

Daniel Kunz

Gesetz und gute Werke im Heidelberger Katechismus

Ein Versuch zu ihrer Einordnung zwischen Luthertum, Philippismus und Calvinismus

Hausarbeit zum Hauptseminar

Der Heidelberger Katechismus

im Fach Kirchengeschichte

bei Herrn Prof. Dr. Johannes Ehmann

am Wissenschaftlich-Theologischen Seminar

der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Der theologiegeschichtliche Kontext und seine Fragestellungen.....	2
2.1 Die Frage nach dem Gesetz innerhalb der Wittenberger Reformation.....	2
2.2 Das Gesetz bei Zwingli und Calvin.....	8
2.3 Politischer Kontext und Verfasserfrage	11
3. Die bleibende Bedeutung des Gesetzes als wesentliches theologisches Merkmal des HK.....	13
3.1 Zur Frage nach einem usus politicus legis im HK.....	14
3.2 Das Gesetz im ersten Hauptteil des HK.....	16
3.3 Das Gesetz im zweiten und dritten Hauptteil des HK.....	17
3.4 Die Föderaltheologie als hermeneutischer Schlüssel.....	24
4. Theologiegeschichtliche Verortung der Rede vom Gesetz im HK.....	26
4.1 Gesetz und Evangelium.....	26
4.2 Zum usus politicus legis im HK.....	27
4.3 Zum usus elencticus legis im HK.....	28
4.4 Zum tertius usus legis: Göttliches und menschliches Handeln.....	30
4.5 Zum tertius usus legis: Verhältnis von Herzenswandel und Lebenswandel.....	31
4.6 Zum tertius usus legis: Gute Werke als Kennzeichen des neuen Lebens.....	33
4.7 Zum tertius usus legis: Teleologische Struktur des sittlichen Lebens.....	35
5. Fazit.....	36
Literaturverzeichnis.....	I

1. Einleitung

Erdmann Sturm nimmt in seinem Lexikonartikel zum Heidelberger Katechismus (HK) die Rolle des Gesetzes im HK zum Anlass, dem Heidelberger eine Mittelstellung zwischen lutherischer und calvinischer Theologie zu attestieren.¹ Ferner stellt er den HK als „eine Synthese von Melanchthons und Calvins Theol.“² dar. Sturms knappe Aussagen kann man so verstehen, als käme dem HK ein besonderes ökumenisches Potenzial zu. Dies scheint dem Wesen des HK als einer konfessionellen Bekenntnisschrift entgegen zu stehen. Seine Andeutungen verdienen es deshalb als These aufgefasst und hier genauer untersucht zu werden.

Besonderes Interesse soll dabei einer vergleichenden Einordnung der Rede von Gesetz und guten Werken nach dem HK in das Spektrum der wichtigsten protestantischen Lehrtraditionen des 16. Jh.s zukommen. Die Untersuchung wird dazu in drei Schritten vorgehen: Zuerst sollen die wichtigsten Unterschiede zwischen den theologischen Aussagen über das Gesetz in den einzelnen protestantischen Strömungen überblicksartig dargestellt werden. Anschließend wird als Textgrundlage die Position des HK analysiert. Zum Schluss soll der HK den anderen Strömungen vergleichend zugeordnet werden. Ziel der Arbeit ist es, zu einem besseren Verständnis der frühen evangelischen Konfessionalisierung beizutragen, und Schnittmengen und Differenzen in der Theologie der Reformatoren darzustellen.

1 Vgl. Sturm, Art. Heidelberger Katechismus, RGG⁴ 3, 1515.

2 Ebd.

2. Der theologiegeschichtliche Kontext und seine Fragestellungen

„Dieweil wir denn auß unserm elend one alle unsere verdienst auß gnaden durch Christum erlöset seind, warumb sollen wir gute werck thun?“³ In einfachen Worten fasst der HK am Beginn seines dritten Hauptteils „Von der danckbarkeyt“ das aus der Reformation sich ergebende ethische Grunddilemma zusammen. Macht die Verkündigung des Evangeliums von der freien Gnade die Einhaltung dessen, was Gott im Gesetz vom Menschen zu tun fordert, unnötig? Entfallen für die Gerechtfertigten alle sittlichen Ansprüche, oder erfüllen sie diese gar gänzlich ohne Unterweisung im Gesetz? Im Vorfeld der Entstehung des HK beschäftigen genau diese Fragen die Theologen des reformatorischen Lagers. Um den HK innerhalb der protestantischen Lehrausformungen positionieren zu können, ist zunächst ein schematischer Überblick über die sich bietenden zeitgenössischen Lehralternativen notwendig.

2.1 Die Frage nach dem Gesetz innerhalb der Wittenberger Reformation

Innerhalb der Wittenberger Reformation wurde das Verhältnis von Glaube und guten Werken i.W. als Frage der Zuordnung von Gesetz und Evangelium diskutiert. War die Hervorhebung der Gnadenbotschaft des Evangeliums im Gegenüber zu der als „Werkgerechtigkeit“ wahrgenommenen scholastischen Position letztlich das Hauptanliegen der Reformation, so stellte sich in deren weiterem Verlauf die Frage, wie mit den ethischen Forderungen des Gesetzes zu verfahren sei. Im sog. „*Ersten Antinomistischen Streit*“ (1537-1540) trat die Frage der Notwendigkeit der Gesetzespredigt prominent hervor. Johann Agricola, für den die bleibende politische Bedeutung des Gesetzes außer Frage stand, hielt jede geistliche Relevanz des Gesetzes nach der Rechtfertigung durch Christus für ausgeschlossen. Er sah es als ersten Heilsweg Gottes, der aber durch das Evangelium überholt sei. Deshalb sollten nicht die Drohungen des Gesetzes, sondern der erschütternde Eindruck der Liebe Gottes in Christus die Gläubigen zur Buße rufen. Die für sie geltenden Mahnungen sollten nicht mehr dem alttestamentlichen Gesetz, sondern nur noch der Paränese des Neuen Testaments als einziger noch gültiger Offenbarung entnommen werden.⁴

Gegen Agricola befürchtete *Martin Luther* (1483-1546), eine solche Praxis der

3 Catechismus, EKO XIV, 359.

4 Vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 47.

Evangeliumspredigt könne den Gnadencharakter der Heilstat Christi verdecken und die Gewissen in neue Anfechtung führen. Um die Gnadenbotschaft des Evangeliums von jedem Zweifel frei zu halten, sprach er dem Gesetz neben dem politischen einen bleibenden geistlichen Gebrauch bei der Verkündigung zu. Für Luther übte diesen Brauch des Gesetzes „alles, was Sünde, Zorn oder Tod aufdeckt, [...] ob es im Alten oder Neuen Testament vorhanden sei [...]“⁵ aus.⁶

Inhaltlich argumentiert Luther hier auf der Basis seines Galaterbriefkommentars von 1535. Dort hatte er die Lehre vom zweifachen Gebrauch des Gesetzes ausgearbeitet: „Der erste Verstand und Gebrauch ist also, dass das Gesetz die Ungläubigen bündigt.“⁷ In diesem auch *usus politicus* genannten Gebrauch dient das Gesetz zum Erhalt der zivilen Ordnung. „Der andere Gebrauch des Gesetzes ist der theologische oder geistliche. [...] Er ist insofern das wahre Amt und der erste, auch vorrangige Gebrauch des Gesetzes, als dass er dem Menschen seine Sünde offenbart [...]“⁸ Weil das Gesetz in diesem Gebrauch den Menschen seiner Sünde „überführt“, bezeichnete die lutherische Orthodoxie ihn später als *usus elencticus legis*.⁹ Beide Gesetzesbräuche, den *usus politicus* wie den *usus elencticus* bezieht Luther auf den gerechtfertigten Christen genauso, wie auf den Nichtchristen. Da der Gerechtfertigte nicht nur *totus iustus*, sondern zugleich noch immer *totus peccator* ist, bringt er als Gerechter zwar aus sich heraus gute Werke hervor, unterliegt ob seiner Sündhaftigkeit aber weiterhin dem zivilen Gesetz und bedarf immer wieder der überführenden Gesetzespredigt.¹⁰

Zeitlich parallel konnte Luther seine Formel vom *simul iustus et peccator* aber auch im Sinne eines teils-teils auslegen. Sein Menschenbild kennt dann ein Auf und Ab in dem der Gläubige, obwohl äußerlich bereits ganz für gerecht erklärt, in seinen Taten mal mehr und mal weniger gerecht ist. Zum Wachstum seiner tatsächlichen Gerechtigkeit helfen dem Menschen dann gute Werke. Dennoch bleibt er letztlich immer darauf angewiesen, dass Gott das, was dem Menschen zur vollkommenen Gerechtigkeit noch fehlt, zu seiner Heiligung gnädig hinzufügt.¹¹ In

5 „Quicquid ostendit peccatum, iram seu mortem, [...] sive fiat in veteri sive in novo testamento.“, aus: Zweite Reihe der Disputationsthesen gegen die Antinomer, 1537, WA 39/1,348,25f.

6 Zum ersten Antinomistischen Streit vgl. Mau, Art. Gesetz, 86.

7 „Primus ergo intellectus et usus legum est coercere impios.“, aus: WA 40/1,479,30.

8 „Alter legis usus est *Theologicus seu Spiritualis* [...] Itaque verum officium et principalis ac proprius usus legis est, quod revelat homini suum peccatum [...]“, a.a.O., 480,32-481,14.

9 Vgl. Hauschild, Lehrbuch, 297.

10 Vgl. Joest, Gesetz und Freiheit, 63.

11 Vgl. a.a.O., 68-70.

diesem Denkmodell dient der zweite Gesetzesgebrauch dem Erschrecken des Menschen über das, was zu seiner vollkommenen Heiligung noch fehlt. Ein eigenes Amt des Gesetzes als praktische Anleitung zur Heiligung lehrt Luther jedoch nicht ausdrücklich.¹²

Philipp Melancthon (1497-1560) nimmt seit den *Loci communes* von 1535 – im Gegensatz zu Luther und zu den *Loci* von 1521 – einen stärkeren Unterschied zwischen dem zu Christus (also zur Wiedergeburt) hinführenden Gebrauch des Gesetzes und der Funktion des Gesetzes im Leben der Wiedergeborenen an. Zwischen beiden liegt für ihn die Rechtfertigung als durch Christus von außen beige-messene, imputative Gerechtsprechung des Sünders. Die effektive Erneuerung des Menschen durch den Heiligen Geist sah er als zweiten, von der Rechtfertigung unterschiedenen Akt, der aber eng mit dem ersten zusammenhängt und der Rechtfertigung auf jeden Fall folgt. In ihr füllt der Heilige Geist das Herz des Menschen mit guten Affekten. Die Rechtfertigung zieht also eine – wenn auch nur anfängliche, so doch bereits effektive – Teilwandlung des Menschen nach sich.

Luthers *simul iustus et peccator* legt Melancthon deshalb in einem partiellen Sinne aus. Der Mensch ist für gerecht erklärt und vermag gute Werke zu tun, hat aber gegen die verbleibende Restsünde anzugehen. Dazu gilt es nach Melancthon, die guten Affekte immer neu in gute Werke nach dem Gesetz Gottes umzusetzen und so in der Heiligung voran zu schreiten. Welche Werke das sind, wird in einem *usus didacticus legis* gelehrt: „Die dritte Aufgabe des Gesetzes bei diesen, die durch den Glauben gerecht sind, ist, dass es sie sowohl über die guten Werke belehrt – nämlich welche Werke Gott gefallen – als auch, dass es bestimmte Werke vorschreibt, mit denen sie Gehorsam gegenüber Gott üben sollen [...] Denn es ist nötig, dass die Gerechtfertigten Gott gehorchen.“¹³ Zwar sind die guten Werke tief in der anregenden Wirkung des Heiligen Geistes verwurzelt, sodass ein Ausbleiben guter Werke kaum denkbar ist. Für die tatsächliche Ausführung der guten Werke kommt es nach Melancthon aber auf die freie Willensentscheidung des gläubigen Individuums an. Folgt diese nicht, kann die Rechtfertigung auch wieder verloren gehen. Insofern kann Melancthon die Befolgung des Geset-

12 Vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 71. Joest wirft im Folgenden die Frage auf, ob Luther der Sache nach nicht doch von einem *tertius usus legis* an den Gerechtfertigten handelt, auch wenn er diesen nicht ausdrücklich als solchen benennt.

13 „*Tertium officium legis in his, qui sunt fide iusti, est, ut et doceat eos de bonis operibus, quae am opera Deo placeant, et praecipiat certa opera, in quibus obedientiam erga Deum exercent. [...] Nam iustificatos necesse est obedire Deo.*“, aus: *Loci communes theologici*, 1535, CR 21, 406.

zes für die Gerechtfertigten als „notwendig“ (*necesse est*) bezeichnen.¹⁴

Für die Wittenberger Reformation bedeutete der Tod Luthers 1546 den Verlust der wichtigsten Lehrautorität. In den 1550er Jahren entbrannten denn auch mehrere Lehrstreitigkeiten, die das lutherische Lager vor eine Zerreißprobe stellten. Im Wesentlichen gingen all diese Streitigkeiten auf Unterschiede zwischen den Lehren Luthers und Melanchthons zurück. Die „Gnesiolutheraner“, die sich als Anwälte einer rein auf Luther beruhenden Lehre sahen, standen den von der Theologie Melanchthons geprägten „Philippisten“ gegenüber.¹⁵

Als zumindest indirekt relevant muss zunächst der *Osiandrische Streit* betrachtet werden. Der Nürnberger Reformator Andreas Osiander vertrat eine Integration von Rechtfertigung und Heiligung. Er war der Meinung, dass durch den Glauben Christus im Menschen auf mystische Weise real gegenwärtig sei, sodass Christi Gerechtigkeit effektiv zu einer Eigenschaft des menschlichen Wesens werde. Die Heiligung gehört nach diesem Modell zum neuen Wesen des Christen, ist also von der Rechtfertigung nicht unterschieden, und muss nicht durch die Predigt des Gesetzes geboten werden. Osiander, der sich auf Luther berief, wollte mit seiner Lehre eine Alternative zur rein forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre Melanchthons bieten.¹⁶ *Der Osiandrische Streit zeigt, dass um die Bedeutung des Gesetzes zu beurteilen, nach der Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung zu fragen ist.*

Größere Relevanz für die Frage nach dem Gesetz hat allerdings der *Majoristische Streit*. Auch er betraf den Zusammenhang der Rechtfertigung mit der Heiligung und den aus ihr folgenden guten Werken. Hintergrund war der Vorwurf von altgläubiger Seite, die protestantische Rechtfertigungslehre führe zu einem sittlichen Libertinismus. Dem entgegen behauptete Georg Major (unter Berufung auf Melanchthon), dass es keine Seligkeit geben könne, wenn der Gerechtfertigte keine guten Werke hervorbringe. Die Gnesiolutheraner sahen durch diese Position das *sola fide* gefährdet. Nikolaus von Amsdorf konnte gar zuspitzend behaupten, dass gute Werke zum Heil schädlich seien, weil der Gläubige dazu neige, sich auf seine Werke statt allein auf Gottes Gnade zu verlassen.

Die Synode von Eisenach 1556 brachte einen einstweiligen Kompromiss, in dem gute Werke als nötig nach dem grundlegenden Maßstab des Gesetzes be-

14 Zu Melanchthon vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 48f und Hauschild, *Lehrbuch*, 318-322.

15 Vgl. zu den Begriffen und ihrer Geschichte: Hauschild, *Lehrbuch*, 408f.

16 Zum Osiandrischen Streit vgl. Hauschild, *Lehrbuch*, 413ff, sowie Müller, *Art. Osiander*, 719f.

zeichnet wurden. Weil der Mensch es aber nicht halten könne, sei es jedoch vom Evangelium abgelöst, dass die Gnade eben ohne des Gesetzes Werke verheiße.¹⁷ *Der Majoristische Streit zeigt weitere Problemstellungen auf, die bei der Frage nach der Rolle des Gesetzes zu beachten sind: Einerseits ist zu beobachten, wie eine protestantische Lehre vom Gesetz ein libertinistisches Missverständnis vermeidet. Andererseits ist zu Fragen, wo sie die Gesetzesbefolgung in der Heilsordnung ansiedelt.*

Zeitgleich zum Majoristischen spielte sich der *Synergistische Streit* ab. In ihm wurde hauptsächlich die Mitwirkungsmöglichkeit des Menschen an seiner Rechtfertigung debattiert. Dabei ging es weniger um den Effekt guter Werke auf die Rechtfertigung, als um die Frage, inwieweit der Mensch einen freien Willen habe, und mit diesem seiner Rechtfertigung zustimmen könne oder gar müsse. Für Melancthon galt diese willentliche Zustimmung neben dem Hören der Predigt und der Wirkung des Heiligen Geistes als eine von drei Ursachen der Bekehrung. Obgleich er die zustimmende Willensregung des Menschen letztlich in der Wirkung des Geistes verortete, stieß Melancthon auf den grundsätzlichen Widerspruch der Gnesiolutheraner. Diese hielten an Luthers Betonung der totalen Sündhaftigkeit fest und schlossen jede positive Willensregung des natürlichen Menschen auf Gott hin aus.

Daraus resultierten auch unterschiedliche Ansätze in Bezug auf das Vermögen des erlösten Menschen gute Werke zu tun. Der Gnesiolutheraner Flacius sah die Rechtfertigung als einmaligen Akt der Neuschöpfung des Menschen an, in welchem das Gesetz Buße und das Evangelium Glaube wirkt, was sich hinfort in einem erneuerten Lebenswandel niederschlägt. Strigel auf der philippistischen Seite sah die Erneuerung hingegen als lebenslangen Prozess, in dem der Wille des Menschen mit der erneuernden Gnade Gottes kooperiert. *Die im Synergistischen Streit aufgeworfene Frage, ob und in welchem Maße der Mensch für eine Mitwirkung an seiner Heiligung verantwortlich sein könne, entscheidet mit über die Notwendigkeit und Relevanz der Gesetzespredigt an die Gläubigen.*¹⁸

Die *Konkordienformel* von 1577 beendete schließlich den Majoristischen und den Synergistischen Streit durch klare Definitionen. Jede Mitwirkungsmöglichkeit an der Rechtfertigung, also auch die freie Willensentscheidung für oder gegen sie,

17 Zum Majoristischen Streit vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 49f und Hauschild, *Lehrbuch*, 415ff.

18 Zum Synergistischen Streit vgl. Kaufmann, *Art. Synergismus*, bes. 513ff.

wurde abgelehnt. Durch eine klare Unterscheidung der Rechtfertigung von der darauf folgenden Heiligung, wurden getrennte Sachverhalte geschaffen: Die Rechtfertigung befreie den Willen überhaupt erst zum dienen. Unter Berufung auf Luther, aber gegen die Gnesiolutheraner, wurde dem so befreiten Willen die Möglichkeit zugesprochen, an der Heiligung mitzuwirken¹⁹. Für die FC sind die daraus entstehenden guten Werke allerdings nicht notwendig zur Seligkeit in dem Sinne, dass sie sie bewirken, oder sie steigern.²⁰ Zwar ist der Mensch es Gott schuldig, gute Werke zu tun²¹, diese geschehen jedoch nicht aus Zwang, sondern freiwillig, wie ein Baum gute Früchte hervorbringt.²² Sie haben den Effekt, die Sünde zu bekämpfen, welche im melanchthonischen Sinne als eine Bedrohung des Glaubens dargestellt wird, der die Voraussetzung zur Seligkeit ist.²³

Der die Bedeutung des Gesetzes wohl am unmittelbarsten hinterfragende sog. „Zweite Antinomistische Streit“ brach über die auf der Eisenacher Synode gefundene Formel aus. Diese bezeichnete das Gesetz als primären Heilsweg, dem das Evangelium nur wegen der Unfähigkeit des Menschen zur Gesetzesbefolgung hinzugefügt worden sei. Andreas Poach argumentierte jedoch, dass der Mensch sich von Gott gar keine Gnade verdienen könne, selbst wenn er das ganze Gesetz zu halten im Stande wäre. Gott sei schließlich dem Menschen grundsätzlich nichts schuldig. Das Evangelium sah Poach deshalb als etwas dem Gesetz grundsätzlich Überlegenes, das mit einem rechtlichen Nachlassakt nichts zu tun haben kann. „Wer in dem Evangelium steht und lebt, der ist über die Ebene des am Gesetze normierten Werketuns hinausgehoben.“²⁴ Der Wiedergeborene tut demnach ganz aus sich heraus das Richtige.

Auf dieser Basis kam dann Anton Otho zu einer grundsätzlichen Bestreitung der Notwendigkeit eines tertius usus legis. Über seinen politischen und Überführenden Gebrauch hinaus sei das Gesetz unnötig, da die Gläubigen durch die Eingebung des Heiligen Geistes von selbst um den Willen Gottes wüssten. Die Philip-pisten beharrten unterdessen, dass es einen usus legis in renatis gebe, mit dem der Heilige Geist den Gläubigen zeige, was Gott wohlgefällig sei. Der Streit rückte somit zur Wurzel all der anderen zeitgenössischen Streitigkeiten vor, nämlich zu

19 Vgl. FC SD 2,23, in: BSLK, 881,9-882,8.

20 Vgl. FC SD 4,34-36, in: BSLK, 948,24-36.

21 Vgl. FC Epitome 4,8, in: BSLK, 788, 1-5.

22 Vgl. FC SD 4,9-12, in: BSLK, 941,4-942,9.

23 Vgl. FC SD 4,33, in: BSLK, 948,1-23.

24 Joest, Gesetz und Freiheit, 50.

der Frage nach der Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung, und dem Problem der Umsetzung der protestantischen Lehre in ein frommes Leben.²⁵

Die FC hielt in diesem Zusammenhang an der Gesetzespredigt an die Wiedergeborenen fest, und zwar als Richtschnur im Kampf des Geistes gegen das Fleisch, „[d]ann der alte Adam, als der unstellig streitig Esel, ist auch noch ein Stück an ihnen [...]“²⁶. Zwar sei der Gerechtfertigte zu einzelnen guten Werken als Früchten des Geistes in der Lage, da seine Erneuerung in dieser Welt aber nur angefangen sei, müsse er zugleich immer wieder zu ihnen ermahnt werden. Denn erst „[...] wie sie Gott von Angesicht anschauen, also werden sie durch Kraft des einwohnenden Geistes Gottes freiwillig [...] und völlig mit eitel Freuden den Willen Gottes tun und sich an dem selbigen ewig erfreuen.“²⁷

Die innerlutherischen Streitigkeiten waren bei Erscheinen des HK noch in vollem Gange. Jede Positionierung des HK bedeutete zugleich eine Parteinahme. Die aufgeworfenen Fragen sollen deshalb den Fortlauf der Untersuchung mitbestimmen.

2.2 Das Gesetz bei Zwingli und Calvin

Zur Verortung der Rede von Gesetz und guten Werken im HK unter den Positionen von Luthertum und Reformierten ist es unabdingbar, auch einen Blick auf Huldrych Zwinglis (1484-1531) und Johannes Calvins (1509-1564) Rede vom Gesetz zu werfen. Zwinglis Tod lag bei Erscheinen des HK bereits mehr als dreißig Jahre zurück. Als Begründer der Zürcher Reformation hat er jedoch den Grundstein für die reformatorische Theologie in der Schweiz gelegt. Deshalb soll ein knapper Überblick über seine Position auch hier als Grundlage dienen.

Im Gegensatz zu Luther dient bei *Zwingli* das Gesetz in seiner geistlichen Funktion nicht einfach einem der Sünde überführenden Schrecken und Verweis auf das Evangelium, sondern ist wie das Evangelium Ausdruck der Liebe Gottes. „Er versteht das Evangelium als Kundgabe des Heilswillens und das Gesetz als Konkretisierung des Liebeswillens des auf sein Geschöpf zugehenden Gottes.“²⁸ Die Hinführung zu Christus widerfährt dem Menschen denn auch nicht mit Hilfe

25 Zum sog. „zweiten Antinomistischen Streit“ vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 48-55 und Mau, *Art. Gesetz*, 86f. Vgl. auch FC SD 6,1-3, in: BSLK, 962,4-963,20.

26 FC SD 6, 24, in: BSLK, 969,16-18.

27 FC SD 6, 25, in: BSLK, 969,29-35.

28 Hauschild, *Lehrbuch*, 335.

der Gesetzespredigt, sondern allein durch Gottes Erwählung zum Glauben und durch die den Glauben entfachende Wirkung des Heiligen Geistes. Die forensische Gerechtsprechung auf Grund dieses geistgewirkten Glaubens geht mit der inneren Erneuerung durch den Geist eng einher. Der Glaube und die aus der Erneuerung entstehenden guten Werke sind also nicht Erfolg menschlicher freier Willensentscheidung, sondern effektive Wirkung des Heiligen Geistes, der den Menschen freudig in Gottes im Gesetz formulierten Willen einstimmen lässt. Das Gesetz dient zum Erhalt öffentlicher Ordnung, und als Anleitung zur Heiligung, hat aber für die Gläubigen seine erschreckende Wirkung verloren, da sie gar nicht anders können, als gute Werke hervorzubringen. Als reine Geistwirkung sind sowohl der Glaube, als auch die guten Werke für den Menschen spürbare Zeichen der Erwählung zum Heil. Dennoch wissen die Gläubigen, dass ihre Erneuerung in dieser Welt immer unvollkommen bleiben wird. Im Kampf gegen die verbliebene Restsünde lässt der Heilige Geist die Erneuerung prozesshaft immer weiter voranschreiten und steigert sie auf die Vollendung nach diesem Leben hin.²⁹

Johannes Calvin sollte nach der Veröffentlichung des HK nur noch gut ein Jahr leben. Während der Erarbeitung der neuen kurpfälzischen Kirchenordnung (KO) stand er in Briefkontakt mit deren vermutlichem Hauptautor, seinem Schüler Caspar Olevian.³⁰ Auch das Erscheinen der letzten Auflage von Calvins *Institutio Christianae Religionis* (1559) lag noch nicht lange zurück und dürfte in Heidelberg bekannt gewesen sein. Als zeitgenössische Gesamtdarstellung seiner Theologie soll sie exemplarisch Auskunft über sein Gesetzesverständnis geben.

Zunächst fällt auf, dass die Kernfrage des Luthertums nach der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der *Institutio* eine weniger starke Rolle spielt. Beide sind je unterschiedliche Stufen der Offenbarung des einen, Gottes Heilswillens bekundenden, Bundes.³¹ Dem Gesetz kommt dabei die Rolle zu, die Hoffnung auf Christus zu bewahren.³² So benennt Calvin, der wie Melanchthon drei *usus legis* kennt, als ersten Zweck des Gesetzes auch seine überführende Funktion: Das Gesetz wird als unerfüllbar erkannt, führt dem Menschen gleich einem Spiegel seine sündige Art vor, und verweist ihn auf Christus als seine einzige Hoffnung. In dieser Funktion führt es die Erwählten zur Wiedergeburt, die Gottlosen hingegen zur

29 Zum Gesetz bei Zwingli vgl. a.a.O., 330-336.

30 Vgl. Zeeden, *Calvinistische Elemente*, 187.

31 Vgl. *Inst.* II,10,2.

32 Vgl. *Inst.* II,7.

Verzweiflung.³³

Erst an zweiter Stelle nennt Calvin den *usus politicus legis*, der sich ebenfalls an die noch nicht Wiedergeborenen wendet. An den Gottlosen wirkt das die öffentliche Ordnung erhaltende Gesetz zur Zügelung ihrer Unbändigkeit. Die zur Wiedergeburt Erwählten gewöhnt es an den Gehorsam, dem sie sich nach ihrer Wiedergeburt unterwerfen werden.³⁴

Unter Wiedergeburt versteht Calvin eine Neuschöpfung des Menschen hin zu einem veränderten Leben. Sie folgt der außerhalb des Menschen durch Christi Heilstat geschehenen Rechtfertigung als geistgewirkte innere Bewusstwerdung. Der Mensch glaubt an seine Gerechtsprechung und Christus wohnt ihm im Herzen ein. Diese *unio cum Christo* wandelt den Menschen insofern, als er sich einerseits seiner von außen zugesprochenen Rechtfertigung innerlich bewusst wird, andererseits aber Christi Ruf zur Buße internalisiert. Im Gegensatz zu Osiander sieht Calvin die Einwohnung Christi nicht als effektive Gerechtmachung durch ein Gleichwerden mit Christus, sondern als geistgewirkte innerliche Mitteilung, die in der Heiligung fortschreitet bis zur eschatologischen Vollendung der Einheit mit Christus.

Gegenüber Melanchthon geht Calvin einen ebenso eigenständigen Weg. Er vertritt eine doppelte Gnade, die dem Menschen sowohl Rechtfertigung als auch Heiligung aneignet. Beide gehen somit direkt auf Gott zurück und gehören enger zusammen, als bei Melanchthon, der die Ausformung der guten Affekte zur Heiligung dem freien Willen des Menschen überließ.³⁵ Zwar ist auch für Calvin der vormals unfreie Wille³⁶ durch die Wiedergeburt gewandelt, „[a]ber er sucht und formuliert die Richtung einer Lösung, daß Gott bei den Erwählten durch die Liebenswürdigkeit seiner Verheißungen den Willen dahin neigt, willig das von sich aus zu wollen, was Gott will [...]. Auf diese Weise kann auch der Glaube als personale Antwort verstanden werden, ohne daß ein Zweifel daran bleibt, daß der Glaube Gottes Werk in uns ist.“³⁷

„Der dritte Gesetzesbrauch, der auch der höchste ist [...]“³⁸, ist darum der Gebrauch des Gesetzes als Richtschnur für die Wiedergeborenen, der von Calvin auch als *usus paedagogicus legis* bezeichnet wird. Durch Christi Einwohnung ist ihnen Gottes Wille inwendig bekannt und der Heilige Geist bewirkt gute Werke in

33 Vgl. Inst. II,7,3-9.

34 Vgl. Inst. II,7,10-11.

35 Vgl. Sauter, Art. Rechtfertigung, 323f und Hauschild, Lehrbuch, 353-355.

36 Vgl. Inst. II,5,7.

37 Pesch, Art. Wille/Willensfreiheit, 89.

38 „Tertius usus legis, qui et praecipuus est [...]“ aus: Inst. II,7,12, in: CR 30, 261.

ihnen. Das Gesetz ist dabei zum einen Anleitung, um zu erkennen, welche Werke Gott wohlgefällig sind. Zum anderen zeigt das Gesetz in seinem tertius usus auf, dass ein unablässiger Kampf der Wiedergeborenen gegen ihre verbliebene sündige Art nötig ist.³⁹

Indem Calvin eine doppelte Rechtfertigung lehrt, ist es ihm möglich von einer Anerkennung der guten Werke bei Gott zu reden. Allerdings ist dies keine verdiensthafte Anerkennung, sondern wie den Sünder, so nimmt Gott auch die guten Werke nur an, indem er sie aus Gnade für gerecht erklärt, obwohl sie als menschliche Werke unvollkommen bleiben müssen.⁴⁰ Calvin kann diese Anerkennung auch als „Lohn“ bezeichnen. Der Lohn besteht jedoch nicht in einer verdienstgemäßen Belohnung. Im Gegenteil: Als gnädigen Ausgleich für das im Diesseits Er-littene schenkt Gott dem Wiedergeborenen die ewige Seligkeit.⁴¹ Zur Rechtfertigung können sie allerdings schon allein deshalb keinen Beitrag leisten, weil alle guten Werke erst aus Rechtfertigung und Wiedergeburt, d.h. aus Gnade, hervorgehen.⁴²

Zwingli und Calvin sehen wie die philippistischen Theologen die Erneuerung als lebenslangen Prozess. Allerdings betonen beide stärker, dass es sich um einen Vorgang handelt, den der Heilige Geist bewirkt. Auch vereint beide der Gedanke der Steigerung der Erneuerung auf ein eschatologisches Ziel hin. Das Gesetz sehen sie als Richtschnur dieser Erneuerung. Calvin hat die Mitwirkung des Einzelnen letztlich stärker im Blick als Zwingli, obgleich für beide der Heilige Geist die Wirkkraft der Gesetzesbefolgung bleibt. Im Gegensatz zu Luther und Melan-chthon sehen Zwingli und Calvin das Gesetz als nicht grundsätzlich vom Evange-lium unterschieden an. Es bekundet Gottes Heilswillen lediglich in einer anderen Form.

2.3 Politischer Kontext und Verfasserfrage

Die Frage nach der Position des HK zwischen Wittenberger und Schweizer Refor-mation wird nicht nur durch die unterschiedlichen inhaltlichen Positionen zu Ge-setz und guten Werken in den beiden Strömungen aufgeworfen. Auch der ge-schichtliche Kontext der Entstehung des HK drängt eine solche Fragestellung förmlich auf. Die Kurpfalz war schon seit Friedrich II. (Kurfürst 1544-1556) und

39 Vgl. Inst. II,7,12.

40 Vgl. Inst. III,17,10.

41 Vgl. Inst. III,18,4.

42 Zum Gesetz bei Calvin vgl. auch Mau, Art. Gesetz, 85f.

Ottheinrich (Kurfürst 1556-1559) ein evangelisches Territorium mit einem allerdings sehr uneinheitlichen reformatorischen Profil. „Am Hof, an der Universität Heidelberg und in den Gemeinden gab es Lutheraner, Reformierte und Melanchthonianer mehr oder weniger strenger Observanz nebeneinander. [...] Die offenen Streitigkeiten in seinem Territorium, vor allem über die Abendmahlslehre, nötigten Friedrich [III., Kurfürst 1559-1576], sich nach Amtsübernahme persönlich mit der Sache der Theologie zu beschäftigen, und erweckten zugleich eine gesunde Scheu in ihm, sich völlig einer konfessionellen Richtung zu verschreiben. Er wollte sich allein von der Heiligen Schrift beraten lassen [...]“⁴³

In der Kurpfalz gelangte in der Folge eine reformiert-melanchthonische Abendmahlslehre zum Zug, von deren biblischer Berechtigung Friedrich III. überzeugt war. Die gnesiolutherische Seite warf dem Kurfürsten vor, mit seiner Entscheidung von der *Confessio Augustana* abzuweichen. Dieser Vorwurf barg politischen Zündstoff, da eine Abkehr von der CA auch ein Abweichen von der Grundlage des Augsburger Religionsfriedens von 1555 bedeutete. Während der folgenden kurpfälzischen Kirchenreformen behauptete Friedrich stets, innerhalb der Grenzen der CA zu agieren. Er bezog sich dabei aber wohl auf die von Melanchthon verfasste *CA variata*.⁴⁴ Zugleich tauschte er die lutherischen Professoren an der Heidelberger theologischen Fakultät gegen Reformierte aus, die ihm aus Zürich und Genf empfohlen wurden. Für die Entwicklung der neuen KO und des Katechismus stand somit fest, dass die theologische Stoßrichtung eindeutig eine eher reformierte war, während ein zu starkes Abweichen von der lutherischen CA um des Friedens Willen zu vermeiden war.

Der im politischen Kontext des HK begründete Grenzgang der Kurpfalz zwischen reformierter und lutherischer Lehre wird in der Person des Theologen Zacharias Ursin konkret fassbar. Seine vom Kurfürsten in Auftrag gegebenen *Catecheses Minor* und *Major* – letztere wird auch als seine *Summa Theologiae* bezeichnet – bilden Vorarbeiten des HK. Da der HK sich aus diesen Werken überzeugend erklären lässt, wird er heute überwiegend als alleiniges Werk Ursins angesehen.⁴⁵ Die kurpfälzische KO als Rahmenwerk, und die nachträglich eingefügte Frage 80 werden hingegen der theologischen Kommission zugeschrieben, die

43 Staedtke, Entstehung und Bedeutung, 12.

44 Diese deckte die nun in der Pfalz gültige Abendmahlslehre und ließ auch den Spielraum für weitere vom Luthertum abweichende Reformen. Auf dem Naumburger Fürstentag von 1561 wurde Friedrich durch die anderen protestantischen Fürsten isoliert, indem diese die CA *invariata* als verbindlich, die CA *variata* aber nur als authentische Auslegung gelten ließen (vgl. Thompson, Background, 21f).

45 Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 246ff und Metz, Art. Heidelberger Katechismus, 582f entgegen den älteren Positionen von Lang, SVRG 113, 44 und Thompson, Background, 26.

mit dem Kurfürsten am Erlass der KO und des Katechismus arbeitete. Der maßgebliche Einfluss in dieser Kommission wird dem Calvin-Schüler Caspar Olevian zugeschrieben⁴⁶. Mit dem Mediziner Thomas Erastus war auch der „vielleicht [...] bedeutendste Vorposten zwinglischer Theologie zu dieser Zeit in Deutschland“⁴⁷ Mitglied jener Kommission.

Im Gegensatz zu den beiden vorgenannten ist die theologische Einordnung Ursins schwieriger. „The theological foundations of his theology had been laid by Melancthon, with whom he had lived and studied for seven years at Wittenberg⁴⁸, and upon whom he lavished praise: 'When Philip has spoken, I cannot and dare not think otherwise.'“⁴⁹ Während seiner Studienjahre war Ursin auf einer Reise von Calvin empfangen worden. Von dessen Theologie fühlte Ursin sich in seiner theologischen Entwicklung immer stärker hingezogen.⁵⁰ Nach dem Studium unterrichtete er in Breslau auf der Basis von Melancthons Examen Ordinandum, was ihm von den dortigen Gnesiolutheranern den Vorwurf des Kryptocalvinismus einbrachte.⁵¹ Nach Auseinandersetzungen, die mit seiner Entlassung endeten, nahm Ursin noch einmal das Studium auf – dieses Mal in Zürich. Als Friedrich III. nach reformierten Theologen für die Neuordnung der Kurpfalz suchte, empfahl Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger Ursin nach Heidelberg.⁵²

In einem von den Gegensätzen zwischen Wittenberger und Schweizer Reformation geprägten geschichtlichen Kontext vollzog sich Ursins Leben als theologische und geographische Wanderung vom einen reformatorischen Lager in das andere. Ausgangspunkt ist dabei die eher auf Vermittlung bedachte Theologie Melancthons. Sturms These, dass der HK eine Synthese melancthonischer und calvinischer Theologie darstellt, hat somit gewichtige äußere Anhaltspunkte.

3. Die bleibende Bedeutung des Gesetzes als wesentliches theologisches Merkmal des HK

Um beurteilen zu können, ob es gerechtfertigt ist, den HK inhaltlich und gerade unter Bezugnahme auf den Gesetzesbegriff mittig zwischen Luthertum und Calvi-

46 Vgl. Müller, BSRK, Lf.

47 Staedtke, Entstehung und Bedeutung, 16.

48 1550-1558, mit längerer Unterbrechung durch die Studienreise, auf der er auch Calvin traf.

49 Thompson, Background, 24.

50 Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 2f.

51 Vgl. Thompson, Background, 24.

52 Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 238f.

nismus einzuordnen, folgt im nächsten Abschnitt eine Analyse von Vorkommen und Bedeutung von Gesetz und guten Werken im HK. Dies geschieht vorerst ohne Bezugnahmen auf die o.g. Positionen der reformatorischen Hauptströmungen. Die Erhebung bezieht sich dabei kritisch auf die Ergebnisse der Untersuchung von Fritz Büsser⁵³ und ergänzt diese um eigene Beobachtungen.

3.1 Zur Frage nach einem *usus politicus legis* im HK

Der HK wurde 1563 als Teil der kurpfälzischen KO herausgegeben. Diese KO hält bereits in ihrer Vorrede zum Katechismus die Relevanz der göttlichen Weisung für die sittliche Lebensführung fest. Demzufolge ist Katechismusunterricht nötig, da sonst „[...] die angeborne boßheyt uberhand nemen würde und darnach kirchen und politische regiment verderben, wann man ihr nit beyzeiten mit heilsamer lehr begegnet.“⁵⁴ Büsser entdeckt in dieser Erwähnung der politischen Relevanz kirchlich-sittlicher Unterweisung einen Beleg für die bleibende Bedeutung der Gesetzespredigt im Bereich des öffentlichen Zusammenlebens⁵⁵.

In der Tat ist hier, wenn auch nicht direkt dem göttlichen Gesetz, so doch der im Katechismus gegebenen sittlichen Unterweisung, eine politische Bedeutsamkeit zugeschrieben. Auch die Vorrede zu den gesonderten Katechismusausgaben von 1563 lässt erkennen, dass der katechetischen Unterweisung Bedeutung für den Erhalt der öffentlichen Ordnung beigemessen wird.⁵⁶ Zugleich sollten diese Hinweise auf einen politischen Gesetzesgebrauch aber nicht überbewertet werden. Dass der politische Bereich in der Vorrede Erwähnung findet, ist noch kein Hinweis auf eine entfaltete Lehre des *usus politicus* im HK selbst. Allein HK 104 gibt einen direkten Hinweis darauf, dass der Christ sich gesellschaftlich Höhergestellten und „[...] aller guten lehr und straf [...]“⁵⁷ gehorsam unterwerfen soll, da sie Instrumente der Weltregierung Gottes seien. Allerdings ist auch hier nicht explizit von Gottes Gesetz die Rede.

Generell muss man fragen, ob und auf welche Weise bei Abfassung des HK die politische Relevanz des göttlichen Gesetzes überhaupt in Zweifel stand. „*Damals* konnte man mit einigem Schein darauf zählen, daß uns im politischen Bereich, wenn auch in anderer Gestalt und Zukehrung, das *gleiche* Gesetz begegne wie na-

53 Büsser, Bedeutung des Gesetzes, 159-170.

54 Kirchenordnung, EKO XIV, 341.

55 Büsser, Bedeutung des Gesetzes, 160f.

56 Vgl. Catechismus, EKO XIV, Fußn. 32, 342f.

57 Catechismus, EKO XIV, 363.

mentlich in der Verkündigung der Kirche.“⁵⁸ Außerdem ist etwa aus der Polizeiordnung von 1562 ableitbar, dass das politische Gemeinwesen in der Kurpfalz als i.W. mit der christlichen Gemeinde identisch erachtet wurde.⁵⁹ So steht z.B. außer Frage, dass das göttliche Wort als Grundlage für die „[...] erhaltung guter policey und burgerlicher sitten, auch abwendung ergerlicher laster [...]“⁶⁰ dient und damit eine gemeinschaftserhaltende Funktion hat. Es wird genauer umrissen als göttliches Wort, „[...] dardurch wir zu empfindung und rechtgeschaffner bereuung unsers sündtlichen lebens⁶¹, warer erkenntnus Gottes und anstellung eines christlichen, erbarn und züchtigen wandels⁶² geführet [...]“⁶³ werden.

Das bürgerliche Gesetz ist hier dem Wesen nach vom göttlichen Gesetz nicht unterschieden. Darüber hinaus wird diesem Gesetz eine der Sünde überführende Funktion und eine pädagogische Bedeutung für die sittliche, christliche Lebensführung zugesprochen. Das dem Erhalt der politischen Ordnung dienende Gesetz erfüllt hier also zugleich einen *usus elencticus* und einen *usus in renatis*. Daraus ließe sich die These aufstellen, dass auch für die Verfasser des HK und der kurpfälzischen KO die im Katechismus ausführlicher beschriebenen Gesetzesbräuche (*usus elencticus legis* und *usus legis in renatis*, vgl. unten) zusammengenommen Wirkweisen der Gesetzespredigt zum Erhalt der öffentlichen Ordnung darstellen, dass also der *usus elencticus* und der *usus in renatis* jeweils auch einen *usus politicus* erfüllen.

Wenn der HK vom Gesetz handelt, bedenkt er dessen gemeinschaftserhaltende Funktion immer mit. Seine Unterweisung hat damit konkrete politische Relevanz. Büsser lässt dies außer Acht, wenn er einen reinen *usus politicus legis* aus der Vorrede zum HK konstruiert. Sein Vorgehen, die klassischen drei Gesetzesbräuche unabhängig voneinander zu untersuchen, kann daher nur als Verstehenshilfe dienen. Die traditionelle Klassifizierung entstammt aber offenbar nicht der Denkwelt des HK und wird seinem Wesen nur bedingt gerecht.

58 Weber, Dogmatik, 432.

59 Z.B. beginnt der erste Erlass der Polizeiordnung mit der Feststellung „dieweil wir christenleuth geheissen, auch hertzlich und würcklich sein sollen“, erhebt dann den Gottesdienstbesuch zum bürgerlichen Normalfall und stellt es unter Strafe, zur Gottesdienstzeit profanen Tätigkeiten nachzugehen, oder die Kirchgänger zu verspotten (vgl. Policeyordnung, EKO XIV, 266f).

60 Policeyordnung, EKO XIV, 266.

61 = *usus elencticus legis*.

62 = *usus legis in renatis*.

63 Ebd.

3.2 Das Gesetz im ersten Hauptteil des HK

Wendet man sich dem eigentlichen Text des Katechismus zu, so fällt auf, dass dem Gesetz gleich zu Beginn des HK eine Schlüsselrolle zukommt. Nach zwei einleitenden Fragen eröffnet der erste Hauptteil „Von des Menschen elend“ mit der Frage: „Woher erkennest dein elend? Antwort. Auß dem gesetz Gottes.“ (HK 3)⁶⁴. Es folgen das Doppelgebot der Liebe als Summe der Forderungen, die Gottes Gesetz an den Menschen stellt (HK 4), und die Feststellung, dass vollkommener Gehorsam gegenüber diesem Gesetz dem Menschen nicht möglich ist, da er von Natur aus Gott und seinen Nächsten zu hassen geneigt ist (HK 5). Im Fortgang wird verdeutlicht, dass Gott den Menschen nicht in diesem Unvermögen geschaffen hat, sondern dass der Mensch sich im Sündenfall selbst der Möglichkeit zum vollen Gesetzesgehorsam beraubt hat (HK 9). Aus der hierüber angedrohten Strafe (HK 10) folgt für den Menschen die Frage nach Gottes Barmherzigkeit (HK 11) und einer durch Gott eingeräumten Versöhnungsmöglichkeit (HK 12). Der HK eröffnet diese Möglichkeit, indem er im 2. Hauptteil „Von deß Menschen erlösung“ das Versöhnungswerk des „Mittlers und Erlösers“ Jesus Christus⁶⁵ entfaltet.

Die Unerfüllbarkeit des Gesetzes macht dem Menschen sein ganzes Elend bewusst und lässt ihn nach seinem einzigen Trost fragen. Diesen Sachverhalt stellt der HK in verhältnismäßig wenigen Fragen dar. Er weist damit in seinem ersten Hauptteil dem Gesetz eine eindeutige Rolle zu: Das Gesetz, zusammengefasst im Doppelgebot der Liebe, überführt den Menschen seiner Sündhaftigkeit und lässt ihn nach Christus fragen. Es begegnet hier also in einem *usus elencticus*.

Der HK erhebt damit vorweg eine harte Anklage gegen den Menschen. Sie wird mit biblischen Belegen untermauert (bes. Röm 3,20 zu HK 3) und durch keinerlei positive Aussagen über den Menschen abgemildert. Es bleibt kein Zweifel daran, dass der Mensch sich seine Erlösung nicht mit Werken nach dem Gesetz verdienen kann. Zugleich ist dieser anklagende Teil des HK aber auch der kürzeste der drei Hauptteile. Seine Funktion ist rein überführend, indem er ganz auf die durch Christus gewirkte Erlösung (2. Hauptteil) verweist.

Eine Art *usus elencticus legis* klingt auch im dritten Hauptteil noch einmal an und wird auf den Punkt gebracht, wenn es um die Zehn Gebote geht (HK 115): „Warumb lest uns denn Gott also scharf die zehen gebot predigen, weil sie in die-

64 Catechismus, EKO XIV, 344.

65 Vgl. HK 15, in: Catechismus, EKO XIV, 345f.

sem leben niemand halten kan?“ „Erstlich, auf daß wir unser gantzes leben lang unser sündliche art je lenger je mehr erkennen und soviel desto begieriger vergebung der sünden und gerechtigkeit in Christo suchen [...].“⁶⁶ Es fällt auf, dass das Gesetz nicht nur an den Ungläubigen eine überführende Funktion erfüllt, sondern dass nach dem HK auch den Glaubenden ihre Sünde immer aufs Neue aufgedeckt werden muss.

3.3 Das Gesetz im zweiten und dritten Hauptteil des HK

Im *zweiten Hauptteil* „Von deß menschen erlösung“ werden keine wesentlichen Aussagen über das Gesetz an sich getroffen, sodass die Versöhnungslehre des HK gänzlich im Vordergrund stehen kann. In diesem Zusammenhang wird allerdings das Verhältnis des Menschen zum Gesetz neu bestimmt. Wichtig ist dabei zunächst, dass HK 60 & 61 keine effektive Gerechtmachung des Menschen vertreten, sondern eine forensisch-imputative Gerechtsprechung des Menschen auf Grund der Genugtuung, die Christus für ihn geleistet hat. HK 62 & 63 halten dann fest, dass der Mensch dem Gesetz Gottes nie ganz und gar entsprechen kann und Werke nach dem Gesetz ihn deshalb weder ganz noch teilweise gerecht vor Gott machen. Zwar redet HK 63 von einer Belohnung guter Werke durch Gott, stellt aber klar, dass diese nicht Verdienst einer Gesetzeseinhaltung, sondern Gnadengeschenk Gottes sind.

Dennoch hat der *dritte Hauptteil* – wie schon der erste – wieder Gottes Gesetz zum Hauptgegenstand. Der Fokus allerdings ist nun ein anderer: Nachdem der Einhaltung des Gesetzes unmissverständlich jede Heils- und Verdienstwirkung abgesprochen wurde, geht es nun darum, was gute Werke sind, und warum sie getan werden sollen. In immerhin noch einmal vierundvierzig Fragen macht der HK deutlich, dass die Forderungen des Gesetzes durch Christi Versöhnungstat nicht obsolet werden. Der dritte Hauptteil konzentriert sich also auf die Verkündigung des Gesetzes als Anleitung zum Leben der gerechtfertigten Sünder in der Nachfolge Christi. Dieser *usus legis in renatis* wird daher für den HK treffender mit den alternativen Begriffen als *usus didacticus legis* oder *usus paedagogicus legis* (i.S.v. Calvin⁶⁷) bezeichnet werden müssen.

66 Catechismus, EKO XIV, 365.

67 Anders als Calvin bezeichnete Melancthon den politischen Gesetzesgebrauch als *usus paedagogicus*, da er auch in den normativen Phänomenen des öffentlichen Bereichs (Naturrecht, Sitte, Strafrecht...) den die Menschheit erziehenden Willen Gottes am Werk sah. Den *tertius usus* nannte er hingegen *usus didacticus legis*. Vgl. Weber, Dogmatik, 428.

Wiedergeburt als neues Verhältnis zum Gesetz

Wenn der HK diesen Usus aufgreift, geht es ihm „[...] keineswegs um die Aufrichtung einer neuen Gesetzlichkeit, sondern gewissermaßen um die Dokumentation der Wirklichkeit des neuen, wiedergeborenen Menschen [...].“⁶⁸ Wenngleich die guten Werke den Menschen vor Gott nicht gerecht machen, so gibt es nach dem HK doch ohne sie kein rechtes Christsein (vgl. HK 64 & 87). Nach HK 90 macht den neuen Menschen nicht nur die Freude aus, die er durch Christus an Gottes Willen gefunden hat, sondern auch die Lust, gute Werke zu tun. Fußend auf der paulinischen Rede vom alten und neuen Menschen⁶⁹ spricht der HK dem gerechtfertigten Menschen eine neue Seinsqualität zu. Ändert sich auch nichts daran, dass der Mensch nicht in der Lage ist, das Gesetz vollkommen zu halten (HK 114), so rückt der Mensch wenigstens wieder näher an den in HK 6 beschriebenen Urzustand: Wer sich Christi Heilstat zum Trost werden lässt, für den werden „Elend“ und Furcht vor dem Gesetz (erster Hauptteil) zu „Freude“ und „Liebe zum Gesetz“ (HK 90). Diese Veränderung im Menschenbild des Katechismus definiert sich nicht zuletzt in Bezug auf das Gesetz, und zwar als neues, positives Verhältnis des Menschen zu Gottes Forderungen.

Zur näheren Bestimmung dieses gewandelten Verhältnisses zum Gesetz greift Büsser HK 86 auf und stellt drei Motive für das Tun guter Werke heraus: Die Dankbarkeit für Christi erlösendes Werk, die Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens anhand seiner Früchte, und die Bekehrung des Nächsten durch das eigene sittliche Beispiel.⁷⁰ Büsser vernachlässigt in seiner Aufzählung jedoch die Bedeutung der in HK 86 ebenfalls erwähnten Erneuerung durch den Heiligen Geist für die Befolgung des Gesetzes. Dabei ist gerade diese Geisterneuerung grundlegend für das erneuerte Verhältnis des Menschen zum Gesetz.

Geisterneuerung als Prozess

Auf Grund fehlender Hilfsverben und heute ungebräuchlicher Kausaladverbien im originalen Wortlaut von HK-A 86 ist es leicht möglich, die Rolle der Geisterneuerung bei der Befolgung des Gesetzes unterzubestimmen, oder ganz zu überlesen. So erwecken moderne Übertragungen den Anschein, als geschähe in einem zeitlichen Dreischritt zuerst Erlösung durch das Blut, dann geistliche Erneuerung und

68 Büsser, *Bedeutung des Gesetzes*, 163.

69 Von den Schriftbelegen, die der HK bietet, sei hier besonders auf Röm 6,4-6.10-11 hingewiesen; vgl. HK 88 & 90, in: *Catechismus*, EKO XIV, 360.

70 Vgl. Büsser, *Bedeutung des Gesetzes*, 163f.

darauf aufbauend die guten Werke⁷¹. Eine Gliederung der Satzteile lässt jedoch erkennen, dass HK 86 die Erneuerung durch den Geist den anderen Begründungen der guten Werke nicht vorordnet, sondern beiordnet:

Gute Werke sollen wir tun, „[d]arumb,

[1.] **daß** Christus, nachdem er uns mit seinem blut erkauf hat,
uns auch durch seinen heiligen Geist erneuert zu seinem
ebenbildt,

[2.] **daß** wir mit unserm gantzen leben uns danckbar gegen Gott für
seine wohlthat erzeigen und er durch uns gepriesen werde,
darnach auch,

[3.] **daß** wir bey uns selbst unsers glaubens auß seinen früchten gewiß
sein

[4.] **und** mit unserm gottseligen wandel unsere nechsten auch Chri-
sto gewinnen.“⁷²

Von den guten Werken unabhängig, und deshalb durch „nachdem“ zeitlich vorausgestellt, ist allein das Erlösungswerk Christi. Es ist einmalig geschehen und abgeschlossen. Durch die so verdeutlichte Trennung der Rechtfertigung von den Beweggründen für die guten Werke, übernimmt der Heidelberger an dieser Stelle die allgemein reformatorische Abwehr jeder Werkgerechtigkeit⁷³. Aber in welchem Verhältnis stehen die guten Werke zur Erneuerung durch den Geist?

Es fällt auf, dass die Erneuerung durch den Geist im Präsens beschrieben wird. Das Hilfsverb „hat“ aus dem „nachdem“-Zwischensatz darf nicht in den abgetrennten Sachverhalt von der Heiligung mit hinein gelesen werden. Wie die Erweisung der Dankbarkeit, die Gewisswerdung aus den Früchten und das ethische Beispielgeben, so geht auch die Erneuerung durch den Geist also präsentisch noch vor sich. Im Gegensatz zur Heilstat Christi ist sie noch nicht abgeschlossen. Dies verdeutlicht auch der Vergleich mit HK 70, wo im Bezug auf die in der Taufe symbolisierte Wiedergeburt des Menschen die Vergebung der Sünden zwar als abgeschlossen beschrieben wird, die Erneuerung im Geist jedoch als Prozess, in dem „[...] wir je lenger je mehr der sünden absterben und in einem gottseligen, unsträflichen leben wandlen.“⁷⁴ In HK 115 wird darüber hinaus ausdrücklich klar gemacht, dass wir das „ziel der vollkommenhey“ im Gesetzesgehorsam, zu dem die

71 Vgl. vereinfachte Ausgabe des Reformierten Bundes und die „Zeitgemäße Verdeutschung“.

72 Catechismus, EKO XIV, 360. Hervorhebungen durch Vf.

73 Wenn Büsser (Bedeutung des Gesetzes, 163) die missverständliche Aussage trifft, es gehe dem HK nicht um die Aufrichtung einer neuen Gesetzlichkeit, sondern „[...] es geht darum, zu zeigen, daß Heiligung mit zur Rechtfertigung gehört“, so kann auch er nicht eine die Rechtfertigung beeinflussende Relevanz der Heiligung meinen, sondern nur die besondere Gewichtung die der HK der allgemein reformatorischen Überzeugung gibt, aus der Rechtfertigung würden (auf welche Weise auch immer) gute Werke folgen.

74 Catechismus, EKO XIV, 356.

geistliche Erneuerung führen soll, erst „nach diesem leben erreichen“ werden⁷⁵.

Gute Werke: Resultat oder Bedingung der Geisterneuerung?

Eine andere sprachliche Auffälligkeit ist weniger leicht zu lösen: Die Begründung „Darumb, daß Christus uns auch durch seinen heiligen Geist erneuert [...]“⁷⁶ lässt sich heute final (wir sollen gute Werke tun, damit Christus uns erneuert) oder kausal (auf Grund der Tatsache, dass... bzw. ..., weil Christus uns erneuert) lesen. Die finale Lesart scheint sich zunächst näher zu legen. Immerhin werden auch die anderen drei Motive durch „damit“ angeschlossen werden müssen. Für sie ist „Wir“ das Subjekt. Sie appellieren eindeutig und allein an das Tun des Menschen. Es muss also sinngemäß heißen: Wir sollen gute Werke tun, *damit* wir uns dankbar zeigen, *damit* wir gewiss werden, *damit* wir den Nächsten gewinnen. Die Erneuerung durch den Geist ist hingegen eine Wirkung Christi. Wählt man auch hier die Lesart „Wir sollen gute Werke tun, *damit* wir durch den Geist erneuert werden“, stellt sich die Frage, ob und inwiefern hier von einer Mitwirkung des Menschen an der geistlichen Erneuerung die Rede ist. Macht Gott unsere Mitwirkung sogar zur Bedingung der geistlichen Erneuerung?

Wählt man entgegen der finalen die kausale Lesart in Bezug auf die Geisterneuerung, müsste der Satz lauten: „Wir sollen gute Werke tun *auf Grund der Tatsache, dass* Christus (nachdem er uns erlöst hat) uns durch den Heiligen Geist erneuert, *damit* wir dankbar sind, *damit* wir Glaubensgewissheit aus unseren Früchten erlangen, und *damit* wir den Nächsten missionieren.“ Die Erneuerung durch den Geist würde sich dann immer noch gleichzeitig zu den menschlichen Taten abspielen, wäre aber deutlicher als Ausgangspunkt aller guten Werke gekennzeichnet. Die Geisterneuerung wäre dann also nicht Produkt unserer Mitwirkung, sondern umgekehrt deren Bedingung.

Angesichts der beiden Lösungsmöglichkeiten ist noch einmal auf die klare Trennung hinzuweisen, mit welcher der HK Rechtfertigungsgeschehen und Erneuerung auseinander hält. Die Möglichkeit der Kooperation des Menschen an seiner eigenen Heiligung ist keine Mitwirkung an seiner Erlösung. Der HK bleibt also in jedem Fall innerhalb der Grenzen der allgemein reformatorischen Rede vom *sola gratia*.

⁷⁵ Vgl. Catechismus, EKO XIV, 365.

⁷⁶ A.a.O., 360.

Verhältnis von göttlichem Geist und menschlichem Willen bei der Heiligung

Dass der HK dem Menschen eine Kooperationsfähigkeit bei seiner Heiligung einräumt, sie ihm regelrecht abverlangt, macht auch der intratextuelle Vergleich deutlich: Das Absterben des alten und die Auferstehung des neuen Menschen ist HK 88-90 gänzlich ohne Erwähnung des Heiligen Geistes, als Kampf des Menschen gegen seine Sünde beschrieben. Auch die konkrete Definition guter Werke durch die Auslegung der Zehn Gebote (HK 91-113) enthält durchweg klare ethische Anweisungen, die den Einzelnen in die Pflicht nehmen. HK 87 stellt sogar die Seligkeit wieder in Frage, wenn auf die Rechtfertigung keine guten Werke folgen. Daher appelliert HK-A 115 am Ende dieses Abschnitts an den Menschen, sich um seine Erneuerung „[...] one underlaß [zu] befleissen [...]“⁷⁷.

Gleichzeitig fordert HK-A 115 aber auch zur Bitte um die Gnade des Heiligen Geistes auf. Nachdem HK 114 klar geworden ist, dass das Halten der Gebote zwar mit „ernstlichem fürsatz“⁷⁸ angefangen, aber nicht vervollkommenet werden kann, verlagert HK-A 115 das Ziel der Vollkommenheit auf die Zeit nach diesem Leben. Zu diesem Ziel führt eben die Erneuerung durch den Heiligen Geist.

Ist die Erneuerung hin zum Halten des Gesetzes also doch von der Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen abhängig? Diesen Eindruck unterstützt HK 103, wo das Sabbathalten als eine Lebenseinstellung beschrieben wird, mit welcher der ewige Sabbat beginnt: Der Mensch muss lediglich die bösen Werke ruhen lassen, das Gute wirkt dann ganz der Geist in ihm. Hinzukommt, dass HK 64 es als „unmöglich“ bezeichnet, dass der Glaube keine „frucht der danckbarkeyt“ hervorbringt.⁷⁹ Auch diesen Glauben, der hier die Quelle der guten Werke ist, wirkt gänzlich der Heilige Geist (HK 65). Auf der anderen Seite macht HK 116 die Wirkung des Geistes wieder von des Menschen Bitte um den Geist und seinem Dank für den Geist im Gebet abhängig. Selbst das Gebet, als das „fürnembste stück der danckbarkeyt“⁸⁰ geschieht also aus dem Menschen heraus und nicht durch den Geist gewirkt.

Von HK 64 her kann gesagt werden, dass der Geist nicht nur den Glauben, und damit die forensische Gerechtsprechung zueignet, sondern offenbar auch eine effektive Veränderung des Menschen bewirkt, sodass dieser nicht anders kann als

77 Catechismus, EKO XIV, 365.

78 Ebd.

79 Vgl. a.a.O., 355.

80 Ebd.

gute Werke zu tun. Gleichzeitig rechnet HK 87 aber auch mit der Möglichkeit, dass die Gläubigen sich der Bekehrung zu guten Werken verschließen, was einen freien Willen erfordert. Ob also die geistgewirkte Erneuerung die guten Werke im Menschen hervorbringt, oder ob erst die willentliche Mitwirkung des Menschen seine Erneuerung möglich macht, wird nicht letztgültig geklärt. HK 124 sieht den Menschen in der Verantwortung seinem eigenen Willen abzusagen, um zu vollem Gottesgehorsam zu kommen. Zugleich soll er dazu aber selbst um Gottes Hilfe bitten. Keine Frage des HK lässt eine Auflösung in die eine oder die andere Richtung zu: Zum Ziel des vollkommenen Gesetzesgehorsams führt weder das menschliche Bemühen ohne den Geist, noch der Geist ohne die menschliche Mitwirkung. Das genaue Verhältnis im Zusammenspiel von göttlichem Geist und menschlichem Willen bleibt also – vielleicht absichtlich – offen.

Bedeutung der menschlichen Mitverantwortung für den Gesetzesbegriff

Ob die „darum, dass“-Formulierung in HK 86 bewusst gewählt wurde, um mit ihren zwei möglichen Lesarten die Alternative zwischen Geistwirkung und menschlicher Willensentscheidung zu eröffnen, oder ob sich diese Alternative erst aus einem modernen deutschen Sprachverständnis heraus auftut, kann letztlich nur eine genaue philologische Untersuchung klären. Jedenfalls stellt der HK den Menschen in ganz besonders eindringlicher Weise in die Mitverantwortung für die Erneuerung seines Lebens. So wird „[...] das Gesetz in diesem 3. Teil des Katechismus [...] zur Weisung für den Glaubenden, oder, anders ausgedrückt, zur 'Arbeitsanweisung', zur 'Marschroute' [...]“⁸¹. Das Gesetz verliert seinen verdammenden Charakter und wird gemäß seinem usus didacticus ausgelegt. Das Zusammenspiel von Heiligem Geist und willentlicher Mitwirkung des Menschen lässt die Sünde „je länger, je mehr“ absterben (HK 70) und die Erneuerung zum Ebenbild Gottes „je länger, je mehr“ wachsen (HK 115).

Die Dankbarkeit als Motiv für gute Werke

Unter den Motiven für diese Mitwirkung folgt auf die Geisterneuerung die Dankbarkeit des Menschen für die Bezahlung seiner Schuld durch Christus allein aus Gnade. Das Motiv der Dankbarkeit gegen Gott hält den Menschen davon ab, gute Werke letztlich doch wieder an das Ziel zu knüpfen, sich vor Gott oder den Mitmenschen zu rühmen. Damit bringt es eine Grundaussage der Ethik des HK zur

81 Büsser, Bedeutung des Gesetzes, 164.

Geltung: Gott allein sei Ehre. Bevor der Katechismus zu den konkreten ethischen Weisungen der Zehn Gebote übergeht, macht HK 91 das noch einmal klar: Gute Werke sind allein solche, die auf dem Gesetz Gottes gründen und Gott zur Ehre geschehen. Indem hier andere Werke und Weisungen als „menschlich“ disqualifiziert werden, macht der HK „[...] absolut ernst mit der Forderung, daß das Gesetz Offenbarung ist, daß auch die Gebote zur Offenbarung Gottes gehören.“⁸²

Der praktische Syllogismus als Motiv für gute Werke

Ein weiteres Motiv, mit dem der HK die guten Werke begründet, ist die Gewisswerdung des Glaubens aus den eigenen guten Werken. Ein solcher „syllogismus practicus“ birgt immer die Gefahr synthetisch durch eigene Taten in dieser Welt die Erwählung in jener Welt manifestieren zu wollen. Demgegenüber bemerkt Paul Jacobs, dass der Glaubensschluss im HK eindeutig analytisch gemeint sei: Da die guten Werke ihren Ursprung im Glauben haben und aus ihm hervorgehen, sei der syllogismus practicus im HK ein Schluss aus einer Glaubensgröße auf eine andere, nicht aus weltlichen auf göttliche Dinge.⁸³ Andererseits stellt der HK den Menschen aber (wie oben gezeigt) in die Mitverantwortung für die fortschreitende, geistliche Erneuerung. Es ist also kaum zu bestreiten, dass der syllogismus practicus an dieser Stelle einen gewissen Leistungsgedanken befördert. Allerdings geht es dabei um Leistung im Zusammenhang mit der Heiligung und eben nicht um eine Einflussnahme auf die Erwählung bzw. Rechtfertigung. In jedem Fall ist der syllogismus practicus „[...] alles andere als etwa der Skopus des dritten Teils von der Dankbarkeit geworden, sondern [ist] auf den angefügten zweiten Satz der 86. Frage beschränkt geblieben.“⁸⁴

Der Charakter der geforderten guten Werke

Die Eigenschaften der vom Gesetz nach seinem tertius usus geforderten guten Werke werden in der Auslegung der Zehn Gebote (HK 92-115) klar. HK 93 teilt die ersten vier Gebote auf Grund ihres Gottesbezuges einer ersten, die zweiten sechs Gebote wegen ihres mitmenschlichen Bezuges einer zweiten Tafel zu. Alle Gebote stehen untereinander in einem großen Zusammenhang. „Es gibt wohl Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen, letztlich gehen Gottes- und Nächstenliebe indes ineinander über; und die Liebe, welche die Menschen

82 Büsser, Bedeutung des Gesetzes, 165.

83 Vgl. Jacobs, Theologie, 77f.

84 A.a.O., 78.

üben sollen, ist eingebettet in die Liebe Gottes.“⁸⁵

Der Dekalog wird i.d.R. auffallend positiv ausgelegt. So werden z.B. die *Ver*bote des ersten und dritten Gebots durch positive Wendungen in *Ge*-bote verwandelt (HK 94 & 99, vgl. auch HK 103 & 107). Das achte Gebot wird nicht nur als Verbot aller Arten des Stehlens ausgelegt (HK 110), sondern aus ihm heraus wird auch die Goldene Regel abgeleitet und zur Förderung des Nutzens für den Nächsten und zur Bedürftigenhilfe aufgerufen (HK 111).⁸⁶ Diese Auslegung verleiht dem Gesetzesverständnis des HK eine starke soziale Komponente und fasst die sozial-ethischen Anliegen des Alten und Neuen Testaments treffend zusammen.⁸⁷ Der Gesetzesbegriff des HK hat dadurch eine besondere Weite. Zugleich verliert er jedoch nicht an Schärfe und erinnert in seiner Radikalität an die Bergpredigt: „Nie geht es um eine äußerliche Befolgung des Gesetzes, sondern immer um die Herzenseinstellung [...]“⁸⁸ (vgl. HK 113).

3.4 Die Föderaltheologie als hermeneutischer Schlüssel

Zum letzten Punkt sei noch angefügt, dass die Formulierung von HK 113, wonach die Gebotsbefolgung zur Herzenssache werden soll, in gewisser Weise an den „neuen Bund“ aus Jer 31 erinnert. Dass dies beabsichtigt sein könnte, legt sich aus der Tatsache nahe, dass Zacharias Ursin nicht nur als Hauptverfasser des HK, sondern auch als ein Vater der altreformierten Bundestheologie gilt. In seiner *Catechesis Major* kommt er zu einer eigenen Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, indem er beide zum Inhalt eines je eigenen Bundesschlusses Gottes mit den Menschen macht.⁸⁹ Danach besteht der eine Bund, das *foedus creationis* oder *naturale*, in einer dem Menschen von Natur aus eingegebenen Verpflichtung auf das Gesetz. Denen gegenüber, die das Gesetz halten, verpflichtet Gott sich mit dem Versprechen ewigen Lebens. Das *novum foedus gratiae* besteht hingegen darin, dass Gott dem Menschen durch den Geist die Gerechtigkeit Christi zueignet. Der Mensch tritt diesem Bund bei, indem er ihn im Glauben annimmt. Die Verpflichtung des Menschen auf das Gesetz bleibt nach diesem Denkmodell neben der Selbstverpflichtung Gottes zur Gnade als bestehender Bundesschluss

85 Büsser, *Bedeutung des Gesetzes*, 165.

86 Vgl. a.a.O., 166f.

87 Vgl. a.a.O., 167f.

88 A.a.O., 168.

89 Vgl. Goeters, *Art. Föderaltheologie*, 248.

gültig⁹⁰.

Wenn man das bundestheologische Denken Ursins als hermeneutische Voraussetzung für den HK annimmt, erklärt sich daraus dreierlei: Es verdeutlicht erstens, warum der Begriff „Bund“ überhaupt im HK als Bezeichnung der besonderen Beziehung von Gott und Mensch verwendet wird. Dies geschieht explizit an zwei Stellen. Einerseits gilt die Taufe als Zeichen der Bundeszugehörigkeit (HK 74), andererseits wird eine Zulassung Nichtbekehrter zum Abendmahl als Schmähung des Bundes bezeichnet (HK 82). Die Rede ist in beiden Fällen vom Gnadenbund. Das *foedus naturale* wird hingegen nicht ausdrücklich thematisiert. Seinen Niederschlag findet es aber in der den HK durchziehenden Hochschätzung des Gesetzes, die bereits verdeutlicht wurde.

Zum zweiten erklärt sich aus Ursins bundestheologischem Denken das hohe Gewicht, dass der HK dem Alten Testament beimisst. Es ist keinesfalls durch den im Neuen Testament erfüllten Gnadenbund überkommen, sondern verkündigt selbst bereits das Evangelium (HK 18-19). Genauso besteht auch das Gesetz als Inhalt des *foedus naturale* nicht nur aus dem alttestamentlichen Dekalog, sondern wird genauso anhand neutestamentlicher Stellen thematisiert; z.B. ist das Doppelgebot der Liebe nach HK 4 die Summe des Gesetzes.

Drittens bietet die Föderaltheologie eine ganz eigene Erklärung für den engen Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung im HK. Beide sind zwingende Konsequenz aus je einem Bundschluss. Da der eine Bund den anderen nicht ersetzt, kann weder die Heiligung die Rechtfertigung, noch die Rechtfertigung die Heiligung irrelevant machen.

Der HK entfaltet die Bundestheologie freilich nicht explizit. Aber das Wissen um die Beschäftigung Ursins mit dem Gegenstand der Föderaltheologie an sich, lässt erahnen, dass die besondere und bleibende Rolle des Gesetzes im HK nicht nur eine Antwort z.B. auf die Gefahr des Libertinismus ist. Für Ursin ist sie vielmehr eine theologische Notwendigkeit. In diesem Sinne bringen die Anklänge an den jeremianischen Neuen Bund in HK 113 auf den Punkt, was die Rolle des Gesetzes im HK ausmacht: Es ist nicht bloß ein Akzidens zum Leben der Erlösten, sondern soll ihnen je länger, je mehr substanziell zur Herzensangelegenheit werden.

90 Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 256.

4. Theologiegeschichtliche Verortung der Rede vom Gesetz im HK

„Die verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Gottes Gnade und menschlichem Tun werden in der Regel dadurch gesichert, daß andere Lehrstücke zur Begründung herangezogen werden [...].“⁹¹ Auch die vorliegende Untersuchung hat das gezeigt. In dem Bemühen Begründung und Bedeutung von Gesetz und guten Werken in den Theologien der Reformatoren und im HK umfassend zu begreifen, gerieten nicht nur die Fragen nach Gesetz und Evangelium, sowie den drei Gesetzesbräuchen in den Blick. Besonders zum Problem des tertius usus mussten Teilaspekte der Rechtfertigungslehre, der Pneumatologie, sowie der Anthropologie, und damit verbunden der Fragen nach dem freien Willen und nach Erneuerung und Heiligung in Betracht gezogen werden.

Wenn nun die Rede von Gesetz und guten Werken im HK in das Spektrum der unter 2. dargestellten reformatorischen Theologien eingeordnet werden soll, dann sollen auch hier nicht nur das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und die drei usus legis eine Rolle spielen. Viel mehr soll verdeutlicht werden, welche Bedeutung Gesetz und gute Werke im HK für die ethischen Teilaspekte seines Ordo salutis spielen. Dies betrifft die Fragen „[...] nach 1. dem Verhältnis von [...] göttlichem und menschlichem Handeln, 2. dem Verhältnis zw. innerer Herzenswandlung und äußerem Lebenswandel, daran anknüpfend 3. den sichtbaren Kennzeichen des neuen Lebens und seiner eigentümlichen sittlichen Qualität sowie 4. der teleologischen Struktur des rel.-sittlichen Lebens, seiner Entfaltung und Bewährung – konkret: ob bzw. wie dieses als ein Prozess des Wachstums im Glauben beschrieben werden kann.“⁹²

4.1 Gesetz und Evangelium

Es wurde bereits gesagt, dass der HK das Verhältnis von Gesetz und Evangelium bundestheologisch bestimmt. Damit reiht er sich in die reformierte Tradition ein. Bereits Zwingli bestimmt das Gesetz recht positiv. Es ist aber Calvin, bei dem Ursin den Bundesgedanken vorgefunden haben dürfte. In der lutherischen Tradition findet sich der Bundesbegriff jedenfalls nicht mit Bezug auf das Gesetz. „Foedus ist für Melanchthon: 1. promissio, 2. die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, 3. die Taufe.“⁹³

Calvins Bundesbegriff transportiert hingegen in besonderer Weise die bleibende Gültigkeit des Gesetzes an der Seite des Evangeliums. Mehr noch, der Bundes-

91 Schlink, Dogmatik, 475.

92 Huxel, Art. Ordo salutis, 639.

93 Sturm, Zacharias Ursin, 257f.

begriff eröffnet den Gedanken einer gnadenhaft und frei gewählten Selbstverpflichtung Gottes gegenüber den Menschen. Auf die gnesiolutherische Kritik des Andreas Poach kann man dann entgegenen: Natürlich ist Gott ob seiner Gottheit nicht zu Gnade und Heil für den Menschen verpflichtet, aber weil Gott gnädig ist, hat es ihm gefallen, sich dem Menschen gegenüber zum Heil zu verpflichten.

Im Gegensatz zu Calvin bestimmt Ursin den Bund allerdings nicht als die *eine* Liebesbekundung Gottes durch Gesetz und Evangelium. Er redet von zwei Bundesschlüssen. Der eine besteht aus einer gegenseitigen Selbstverpflichtung von Gott und Mensch auf Basis des Gesetzes, der andere hat das Evangelium zur Grundlage. Damit behält Ursin, anders als Calvin, die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium deutlich bei.

Inhalt des *foedus naturale* ist die natürlich dem Menschen eingegebene Verpflichtung auf das Gesetz. Dieses dem Menschen natürlich eingegebene Gesetz setzt Melanchthon ab den *Loci communes* von 1535 immer mehr mit dem Dekalog gleich. „Legt man Melanchthons Lehre vom Gesetz (Gottes Gesetz = natürliches Gesetz) und Evangelium föderaltheologisch aus, so ergibt sich Ursins Lehre vom Schöpfungs- und Gnadenbund.“⁹⁴ Es lässt sich also zugespitzt behaupten, dass der HK eine klar melanchthonische Bestimmung von Gesetz und Evangelium in einer calvinisch anmutenden Verpackung vertritt.⁹⁵

4.2 *Zum usus politicus legis im HK*

„Das Gesetz Gottes erfährt uns als erhaltende Macht im menschlichen Zusammenleben. Darüber sind sich die Reformatoren einig.“⁹⁶ Dass der HK diese Einigkeit nicht deutlicher dokumentiert, indem er explizit einen *usus politicus legis* darstellt, ist vor Allem seiner Gattung geschuldet: Als Katechismus soll er Trost und persönliche Unterweisung geben, aber nicht alle *Loci* einer Dogmatik abhandeln.

Dass der HK zugleich nicht schärfer zwischen der Relevanz des göttlichen Gesetzes für die weltliche und die geistliche Sphäre unterscheidet, könnte ein Hinweis auf eine calvinische Vorstellung von Gottes Weltregierung sein. In ihr ist die weltliche Obrigkeit der Herrschaft Christi unterworfen und soll Gottes Gesetz öffentliche Geltung verschaffen. Außerdem trägt der Herrscher Sorge für rechten

94 Sturm, Zacharias Ursin, 256.

95 Vgl. auch Visser, Melanchthons Geist, 388: „Der Sprachgebrauch des Kateschismus im allgemeinen, die Betonung der Verheißung [Anm. d. Vf.: *promissio*, s.o.] statt des Bundes [...] machen den Katechismus eher melanchthonisch als calvinistisch.“

96 Weber, Dogmatik, 428.

Gottesdienst und Frieden.⁹⁷ Insofern dokumentiert die Rolle, die Gottes Gesetz z.B. in der Polizeiordnung spielt, sowie die Tatsache, dass der Kurfürst den Katechismus als Teil eines Kirchengesetzes erließ, das Bemühen Friedrichs III., ein guter Herrscher zu sein – und zwar nach eindeutig calvinischen Maßstäben.

Erst recht verdeutlichen aber Calvins eigene Ausführungen zu den Ämtern des Gesetzes, dass der *usus politicus legis* im HK von seiner Theologie geprägt sein muss. Calvin identifiziert die politischen und überführenden Gesetzesgebräuche miteinander in ihrem Anliegen als „Zuchtmeister auf Christus hin“ (Gal 3,24). Unterschieden sieht er sie lediglich in der Frage, ob sich die Hörer dieser Gesetzesverkündigung vom Geist zur Erkenntnis ihrer Sünden und zum Glauben bewegen lassen, oder ob sie das Gesetz weiterhin nur im Sinne des Zivilrechts befolgen.⁹⁸ Die Wiedergeborenen, die das Gesetz im *tertius usus* vernehmen, folgen ihm gern und tragen somit von selbst zu ziviler Ordnung bei. Damit deckt Calvins Ansatz sich mit der unter 3.1 aufgestellten These, dass die im HK explizit genannten Gesetzesgebräuche gleichsam einen *usus politicus* erfüllen.

4.3 *Zum usus elencticus legis im HK*

Die Einsicht in die eigene Unfähigkeit, das Gesetz zu halten, erlangt der Mensch laut HK 3-5 aus dem Doppelgebot der Liebe. Das ist insofern relevant, als dass diese Funktion des Gesetzes sich bei Melanchthon und Calvin vor Allem auf den Dekalog bezieht.⁹⁹ Der HK hingegen erörtert den Dekalog erst als Anleitung zu guten Werken. Seine Gebote sind generell befolgbar, wenn auch nur anfänglich. Die Anfänglichkeit ergibt sich aus der in HK 3-5 erkannten sündigen Art der menschlichen Natur. Insofern erfüllt das Doppelgebot der Liebe einen echten *usus elencticus legis* im Sinne Luthers. Das Gesetz stürzt den Menschen in Verzweiflung über seine Erbsünde. Luther bestimmt den *usus elencticus* stärker in diesem Sinne als Calvin, der schneller zum *tertius usus* übergeht.

Darüber hinaus ist zweifelhaft, ob ein katechetisches Lehrbuch, wenn auch hier nur in den Anfangsfragen – sich wirklich an Menschen richtet, die ihrer Sünde noch ganz und gar unüberführt sind. In den meisten Fällen werden die Leser, an die sich dieser *usus elencticus* richtet, wohl bereits Christen sein. Es sind Luthers und Melanchthons Verständnisse des *usus elencticus* – soweit oben dargestellt –

⁹⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch, 364f.

⁹⁸ Vgl. Inst. II,7,11.

⁹⁹ Vgl. Weber, Dogmatik, 439.

die sich auch auf die Überführung der bereits Wiedergeborenen beziehen lassen. Der *usus elencticus* im ersten Hauptteil kann also mit Sturm als eher der lutherischen Tradition entstammend angesehen werden.¹⁰⁰

Die Sündenerkenntnis vermittelnde Funktion des Gesetzes in HK 115 betrifft nach der Explikation der Erlösung und der Anleitung zu guten Werken nun aber eindeutig die bereits Wiedergeborenen. Bei Calvin findet sich unter den Zwecken, die der *usus legis in renatis* erfüllt, auch die Erinnerung der Gläubigen an ihre weiterhin zu bekämpfende sündige Art (vgl. 2.2). Seiner Lehre folgend müsste man hier also von einem überführenden *tertius usus* sprechen, denn die ersten beiden *usus* verlieren bei Calvin jede Bedeutung für die Wiedergeborenen. Hingegen würden Luther und Melanchthon in ihren oben dargestellten Positionen sowohl die Aufdeckung der Restsünde, als auch die Überführung der gänzlich sündigen Art, dem *usus elencticus legis* zuweisen. Die lutherische Tradition bestimmt also den Unterschied im Wesen des Menschen vor und nach der Wiedergeburt weniger stark als Calvin.

Melanchthon allerdings hat sich in den Jahren, nachdem er den *tertius usus* in seine Theologie eingeführt hat, auch in diesem Punkt weiter von Luther entfernt: „In his 1543 edition of the *Loci*, Melanchthon distinguishes two aspects to the third use of the law. First, the law reveals the remnants of sin in the believer's life so that he or she may grow in both knowledge of sin and repentance. Second, it teaches the particular works by which God wants us to exercise obedience.“¹⁰¹ Der spätere Melanchthon beschreibt den *tertius usus* also kaum anders als Calvin in der oben betrachteten *Institutio* von 1559. Eventuelle Abhängigkeiten werden sich hier nicht auflösen lassen. Dass der HK eine Erinnerung der Wiedergeborenen an ihr Sündersein für notwendig hält, und dass sich diese Erinnerung von der Überführung der Ungläubigen unterscheidet, distanziert den HK in seiner Anthropologie jedenfalls vom Luthertum seiner Zeit. Zwischen spätmelanchthonischem und calvinischem Einfluss kann hier jedoch nicht unterschieden werden. Interessanterweise einigt sich auch die lutherische Seite vierzehn Jahre nach dem HK in der FC auf einen *tertius usus*, der nicht nur Richtschnur für gute Werke ist, sondern auch im Kampf gegen die Sünde ermahnen soll.¹⁰² Dass der HK dem *usus legis in renatis* auch eine überführende Funktion beimisst, ist dann endgültig kein konfessionelles Merkmal mehr.

100 Vgl. Sturm, Art. Heidelberger Katechismus, RGG⁴ 3, 1515.

101 Bierma, *Distinctiveness*, 338f.

102 Vgl. Fußnote 27.

Einen eigenständigen Weg geht der HK, indem er das Gesetz im *usus elencticus* auf das Doppelgebot der Liebe bezieht, während er den überführenden Gebrauch des Gesetzes an den Wiedergeborenen im Anschluss an den Dekalog verdeutlicht. Den Vorzug dieser Aufteilung kann man mit Otto Weber darin sehen, dass eine Sündenerkenntnis anhand des Dekalogs immer nur quantitativ als Summe der eigenen Verfehlungen geschehen kann. Versteht man mit dem HK das Doppelgebot der Liebe jedoch als Summe des Gesetzes, so muss die einzelne Verfehlung als Verstoß gegen das Doppelgebot und damit als Bruch des ganzen Gesetzes verstanden werden.¹⁰³ Indem der HK das Doppelgebot statt des Dekalogs als Spiegel wählt, deckt sein *usus elencticus legis* die Sünde umfassender auf. Sie wird in ihrer (negativen) Qualität als durchdringendes Wesensmerkmal deutlich; etwas, das man „ist“, nicht nur etwas, das man „hat“.¹⁰⁴

4.4 Zum tertius usus legis: Göttliches und menschliches Handeln

Die Frage nach göttlichem und menschlichem Handeln bei der Befolgung des Gesetzes wurde oben primär als Frage nach der Möglichkeit menschlicher Mitwirkung bei der Heiligung behandelt. Sie ergibt sich insbesondere aus den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten von HK 86. Maßgeblich ist dabei das Verständnis des HK vom freien Willen der Wiedergeborenen.

Als Resultat wurde herausgestellt, dass der HK einerseits sehr wohl von der Notwendigkeit bei der Heiligung mitzuwirken spricht, beim Menschen auch die Fähigkeit, sich der Heiligung zu verschließen annimmt, und somit einen freien Willen kennt. Andererseits kann der Mensch aber nicht anders, als gute Werke zu tun. Das Zusammenspiel von menschlichem Willen und göttlichem Handeln ist also im HK nicht klar definiert.

Dass der HK den Menschen auf seine Mitverantwortung für die Heiligung hin anspricht, unterscheidet ihn von jenen Lutheranern, die eine effektive Rechtfertigungslehre vertreten. Es unterscheidet ihn auch von Zwingli, der die Erneuerung als rein geistlich gewirkten Prozess sieht. Dass der HK verschiedene Gewichtungen zwischen Geistwirkung und freier Willensentscheidung zulässt, hält ihn sowohl Melanchthon, als auch Calvin gegenüber offen.

An Melanchthon erinnert die Notwendigkeit der guten Werke (HK 87). An Calvin das Ziel der Konformwerdung des menschlichen mit dem göttlichen Wil-

103 Vgl. Latzel, Grundzüge, 71.

104 Vgl. Weber, Dogmatik, 440f.

len (HK 124). Mit Blick auf HK 86 spräche eine Begründung der guten Werke „...auf Grund der Tatsache, dass Christus uns durch seinen Heiligen Geist erneuert, damit...“ eher für Melanchthon. Seine Lehre von den durch den Geist eingepflanzten Affekten als Anregung zu guten Werken hätte hier Raum. Andererseits ließe sie auch Platz für Calvins Vorstellung von der Wandlung der Herzen in der Wiedergeburt, sowie dem geistgewirkten Gott Konformwerden des Willens als Basis der guten Werke. Die Interpretation „Wir sollen gute Werke tun, damit Christus uns durch seinen Heiligen Geist erneuert, damit...“ lässt sich hauptsächlich mit Melanchthon verbinden. Bei ihm ist die willentliche Umsetzung der Affekte in gute Werke eindeutig als Bedingung für ein Voranschreiten der Erneuerung zu sehen. Auf Calvin deutet aber wieder das Ausgehen der Geistwirkung von Christus und das Ziel der Christus-Ebenbildlichkeit hin: Sie erinnern an die lebensverändernd wirkende Einwohnung Christi im Herzen der Gläubigen, und den Gedanken der *unio cum Christo*.

Das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Handeln lässt der HK offen für Interpretationen durch calvinische und melanchthonische Theologie. Er widersteht damit der Versuchung, Gottes verborgenes Involviertsein zu sehr zu systematisieren. Gleichzeitig spricht die Nähe zu Melanchthons und Calvins Entwürfen dafür, dass hier eine Art Vermittlungsvorschlag zwischen der philippistischen und der calvinistischen Schule vorliegt. Die FC näherte sich auf der Basis von Melanchthons Ansatz später jedoch eher den Gnesiolutheranern wieder an, indem sie gute Werke durch den Geist wie Früchte an einem Baum hervorgehen sieht, die Willens- der Geistwirkung also deutlicher nachordnet, als der HK.

4.5 Zum *tertius usus legis*: *Verhältnis von Herzenswandel und Lebenswandel*

Nach dem HK verläuft die geistgewirkte Erneuerung der Gläubigen nicht als einmalig abgeschlossener Herzenswandel. Sie ist viel mehr ein Prozess mit zwei Stoßrichtung: „Zum einen erkennt der Glaubende 'je lenger je mehr' seine 'sündliche art', zum anderen wird er 'je lenger je mehr' zum 'ebenbild Gottes' erneuert ([HK-]A 115). Zielt der erste Prozess auf die Totalbestimmung des Menschen als Sünder in sich (*totus peccator*), der die 'gerechtigkeyt' in einer fortwährenden Umkehrexistenz immer begieriger 'in Christo' sucht (*totus iustus*), so impliziert der zweite jedoch eine fortschreitende Teilerneuerung (*partim*). Diese Teilerneuerung ist nach [HK-]A 114 zwar quantitativ begrenzt ('nur einen geringen anfang'), qualitativ aber auf das Ganze des Gesetzes ('nach allen geboten Gottes') und den Menschen als Ganzen ('mit ernstlichem fürsatz') gerichtet.“¹⁰⁵ Der HK kennt also ein

105 Latzel, Grundzüge, 71.

„paradoxe[s] Zugleich der Totus- und der Partim-Bestimmung des Menschen“¹⁰⁶.

Zu Luther wurde festgestellt, dass er beide Bestimmungen gleichzeitig benutzt hat. Allerdings geschah dies in unterschiedlichen Schriften, sodass er die beiden nicht in einem einheitlichen Konzept zusammengebracht hat. Dennoch erinnert das Offenhalten dieses Paradoxes ganz klar an die lutherische Theologie. Die Betonung der immer verbleibenden Restsünde im HK, und die Tatsache, dass der Gehorsam nur anfänglich sein kann, stellen Anklänge an Melanchthon dar.

Calvins Vorstellung von der Herzenswandlung gleicht unterdessen die Rede von der „Freude in Gott *durch Christus*“ und der „Liebe zum Gesetz“ (HK 90), welche die Wiedergeborenen verspüren. Diese Beschreibungen sind jedoch genauso denkbar als Folge einer Einpflanzung guter Affekte im Sinne Melanchthons. Wichtiger ist, dass HK 90 beide Aspekte der Wiedergeburt zusammen denkt: Die Freude über die Heilstat Christi findet ihren konkreten Ausdruck in der Liebe zum Gesetz und resultiert im äußeren Lebenswandel in Früchten der Dankbarkeit.

Die Erklärung der guten Werke aus der menschlichen Dankbarkeit gehört wohl zu den bekanntesten Charakteristika des HK überhaupt. Nach der Aufdeckung des „Elends“ durch das Gesetz, und dem Evangelium von der „Erlösung“ behandelt der dritte Hauptteil des HK Gesetz und gute Werke unter dem Gesichtspunkt der „Dankbarkeit“, und nicht etwa unter „Heiligung“. „Wenn er [Ursin, Anm. d. Vf.] aber die Trias Gesetz – Evangelium – gute Werke [...] in Beziehung zur christlichen Existenz setzt und die Begriffe Elend – Erlösung – Dankbarkeit nicht nur *in* der Auslegung nennt, sondern sie zur Disposition eines Katechismus macht, innerhalb derer nun umgekehrt Gesetz, Evangelium und gute Werke genannt werden, so ist dies gegenüber allen bis dahin erschienen Katechismen ein Novum.“¹⁰⁷

Den Begriff der Dankbarkeit an sich führt Ursin allerdings nicht neu ein. Lyle D. Bierma weist darauf hin, dass bereits in Melanchthons Loci von 1521 und in CA 20 die Dankbarkeit mit den guten Werken in Verbindung gebracht wird.¹⁰⁸ Ganz explizit als Begründung guter Werke als den „Früchten des Glaubens“ findet die Dankbarkeit sich in Melanchthons ApolCA: „Darum sollen gute Werke dem Glauben folgen als Danksagungen gegen Gott, daß der Glaub dadurch geübet werde, wachse und dadurch unser Bekenntnis und guten Wandel ander auch verinnert werden.“¹⁰⁹ Hier finden sich wesentliche Elemente von HK 86 schon vorgebildet. Auch Ulrich Weiss findet den Ursprung der Dankbarkeit als Motiv guter Werke

106 Latzel, Grundzüge, 71.

107 Sturm, Zacharias Ursin, 253.

108 Vgl. Bierma, Distinctiveness, 338.

109 ApolCA 4,189(68), in: BSLK,197,50-55.

bei Melanchthon. Er zeichnet ihren Weg dann über Osianders Brandenburgisch-Nürnbergische KO von 1533 bis zu der von Nikolaus Gallus herausgegebenen „Kurzen ordentlichen Summa der rechten wahren Lehre unseres Glaubens“ von 1547 bis nach Heidelberg nach, wo die „Summa“ noch 1558 gedruckt wurde.¹¹⁰ „Nun hat W. Hollweg die These vertreten, daß die Verfasser des Heidelberger Katechismus [...] den Begriff der Dankbarkeit aus Bezas 'Confessio' übernommen haben.“¹¹¹ Nach Sturm mag dies für die Bezeichnung des Gebets als höchsten Ausdruck der Dankbarkeit (HK 116) stimmen. „Die guten Werke aber werden an keiner Stelle [...] der Confessio fidei Theodor Bezas, Anm. d. Vf.] unter den Begriff der Dankbarkeit gefaßt.“¹¹²

Die Beschreibung des Zusammenhangs zwischen Herzenswandel und äußerem Lebenswandel durch die Dankbarkeit lässt sich daher eindeutig auf Melanchthon und die lutherische Tradition zurückführen.

4.6 Zum tertius usus legis: Gute Werke als Kennzeichen des neuen Lebens

Dass der HK gute Werke als äußerlich sichtbare Kennzeichen des neuen Lebens fordert, zeichnet ihn noch nicht gegenüber anderen reformatorischen Theologien aus. Als Motiv für diese äußerliche Sichtbarkeit nennt HK 86 zuerst die Vergewisserung des eigenen Glaubens aus seinen Früchten. Danach die Missionierung des Nächsten. Das letztere Motiv entstammt dem Neuen Testament¹¹³ und dürfte von keinem Reformator ernstlich bestritten worden sein. Das erstere Motiv wurde oben bereits als *sylogismus practicus* benannt.

Der praktische Syllogismus wird spätestens seit Max Weber allgemein als ein Kennzeichen reformierter Ethik angesehen. Allerdings kann es im HK nicht im Weber'schen Sinne als Rückschluss aus den Werken auf das eigene Erwähltsein zum ewigen Heil verstanden werden. Zum einen wurde oben bereits dargestellt, dass der *sylogismus practicus* im HK als Schluss von einer Glaubensgröße auf eine andere verstanden werden kann. Zum anderen enthält der HK gar nicht die calvinische Prädestinationslehre, die Voraussetzung für Webers These ist. Beide Lehren können erst in Folge der Dordrechter Synode 1618/19 ihre enge Verknüpfung erfahren haben, auf der Calvins Prädestinationslehre verteidigt, und der HK von den Teilnehmern als Bekenntnisschrift anerkannt wurde. Paul Jacobs meint

110 Vgl. Weiss, Trias, 122-130.

111 Sturm, Zacharias Ursin, 252.

112 A.a.O., 253.

113 Z.B. Mt 5,16; 2Petr 3,1-2.

sogar, der syllogismus practicus sei erst im angelsächsischen Puritanismus missbraucht worden, „[w]eil im angelsächsischen Puritanismus der Erfahrungstheologe Bucer dominierend wurde, während in anderen reformierten Ländern der Erwählungstheologe Calvin dominierend blieb.“¹¹⁴ Es tut hingegen nichts zur Sache, ob man die Eigenverantwortung des Menschen für die guten Werke eher calvinisch oder eher melanchthonisch bemisst. Auch bei Melanchthon steht der Glaube als Ursache der guten Affekte vor den guten Werken fest. „Die kritische Frage ist allein, ob die guten Werke wirklich Glaubenswerke sind und nicht die guten Werke eines moralischen oder positiven Lebenserfolgs.“

Laut Jacobs ist der syllogismus practicus „[...] von Jud herkommend, bei Calvin verhandelt und vom Heidelberger Katechismus übernommen worden.“¹¹⁵ Zwar widerspricht Otto Hermann Pesch der Annahme, der syllogismus practicus gehe auf Calvin zurück, jedoch dürfte er dabei nur auf den missverstandenen syllogismus anspielen. In Inst. III,14,18-20 spricht Calvin sehr wohl von einer Zuversicht, die man aus den Werken schöpfen kann. Er macht aber klar, dass diese nur gilt, solange man zur Seligkeit allein auf Gottes Barmherzigkeit setze und die Werke allein als Gottes Gaben ansehe. Über Calvin hinaus ist auf Zwingli zu verweisen: Da bei ihm die guten Werke reine Wirkung des Heiligen Geistes sind, sieht auch er sie als wahrnehmbare Zeichen der eigenen Erwählung an. In jedem Fall entstammt die Vorstellung des praktischen Syllogismus der reformierten Tradition. Mit Zwingli und Leo Jud nennt die Literatur zwei Zürcher Reformatoren unter den Urhebern dieses Gedankens. Obwohl beide zu Ursins Zürcher Studienzeit schon verstorben waren, könnte hier dennoch genauso gut ein Zürcher Einfluss auf den HK gewirkt haben, wie ein calvinischer.

Im Zusammenhang mit den guten Werken, die das neue Leben als Kennzeichen hervorbringt, ist abschließend noch kurz auf die Frage nach dem Lohn guter Werke in HK-F 63 einzugehen. HK-A 63 stellt fest: „Diese belohnung geschicht nit auß verdienst, sonder auß gnaden.“¹¹⁶ Diese Antwort entspricht in Kurzform der Position Calvins zum Lohn guter Werke. Auch er unterscheidet Belohnung und Verdienst und betont den Gnadencharakter dieses Lohnes. Somit dürfte Ursin hier von Calvin her kommen.

114 Jacobs, Theologie, 78.

115 A.a.O., 76.

116 Catechismus, EKO XIV, 355.

4.7 Zum *tertius usus legis*: Teleologische Struktur des sittlichen Lebens

Der HK stellt sich die Erneuerung des Menschen als voranschreitenden Prozess vor, der das ganze Leben umspannt. Der Mensch schreitet „je länger, je mehr“ in der Heiligung voran, sodass das Gesetz ihm nach und nach zur Herzensangelegenheit wird. Obgleich der Mensch dazu angehalten ist, das seine zu tun und die Sittlichkeit seines Lebens zu steigern, liegt das Ziel seiner Erneuerung doch erst nach diesem Leben. Dieser Endzustand, auf den die Struktur des neuen Lebens ausgerichtet ist, wird als Vollkommenheit (HK 115) und Christusebenbildlichkeit (HK 86) beschrieben.

Ein ähnlich zielgerichteter Steigerungsprozess begegnet bei Zwingli, wo der Kampf des Heiligen Geistes gegen die restliche Sünde auch erst nach diesem Leben vollendet wird. Als Erneuerung zum Ebenbild Christi erinnert die teleologische Struktur des HK aber auch sehr an Calvin, der ebenfalls Christus zum Gradmesser der Erneuerung macht. Allerdings kann die Rede von der Christusebenbildlichkeit im HK wohl nur als eine abgeschwächte Form seines *unio cum Christo*-Gedankens durchgehen. Im HK beginnt schließlich nicht Christus das Herz zu regieren, sondern von Melanchthon her betont der HK neben dem Wirken des Geistes deutlich die Eigenverantwortlichkeit des Menschen auf dem irdischen Abschnitt seines Weges zu dieser Christusebenbildlichkeit. Der Mensch beginnt nicht in Christus aufzugehen, sondern bleibt vor Christus immer als Person vorhanden.

Insgesamt wird die Ausrichtung des sittlichen Lebens auf ein Ziel hin in den Theologien Zwinglis und Calvins sicherlich stark betont. Doch hinter den scheinbar calvinischen Termini des HK tritt inhaltlich letztlich wieder Melanchthon zu Tage. Und da selbst Luther teilweise von einer Steigerung der anfänglichen Gerechtigkeit im Leben des Menschen reden konnte, läuft die auf Vollendung ausgerichtete Struktur des sittlichen Lebens im HK der lutherischen Theologie nicht unbedingt entgegen. Dennoch dürfte sie für die Gnesiolutheraner bei weitem nicht kompromissfähig gewesen sein. Wohl ihnen zuliebe nennt FC 6 zwar die Vollkommenheit im Jenseits als Ziel des Kampfes gegen die Sünde, sieht den Weg dahin aber nicht als steigerbaren Prozess.

5. Fazit

Die Verortung der Rede von Gesetz und guten Werken im HK in die Theologien der für den reformierten und den lutherischen Protestantismus grundlegend gewordenen Reformatoren hat gezeigt, dass eine scharfe Abgrenzung des HK zur einen, oder zur anderen Seite kaum möglich ist. Einige Elemente kommen eher von Calvin her: die Rede vom Bund, die Form des *usus politicus*, und die Unterscheidung von Lohn und Verdienst. Auch der *sylogismus practicus* kommt wohl aus Genf oder Zürich. Andere Dinge, wie die klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium innerhalb der Bundestheologie, sowie das Motiv der Dankbarkeit, und auch die innere Ausgestaltung des Erneuerungsprozesses gehen eher auf Melanchthon zurück. In der Vorstellung eines steigerbaren Erneuerungsprozesses an sich, sowie in ihrer Beschreibung des Verhältnisses von Herzenswandel und äußerem Lebenswandel bieten der späte Melanchthon und Calvin große Schnittmengen, sodass der HK keiner Richtung wirklich zuzuordnen ist. Am vielleicht entscheidenden Punkt, dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, bleibt der HK offen für eine Interpretation aus beiden Perspektiven. Der These Sturms, der HK sei eine Synthese aus Melanchthons und Calvins Theologie ist in Bezug auf die Rede von Gesetz und guten Werken bis hierher jedenfalls Recht zu geben.

Das Gnesioluthertum zur Entstehungszeit des HK hätte wohl allein das Verständnis des *usus elencticus legis* mit dem HK teilen können. Darüber hinaus stellt der HK – nicht nur in seiner Abendmahlslehre, sondern auch in seiner Gesetzeslehre – eine klare Absage an die gnesiolutherischen Kräfte in der Kurpfalz dar. Zwar berief sich Kurfürst Friedrich III. wie oben dargestellt stets auf die CA, der HK kann jedoch nur als Vermittlungsangebot an die philippistischen Lutheraner gedacht werden. Das Gnesioluthertum schließt der HK aus. Daher kann der anderen These Sturms, der HK nehme eine Mittelstellung zwischen lutherischer und calvinischer Theologie ein, nur bedingt Recht gegeben werden. Er nimmt diese Mittelstellung nur gegenüber einem Teil des zu seiner Entstehungszeit tief gespaltenen Luthertums ein.

Erst in Bezug auf das nachkonkordistische Luthertum kann wieder von einer Mittelstellung des HK zwischen den Konfessionen gesprochen werden. In der FC haben sich jedoch die Lutheraner inhaltlich an den HK angenähert (z.B. durch die Einigung auf einen *tertius usus legis*) und nicht umgekehrt. Der HK ist deshalb auch kein ökumenisches Kompromissangebot, sondern eher der Versuch in den

Grenzen des Augsburger Religionsfriedens den Calvinismus soweit aufzunehmen, wie möglich. Dass bei diesem Versuch ein großes Maß melanchthonischer Theologie zum tragen kommt, liegt sicherlich einerseits an Ursins persönlichem Werdegang. Andererseits durchlief aber auch Melanchthon selbst eine derart starke theologische Entwicklung, dass seine Positionen in den betreffenden Punkten nur noch im Detail von Calvin zu unterscheiden sind. Insofern wäre es übertrieben, in dem Mittelweg des HK ein großes ökumenisches Potential zu sehen.

Dennoch hat im HK nicht nur „[...] der gesamte reformierte Protestantismus eine Art ökumenisches Symbol erhalten [...]“¹¹⁷ Man sollte hier das vom melanchthonischen Luthertum herkommende Erbe des HK nicht unterbewerten. Die Untersuchung hat gezeigt, dass man den HK zurecht mit Goeters *zwischen* Philippismus und Calvinismus einordnen muss. Man kommt also nicht umhin, ihn als Begründer eines ganz neuen Konfessionstypus anzusehen: Im HK liegt der Ursprung einer eigenen und – bei aller sonstigen Problematik des von Heinrich Heppe geprägten Begriffs – speziell deutsch-reformierten Theologie.

117 Lang, SVRG 113, 47.

Literaturverzeichnis

A. Quellen

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹²1998.

Calvin, Johannes, *Institutio Christianae Religionis* (1559), CR 30, 1864.

D. Martin *Luthers* Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 39/1, Weimar 1926; Bd. 40/1, Weimar 1911.

Melanchthon, Philipp *Loci communes theologici*. *Secunda eorum aetas* (1535), CR 21, 1854, 230-559.

Müller, E.F. Karl (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Zürich 1987 [=Leipzig 1903].

Sehling, Emil (Hg.), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Hg. von Emil Sehling, fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen, Bd. XIV: Kurpfalz, Tübingen 1969.

Darin: Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, heiligen sacramenten und ceremonien in der durchleuchtigsten, hochgeborenen fürsten und herren, herrn Fridrichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchsessen und churfürsten, hertzen in Bayrn etc., churfürstentumb bey Rhein gehalten wird. [vom 15. November 1563], 333-408.

Darin: Catechismus, 341-368.

Darin: Pfaltzgrave Fridrichs, churfürstens etc., aufgerichte christliche policeyordnung [vom 30. Juli 1562], 264-274.

B. Sekundärliteratur

Bierma, Lyle D., The theological distinctiveness of the Heidelberg Catechism, *ThRef* 49, 2006, 331-341.

Büsser, Fritz, Die Bedeutung des Gesetzes, in: Coenen, Lothar (Hg.), *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, Neukirchen 1963, 159-170.

Goeters, J. F. Gerhard, Art. Föderaltheologie, *TRE* 11, 1983, 246-252.

- Hauschild*, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh ³2005.
- Der *Heidelberger Katechismus*. Für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden vereinfachte Ausgabe, hg. vom Moderamen des Reformierten Bundes, Neukirchen-Vluyn ⁸1981.
- Der *Heidelberger Katechismus*. Zeitgemässe Verdeutschung nach der Ausgabe der pfälzischen Kirchenordnung von 1563 mit Zeugnisstellen aus der Heiligen Schrift (Zürcher Bibel), Zürich 1960.
- Huxel*, Kirsten, Art. Ordo salutis, II. Ethisch, RGG⁴ 6, 2003, 639.
- Jacobs*, Paul, Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen 1959.
- Joest*, Wilfried, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentlich Parainese, Göttingen ²1956.
- Kaufmann*, Thomas, Art. Synergismus, I. Reformationszeit und Orthodoxie, TRE 32, 2001, 508-518.
- Lang*, August, Der Heidelberger Katechismus. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Entstehung, SVRG 113, Leipzig 1913.
- Latzel*, Thorsten, Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus. Eine fundamentaltheologische Untersuchung seines Ansatzes zur Glaubenskommunikation, MThSt 83, Marburg 2004.
- Marquardt*, Manfred, Art. Ordo salutis, I. Dogmatisch, RGG⁴ 6, 2003, 637-639.
- Mau*, Rudolf, Art. Gesetz, V. Reformationszeit, TRE 13, 1984, 82-90.
- Metz*, Wulf, Art. Heidelberger Katechismus, I. Kirchengeschichtlich, TRE 14, 1985, 582-586.
- Müller*, Gerhard, Art. Osiander, 1., RGG⁴ 6, 2003, 719-720.
- Pesch*, Otto Hermann, Art. Wille/Willensfreiheit, III. Dogmen- und theologiegeschichtlich, TRE 36, 2004, 76-97.
- Sauter*, Gerhard, Art. Rechtfertigung, IV. Das 16. Jahrhundert, TRE 28, 1997, 315-328.
- Schlink*, Edmund, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.
- Schwöbel*, Christoph, Art. Gesetz und Evangelium, in: RGG⁴ 3, 2000, 862-867.
- Staedtke*, Joachim, Entstehung und Bedeutung des Heidelberger Katechismus, in: Herrenbrück, Walter / Smidt, Udo (Hgg.), Warum wirst du ein Christ genannt? Vorträge und Aufsätze zum Heidelberger Katechismus im Jubiläumsjahr 1963,

Neukirchen 1965, 11-23.

Sturm, Erdmann K., Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534 – 1562), BGLRK 33, Neukirchen-Vluyn 1972.

Ders., Art. Heidelberger Katechismus, in: RGG⁴ 3, 2000, 1514f.

Tietz, Christiane, Art. Rechtfertigung, III. Dogmengeschichtlich, RGG⁴ 7, 2004, 103-111.

Thompson, Bard, Historical Background of the Catechism, in: *ders.* / Berkhof, Hendrikus / Schweizer, Eduard / Hageman, Howard C., Essays on the Heidelberg Catechism, Philadelphia / Boston 1963, 8-30.

Visser, Derk, Zacharias Ursinus (1534-1583). Melanchthons Geist im Heidelberger Katechismus, in: Scheible, Heinz (Hg.), Melanchthon in seinen Schülern, Wolfenbütteler Forschungen 73, Wiesbaden 1997, 373-389.

Weber, Otto, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen / Moers 1962.

Weiss, Ulrich, Woher stammt die Trias Elend – Erlösung – Dankbarkeit im Heidelberger Katechismus? Ein Beitrag zu seinem theologiegeschichtlichen Ort, in: Lange van Ravensway, J. Marius J. / Selderhuis, Hermann J. (Hg.), Reformierte Spuren. Vorträge der vierten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus 8, Wuppertal 2004, 121-134.

Wittmütz, Volkmar, Art. Olevian, Caspar, BBKL VI, 1993, 1197-1200.

Zeeden, Ernst Walter, Calvinistische Elemente in der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563, in: Existenz und Ordnung, FS Erik Wolf, hg. von Thomas Würtenberger / Werner Maihofer / Alexander Hollerbach, Frankfurt/Main 1962, 183-214.

D. Abkürzungen

Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, hg. von der Redaktion der RGG⁴, UTB 2868, Tübingen 2007.

Außerdem:

HK [Nummer] Heidelberg Katechismus *Frage und Antwort* [Nummer]

HK-A [Nummer] Heidelberg Katechismus, Antwort auf Frage [Nummer]

HK-F [Nummer] Heidelberg Katechismus, Frage [Nummer]

KO Kirchenordnung