

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 49 (1993)
Heft: 3

Artikel: Noch einmal : Evangelium und Gesetz : zur Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth und Calvin
Autor: Körtner, Ulrich H. J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878275>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Noch einmal: Evangelium und Gesetz

Zur Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth und Calvin*

Eine Verkündigung des Gesetzes, die *nicht* vom *Evangelium* bestimmt und umschlossen ist, kann nicht wohl *Gottes* Gesetz und darum auch nicht das Gesetz für den *wirklichen* (nämlich den vor Gott stehenden) Menschen sein. Otto Weber

1. Noch einmal: Barths Verhältnis zur reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium

Die drittletzte Stunde seiner letzten Baseler Vorlesung von 1962 schloss Barth mit der Bemerkung: «Im Studium der Theologie dürfen und sollen die von rechts und die von links her allzu munteren und naiven Geister immer neu die Entdeckung machen, dass in dieser Sache Alles doch noch ein wenig komplizierter ist, als sie es gern haben möchten – die allzu schwermütig und spitzfindig intellektuellen Geister (auch sie immer wieder neu!) die Entdeckung, dass da Alles auch wieder sehr viel einfacher ist, als sie es mit tiefgefurchter Stirnen meinen sehen zu müssen.»¹

Die gleiche Erfahrung – auch sie immer wieder neu – stellt sich bei jeder intensiven Beschäftigung mit dem theologischen Gesamtwerk Karl Barths ein. Dass alles noch ein wenig komplizierter ist, als es Kritiker wie Anhänger Barths bisweilen gern haben möchten, stellt auch fest, wer sich eingehender mit Barths – von ihm selbst zum «eisernen Bestand» seiner Dogmatik gerechneten² – Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium befasst. Wer das Thema trotz der bereits ausgiebig geführten Diskussion nochmals glaubt aufgreifen zu sollen, wird umso mehr darauf hoffen, dass wenn schon nicht alles, so doch wenigstens einiges etwas einfacher ist, als es auf den ersten Blick erscheint.

* Gastvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien am 10. 1. 1991.

¹ K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, Gütersloh ³1980, 142f.

² KD IV/3, 427.

Barths Auffassung zu Gesetz und Evangelium noch einmal zu erörtern, dürfte insofern sinnvoll sein, als sich die bisherige Debatte stark auf Barths Verhältnis zu Luther konzentriert hat.³ Es ist jedoch B. Klappert beizupflichten, «dass ein vorläufiges [!] Urteil über das Verhältnis Barths zur reformatorischen Theologie und ihres gesamten Spektrums erst zur Debatte steht, wenn entsprechende Vergleiche zwischen Calvin und Barth und nicht zuletzt auch im Hinblick auf KD IV/4 zwischen Zwingli und Barth unternommen werden.»⁴ Zwar liegen Untersuchungen zu Calvins Lehre von Gesetz und Evangelium vor,⁵ doch ist sie bislang noch zu wenig mit derjenigen Barths verglichen worden.⁶ Eine den Arbeiten zu Barth und Luther vergleichbare

³ Aus der Fülle der Arbeiten zu Barth und Luther sowie zum Vergleich ihrer Auffassung von Gesetz und Evangelium seien genannt: G. Ebeling, *Karl Barths Ringen mit Luther*, in: Ders., *Luther-Studien III*, Tübingen 1985, 428–573; Ders., *Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths*, in: E. Jüngel (Hg.), *Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstags (ZThK.B 6)*, Tübingen 1986, 33–75; H. Gollwitzer, *Zur Einheit von Gesetz und Evangelium*, in: *Antwort (FS K. Barth zum 70. Geburtstag)*, Zollikon/Zürich 1956, 287–309; W. Joest, *Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium*, *KuD 24* (1978) 86–103; E. Jüngel, *Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: Ders., *Barth-Studien (Ökumenische Theologie 9)*, Zürich/Gütersloh 1982, 180–209; B. Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth (FSÖTh 34)*, Göttingen 1976; Ders., *Erwägungen zum Thema: Gesetz und Evangelium bei Luther und Karl Barth*, *ThB 7* (1976) 140–157; E. Schlink, *Gesetz und Paraklese*, in: *Antwort (s. o.)*, 323–335; G. Wingren, *Evangelium und Gesetz*, in: *Antwort (s. o.)*, 310–322.

⁴ B. Klappert, *Promissio (s. Anm. 3)*, 24.

⁵ Siehe vor allem P. Brunner, *Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins Institutio*, *EvTh 1* (1934) 189–225; W. Engels, *Das Gesetzesverständnis Calvins, vornehmlich nach seinen Kommentaren zu den Briefen des Paulus*, Göttingen 1967; I. J. Hesselink, *Calvin's Concept and Use of the Law*, Basel 1961; W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, bes. 89ff.; 184ff.; W. H. Neuser, *Theologie des Wortes. Schrift, Verheissung und Evangelium bei Calvin*, in: Ders. (Hg.), *Calvinus Theologus. Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvin-Forschung 1974*, Neukirchen-Vluyn 1976, 17–37; W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, München 1938, ²1957, 88–127; A. Peters, *Gesetz und Evangelium (HST 2)*, Gütersloh 1981, 83ff.; G. Räcke, *Gesetz und Evangelium bei Calvin*, Diss. Mainz 1953; D. Schellong, *Das Evangelische Gesetz in der Auslegung Calvins (TEH 152)*, München 1968; M. Simon, *Die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament in der Schriftauslegung Calvins*, *RKZ 82* (1932) 17–21; 25–28; 33–35; T. Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin (BGLRK 32)*, Neukirchen-Vluyn 1972; F. Wendel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, dt. Neukirchen-Vluyn 1968, 159ff.; H.-H. Wolf, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Bund bei Calvin*, Bethel 1942.

⁶ Zum Vergleich zwischen Calvin und Barth siehe vor allem W. Kreck, *Johannes Calvin und Karl Barth*, in: K. Halaski/W. Herrenbrück (Hg.), *Kirche, Konfession und Ökumene (FS W. Niesel)*, Neukirchen-Vluyn 1973, 77–84. Wichtige Beobachtungen finden sich aber auch bei O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen-Vluyn ⁷1987, 355ff.; 406ff.

ausführliche Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Barth und Calvin steht im Grunde noch aus. Auch die folgenden Erwägungen beschränken sich auf einige Beobachtungen und Anmerkungen zum Thema.

Was Barths Stellung zu Calvins Lehre von Gesetz und Evangelium betrifft, liegen die Dinge nicht minder kompliziert als im Falle Luthers. Eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Barth und Calvin glaubte Hans-Heinrich Wolf feststellen zu können, dessen Untersuchung zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin stellenweise auf Barth Bezug nimmt. Wolf kommt zu dem Ergebnis: «Die Affinitäten zu Karl Barths Lehre von Evangelium und Gesetz sind ganz offenbar».⁷ Wolf hat allerdings zugleich betont, dass aus Übereinstimmung zwischen Barth und Calvin nicht schon sachliche Differenzen mit Luther abzuleiten sind. Nicht nur Barths, sondern auch Calvins Verhältnis zu Luther lasse sich nicht auf Unterschiede zwischen lutherischer und reformierter Theologie reduzieren.⁸ Im Unterschied zu Wolf konstatiert W. Kreck zwischen Barths und Calvins Lehre von Gesetz und Evangelium ungeachtet vorhandener Übereinstimmungen im Wortlaut eine gravierende Differenz in der Sache. Barths Umkehrung der traditionellen Formel «Gesetz und Evangelium» in «Evangelium und Gesetz» wende sich nicht nur gegen theologische Positionen des nachreformatorischen Luthertums, sondern auch gegen Calvins Erwählungslehre und seine Lehre der doppelten Prädestination.⁹ Zwar habe auch Calvin wie später Barth «das Gesetz vom Bund her deuten, die Verheissung dem Gebot vorordnen und die Busse aufs engste mit dem Glauben verknüpfen» wollen. Aber alle in Richtung jener von Barth vorgenommenen Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz und dessen Interpretation als Form des Evangeliumsweisenden Äusserungen würden «gleichsam eingeklammert» durch die Gedanken, die Calvin in seiner Prädestinationslehre «nun ebenso energisch» vertrete, «nämlich die Lehre von dem absoluten Gott, der von Ewigkeit her unabänderlich sich entschlossen hat, die einen zu retten und die

⁷ H.-H. Wolf, a.a.O. (Anm. 5), 42 (Anm. 36).

⁸ Vgl. H.-H. Wolf, a.a.O. (Anm. 5), 43 (Anm. 36). Barth selbst hat davor gewarnt, seine theologische Position voreilig auf den Gegensatz zwischen reformierter und lutherischer Theologie zurückzuführen. Vgl. K. Barth, *Abschied*, ZZ 11 (1933) 536–544; *Ders., Brechen und Bauen, Unterwegs 1* (1947) 32–42. Die beiden Aufsätze sind abgedruckt in K. Barth, *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930–1960*, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961, 63–78; 108–123. Siehe dort vor allem 68; 116.

⁹ Vgl. W. Kreck, a.a.O. (Anm. 6), 78. Zum Ganzen siehe auch W. Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*, Neukirchen-Vluyn 1978, 254ff.

anderen zu verdammen, beides zu seiner Ehre.»¹⁰ Nochmals anders setzt E. Schlinks Interpretation die Akzente. Schlink hat die Auffassung vertreten, Barths Formel «Evangelium und Gesetz» entferne sich gleichermassen von Luther wie von Calvin, insofern Barth die innerhalb der reformatorischen Theologie vorgenommene Unterscheidung der drei *usus legis* völlig vernachlässige. Während Calvin – wenn auch weniger kongenial als Luther – «trotz seines Abgehens von der paulinischen Terminologie in seiner Lehre von den drei *usus legis* den paulinischen Unterschied von Gesetz und Paraklese noch weitgehend zur Geltung gebracht» habe, fielen die drei *usus* bei Barth «faktisch im *tertius usus* zusammen». Die damit einhergehende terminologische Gleichsetzung von Gesetz und Paraklese bedeute im Ergebnis «die Besiegelung der tiefgreifenden Abschwächung sowohl der heilsgeschichtlichen als auch der eschatologischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade».¹¹

Die genannten, voneinander durchaus abweichenden Deutungen sollen im Folgenden überprüft werden. Der Vergleich zwischen Barth und Calvin erfolgt in drei Schritten. Wir beginnen mit einer kurzen Darstellung der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Calvin. Anschließend werden wir Barths Neuformulierung des reformatorischen Themas nach ihren Bezügen zur Theologie Calvins befragen. Deren Untersuchung führt uns zum Problem des Ansatzes theologischer Ethik. Der in dieser Hinsicht zwischen Barth und Calvin bestehende Unterschied soll in einem letzten Schritt behandelt werden.

2. *Evangelium und Gesetz bei Calvin*

Ungeachtet sachlicher Differenzen und persönlicher Spannungen hat Calvin die Grösse Luthers und seine reformatorische Leistung stets anerkannt.¹² Luthers Theologie wusste er sich durchaus verpflichtet. Dessen Kleiner Katechismus diente Calvin als Vorlage für den Aufbau seiner «*Institutio*» von 1536. Zwar gestaltete Calvin das Werk schon in der zweiten Auflage 1539 völlig um, worin sich seine eigenständige theologische Entwicklung widerspiegelte,¹³ doch hielt er an der grundsätzlichen Übereinstimmung mit Luther bis in die letzte Auflage der «*Institutio*» fest.

¹⁰ W. Kreck, a.a.O. (Anm. 6), 79.

¹¹ E. Schlink, a.a.O. (Anm. 3), 334f.

¹² Vgl. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Gütersloh 1972, 342f.

¹³ Vgl. W. Neuser in: C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmengeschichte II*, Göttingen 1980, 240ff.

Worin sich Calvins Theologie von Luther und der Wittenberger Reformation unter anderem unterscheidet, ist ihre Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium und eine anders gelagerte Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Die bei Luther im Zentrum stehende Frage der grundlegenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium spielt für Calvin eine sehr untergeordnete Rolle. Zwar hat er in der *«Institutio»* von 1536 mit Luthers Anordnung der Katechismusstücke zunächst dessen Reihenfolge von Gesetz und Evangelium übernommen, doch tritt bei Calvin an die Stelle ihrer Antithese ein Stufenmodell. Gesetz und Evangelium sind danach zwei Erscheinungsweisen des einen, in Christus kulminierenden Gnadenbundes Gottes mit den Menschen. Theologisch bedeutsam ist nach Calvin nicht der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, sondern derjenige zwischen Heilszusage (*promissio*) und Gerichtsandrohung (*mina*).

Das Gesetz und sein Verhältnis zum Evangelium erörtert Calvin in der Ausgabe der *«Institutio»* von 1559 im zweiten Buch *«Von der Erkenntnis Gottes als des Erlösers in Christo»*, das heisst also innerhalb der Soteriologie. Der Auslegung des Dekalogs im achten Kapitel ist ein Kapitel über Wesen und Funktion des göttlichen Gesetzes vorangestellt. Im Anschluss an Paulus interpretiert Calvin das Gesetz als Zuchtmeister auf Christus hin.¹⁴ Wichtiger als seine richtende und den Sünder überführende Funktion ist für Calvin der Verheissungsgehalt des Gesetzes, wird doch Christus schon im alttestamentlichen Gesetz als Retter und Erlöser verheissen.¹⁵ Wiewohl das Gesetz den Sünder unentschuldigbar macht und für ihn kein Heilsweg ist, hebt doch die Sünde die Verheissungsqualität des Gesetzes nicht auf.¹⁶ Mehr noch als an der Aufdeckung der Sünde, welche in die Verzweiflung treibt, erweist sich die Kraft des Gesetzes darin, dass es in den Gottesfürchtigen die Erwartung des Kommens Christi wachhält.¹⁷ Gesetz wie Evangelium aber werden vom Bundesgedanken aus interpretiert. *«Für Calvins Verständnis des Gesetzes ist die Erkenntnis grundlegend, dass das Gesetz Bundesgesetz ist.»*¹⁸ Calvin unterscheidet nicht zwischen einem alten und einem neuen Bund, sondern kennt nur einen einzigen Gottesbund, in welchem die Geschichte

¹⁴ Inst II, 7, 1–5.

¹⁵ Inst II, 7, 2.

¹⁶ Inst II, 7, 4.

¹⁷ Inst II, 9, 1: *«Quibus verbis admonet, Legem in hoc valere ut pios in expectatione venturi Christi contineat: eius tamen adventu longe plus lucis sperandum esse»* (OS 3, 398, 18ff.).

¹⁸ W. Niesel, a.a.O. (Anm. 5), 86.

Israels und diejenige der neutestamentlichen Gemeinde miteinander verbunden sind. Christus verbürgt die Einheit des Bundes ebenso wie die Einheit der beiden Testamente. Deren Substanz ist daher die gleiche. Verschieden ist lediglich ihre äussere Gestalt der Darbietung.¹⁹ Während Christus im Alten Testament «wie in einem doppelten Spiegel» erscheint²⁰, offenbart er sich im Neuen Testament «in vollem Glanze»²¹. Indem Gott in Christus «als seinem Ebenbild erschien, wurde er gewissermassen sichtbar, während sein Bild zuvor dunkel und schattenhaft (*obscura et umbratilis*) gewesen war»²². Altes und Neues Testament verhalten sich also bei Calvin «wie Schattenriss und Farbbild, grobe Kohlestriche und ausgeführtes Bild; beide aber unterschieden von der zukünftigen Wirklichkeit».²³ So bilden auch Gesetz und Evangelium, wie Calvin im 9. Kapitel des zweiten Buchs der *«Institutio»* ausführt, eine innere Einheit.

Die Interpretation der Lehre Calvins von Gesetz und Evangelium hat zu beachten, dass Calvin die Begriffe *«Altes Testament»* und *«Gesetz»* sowie *«Neues Testament»* und *«Evangelium»* nicht synonym verwendet. Auch ist die von Calvin trotz aller Ähnlichkeit festgestellte Differenz zwischen Altem und Neuem Testament nicht mit dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium identisch. Unter Gesetz versteht Calvin auch nicht eine abstrakte, von Israels Bundesgeschichte ablösbare Grösse, wiewohl auch er eine *lex naturalis* kennt.²⁴ Primär jedoch bezeichnet Calvin als Gesetz Gottes die alttestamentliche Tora, nämlich das ganze levitische Gesetz²⁵ einschliesslich seiner kultischen Bestimmungen: «Unter *«Gesetz»* verstehe ich nicht bloss die zehn Gebote, welche die Richtschnur bilden, wie man fromm und gerecht leben soll, sondern die ganze Gestalt der Gottesverehrung (*forma religionis*), wie sie Gott durch Moses Hand eingerichtet und gelehrt hat».²⁶

¹⁹ Inst II, 10, 2: «*Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit: administratio tamen differt*» (OS 3, 404, 5ff.). Vgl. auch Calvins Kommentar zu Röm 10, 5, wonach es nicht zwei verschiedene Gesetze, sondern lediglich eine doppelte Annahme des einen Gottesgesetzes gibt: «*Lex bifariam accipitur*» (CO 49, 197),

²⁰ Inst II, 7, 2: «*quasi in duplici speculo fuisse obiectum*» (OS 3, 328, 4f.)

²¹ Inst II, 9, 1: «*Deus [...] in eadem imagine cognitus est in qua nunc pleno fulgore nobis apparet*» (OS 3, 398, 11ff.).

²² Inst II, 9, 1.

²³ W. Neuser, a. a. O. (Anm. 13), 246.

²⁴ Inst II, 7, 3; II, 8, 1 u. ö. Siehe auch Calvins Auslegung von Röm 2, 14ff. (OS 49, 37ff.). Zur *lex naturalis* vgl. z. B. W. Niesel, a. a. O. (Anm. 5), 95ff.

²⁵ Vgl. Inst II, 7, 2.

²⁶ Inst II, 7, 1: «*Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie iusteque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam*» (OS 3, 326, 27ff.).

Demgegenüber definiert Calvin das Evangelium als «die klare Enthüllung des Geheimnisses Christi».²⁷ Neben der neutestamentlichen Christusverkündigung rechnet Calvin zum Evangelium aber «auch jene immer wieder im Gesetz vorkommenden Verheissungen von der Vergebung der Sünden aus freier Gnade [...], durch die Gott die Menschen mit sich versöhnt».²⁸ Calvin differenziert dabei terminologisch zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff des Evangeliums. «Evangelium» im weiteren Sinn umfasst «alle Zeugnisse göttlicher Barmherzigkeit und Freundlichkeit, die Gott einst den Vätern gegeben hat», wogegen Calvin unter «Evangelium» im engeren Sinn «die Offenbarung der in Christus uns dargebotenen Gnade» versteht²⁹. Calvins zweifacher Begriff des Evangeliums führt gegenüber Luthers Lehre der fundamentalen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu gewichtigen Veränderungen. Während Luther sehr wohl sagen kann, dass im Alten Testament nicht nur das Gesetz, sondern auch das Evangelium verkündet wird, formuliert Calvin den Gedanken, dass das alttestamentliche Gesetz selbst im weiteren Sinne des Wortes das Evangelium enthält. Abweichend von Luther ordnet Calvin seit dem Genfer Katechismus von 1542/45 das Gesetz dem Evangelium nach und kehrt somit deren Reihenfolge zu derjenigen von «Evangelium und Gesetz» um.³⁰ Zwischen alttestamentlicher Tora und neutestamentlicher Christusverkündigung, also dem Evangelium im engeren Wortsinn, besteht darum kein qualitativer, sondern lediglich ein gradueller Unterschied. Calvin ist der Überzeugung, «dass sich beim Vergleich mit dem ganzen Gesetz das Evangelium nur durch klarere Bezeugung hervorhebt».³¹ Das Evangelium im weiteren Sinn des Begriffs bildet die innere Einheit von Gesetz und Evangelium im engeren Wortsinn. Eben deshalb lehnt Calvin jede antithetische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium ab, welche den Eindruck erweckt, Gesetz und Evangelium verhielten sich zueinander «wie Werkgerechtigkeit und gnädig zugerechnete Gerechtigkeit».³²

²⁷ Inst II, 9, 2: «*Porro evangelium accipio pro clara mysterii Christi manifestatione*» (OS 3, 399, 26f.).

²⁸ Inst II, 9, 2: «*passim in Lege occurrunt promissiones de gratuita peccatorum remissione, quibus sibi Deus reconciliat homines*» (OS 3, 399, 29f.).

²⁹ Inst II, 9, 2: «*Unde sequitur, vocem Evangelii large sumendo, sub ea comprehendi, quae olim testimonia Deus misericordia suae paternique favoris Patribus dedit; verum per excellentiam aptari dico ad promulgationem exhibitae in Christo gratiae*» (OS 3, 399, 32ff.).

³⁰ Vgl. R. Mau, Art. Gesetz V. Reformationszeit, TRE 13, Berlin/New York 1984, 82–90, hier S. 85f.

³¹ Inst II, 9, 4: «*Unde colligimus, ubi de tota Lege agitur, evangelium respectu dilucidae manifestationis tantummodo ab ea differre*» (OS 3, 402, 9ff.).

³² Inst II, 9, 4: «*quam operum merita gratuitae imputationis iustitiae*» (OS 3, 401, 23f.).

Während das neutestamentliche Evangelium «mit dem Finger» auf das weist, «was das Gesetz nur schattenhaft unter Vorbildern uns abbildet»,³³ besteht die Hauptfunktion des Gesetzes nach Calvin im *tertius usus legis* oder dem *usus praecipuus*, dessen Zweck die Heiligung der Gläubigen ist.³⁴ Anders als Luther und Melanchthon behandelt Calvin in seiner *Institutio* den *usus theologicus seu elencticus* vor dem *usus politicus seu civilis* und stellt die Erörterung des auch von Melanchthon, von Luther dagegen allenfalls implizit vertretenen³⁵ *usus in renatis* der Auslegung des Dekalogs voran.

Der Vorwurf der Gesetzlichkeit trifft die theologisch strittige Lehre vom *tertius usus legis* nur bedingt. Bei Calvin ist jedenfalls zu beachten, dass er den *usus in renatis* wie überhaupt die Lehre vom Gesetz innerhalb der Soteriologie erörtert. Näherhin gründet die Lehre vom *usus legis praecipuus* bei Calvin in einer Lehre der doppelten Rechtfertigung oder *iustitia gemina*, wie sie auch Erasmus und das Regensburger Buch von 1541 vertreten haben. Sie besagt, dass nicht nur der Sünder, sondern auch die Werke des gerechtfertigten Sünders *sola gratia* gerechtfertigt werden. Calvin stellt dabei klar, dass allein die *iustitia fidei* die Voraussetzung der *iustitia operum* ist, nicht etwa umgekehrt.³⁶ Nicht nur formal, sondern auch inhaltlich ist also die Lehre vom *tertius usus legis* und damit die theologische Ethik bei Calvin in der Rechtfertigungslehre verankert.

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen, so ist festzustellen, dass Calvin in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium Luther durchaus näher

³³ Inst II, 9, 3: «*Tantum in natura promissionum vel qualitate notandum est discrimen: quia Evangelium digito monstrat quod Lex sub typis adumbravit*» (OS 3, 401, 19ff.).

³⁴ Inst II, 7, 12.

³⁵ Immerhin finden sich bei Luther Andeutungen zu einem «kindgemässen Gebrauch der Gebote und Zeremonien» mit dem Ziel der Einübung ins Christsein, die dem Sachanliegen der Lehre vom *tertius usus legis* recht nahe kommen. Siehe die Belege bei A. Peters, a. a. O. (Anm. 5), 39ff.; 57; 338f. Vgl. BSLK 661, 21–42; 662, 20–32 (Gr. Katechismus). Siehe ferner W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*, Göttingen 1968. Anders dagegen G. Ebeling, *Zur Lehre vom tertius usus legis in der reformatorischen Theologie*, in: Ders., *Wort und Glaube [I]*, Tübingen 1960, 50–68; M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin/New York 1990, 74ff.

³⁶ Inst III, 17, 10. Zum Regensburger Buch, dessen Rechtfertigungsartikel Calvin – anders als Luther – im Wesentlichen zugestimmt hat (vgl. seinen Brief an Farel vom 11. 5. 1541 [CO 11, 215; Nr. 308]), und zu den Ursprüngen der Lehre von der *iustitia gemina* siehe K. Rahner, *Art. Doppelte Gerechtigkeit*, LThK² III, Freiburg 1959, Sp. 514f.; B. Lohse in: C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmengeschichte II*, Göttingen 1980, 103ff. – Zurückhaltung übt Calvin in der Lehre eines *Syllogismus practicus*. Heilsgewissheit schreibt er ihm nicht zu. Vgl. Inst III, 14, 18f.

steht, als man es in der Forschung weithin gesehen hat. Calvin ordnet das Evangelium dem Gesetz jedoch in anderer Weise als Luther vor. Das Evangelium hat bei Calvin insofern den Primat, als das Evangelium im weiteren Sinn des Begriffs die innere Einheit von Gesetz und neutestamentlicher Christuspredigt verbürgt. Calvins Zuordnung von Gesetz und Evangelium kann darum durchaus mit Hilfe der von Barth eingeführten Formel «Evangelium und Gesetz» beschrieben werden. Ob deshalb Barths Verhältnisbestimmung beider Größen derjenigen Calvins auch inhaltlich entspricht, ist nun zu untersuchen.

3. *Evangelium und Gebot bei Karl Barth*

Seine Auffassung von Evangelium und Gesetz hat Barth erstmals 1935 in einem gleichnamigen Vortrag dargelegt³⁷ und später an verschiedenen Stellen seiner *«Kirchlichen Dogmatik»*, vor allem innerhalb der Paragraphen 36 bis 39, das heisst im Rahmen seiner prinzipiellen Ethik entfaltet.³⁸ Wie Calvin geht es auch Barth darum, die Einheit des Wortes Gottes, seine Selbigkeit und die Einheit seines Bundes im Alten und Neuen Testament zu betonen.

Barth interpretiert ebenso wie Calvin das Gesetz Gottes als Bundesgesetz. Er versteht es daher primär nicht als Ausdruck des göttlichen Zorns über die Sünder und als Mittel seines Gerichts, sondern als Zeugnis der göttlichen Gnadenwahl. «Die Lehre von Gottes Gnadenwahl ist das eine und die Lehre von Gottes Gebot ist das andere Element des rechten, christlichen Begriffs vom Bunde Gottes mit dem Menschen. – In diesem Begriff des Bundes erst vollendet sich der Begriff Gottes selbst.»³⁹

Gegenüber Calvin formuliert Barth allerdings die Erwählungslehre völlig neu. Zwar lehrt auch Barth eine doppelte Prädestination, doch nicht im Sinne eines doppelten Gerichtsausgangs und einer Zweiteilung der Menschheit in eine *massa perditionis* und eine Schar der Erwählten. Christus ist vielmehr Gottes Ja wie sein Nein über einen jeden Menschen. Somit wird in Christus offenbar, dass Gottes Heilswille der gesamten Menschheit gilt. Diese grundlegende Differenz ist, worauf W. Kreck mit Recht aufmerksam

³⁷ K. Barth, *Evangelium und Gesetz* (TEH 32), München 1935, Neuausgabe München 1956 (TEH NF 50).

³⁸ KD II/2, 564ff.

³⁹ KD II/2, 564.

gemacht hat, zu beachten, wenn man Barths Lehre von Gesetz und Evangelium mit derjenigen Calvins vergleicht. Krecks These, die einschlägigen Ausführungen Calvins seien von seinen Aussagen zur doppelten Prädestination «gleichsam eingeklammert»⁴⁰, ist freilich insofern nicht ganz zutreffend, als Calvin seine Erwählungslehre erst in Buch III der *«Institutio»*, Kapitel 21–24, entwickelt.⁴¹ Sie wird dort sogar an eher untergeordneter Stelle erörtert. Es hat sich daher in der neueren Calvinforschung die Erkenntnis durchgesetzt, dass schon ihre Einordnung innerhalb der *«Institutio»* es verbietet, die Prädestinationslehre zur Zentrallehre Calvins zu erklären.⁴² Es ist also nicht schon Calvin, sondern erst Barth, der die Lehre von Gesetz und Evangelium ausdrücklich mit der Erwählungslehre verschränkt. Gerade deshalb aber sind die Unterschiede zwischen Barth und Calvin in der Prädestinationslehre für das Verständnis von Gesetz und Evangelium folgenreich.

Die innere Einheit von Evangelium und Gesetz erläutert Barth mit Hilfe der Begriffe von Form und Inhalt. Dazu könnte ihn durchaus Calvin angeregt haben, der nämlich das mosaische Gesetz als *«forma religionis»* der Gottesverehrung Israels bezeichnet hat.⁴³ Barth kritisiert jedoch, dass Calvin den Primat des Evangeliums gegenüber dem Gesetz nicht konsequent genug bedacht habe. Indem er neben der Gotteserkenntnis in Christus auch eine selbständige Erkenntnis Gottes des Schöpfers und somit eine zweifache Gotteserkenntnis gelehrt habe, sei er in der Offenbarungslehre auf halbem Wege stehengeblieben.⁴⁴ Barths Reformulierung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium steht im Zusammenhang mit seiner christozentrischen Neufassung der Offenbarungslehre. Gegenüber Calvin fällt freilich auf, dass Barths Formulierungen, in denen er seine Zuordnung von Evangelium und Gesetz zu präzisieren versucht, recht uneinheitlich sind.⁴⁵ Diese Beobachtung ist für den Vergleich zwischen Barth und Calvin nicht ohne Bedeutung.

⁴⁰ W. Kreck, a.a.O. (Anm. 6), 79.

⁴¹ Von Einklammerung kann man allenfalls insofern sprechen, als Calvin die Lehre von der *providentia Dei* vor der Erörterung von Gesetz und Evangelium, nämlich in Inst I, 16–18 behandelt. Für Calvin ist aber bezeichnend, dass er die Prädestination von der Providenz trennt, ohne erstere der letzteren unterzuordnen.

⁴² Vgl. W. Neuser, a.a.O. (Anm. 13), 242; 255.

⁴³ Inst II, 7, 1.

⁴⁴ Vgl. KD IV/1, 405f. Zu Calvins Lehre von der doppelten Gotteserkenntnis siehe auch P. Brunner, a.a.O. (Anm. 5), *passim*.

⁴⁵ Zu den Widersprüchlichkeiten der Formulierungen Barths siehe auch G. Ebeling, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, in: Ders., *Wort und Glaube [I]*, Tübingen 1960, 255–293, hier 277f. (Anm. 50), sowie E. Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*, in: Ders. (Hg.), *Zur Theologie Karl Barths* (s. Anm. 3), 180–209, hier 100ff.

In seinem Vortrag *«Evangelium und Gesetz»* erklärt Barth: «das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist.⁴⁶ Das logische Verhältnis der Begriffe *«Form»*, *«Evangelium»*, und *«Inhalt»* bzw. *«Gnade»* ist in diesem Satz nicht ganz klar. Auch Barths Ausführungen in KD II/2 führen zu keiner Präzisierung. Sie weichen von seinen Formulierungen in *«Evangelium und Gesetz»* sogar ab. In KD II/2 führt Barth aus: «Eben die herrschende Gnade ist gebietende Gnade. Eben das Evangelium selbst und als solches hat die Form und Gestalt des Gesetzes. Das eine Wort Gottes ist Evangelium und Gesetz: kein Gesetz für sich und unabhängig vom Evangelium, aber auch kein Evangelium ohne Gesetz. Es ist zuerst Evangelium und dann Gesetz. Es ist das Evangelium, das das Gesetz enthält und in sich schliesst, wie die Bundeslade die Tafeln am Sinai. Aber es ist beides: Evangelium und Gesetz.»⁴⁷ Diese Erklärung lässt sich mit Barths Aussagen aus seinem Vortrag von 1935 durchaus nicht zur Deckung bringen. Der in KD II/2 entwickelte Gedankengang ist zudem in sich widersprüchlich. Zunächst wird die Trias von Evangelium, Form (Gesetz) und Inhalt (Gnade) zur Folge *«Wort Gottes»* – *«Form (Gesetz)»* – *«Inhalt (Evangelium)»* abgewandelt. Dann jedoch wird diese Trias durch die Dualität von *«Form (Gesetz)»* und *«Inhalt (Evangelium)»* überlagert. Der Vergleich des Evangeliums mit der Bundeslade vertauscht die Begriffe abermals, so dass nun das Evangelium die Form, das Gesetz aber der Inhalt ist. Wenn Barth gelegentlich erklärt, es sei «das Gesetz ganz im Evangelium beschlossen»⁴⁸ verkehrt sich das Verhältnis von Evangelium und Gesetz entgegen der anfänglichen Intention Barths in ihr Gegenteil.

Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium ist bei Barth also erheblich unklarer als bei Calvin. Die Abweichungen innerhalb der Erwählungslehre sind dafür jedoch nicht der einzige Grund. Unklarheiten entstehen bei Barth vielmehr durch seinen promiscue Gebrauch der Begriffe *«Gesetz»* und *«Gebot»*. Die *«Kirchliche Dogmatik»* behandelt das Verhältnis von Gesetz und Evangelium im Rahmen der Grundlegung theologischer Ethik. Seine Ethik entfaltet Barth als Lehre von Gottes Gebot: «Die Ethik als Lehre von Gottes Gebot erklärt das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d.h. als die Norm der dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott widerfahrenden Heiligung».⁴⁹ Barth unterscheidet zwischen Gesetz und Gebot, ohne die Begriffe wirklich klar voneinander abzugrenzen. Erkennbar spielt aber der Begriff des Gebots gegenüber demjenigen des Gesetzes eine übergeordnete Rolle.

⁴⁶ K. Barth, a.a.O. (Anm. 37), 13.

⁴⁷ KD II/2, 567.

⁴⁸ KD II/2, 619.

⁴⁹ KD II/2, 564.

Wie in der reformatorischen Tradition das Gesetz, so ist bei Barth auch das Gebot eine streng im Singular zu denkende Grösse. Das Gebot begegnet dem Menschen jedoch nicht wie bei den Reformatoren das Gesetz in kodifizierter Gestalt, sondern im je und je neuen Ereignis göttlichen Gebietens. «Der Satz: ‹Es gibt ein Gebot Gottes› wäre eine schlechthin unzureichende Beschreibung des Sachverhaltes, mit dem wir es zu tun haben. Man müsste ihm geradezu die Leugnung gegenüberstellen: Nein, ‹es gibt› kein Gebot Gottes! Was ‹es gibt›, das ist als solches nicht das Gebot Gottes. Sondern das ist der Sachverhalt: dass Gott sein Gebot gibt, sich selbst uns gibt zum Gebieter».»⁵⁰ Der Begriff des Gebots bezeichnet bei Barth also den jeweiligen Akt göttlichen Gebietens und führt damit über den Begriff des Gesetzes sowohl bei Luther als auch bei Calvin hinaus.

Gottes Gebot im Sinne seines aktuellen Gebietens ist nach Barths Verständnis stets ein gnädiges Geschehen. «Immer indem die Gnade Ereignis und Offenbarung wird, kommt es zur Aufrichtung des Gesetzes.»⁵¹ Das göttliche «Du sollst» ist in Wahrheit ein indikatives «Du wirst», eine Verheissung. Indikativ und Imperativ können darum im Ereignis der Gnade nicht wirklich unterschieden werden. Barth bestreitet sogar auf der semantischen Ebene, dass das Evangelium gegenüber dem Gesetz eine eigene sprachliche Form haben könnte.⁵² Gottes Zuspruch ist immer schon Anspruch, freilich nicht im Sinne des richtenden Gesetzes, sondern im Sinne der im Rechtfertigungsgeschehen und somit im Evangelium gründenden Paränese.

Insofern lässt sich zwar sagen, dass Barth das Thema ‹Gesetz und Evangelium› vor allem unter dem Aspekt der Paränese oder Paraklese erörtert. Dass Barth nicht deutlich genug zwischen Paraklese und Gesetz differenziert, bedeutet jedoch nicht, wie E. Schlink meint, dass die bei Calvin unterschiedenen drei *usus legis* bei Barth im *tertius usus* zusammenfallen. Man wird vielmehr umgekehrt feststellen müssen, dass Barth gerade deshalb vom *Gebot Gottes* spricht, weil er – übrigens wie Luther – die Missverständlichkeiten einer Lehre vom *tertius usus legis* vermeiden möchte, welche der theologischen Ethik den Vorwurf der Gesetzlichkeit oder Werkgerechtigkeit einbringen könnten. Weil Barth auf jeden Fall ausschliessen möchte, dass die neutestamentliche Paraklese und damit die theologische Ethik als *nova lex* missdeutet wird, verzichtet er auf die Begrifflichkeit der traditionellen *usus*-Lehre.⁵³ Die Paränese ist bei Barth kein *usus legis*, sondern ein *usus*

⁵⁰ KD II/2, 609.

⁵¹ KD II/2, 624.

⁵² Vgl. KD II/2, 625; 666.

⁵³ Vgl. KD I/2, 341f.

practicus evangelii.⁵⁴ Gottes Gebieten ist Evangelium im Vollzug. Insofern beschreibt Barths Formel «Evangelium und Gesetz» zutreffender die Konzeption Calvins als seine eigene Lehre von Gottes Gebot.

Man kann fragen, ob Barth nicht konsequenterweise auf den Begriff des Gesetzes ganz hätte verzichten sollen. Seine Lehre von Gottes Gebot wäre dadurch möglicherweise begrifflich klarer ausgefallen. J. Fangmeier berichtet, Barth habe in seiner Sozietät 1959/60 erklärt, hätte er seine Studie von 1935 nochmals zu schreiben gehabt, so hätte er den Titel «Evangelium und Gebot» gewählt.⁵⁵ Dies scheint für Barths Konzeption tatsächlich eine treffendere Formel als «Evangelium und Gesetz» zu sein. Barth hat freilich den Gerichtsaspekt des Gesetzes keineswegs in der Paraklese völlig aufgehen lassen wollen. Um ihn im Rahmen seiner Lehre vom Gebot Gottes zu Geltung zu bringen, hat Barth den Begriff des Gesetzes neben dem des Gebotes beibehalten.⁵⁶

Wir fassen unsere Beobachtungen zusammen. Barths Lehre von Evangelium und Gesetz steht in deutlicher Nähe zu Calvin. Die Art und Weise, in der Barth Gesetz und Evangelium unter Betonung ihrer inneren Einheit einander zuordnet, verbindet Barth stärker mit Calvin als mit Luther. Calvins Verhältnisbestimmung beider Grössen ist jedoch terminologisch erheblich präziser als diejenige Barths. Calvins zweifacher Begriff des Evangeliums erlaubt es ihm, das Evangelium als Inhalt des Gesetzes aufzuweisen, ohne es, wie bei Barth die Gefahr besteht, mit dem Gesetz zusammenfallen zu lassen. Erhebliche Differenzen bestehen zwischen Barth und Calvin in der Prädestinationslehre, die Barth mit der Lehre von Gesetz und Evangelium verschränkt. Jede Kritik der Prädestinationslehre Calvins sollte freilich bedenken, dass sie den auch für Luthers Theologie bestimmenden Ernst der endzeitlichen Gerichtsdimension unterstreichen wollte, den die Erwählungslehre Barths wie seine mit ihr zusammenhängende Neufassung der Lehre von Gesetz und Evangelium weitgehend ausblendet. Das verbindet Barths Rezeption des reformatorischen Themas mit anderen modernen Entwürfen und trennt ihn gleichermassen von Luther wie von Calvin.⁵⁷ Aber

⁵⁴ Diesen Terminus verwendet W. Joest, a.a.O. (Anm. 35), 132, um Luthers Verständnis der Paränese zu charakterisieren und von der Konzeption eines *tertius usus legis* begrifflich abzugrenzen.

⁵⁵ Zitiert bei B. Klappert, *Promissio* (s. Anm. 3), 33; 240.

⁵⁶ Vgl. B. Klappert, *Promissio* (s. Anm. 3), 157.

⁵⁷ Vgl. A. Peters, a.a.O. (Anm. 5), 318: «Der wohl tiefgreifendste Unterschied zwischen den Reformatoren, auch und gerade Calvin, und der modernen Rezeption dürfte im Ausblenden der endzeitlichen Gerichtsdimension liegen.» Diese Differenz ausser acht gelassen zu haben, ist zugleich Peters Kritik an Klapperts Arbeit zu Luther und Barth.

auch Barths Verständnis der aus dem Evangelium folgenden Paränese setzt gegenüber der reformatorischen Konzeption eines *tertius usus legis* bzw. eines *usus practicus evangelii* andere theologische Akzente. Der Unterschied der Ansätze theologischer Ethik soll in einem letzten Abschnitt noch genauer untersucht werden.

4. Konkretes Gebot und *tertius usus legis*

Der Begriff des Gebotes spielt nicht nur bei Barth, sondern auch in anderen theologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts eine Rolle. In unterschiedlicher Weise wird er von E. Brunner, P. Althaus oder auch D. Bonhoeffer neben demjenigen des Gesetzes gebraucht.⁵⁸ Während für Barth freilich die Begriffe <Gesetz> und <Gebot> austauschbar sind, reserviert Althaus den Begriff des Gebots für die aus dem Evangelium folgende Paraklese.

Sowohl Barth als auch Brunner und Bonhoeffer sprechen dort von Gottes Gebot, wo sie Gottes Willen von überkommenen und fixierten Normen oder ethischen Prinzipien abzuheben versuchen. Ihre theologische Ethik orientiert sich weniger am Dekalog oder der Bergpredigt als am biblischen Vorbild Abrahams und der Propheten, deren Handeln individuellen Weisungen Gottes folgte. Zeitgleich mit Barths prinzipieller Ethik in KD II/2 schreibt Bonhoeffer in seinen Ethik-Aufzeichnungen: «So bestimmt wie Gott zu Abraham und Jakob und Mose gesprochen hat, so bestimmt wie Gott in Jesus Christus zu den Jüngern und durch seine Apostel zu den Heiden sprach, so bestimmt spricht Gott zu uns oder er spricht gar nicht.»⁵⁹ Auf derselben Linie liegt Barths Erklärung, Gottes Gebot sei das Ereignis des göttlichen Gebietens, «ein göttliches Handeln – und also eben ein Ereignis, nicht eine seiende, sondern eine geschehende Wirklichkeit.»⁶⁰

Unverkennbar ist im Fall Bonhoeffers der Einfluss Kierkegaards. In der <Nachfolge> beschreibt Bonhoeffer den einfältigen Glaubensgehorsam mit Hilfe von Kierkegaards Kategorien der Entscheidung und des Augenblicks. Zum Seewandel des Petrus merkt er an: «Die völlig unmögliche, ethisch schlechthin unverantwortliche [!] Lage auf dem schwankenden Meer muss herausgestellt werden, damit geglaubt werden kann».⁶¹ Hinter diesen und

⁵⁸ Siehe P. Althaus, *Gebot und Gesetz*, Gütersloh 1952; E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932; D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. E. Bethge, München ⁸1975.

⁵⁹ D. Bonhoeffer, a.a.O. (Anm. 58), 294.

⁶⁰ KD II/2, 609. Vgl. auch z. B. KD IV/1, 402f.

⁶¹ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München ¹²1981, 34.

anderen vergleichbaren Aussagen steht die Gestalt Abrahams, die Kierkegaard in *«Furcht und Zittern»* als Modell des von der Existenzweise des Ethikers unterschiedenen religiösen Stadiums dient.⁶² Damit vergleichbar ist aber auch die Feststellung Barths: «Wer das Gebot Gottes gehorsam hört, der ist nicht in der Lage, darüber zu befinden, warum er gehorchen muss und also nicht in der Lage, sich selbst oder anderen von dem höheren Ort eines anderen Prinzips aus zeigen zu wollen, wie es zu diesem Gesetz moralischen Wollens und Handelns kommt.»⁶³ Wie Bonhoeffer beschreibt auch Barth den Gehorsam des Glaubens mittels der Kategorie der Entscheidung.⁶⁴ Erkennbar ist bei Barth, Brunner und Bonhoeffer aber nicht nur der Einfluss Kierkegaards, sondern in unterschiedlichem Grade auch derjenige des dialogischen Personalismus.⁶⁵

An diesen Einflüssen wird deutlich, dass die Rede von Gottes Gebot bei Barth und anderen zeitgenössischen Theologen in eine hermeneutische Situation hineingehört, welche von derjenigen der Reformatoren durch den Autonomiegedanken der Aufklärung grundlegend unterschieden ist. Obwohl der Rückbezug auf die Theologie der Reformatoren für das Denken Barths konstitutiv ist, weist er sich durch seine Konzeption der Rede von Gottes Gebot als Theologe der Neuzeit aus.⁶⁶ Das Autonomieproblem kündigt sich schon in Barths Erwählungslehre an⁶⁷ und durchzieht seine gesamte Ethik⁶⁸. In der theologischen Ethik – und das heisst ja bei Barth in der Lehre von Gottes Gebot – geht es «um den Gehorsam des freien Menschen gegen

⁶² Vgl. S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, GW (hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes), 4. Abt., Gütersloh 1986.

⁶³ KD II/2, 579.

⁶⁴ Vgl. KD II/2, 677ff.

⁶⁵ Barths Verhältnis zum dialogischen Personalismus untersucht D. Becker, *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung M. Bubers für die Anthropologie Karl Barths (FSÖTh 51)*, Göttingen 1986.

⁶⁶ Zu Barths Verhältnis zur Neuzeit siehe D. Schellong, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit*, in: K. G. Steck/D. Schellong, *Karl Barth und die Neuzeit (TEH NF 173)*, München 1973, 34–102; Chr. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie (BHTh 52)*, Tübingen 1977, sowie die Beiträge in T. Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975; W. Dantine/K. Lüthi (Hg.), *Theologie zwischen gestern und morgen*, München 1968.

⁶⁷ KD II/2: «Gerade indem die Erwählung letztlich die Bestimmung des Menschen ist, erhebt sich die Frage nach der dieser Bestimmung entsprechenden menschlichen *Selbstbestimmung*.»

⁶⁸ Siehe dazu u. a. T. Rendtorff, *Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth*, in: Ders. (Hg.), a.a.O. (Anm. 66), 119–134.

den freien Gott». ⁶⁹ Diesen Gehorsam charakterisiert Barth gelegentlich mit dem Begriff der Theonomie, welche die Alternative von Autonomie und Heteronomie überwindet. ⁷⁰ Der theonome – und das heisst für Barth freie – Gehorsam ist das Resultat der ereignishaften Konfrontation mit Gottes Gebot und das heisst mit dem gebietenden Gott selbst.

Indem Barths Ethik die Missverständlichkeiten einer Lehre vom *tertius usus legis* zu vermeiden versucht, gerät sie in die Nähe einer Situationsethik. ⁷¹ Ihre Stärke hat diese theologische Ethik, welche die ethische Ausnahmesituation zum Regelfall erklärt, im Kirchenkampf erwiesen. Eine am Modell Abrahams oder der alttestamentlichen Propheten orientierte Ethik konnte der Ethik eines Volksnomos und der Inhumanität widerstehen. In diesem Zusammenhang sei an die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung erinnert. In der Ausnahmesituation des Kirchenkampfes bot die Kategorie des Einzelnen, der doch nicht in der Vereinzelung bleibt, sondern sich in die Gemeinde Christi hineingestellt weiss, ebenso Rückhalt wie die Berufung auf das hier und jetzt an den Einzelnen wie die Kirche ergehende Gebot Gottes. Dieser zeitgeschichtliche Kontext ist auch bei der Interpretation von Barths Vortrag *«Evangelium und Gesetz»* zu berücksichtigen. Die dort vorgenommene Umkehrung der traditionellen Reihenfolge von Gesetz und Evangelium wendet sich gegen die Zwei-Reiche-Lehre des Neulutheriums und deren Gedanken der Eigengesetzlichkeit von Welt und Staat.

Die Schwäche einer Ethik des Gebotes Gottes besteht jedoch darin, die ethische Begründungskapazität des Einzelnen zu übersteigen. Wie das neuzeitliche Autonomiedenken bedeutet auch der Gedanke der Theonomie, wie I. Klaer bemerkt, tendentiell «eine Überforderung – als ob der einzelne Mensch immer in Unmittelbarkeit zu einer singulären Aufforderung durch Gott handeln müsste». ⁷² Gerade weil der Mensch ein Einzelner ist, ist er in der täglichen Lebensführung wie in seiner ethischen Urteilsbildung auf überkommene Normen und ethische Konventionen angewiesen. Dies ist, wie

⁶⁹ KD II/2, 623.

⁷⁰ Vgl. KD II/2, 585. Beachte aber auch die Einschränkung KD II/2, 628: «Die theologische Ethik hat ihre Eigentümlichkeit nicht darin, dass sie *«theonome»* Ethik ist, dass sie das Gebot des Guten als Gottes Gebot versteht. Eben dies geschieht auch anderwärts. Ihre Eigentümlichkeit und ihr Vorsprung bestehen aber in dem Namen Jesu Christi, mit dem sie den Grund und das Recht des göttlichen Anspruchs anzugeben vermag.»

⁷¹ Zur Einordnung der Ethik Barths im Spektrum situationsethischer Ansätze vgl. M. Honecker, a.a.O. (Anm. 35), 11ff.; Chr. Frey, *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1990, 230.

⁷² I. Klaer, *Sinn und Geltungsweisen sittlicher Normen in der Sicht evangelischer Ethik*, in: W. Ernst (Hg.), *Norm und Gewissen. Beiträge aus katholischer und evangelischer Sicht*, Leipzig 1984, 39–71, hier 51.

O. Marquard zu bedenken gibt, eine unvermeidliche Folge unserer Sterblichkeit. Der Mensch, welcher im Tode unvertretbar und darum ein Einzelner ist, ist aufgrund der Kürze seiner Lebensspanne gezwungen, «gemäss den <Sitten der Väter> zu leben, d. h. – wo es keine zwingenden Gründe fürs Abweichen gibt – nach Üblichkeiten zu handeln».⁷³ Das Leben des Einzelnen ist «stets zu kurz, um sich von dem, was er schon ist, in beliebigem Umfang durch Ändern zu lösen: er hat schlichtweg keine Zeit dazu. Darum muss er stets überwiegend das bleiben, was er geschichtlich schon war: er muss <anknüpfen>. Zukunft braucht Herkunft: die Wahl, die ich bin, wird <getragen> durch die Nichtwahl, die ich bin; und diese ist für uns stets so sehr das meiste, dass es – wegen unserer Lebenskurze – auch unsere Begründungskapazität übersteigt».⁷⁴

In der Gefahr, die menschliche Begründungskapazität wie diejenige theologischer Ethik zu übersteigen, steht auch die Lehre Barths vom Gebot Gottes. Wo die Grenzen der theologisch-ethischen Begründungskapazität erreicht werden, wird Barths ethische Argumentation nicht selten dezisionistisch. Ein theologischer Dezisionismus ist augenscheinlich die Schattenproblematik einer einseitig am Gebotsgedanken orientierten Ethik.

Sofern die Selbigkeit des einen Gotteswillens herausgestellt werden soll und dieser Wille sich im Liebesgebot manifestiert, hat die Rede von dem Gebot Gottes einen guten theologischen Sinn.⁷⁵ Sofern es aber um die tägliche Lebensführung des Einzelnen wie um die Gestaltung gemeinschaftlichen Lebens geht, bleibt das Wahrheitsmoment der Lehre vom *tertius usus legis* zu bedenken. Es stellt sich ja die Frage, auf welche Weise denn das eine Gebot Gottes jeweils konkret vernehmbar wird. Nach Barth geschieht dies durch «andere Gebote, die in ihrer Weise ebenfalls Gehör und Gehorsam fordernd an den Menschen herantreten», d. h. in Gestalt konkreter Ansprüche, die «von jedem Gegenstand der natürlichen und der geschichtlichen Welt» in einer bestimmten Situation ausgehen können.⁷⁶ Barth versucht das hermeneutische Problem seiner Lehre von Gottes Gebot durch eine allgemeine Theorie ereignishafter Gebote und Ansprüche im Sinn «gebieteri-

⁷³ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 16.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. auch I. Klaer, a.a.O. (Anm. 72), 54.

⁷⁶ KD II/2, 648.

sche(r) Lebensnotwendigkeiten» zu lösen.⁷⁷ Nicht zuletzt von Calvin aus ist aber an Barth die kritische Rückfrage zu richten, ob Gottes Gebot nicht auch «jene allgemeine und allgemein-verbindliche Form der Norm» annehmen kann.⁷⁸ Die Lehre vom *tertius usus legis* wird den Grenzen menschlicher Begründungskapazität insofern besser gerecht als die Lehre von Gottes konkretem Gebot.

Sie lässt sich freilich nicht einfach wiederholen, sondern muss unter neuzeitlichen Verstehensbedingungen und also eingedenk der Autonomieproblematik neu formuliert werden. Wichtige Anregungen zur Erneuerung der Lehre vom *tertius usus legis* hat P. Tillich gegeben.⁷⁹ Er betont einerseits, dass die Liebe nicht unter dem Gesetz steht, bringt jedoch andererseits durch seinen Begriff der Theonomie zum Ausdruck, dass auch das Ethos des Glaubens auf die konkrete Gestaltung des Lebens ausgerichtet, auf Strukturen angewiesen ist und seinerseits Strukturen schaffen muss.⁸⁰ Die Liebe als des Gesetzes Erfüllung kann in evangelischer Freiheit auf vorfindliche Moralvorstellungen, Konventionen oder Gesetze zurückgreifen, ohne deren Ambivalenz überspielen oder sich ihnen gar heteronom unterwerfen zu müssen. Die Ambivalenz ethischer Normen besteht nach Tillich darin, dass sie das Resultat vergangener Macht- und Herrschaftskonstellationen sind. Andererseits jedoch tradieren sie die Weisheit früherer Generationen. Dadurch, dass sich die Liebe ihrer bei der Gestaltung des Lebens in Freiheit bedienen kann, wird sie von über grossem Entscheidungsdruck, der das konkrete Handeln im Extremfall lähmt, befreit. Gerade so kann sie sich auf das Wesentliche konzentrieren, das Gebot der Stunde, nämlich des Kairos erkennen und tun, was in einer konkreten Situation wirklich geboten ist.⁸¹ So verstanden bedeutet der *tertius usus legis* keineswegs einen Rückfall des Glaubens in Heteronomie oder Gesetzlichkeit. Sie bedeutet nicht den Ver-

⁷⁷ Vgl. KD II/2, S. 648ff. Barths Ausführungen zu den «gebieterischen Lebensnotwendigkeiten» (649) wären mit D. Bonhoeffers Lehre von den Mandaten zu vergleichen. Diese versucht das hermeneutische Problem der Lehre vom konkreten Gebot Gottes im Anschluss an die neulutherische Lehre der Schöpfungsordnungen zu lösen.

⁷⁸ Vgl. I. Klaer, a.a.O. (Anm. 72), 51.

⁷⁹ Die besondere Bedeutung Tillichs für eine Reinterpretation der Lehre von Gesetz und Evangelium hebt auch A. Peters, a.a.O. (Anm. 5), 164 hervor.

⁸⁰ Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966, 263ff.

⁸¹ Siehe dazu P. Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns* (1963), in: Ders., *GW III*, Stuttgart 1965, 13–83, hier 38ff.; Ders., a.a.O. (Anm. 80), 420f.

lust von Freiheit, sondern recht verstanden deren Gewinn und ermöglicht gerade so die Wahrnehmung von Verantwortung.⁸²

Eine in diesem Sinne zu formulierende Lehre vom *tertius usus legis* stellt gegenüber Barths Lehre von Gottes Gebot keine gegensätzliche Alternative, wohl aber ein notwendiges Korrektiv dar. Die Berechtigung mancher Kritik Barths an der Theologie Calvins schliesst, wie gesehen, nicht aus, dass umgekehrt von Calvin her kritische Rückfragen an Barth zu stellen sind. Barths Begriff des Gebotes wäre im Zusammenhang einer Reformulierung der Lehre vom *tertius usus legis* zu modifizieren. Jede Lehre vom *tertius usus legis* hat freilich den von Barth stärker noch als von Calvin zur Geltung gebrachten Primat des Evangeliums gegenüber dem Gesetz zu wahren. Es ist das Evangelium, welches zum kritischen, nämlich sich am Kriterium der Liebe orientierenden Gebrauch des Gesetzes befreit. Indem so das Evangelium im Unterschied zu einer sich grenzenlos wahnenden Autonomie bereit macht, die Grenzen ethischer Begründungskapazität anzuerkennen, befreit es auf dem Gebiet der Ethik zur Annahme der eigenen, von Gott selbst gewollten Endlichkeit und damit zur Menschlichkeit.

Ulrich H. J. Körtner, Wien

⁸² Die Bedeutung des *tertius usus legis* für die Grundlegung theologischer Ethik, sowie seine Problematik erörtert ausführlich, im Ergebnis freilich kritisch M. Honecker, a.a.O. (Anm. 35), 60–82. Gesondert zu bedenken wäre, inwiefern eine Neuformulierung der Lehre vom *tertius usus legis* zur Wiedergewinnung des theologischen Gesetzesbegriffs im Bereich der *materialen* Ethik beitragen könnte. Zu seinem Verlust auf diesem Gebiet siehe F. W. Graf, Art. Gesetz VI. Neuzeit, TRE 13, Berlin/New York 1984, 90–126, hier 124.