. So „bezeugt“ das „geschriebene Gesetz“, das Gott am Sinai gegeben hat, „genauer, was im natürlichen Gesetz zu dunkel blieb“ (8,1).

Die Ausweitung des Gesetzesbegriffs über das biblische Gesetz hinaus auf ein inneres und natürliches Gesetz sowie die stärkere Akzentuierung des überführenden Gebrauchs des Gesetzes steht in deutlicher Spannung zu dem zuvor herausgearbeiteten Verheißungscharakter des Gesetzes. Diese Spannung ist Ausdruck der Tatsache, dass Calvin in der Letztfassung der *Institutio* offenbar Versatzstücke aus früheren Fassungen umgestellt und nur unvollkommen in die neue Konzeption eingearbeitet hat.<sup>3</sup> Immerhin hatte sich die erste Auflage der *Institutio* noch eng an Luthers *Kleinen Katechismus* angelehnt der mit einer Dekalogauslegung eröffnet wird. An Luthers Auslegung des Dekalogs erinnert auch die Verschärfung der Forderungen der Gebote, die ja die Erkenntnis des Scheiterns beim Versuch der Gebotserfüllung zur Kehrseite hat: „Denn schon Zorn und Hass ist ein Mord der Seele, böses Begehren und Habgier ist bereits Diebstahl, böse Lust bereits Hurerei!“ Das Gesetz sei ja nach Paulus „geistlich“ zu verstehen (Röm 7,14), was Calvin so versteht, dass es „nicht nur den Gehorsam der Seele, des Gemüts und des Willens“ fordere, „sondern Engelsreinheit, befreit von allen Befleckungen des Fleisches ...“ (8,6). So sei „in den Geboten und Verboten stets mehr enthalten ..., als mit Worten ausgedrückt wird“ (8,8).

Calvin teilt den Dekalog in zwei Tafeln ein, wobei er sich – abweichend von Luther – an die sog. biblische Zählung hält, wonach sich die fünf Gebote der ersten Tafel auf die „Gottesverehrung“ beziehen, die fünf Gebote der zweiten Tafel auf die „Gerechtigkeit und Liebe“ unter den Menschen; die zweite Tafel beginnt also mit dem Gebot: „Du sollst nicht töten“, das als das sechste Gebot gezählt wird. Entsprechend sieht Calvin in dem sog. „Doppelgebot der Liebe“ (Mt 22,37) eine Zusammenfassung des Dekalogs: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, ganzer Seele und von allen deinen Kräften“ – das fasst die erste Tafel zusammen, während die Fortsetzung die zweite Tafel zusammenfasst: „und deinen Nächsten als dich selbst“ (8,11f.).

---

<sup>3</sup> Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3 (2. Hälfte), Zürich 1959, 634f.: „Calvins Arbeit ... an dieser letzten wie an den vorangehenden Fassungen war in der Hauptsache das Werk einer höchst kunst- und mühevoll gehandhabten Schere.“ ... Dazu Frans Breukelman, *Bijbelse Theologie IV/1. De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn*, Kampen 2003, 392: „Man kann ... nicht sagen, daß er [nl. Calvin] dasjenige, was er in den ersten zwei Paragraphen des siebten Kapitels programmatisch ankündigte, in den Kapiteln 7 und 8 auch thematisch entfaltet hat.“

Auch bei der Auslegung der einzelnen Gebote fallen neben Übereinstimmungen deutliche Akzentverschiebungen gegenüber Luthers Dekalogauslegung auf, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass Calvin sich anders als Luther streng an den biblischen Wortlaut hält: Luther hatte im *Kleinen Katechismus* das erste Gebot auf die Formel gekürzt: „Du sollst nicht andere Götter haben.“ Dies konnte als Forderung eines autoritären Gottes missverstanden werden, der in seiner Eifersucht das Monopol der alleinigen Gottesverehrung für sich beansprucht. Dem gegenüber zitiert Calvin den vollen biblischen Wortlaut: „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 (*coram facie mea*).“ Dem eigentlichen Fremdgötterverbot geht also eine Selbstvorstellung Gottes voraus, die Calvin als „eine Art Vorrede auf das ganze Gesetz“ auffassen will (8,13). In dieser Vorrede gibt sich Gott als ein Befreier zu erkennen, der sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat; auf diese Tat begründet sich sein Exklusivitätsanspruch, wie er im Fremdgötterverbot zum Ausdruck kommt. Calvin redet sogar von einer „dreifachen Begründung“, durch die Gott sein Gesetz „unverletzlich“ mache: Als alleiniger Herr – JHWH, Jehova – beansprucht Gott „die Macht und das Recht ..., das erwählte Volk zu unbedingtem Gehorsam zu verpflichten“; zugleich jedoch gibt er dem Volk „seine Gnadenverheißung“ – *dein* Gott, der mit dem Volk in Beziehung tritt –, um das Volk auf den Weg der „Heiligkeit“ zu locken; und schließlich erinnert er „an seine bereits geschehene Wohltat“ – die Befreiung aus der Sklaverei. 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“ (8,13-15).

Hatte Luther die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten exklusiv nur auf das alttestamentliche Gottesvolk beziehen wollen und sich in seinem antijudaistischen Furor dagegen verwahrt, sie auf die christliche Gemeinde zu übertragen – „Ich bin kein Jude; lass mich unverworren mit Moses“ –, 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). Das inklusive Verständnis ermöglicht es also der christlichen Gemeinde, an der Geschichte des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk zu partizipieren. Erkauft ist dieses Partizipationsmodell freilich durch ein allegorisches Verständnis der Befreiung, die

nun nicht mehr in erster Linie physisch-gesellschaftlich, sondern geistlich-geistig verstanden wird. Zudem lauert hier die Gefahr, dass das partizipative Verständnis umschlagen könnte in ein Enterbungsmodell, wonach die eigentliche Befreiungsgeschichte nicht die alttestamentliche ist, sondern die neutestamentliche Geschichte von der Erlösung in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, für die der Exodus nur eine unvollkommene Vorabschattung ist. Israel als das alte Gottesvolk wäre dann vom neuen Gottesvolk der christlichen Gemeinde überboten und enterbt.

Hatte Luther im *Kleinen Katechismus* das zweite Gebot des biblischen Dekalogs, das Bilderverbot, ersatzlos wegfallen lassen, so kann Calvin auf dieses Gebot schon allein wegen seiner strengen 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 Leichtsinne 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 (*religionis causa*) anzubeten“ (8,17).

Hier haben wir den entscheidenden Grund, warum in reformierter Tradition – anders als in römisch-katholischer und lutherischer Tradition – die Kirchenräume bilderlos sind: Das alttestamentliche Bilderverbot der ersten Tafel wird ebenso ernst genommen wie etwa das Tötungs- oder Ehebruchsverbot der zweiten Tafel. Calvin verweist an dieser Stelle darauf, dass er bereits im ersten Buch „klar genug dargelegt“ habe, „dass alle sichtbare Gestalt, die der Mensch Gott andichtet, ganz und gar mit Gottes Wesen im Widerspruch steht“ (ebd.). Das zeigt, dass das Bilderverbot für Calvins Theologie eine zentrale Bedeutung hat, indem es eben nicht erst im Rahmen der Auslegung des Dekalogs als Kern des „Gesetzes“ zur Sprache kommt, sondern sehr viel ausführlicher bereits innerhalb der Lehre von Gott, der sich als der Schöpfer zu erkennen gegeben hat.

Während in der Auslegung der ersten Tafel des Dekalogs, die auch eine ausführliche Erörterung des Gebots der Heiligung des Gottesnamens enthält, die Abweichungen von Luther offenkundig sind, lehnt sich Calvin bei den weiteren Geboten, insbesondere in der Auslegung der zweiten Tafel enger an Luther an, indem die Verbote jeweils positiv als Gebote verstanden werden: Es geht um Nächstenliebe im Sinne der „Förderung des Nächsten“. Damit verbunden ist eine Tendenz zur Verinnerlichung: Nicht erst die böse Tat, sondern schon der böse Gedanke bedeutet

Übertretung des Gebots. Auch eine Ausweitung der Kampfzone ist zu beobachten, indem etwa beim achten Gebot – „Du sollst nicht stehlen“ – nicht nur an private Verhältnisse gedacht, sondern auch gesellschaftliche Ungerechtigkeit in den Eigentumsverhältnissen kritisiert wird.

Die Auslegung des Dekalogs wird abgerundet durch eine ausführliche Auslegung des Doppelgebots der Liebe als einer Summe des Gesetzes (8,51-58), 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. Damit wird dem Missverständnis gewehrt, als wären die Gläubigen aufgrund der empfangenen Gnade über das Gesetz erhaben und von seinen Verpflichtungen frei. Das Gegenteil ist der Fall: „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).

#### 2.4. Calvins Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (*Institutio* II.9)

In einem kürzeren neunten Kapitel schließlich behandelt Calvin die für Luther zentrale Dialektik von Gesetz und Evangelium, wobei gleich die Formulierung der Überschrift zeigt, wie in dieser Unterscheidung die Gefahr des theologischen Antijudaismus lauert. Die Überschrift lautet: „Christus war zwar schon den Juden unter dem Gesetz bekannt; er tritt uns aber erst im Evangelium klar entgegen.“ Indem sowohl das Gesetz als auch das Evangelium auf Jesus Christus bezogen werden, der sich zunächst den Juden im Gesetz, dann den Christen im Evangelium bekannt gemacht habe, wird eine positive Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium hergestellt. In dieser christologischen Sicht von Gesetz und Evangelium leuchtet Eschatologie nicht nur noch vorwärts, sondern auch nach rückwärts, wie Calvin unter Verweis auf den johanneischen Jesus hervorhebt, der sagt (Joh 8,56): „Abraham sah meinen Tag – und freute sich!“ 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. So stehen die Christen „nach dem Maße der Gnade hoch über den Juden“. Denn „die Geheimnisse“, die die Juden „nur im Schatten undeutlich erschaut haben“, sind den Christen „nun ... offenbart“ (9,1). Judentum kommt hier doch nur als eine durch das Christentum überwundene Vorstufe in Betracht.

Unter „Evangelium“ will Calvin „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 doch 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“, so dass also „zum Evangelium auch jene immer wieder im Gesetz vorkommenden Verheißungen von der Vergebung der Sünden aus freier Gnade gehören, durch die Gott die Menschen mit sich versöhnt“ (9,2).

Bezeichnenderweise kommt Calvin in diesem Zusammenhang kritisch auf den Antitrinitarismus Miguel Servets zu sprechen. Dessen „teuflischer Wahn“ habe darin bestanden, dass er behauptet habe, mit dem „Glauben an das Evangelium“ werde uns bereits „die Erfüllung aller Verheißungen“ zuteil. Demgegenüber betont Calvin mit Paulus (2. Kor 5,7), dass wir erst „im Glauben“ wandeln und noch „nicht im Schauen“. In der noch unerlösten Welt ist „all unsere Seligkeit in der Hoffnung verborgen“ (Röm 8,24), und „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (1. Joh 3,2). Hier kommt der Heilige Geist ins Spiel, mit dem wir nach dem Epheserbrief (Eph 1,13) „als dem ‚Geiste der Verheißung‘ versiegelt“ seien. An Christus „können wir ... nur soweit Anteil haben, als wir ihn in seinen Verheißungen erfassen“. Offensichtlich setzt Calvin in der Heilsgeschichte ein trinitarisches Stufenmodell voraus, das er durch Servet gefährdet sieht: „Das Evangelium weist mit dem Finger auf das, was das Gesetz nur schattenhaft ... uns abbildet“ (9,3), aber es ist selber noch nicht die Erfüllung aller Verheißungen; diese steht noch aus.

Ohne Namensnennung, aber in erkennbarer Anspielung auf Luther, setzt sich Calvin schließlich noch mit „dem Irrtum“ auseinander, „dass man Gesetz und Evangelium ausschließlich so gegenüberstellt, wie Werkgerechtigkeit und gnädig zugerechnete Gerechtigkeit“. Zwar räumt Calvin ein, dass gerade bei Paulus viele Stellen in diesem Sinne einer Dialektik von Gesetz und Evangelium zu verstehen sind, aber er betont doch, 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!“ So werde „deutlich, dass sich beim Vergleich mit dem ganzen Gesetz das Evangelium nur durch klarere Bezeugung hervorhebt“ (9,4). Erneut können wir hier das für Calvin typische Steigerungsverhältnis zwischen Gesetz und Evangelium erkennen. Symbolisch steht Johannes der Täufer „in der

Mitte“ „zwischen Gesetz und Evangelium“. Er wird noch nicht Apostel genannt, steht aber doch über allen Propheten, indem er „das Amt des Vorläufers“ hat. So kann man ihn „ohne Bedenken zu den Verkündern des Evangeliums rechnen“ (9,5).

### 2.5. Zwischenbilanz

Zukunftsweisend an Calvins Theologie erscheint das Verständnis des biblischen Gesetzes als Verheißung – ein Verständnis, das sich von der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium unterscheidet. Dieses Gesetzesverständnis ermöglicht einerseits eine stärkere Gewichtung des sog. *tertius usus legis* und damit der Ethik innerhalb der Theologie, es gewährleistet andererseits, dass kein Bereich des Lebens – sei es Politik, sei es Ökonomie – einer sog. „Eigengesetzlichkeit“ überlassen bleibt, sondern alle Bereiche vom Evangelium her verstanden werden.

Anders als in lutherischen Dogmatiken ist in Calvins *Institutio* die Ethik integriert – eben unter dem Stichwort „Gesetz“, insbesondere in seiner „dritten Aufgabe“. Daran anknüpfend hat der *Heidelberger Katechismus* von 1563, der für den reformierten Protestantismus in Deutschland maßgeblich wurde, den Dekalog als das „Gesetz des HERRN“ im Dritten Hauptteil („Von der Dankbarkeit“) behandelt, wo gezeigt werden soll, wie die Christen zu „guten Werken“ kommen. Jedoch kommt dort das „Gesetz Gottes“ auch bereits im ersten Hauptteil („Von des Menschen Elend“) in seinem *usus elencticus* zur Sprache, der den sündigen Menschen sein Elend erkennen lässt, um ihn auf seine Erlösung vorzubereiten, von der im zweiten Hauptteil („Von des Menschen Erlösung“) die Rede ist.

### 3. Karl Barths Gesetzesverständnis

Nach Karl Barth hat Calvin den notwendigen zweiten Schritt innerhalb der reformatorischen Gesamtbewegung getan, nachdem Luther den ersten Schritt getan hatte: Nachdem Luther die evangelische Freiheit erkämpft hatte, hat Calvin ein Gesetz der Freiheit, eine evangelische Ordnung *établiert*.<sup>4</sup> Die „Kreuzestheologie von der *Rechtfertigung des Sünders*“ sei Luthers zentrales Anliegen gewesen.<sup>5</sup> Offen geblieben sei hier aber die Frage nach der Bedeutung des „Einschlags der *Vertikalen* für das Geschehen auf der *Horizontalen*“.<sup>6</sup> Und an dieser Stelle habe „die zweite

<sup>4</sup> K. Barth, *Die Theologie Calvins. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922*, in Verb. m. Achim Reinstädtler hg. v. Hans Scholl, Zürich 1993 (Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. 2. Akademische Werke), 94f.

<sup>5</sup> K. Barth, a.a.O., 63.

<sup>6</sup> K. Barth, a.a.O., 65.

Wendung der Reformation“, die reformierte Theologie eingesetzt.<sup>7</sup> Calvin sei es darauf angekommen, „daß die Vertikale die Horizontale wirklich *schneidet*, daß das Kreuz wirklich sichtbar wird in unserem *Leben*“, dass – mit Ernst Troeltsch zu reden – „die Kraft des Jenseits“ wirklich „die Kraft des Diesseits“ wird, dass „das Problem der Dogmatik“ in „das Problem der sogenannten Ethik“ übersetzt wird.<sup>8</sup> Es geht also um die Begründung der Ethik auf der Grundlage der reformatorischen Entscheidung. Es geht nicht nur um die Reformation der Lehre, sondern auch um die Reformation des Lebens.

Mit seiner Akzentuierung der „dritten Aufgabe“ des Gesetzes als einer Ermutigung zum Handeln bereitet Calvin in der *Institutio* bereits vor, was im 20. Jh. Karl Barth in seiner *Kirchlichen Dogmatik* konsequent durchgeführt hat, indem er jeden Band in einem Kapitel Ethik gipfeln ließ. Noch in der erst 1976 posthum veröffentlichten „Versöhnungsethik“ der *Kirchlichen Dogmatik* greift Barth ausdrücklich auf Calvin zurück, indem als Titel der Vorlesung „Das christliche Leben“ wählt, – in ausdrücklicher Anlehnung an den Titel des Traktats *De vita hominis Christiani* in Calvins *Institutio* von 1559.<sup>9</sup>

Im Jahr 1935 hatte Barth in seinem Wuppertaler Vortrag zum Abschied aus Deutschland sein Verständnis des Gesetzes auf die Formel „Evangelium und Gesetz“ – in Umkehrung der lutherischen Reihenfolge „Gesetz und Evangelium“ – gebracht. Auf dem Boden der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium war es nicht nur möglich geworden, dass die Deutschen Christen ihre Lehre vom „Volksnomos“ entwickelten, der angeblich unabhängig vom Evangelium jedem Volk sein eigenes Gesetz verordne und so eben auch dem deutschen Volk das Gesetz der Nazi-Ideologie und ihrer Judenfeindschaft; auf dem Boden derselben Unterscheidung hatten seinerzeit auch die konservativen Lutheraner eine Lehre von den „Schöpfungsordnungen“ wie Volk, Staat, Rasse usw. entwickelt, die unabhängig vom Evangelium Geltung beanspruchten. Barths Befürchtung bestand darin, „daß, wer wirklich und ernstlich zuerst Gesetz und dann erst ... Evangelium sagen würde, beim besten Willen nicht vom Gesetz *Gottes* und darum sicher auch nicht von *seinem* Evangelium reden würde“. Es sei „nicht nur ... gefährlich, sondern verkehrt, das Gesetz *Gottes* ... aus irgend einem Geschehen ablesen zu wollen, das verschieden ist von dem Geschehen, in welchem der Wille *Gottes* ... als Gnade sichtbar wird“.

---

<sup>7</sup> K. Barth, a.a.O., 66.

<sup>8</sup> K. Barth, a.a.O., 98.

<sup>9</sup> Vgl. K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959-1961*, Zürich 1976, 56; vgl. J. Calvin, Inst. III.6.



Daher plädiert Barth für die Umkehrung der „traditionellen Reihenfolge ‚Gesetz und Evangelium‘“. Wird nämlich das Gesetz vom Evangelium her verstanden, dann ist gewährleistet, dass es sich um das biblische Gesetz handelt und nicht um irgend einen „Volksnomos“ oder die „Eigengesetzlichkeit“ irgend einer „Schöpfungsordnung“. Zugleich wird durch die Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz dessen Verheißungscharakter unterstrichen. Denn Gottes Gnadenhandeln kreist nicht in sich selbst, sondern „es zielt auf unser Handeln, auf eine Konformität unseres Handelns mit dem seinigen“.<sup>10</sup> Diese hatte Calvin unter dem Stichwort von dem dritten Gebrauch des Gesetzes, dem *usus in renatis* thematisiert.

#### 4. Über Barth hinaus: Evangelische Freude an der Tora

Noch einen Schritt über Barth hinaus ist Friedrich-Wilhelm Marquardt gegangen, indem er für eine „Reintegration der Tora“ in die evangelische Theologie eintrat.<sup>11</sup> Ihm ging es um die Wiederentdeckung der durch die evangelische Gesetzeskritik verdrängten biblischen Erkenntnis, dass das Gericht „nach den Werken“ ergeht (Röm 2,6). Während Paulus noch von einer „Tora des Geistes des Lebens“ (Röm 8,2) habe reden können, sei der Protestantismus dem Irrtum verfallen, in jeder Ausrichtung des Glaubens an der Tora „Gesetzlichkeit“ zu wittern. Damit sei der „Glaube“ selber zur „Bedingung“ des Heils erklärt und damit seinerseits „nomistisch“ missverstanden worden.<sup>12</sup> Dass „Gebotenes“ nicht Unfreiheit bedeuten muss, sondern selber „befreiend“ wirken kann, hätten Christen vom Judentum erst wieder neu zu lernen.<sup>13</sup>

Marquardts Kritik der christlichen, insbesondere lutherischen Gesetzeskritik<sup>14</sup> schloss auch eine in der christlichen Theologiegeschichte ganz ungewohnte Wertschätzung des Talmud als „mündlicher Tora“ ein.<sup>15</sup> Der Talmud als mündliche Lehre, vorgetragen in Diskussionen der Lehrer Israels über die Tora, über das

<sup>10</sup> Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, ThExh 1935, 5 u. 11.

<sup>11</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Zur Reintegration der Tora in eine Evangelische Theologie* (1987), zuerst in: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS f. Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990; überarbeitete Fassung in: ders., *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, 2., verbesserte Aufl., hg. v. A. Pangritz, Aachen 2004, 229-255.

<sup>12</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, a.a.O., 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.“

<sup>13</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 244f.

<sup>14</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, „Der Wille als Tatwille ist von vornherein böse.“ Ideologiekritik und Ideologie in einem prägnanten Satz Rudolf Bultmanns (Vortrag auf der 8. christlich-jüdischen Sommeruniversität „Ethik in christlicher und jüdischer Sicht“ am 25. 7. 2001, Humboldt-Universität zu Berlin, in: *EvTh* 62 (2002), 414-430.

<sup>15</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Warum mich als Christen der Talmud interessiert* (1992), in: ders., *Auf einem Schul-Weg*, 257-276.

biblische „Gesetz“, durch die die lernenden Schüler in die Mündigkeit geführt werden, diene ihm als Schule und Wegweisung, die Rede des Apostels Jakobus von dem „Gesetz der Freiheit“ überhaupt wieder ernstzunehmen und entsprechend eine „evangelische Halacha“ zu entwickeln.<sup>16</sup>

Auf dieser Linie konnte Marquardt auch von einer „Evangelischen Freude an der Tora“ sprechen.<sup>17</sup> Denn die Tora sei recht verstanden „keine Zwangsordnung“, sondern sie diskutiere die „Lebensart von Freien“.<sup>18</sup> So sei sie „Lehrerin des Lebens“ und „Lehrerin des Rechts“. Eingeführtes Recht stelle vor allem eine Entlastung dar, denn „Recht ist das einzige, was Freiheitsräume schafft, weil es den Krieg aller gegen alle beendet.“<sup>19</sup> Recht verstanden nötigt die Tora „nicht zur Erfüllung des Gesetzes“, sondern sie lehrt: „Anfangen kannst du, fertig werden damit nie ...“<sup>20</sup> Etwa so: „Versuch es erst mal mit einem Gebot. Wenn du scheiterst, versuch es mit einem anderen. Und mache keine Theorie des Scheiterns daraus! Erspüre die Freiheit des Gesetzes!“<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer evangelischen Halacha [Vortrag auf der Tagung „gerechtfertigt! – gerecht? Der neue Streit um die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen“, 5.-7. 1. 2001, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart], in: *Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, hg. v. Hans Martin Dober u. Dagmar Mensink, Stuttgart 2002, 43-75. – Zu Marquardts Konzeption einer „evangelischen Halacha“ vgl. A. Pangritz, „Was bedeutet ‚Evangelische Halacha‘? Friedrich-Wilhelm Marquardt als evangelischer Tora-Theologe“, in: *Was bedeutet ‚Evangelische Halacha‘? Gedenken an Friedrich-Wilhelm Marquardt. Eine Dokumentation*, Berlin: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, 2005, 39-61.

<sup>17</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Evangelische Freude an der Tora* (Vortrag auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1995 in Hamburg), Tübingen 1997.

<sup>18</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 23.

<sup>19</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 28.

<sup>20</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 30.

<sup>21</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 7.