

EVANGELISCHE THEOLOGIE

72. Jahrgang

450 Jahre Heidelberger Katechismus (1563–2013)

- Christoph Strohm
Entstehung des Heidelberger Katechismus,
theologisches Profil und Forschungsgeschichte
- Frank Crüsemann
Theologische Engführung und biblische Weite.
Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger
Katechismus
- Jan Stievermann
Der Heidelberger Katechismus in Nordamerika:
Von der Kolonialzeit bis zum Bürgerkrieg
- Daniel Silliman
Der Heidelberger Katechismus in Nordamerika:
Vom Bürgerkrieg bis heute
- Johannes Ehmann
Zwischen Konfession und Union. Zur Diskussion
über die Vereinbarkeit von Heidelberger Kate-
chismus und Augsburger Bekenntnis
- Christian Link
Trost und Gewissheit. Beobachtungen zur
Theologie des Heidelberger Katechismus

Chr. Kaiser

6-2012

Theologische Engführung und biblische Weite

Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus

Frank Crüsemann

Abstract

Der Beitrag untersucht den Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus von zentralen Erkenntnissen biblischer Theologie her, wie sie mit der theologischen Neubewertung des Alten Testaments und des Verhältnisses zum Judentum seit dem Holocaust gewonnen wurden. Als Ergebnis sind einerseits gewisse Engführungen zu konstatieren – etwa beim Verhältnis der Testamente (I) sowie bei der einseitigen Konzentration auf die Totalität der Erbsünde und ihre Überwindung durch den Sühnetod Christi (II). Andererseits bilden Kernaussagen – interpretiert von der Sprache des Katechismus selbst wie der der Lutherbibel her – durch ihre biblische Weite ein deutliches Gegengewicht (III). Das gilt besonders für die Rede vom »Trost im Elend« sowie für ein Verständnis des Evangeliums als schon im Paradies »geoffenbart« und bereits im Alten Testament »verkündigt«.

Wie alle Katechismen der Reformation will auch der Heidelberger die biblische Lehre bündeln und so den Weg zur Bibel bereiten. Es entspricht deshalb seinem Selbstverständnis, »den Väterkommentar immer wieder der Prüfung durch das

52. In der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1585 ist nach dem Katechismus eine Kurzfassung (»klein catechismus«) abgedruckt, EKO 14 (s. Anm.), 368–375.

Evang. Theol. 72. Jg., Heft 6, S. 419–431

ISSN 0014-3502 © Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2012

Wort Gottes selbst auszusetzen« und ihm so mit »kritischem Respekt« zu begegnen.¹ Forderungen nach biblischer Kritik gibt es schon in der Reformationszeit selbst,² doch hat sich die Notwendigkeit dazu mit dem wachsenden historischen Abstand und insbesondere seit dem letzten Jubiläum von 1963 erheblich verschärft.³

Das zeigt sich unübersehbar an der gegenüber der Fassung von 1963⁴ erheblich »revidierten« Ausgabe von 1997⁵. Sie ist nicht nur durchgängig sprachlich überarbeitet, mit all den Problemen, die aus der Diskussion um die Revision der Lutherbibel bekannt sind. Dazu kommen unterschiedliche Versuche, mit dem wachsenden Abstand umzugehen. Wichtige Passagen wie Frageantwort (= FA) 1 oder das Credo in FA 23 liegen doppelt vor. Neben der neuen wird hier – zum Verständnis des Textes nahezu unvermeidlich – die ältere Fassung weiter überliefert. Eine ausführliche Anmerkung mit Alternativfassung gibt es zu A 48, eine sprachliche Erklärung in A 103. In FA 57 ist aus der »Auferstehung des Fleisches« mit der Vorstellung einer Wiedervereinigung von Seele und Fleisch die »Auferstehung der Toten« ohne anthropologische Näherbestimmung geworden und damit ist eine deutliche Korrektur erfolgt. FA 80 und ihre heftige antirömische Polemik ist seit längerem mit einer offiziellen Anmerkung des Moderaments versehen worden (1976/1994).

Damit sind aber die theologischen Kernfragen aus Anthropologie, Christologie und Gotteslehre noch kaum berührt, um die es heute gehen muss. Viele davon bündeln sich in einer veränderten Beziehung zum Judentum. Wenn die Kirchen – gerade auch die reformierten Kirchen⁶ – »aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen«⁷ den ungekündigten Bund Gottes mit dem Volk Israel anerkannt haben, und zwar aus der Erkenntnis heraus: »das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein«⁸, so liegt eine theologisch deutlich veränderte Wahrnehmung des Wortes Gottes vor. Auch wenn der Heidelberger Katechismus keine Judenpolemik enthält, kann kein Zweifel sein, dass er durch die Art und Weise, wie in ihm das *solus Christus* verstanden wird,

1. W. Kreck, Rechter und falscher Respekt vor dem Bekenntnis der Väter, in: W. Herrenbrück/U. Smidt (Hg.), Warum wirst du ein Christ genannt? Vorträge und Aufsätze zum Heidelberger Katechismus im Jubiläumsjahr 1963, Neukirchen-Vluyn 1963, 67–78: 68.
2. Kreck, a. a. O., 77, zitiert einschlägige Formulierungen aus dem Berner Synodus; P. Jacobs, Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen-Vluyn 1959, 16 (eine entsprechende Passage von Z. Ursinus); G. Plasger, Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland? Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive, in: ZThK 105, 2008, 315–331, weist 321 ff. auf die Confessio Helvetica Posterior und die Confessio Scotica hin. Vgl. auch K. Barth, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften (1923) (Gesamtausgabe), Zürich 1998, § 2 (63 ff.).
3. Die kommenden großen Jubiläen der Reformation werden sich nicht zuletzt daran messen lassen müssen, ob und wie sie zu einem derartigen kritischen Respekt finden und anleiten.
4. Zitiert nach: Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Teilband 2, hg. v. R. Mau im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union, Bielefeld 1997, 139–177.
5. Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997, hg. von der Evangelisch-reformierten Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund, Neukirchen-Vluyn (1997) 42010.
6. Siehe die Leitsätze in der Begegnung von Juden und Christen (1990), in: H. H. Henrix/W. Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 603–612.
7. Wie es in der veränderten Hessischen Kirchenordnung exemplarisch heißt, Kirchengesetz zur Änderung der Kirchenordnung (1991), Henrix/Kraus, Dokumente II, 668 f.
8. Ebd. Zu den christologischen Fragen sei aus der Fülle der Literatur beispielhaft auf jüngste Äußerungen etwa von A. Pangritz, Die bleibende Erwählung der Juden und das Bekenntnis zu Jesus Christus, in: Blickpunkte Heft 2/April 2012, 2–7 und A. Deeg, Die »bleibende Erwählung der Juden« und das Bekenntnis zu Jesus Christus. Praktisch-theologische Perspektiven, a. a. O., 8–14, verwiesen.

jüdischen Glauben nicht als gleichberechtigt und im gleichen Heil begreifen kann.⁹ Ist aber die neue theologische Sicht Israels zutiefst und unaufhebbar biblisch begründet, kann sich die Frage nach dem künftigen Umgang mit dem Katechismus weder allein auf ein angemessenes historisches Verständnis, so wichtig und grundlegend das bleibt, noch auf sprachliche und andere Detailkorrekturen beschränken.

Das Folgende versteht sich als ein Beitrag zu einem kritisch-respektvollen Umgang im Licht dieser Kernfragen. Es geht dabei – ausgehend von der Frage nach dem Verhältnis der Testamente (I) und einer biblischen Kritik zentraler theologischer Entscheidungen (II) – um den Versuch, seine Sprache an einigen Schaltstellen daraufhin zu untersuchen, ob und wie weit sie und damit der Katechismus selbst bereits eine gewisse Korrektur problematischer Engführungen in nuce enthält (III). Damit wird aufgenommen, was man zu einem anderen Punkt, dem durch eine »ekklesiologische Engführung« fehlenden positiven Weltbezug (in FA 127 gehört die Welt zusammen mit dem Teufel zu den erklärten Feinden), beobachtet hat: »Der Weltbezug wird ausschließlich über einige der Bibeltexte hergestellt.«¹⁰ Die Frage ist, ob und wie eine entsprechende Korrektur auch für andere grundlegende Fragen gilt.

I.

Für den Umgang mit der Bibel ist zweifellos das Verhältnis der Testamente ein Schlüssel, und da hat sich seit den Neuansätzen in der Zeit des deutschen Kirchenkampfes viel verändert. Geht man von dieser Frage aus und blickt zunächst auf den eher formalen Umgang mit der Schrift,¹¹ so trifft man auf einen durchaus ambivalenten Befund.

Die Marginaltexte¹² ergeben statistisch ein eindeutiges Bild. Von den ca. 700 Angaben entstammen 75 % dem Neuen und lediglich 25 % dem Alten Testament.¹³ Nimmt man hinzu, dass der Umfang der beiden Bibelteile ein etwa umgekehrtes Verhältnis aufweist, ist eine gewaltige Konzentration auf das Neue Testament zu konstatieren. Das führt zu der Frage, ob diese Gewichtung selbst schriftgemäß ist. Allerdings gibt es durchaus auch Gegengewichte. So spielt aus dem Alten Testament bekanntlich neben Schöpfung und Fall sowie den Psalmen¹⁴ »das Gesetz« eine

9. Wie stark der Bruch gerade auch mit der reformierten Tradition teilweise empfunden wurde, zeigt der Widerspruch einer Minderheit des Reformierten Bundes (Henrix/Kraus, Dokumente II, 551–555). Zu Urteilen über Israel/das Judentum bes. im Zusammenhang mit FA 20 siehe u. zu Anm. 36.
10. M. L. Frettlöb, *Trost und Trostlosigkeit im Heidelberger Katechismus*, in: dies., *Worte sind Lebensmittel. Kirchlich-theologische Alltagskost*, Wittingen 2007, 127–146: 143. Damit wird eine schon von Karl Barth vorgetragene Kritik fortgeführt und verschärft, siehe K. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zürich 1948, 20.
11. Dazu bes. Th. Latzel, *Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus. Eine fundamentaltheologische Untersuchung seines Ansatzes zur Glaubenskommunikation (MThSt 83)*, Marburg 2004, 141–176. An seine detailreiche Analyse kann im Folgenden kritisch angeknüpft werden. Er unterscheidet beim Umgang mit der Bibel vier Formen: »Zitate, sprachliche Aufnahmen, Auslegungen und Marginalien« (a. a. O., 176).
12. Hierzu vgl. auch R. Freese, *Der Erweis der Schriftmäßigkeit des Heidelberger Catechismus aus seinen Marginalien von 1563*, Diss. Münster 1939; vom Verf. rekonstruierte Abschrift 1999, mit dem Versuch einer Differenzierung der Funktion der Marginalien nach: Beleg; Kommentar; Kreis; Reihe (a. a. O., 52 ff.).
13. Latzel, 158 f.
14. Die bes. zur Auslegung des Vaterunsers, also für christliches Gebet und Gotteslob wichtig sind; vgl. Latzel, 160 Anm. 132.

durchaus positive Rolle. So – im Singular und mit Artikel – wird sowohl das als Christus-Zitat auftretende Doppelgebot der Liebe (A 3; F 4) als auch der Dekalog (F 92) als zentrales Element des dritten Teils (FA 92–113) bezeichnet. Bekannt und schriftgemäß für dessen Rezeption ist das Festhalten am grundlegenden Hinweis auf die Befreiungstat des Exodus wie die große Rolle des Bilderverbots (FA 95–98). Manches von seinem Ziel, der »Lust zu aller Gerechtigkeit« (A 113), wird in einem vielfältigen Bezug auf das Sinaigesetz entfaltet. So werden unterschiedliche Fassungen des Tötungsverbots mit ihren Rechtsfolgen (Gen 9,6 und Ex 21,14 in FA 105) genannt, aber auch Ehegesetze (Lev 18,27–29 in FA 108), der Umgang mit Eid (Dtn 6,13; 10,20 u. a. in A 101) und dem Gottesnamen (Lev 19,12; 24,10 ff. in FA 99; Lev 5,1 in FA 100), Fassungen des Bilderverbots (Dtn 4,15 ff.; 12,3.30–32 in FA 96), das Verbot des Götzendienstes (Ex 23,24 in FA 97), die Feindesliebe (Ex 23,5 in FA 107) und der Schutz des Nächsten durch das Recht (Ex 23,7 in FA 12). Zum Zeremonialgesetz und den Opfern, in FA 19 als Vorbildung des Christusgeschehens bezeichnet, vgl. die Hinweise auf das Passa (Ex 12,43.49 in FA 78) sowie auf Lev 6,18 bei den Sakramenten (FA 66). Die Tora hat zwar als Zeremonialgesetz nur noch Hinweisscharakter, aber die ethischen und rechtlichen Weisungen sind nach wie vor in Geltung und Ausdruck des aktuellen Gotteswillens.

Interessanterweise gehört der Abrahambund in Gen 17 mit der Einführung der Beschneidung zu den am häufigsten zitierten Texten (FA 66; 74; 78). Dabei soll nach FA 74 die Beschneidung als Zeichen des alten Bundes im neuen Bund durch die Taufe abgelöst worden sein. Hier liegt offenkundig ein – direkt antijüdisch wirkendes – Missverständnis vor. Denn im Neuen Testament wird weder die Einbeziehung in den (neuen) Bund speziell mit der Taufe in Verbindung gebracht, noch stellt die Taufe als Zeichen der Zugehörigkeit zu den neuen messianischen Gemeinden die Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk in Frage (Apg 16,3). Hier wird deutlich eine nachbiblische Alternative vorausgesetzt.

Hinzuweisen ist aber auf eine andere Eigenart, die im gewichtigen Auftakt des Katechismus beginnt. Die Frage nach »dem Gesetz Gottes« wird in FA 4 mit dem Hinweis auf das Doppelgebot der Liebe beantwortet und dieses wird – ein seltener Fall – im Text selbst mit Hinweis auf Mt 22[,37–40] belegt, am Rand tritt zunächst Lk 10[,27], später auch Mk 12,30–31 dazu.¹⁵ Das Zitat wird eingeleitet mit dem Satz »Dies lehrt uns Christus«. Jeder Hinweis auf die alttestamentliche Herkunft fehlt, anders als im neutestamentlichen Text selbst. Zwar wird so ein möglicher Gegensatz zwischen Alt und Neu im Ansatz vermieden. Gerade auch der *usus elencticus* tritt als Forderung Christi auf. Aber der biblische Zusammenhang, die Herkunft aus der Tora vom Sinai, die neutestamentlich als in Geltung behauptet und neu in Geltung gesetzt wird, wird unsichtbar. Immerhin wird zwar nicht die Nächstenliebe aus Lev 19,18 (erst recht nicht die Fremdenliebe von 19,33), wohl aber die Liebe zu Gott in Dtn 6,4 andernorts genannt (F 25). Doch das Fehlen jedes Verweises auf die alttestamentliche Grundlage muss sich in dem Moment als hochproblematisch erweisen, in dem der Katechismus irgendeine Lehrfunktion bekommt. Die verbreitete Meinung, die Nächstenliebe sei allein mit Jesus und dem Neuen Testament zu verbinden, hat hier eine ihrer Wurzeln und eine dauerhafte Quelle.¹⁶

15. Der historische Text wird zitiert und durchgängig verglichen nach: E. Sebling (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 14: Kurpfalz, Tübingen 1969, 333–408; Einführung, ebd., 40–48. Die verschiedenen Fassungen und Beigaben des 16. Jh.s sind hier vollständiger als in BSRK oder BSKORK.

16. Auffallend anders ist der Befund bei dem Zitat im Zusammenhang der Strafbestimmung in FA 10.

Ein derartiges Übergehen alttestamentlicher Zitate im Text des Neuen Testaments findet sich nun an vielen Stellen im Heidelberger Katechismus. Latzel nennt 17 Fälle, dagegen nur acht *mit* einer entsprechenden Angabe.¹⁷ Als Beispiele seien Mt 4,7 in A 105 (ohne Hinweis auf Dtn 6,16) und Röm 3,10–12 in A 5 (ohne einen Verweis auf Ps 14,1–3) genannt. Die Zahl solch fehlender Belege lässt sich erheblich vermehren, wenn man Fälle hinzunimmt, wo im Neuen Testament ein Zitat ohne Zitationsformel steht. Man denke etwa an den Hinweis auf Röm 12,20f. in A 103 ohne Verweis auf das Zitat von Spr 25,21f., oder die Rede vom »neuen Bund« aus Jer 31 beim Abendmahl. Entscheidend ist die Differenz zum Neuen Testament selbst. Die zu beobachtende Konzentration auf das Neue Testament entspricht dem Neuen Testament selbst nicht und wird ihm so letztlich auch nicht gerecht.

II.

1. Die Auswahl der Marginaltexte ist breit angelegt, es fehlen nur wenige biblische Bücher.¹⁸ Es gibt aber eine erhebliche Lücke mit weitreichenden Folgen: das ist die »erkennbare Zurückstellung der breiten narrativen Überlieferung. ... Die Wunder und Taten Jesu ... kommen schlicht nicht vor«¹⁹. Verweise auf die Evangelien wie die Apostelgeschichte konzentrieren sich auf lehrhafte Stücke. Ähnlich ist es im Alten Testament. Trotz einiger Verweise auf Pentateuch und Geschichtsbücher fehlt praktisch die gesamte erzählte Welt. Damit fehlt ja nicht Historie, sondern das Handeln Gottes in der (erzählten) Geschichte, also etwa alle Rettungs- und Führungsgeschichten. Sind sie theologisch nicht relevant?

Obwohl im Katechismus natürlich nicht selbst erzählt wird, liegt ihm im Ganzen *eine* Erzählung zugrunde: die von Fall und Erlösung, von Entstehung und Macht der Sünde und ihrer Durchbrechung durch das Kreuzesgeschehen. Nicht nur Taten und Lehre Jesu, selbst die weiteren christologischen Grunddaten wie Geburt, Taufe, Prozess, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, die zwar bei der Auslegung des Apostolikums vorkommen, treten völlig hinter die Rede von Kreuz und Blut Christi zurück. Diese theologische Konzentration ist im Vergleich mit der biblischen Geschichte im Folgenden ansatzweise ins Auge zu fassen.

2. Für das im Katechismus formulierte Verständnis von Fall und Erbsünde des Menschen ist die Verwendung des Begriffs »Natur« prägend (A 5.7). Ursprünglich von Gott »gut und als Gottes Ebenbild, das bedeutet: wahrhaft gerecht und heilig« (A 6) geschaffen, ist durch Fall und Ungehorsam des ersten Paares »unsere Natur so vergiftet worden, dass wir alle von Anfang an Sünder sind« (A 7), »unfähig ... zu irgendeinem Guten« (F 8)²⁰. Der erste Mensch hat »sich und alle seine Nachkommen« verdorben (A 9). Das hat Gott dermaßen erzürnt, dass er uns alle »schon jetzt und

Zum Fluch über die, die nicht alles tun, »was im Buch des Gesetzes steht«, wird Dtn 27,26 neben Gal 3,10 genannt. Auch das hat eine entsprechende Wirkungsgeschichte.

17. Latzel, 159 Anm. 118.

18. Nach Latzel, 159ff., fehlen im NT nur Phlm und 3 Joh; im AT fehlen fünf kleinere Geschichtsbücher (Ri; Rut; Esra; Neh; Est), Hld, Kgl und neun der kleinen Propheten (Hos; Am; Obd; Jona; Mi; Nah; Zef; Hag, Mal).

19. Latzel, 162.

20. Der doppelte Begriff der Natur, wie er hier vorausgesetzt wird, wird z. B. in der Konkordienformel, Epitome I,12 f. (BSLK 775) ausdrücklich erläutert.

ewig strafen« will (A 10) und zwar »mit der höchsten, nämlich der ewigen Strafe an Leib und Seele« (A 11).

Diese Sicht des gefallenen Menschen ist eine deutliche Verengung sowohl gegenüber den grundlegenden Genesistexten als auch der biblischen Gesamtsicht. So wird völlig von der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis abstrahiert. Die Menschen essen davon und werden in dieser Hinsicht wie Gott (Gen 3,22). Sie bestimmen damit selbst und zwar in einer letzten Hinsicht unausweichlich, was sie als richtig und falsch, als gut und böse ansehen, und sie tun es durch ihr faktisches Verhalten. Selbst wenn ihnen – nach der Formulierung von Mi 6,8 – gesagt wird, was gut ist, müssen sie eben das selbst ratifizieren, indem sie es tun. Dass sie oft genug, wie zuerst Kain, das tun, was ihnen für sich selbst als gut und nützlich erscheint im Sinne egoistischen Selbstbezugs, liegt auf der Hand. Doch das Gemeinte geht weiter, denn selbst da, wo sie das Gute wollen, kann eben das in der Realisierung böse Folgen haben, wie in den Rahmensätzen zur Flutgeschichte festgestellt wird (Gen 6,5; 8,21). Schon hier gilt: »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht« (Röm 7,19). Aber Kain kann auch vor seiner Tat auf diese hin angesprochen werden (Gen 4,7). Er muss nicht zum Mörder werden, und es ist nicht so, dass die Menschen absolut unfähig sind, das Gute auch nur zu wollen.

Vor allem die Darstellung der Gottebenbildlichkeit verfehlt offensichtlich wichtige biblische Akzente. Sie sei, so wird in FA 7f. behauptet, vollkommen verloren, selbst der sonst theologiegeschichtlich meist vertretene teilweise Verlust fehlt. Von der Gottebenbildlichkeit ist erst wieder in FA 86 und 105 bei der Erneuerung durch den heiligen Geist die Rede. Das würde aber bedeuten, dass die Menschen, die nicht im rechten Glauben vom Geist geleitet werden (dazu bes. FA 20), auch nicht im Ebenbild Gottes sind. Das biblische Bild ist eindeutig anders. Denn völlig unabhängig von der Frage, was genau unter der Gottebenbildlichkeit zu verstehen ist, ist es eindeutig, dass beide in Gen 1,26.28 verwendeten Begriffe (*zäläm*; *d^emut*) auch noch nach dem Fall in Gen 5,1.3 (*d^emut zäläm*) bzw. nach der Flut in Gen 9,6 (*zäläm*) verwendet werden. Die Menschen bleiben uneingeschränkt Bild Gottes. Sie sind das auch als Sünderinnen und Sünder, ja als Verbrecher, und als Ungläubige allemal. Es ist wirklich so etwas wie eine unverlierbare Menschenwürde gemeint und an ihr hängt nach Gen 9 der absolute Schutz menschlichen Lebens, nicht zuletzt als Aufgabe des (staatlichen) Gerichtswesens. Das wird in FA 105 durchaus in diesem Sinne angeführt, muss doch aber auch für nichtchristliche Staaten und ihr Recht gelten. Die transreligiöse Begründung der Menschenwürde, wie sie in der Bibel vorliegt, wird so verfehlt.

Das hat weitreichende Folgen, nicht zuletzt für das auf diesem Menschenbild beruhende Verständnis von Rechtfertigung. Die Totalität der Erbsünde lässt das konkrete Tun im Leben kaum noch ins Gewicht fallen, es dient letztlich nur noch dem Beweis, dass man das Gesetz nicht erfüllen kann. Natürlich entspricht der Verweis auf die Massivität des alles menschliche Tun tangierenden Schuldproblems weiten und wichtigen biblischen Textbereichen, nicht nur im paulinischen Denken. Aber es gehört zur Radikalität biblischen Denkens, dass die Existenz von Gerechten wie Noah und Hiob nicht im Grundsatz gelehnet wird. Und die Sünde Adams betrifft Kain und Abel gleichermaßen. So wird die Differenz zwischen Täter und Opfer relativiert und theologisch letztlich irrelevant. Entsprechend fehlen Verweise auf diese oder andere Geschichten. Eine Erbsündenlehre aber, die die Seligpreisung von Armen und Trauernden und allen, die nach Gerechtigkeit schreien (Mt 5,1 ff.), im Ansatz lehnet, ist problematisch, tangiert sie doch den biblischen Kernbereich.

3. Der Schuld, die allen Menschen zur Natur geworden sei, wird der Tod Jesu am Kreuz entgegengesetzt. Das ist die Grunderzählung, auf die die Bibel von FA 1 an konzentriert wird: »Er hat mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt.« Diese Bezahlung allein ermöglicht es, der Strafe für alle Menschen zu entgehen (FA 12). Zunächst wird in FA 12–18 entwickelt, dass der Zorn Gottes eine entsprechende Strafe verlangt und nur ein wahrer Mensch, der zugleich wahrer Gott ist, eine solche Tat vollbringen kann. Ob dieser Gedankengang eine Variante der Anselmschen Satisfaktionslehre ist, ist nach wie vor umstritten.²¹ Das kann und braucht hier weder im Detail dargestellt noch entschieden zu werden.²² Denn nicht zu bestreiten ist, dass eine solche Sühnetheologie im Neuen Testament bestenfalls eine Möglichkeit unter vielen ist.²³ Vor allem aber ist dort durchgehend nicht der Tod Jesu als solcher, sondern im Grunde immer die Auferweckung des Gekreuzigten das Heilsereignis und erst von ihr aus ist eine Deutung des Todes Jesu als ein heilbringendes Geschehen möglich. Im Heidelberger Katechismus dagegen dominiert der Sühnetod. So geht es in der Auslegung des Credo in FA 37–43 durchgängig um Kreuz und Tod, nur in FA 45 um die Auferstehung, und ihre erste Wirkung ist wiederum der Anteil an der Wirkung des Todes. Die Behandlung von Taufe und Abendmahl und damit die individuelle Zuwendung und Aneignung des Heils in FA 69–80 ist durchgängig auf die Wirkung des Blutes Christi konzentriert.

Natürlich kann kein Zweifel daran bestehen, dass damit viele biblische Texte insbesondere aus den paulinischen Schriften aufgenommen und zugespitzt werden. Aber diese Linie ist dort nie allein ausschlaggebend. Die Kritik an einer solchen Sicht der Rechtfertigung ist in den letzten Jahrzehnten vielfach vorgetragen worden, besonders eindrücklich etwa von J. Moltmann, der mit Nachdruck auf die Probleme einer solchen Konzentration auf die Schuldvergebung und die damit gegebene Täterorientierung hinweist.²⁴ Hier zeigt sich, welche Folgen das Übergehen der biblischen Erzähltradition hat. Man denke nur an das Handeln Jesu an den verschiedensten leidenden Menschen. Schuld und Vergebung ist dabei nur eine Linie. Die heilvolle Nähe Gottes bewirkt die Aufrichtung von Gerechtigkeit und sie gilt den Leidenden, den Armen, Blinden, Lahmen und von Dämonen Beherrschten, auch unabhängig von der Schuldfrage. Und Entsprechendes gilt auch für Paulus²⁵ und erst recht für das Alte Testament mit der zentralen Rolle der Exodustradition, die immerhin in A 92 erwähnt wird. In ihr ist das Rettungshandeln an keiner Stelle auf die Frage nach

21. Zur Kritik etwa Latzel, 91.

22. Dazu insbes. W. Metz, *Necessitas satisfactionis? Eine systematische Studie zu den Fragen 12–18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus (SDGSTh 26)*, Zürich/Stuttgart 1970. Metz stellt die (ältere) Debatte dar und zeigt an der Theologie des Zacharias Ursinus, eines der Väter des Katechismus, dass in FA 12–18 nicht »eine rein verstandesmäßige oder spekulative Konstruktion von Amt und Person des Mittlers« vorliegt, es sich vielmehr ihrem Selbstverständnis nach um »offenbarungsgebundene(n), aposteriorische(n) Aussagen« handelt, die in der Schrift wurzeln (a. a. O., 182). Das schließt nicht aus, dass trotz mancher Differenzen zu Anselm eine gemeinsame Argumentations- wie Erfahrungsbasis vorliegt, nicht zuletzt im Bezug auf das Bußsakrament, die deutlich von der Bibel differiert (so etwa J. Moltmann, *Die Rechtfertigung Gottes*, in: R. Weth [Hg.], *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 120–141).

23. Zur neutestamentlichen Sühnetheologie vgl. zuletzt K. Wengst, »... dass der Gesalbte gemäß den Schriften für unsere Sünden gestorben ist«. Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretende Sühne im Neuen Testament, in: EvTh 72, 2012, 22–39.

24. Hier mag ein Hinweis auf die oben Anm. 22 genannte Arbeit Moltmanns genügen.

25. Vgl. dazu Anm. 31.

Schuld oder Unschuld Israels ausgerichtet. Und die gleiche Breite wie die Evangelien zeigen die – im Neuen Testament so häufig zitierten – Psalmen. Klage und rettende Heilserfahrung entfalten menschliche Nöte in großer Vielfalt. Die Frage nach Schuld und ihrer Überwindung kann dabei sein und kann in einzelnen Psalmen ins Zentrum rücken, aber eine Reduktion auf dieses Thema wäre nicht sachgemäß.

4. Es soll mit dieser Kritik nicht bestritten werden, dass die Konzentration auf Fall und Erlösung, die ja für die gesamte Reformation und weit darüber hinaus zu konstatieren ist, tiefe biblische Wurzeln hat. Aber sie ist deutlich eine Engführung mit gewichtigen Verlusten gegenüber der biblischen Weite. Das zeigt sich exemplarisch am Fehlen der Perspektive der Opfer, und das gerade im Verständnis des Kreuzes. Mit den Thesen eines totalen Verlustes der Gottebenbildlichkeit und der damit verbundenen heilvollen Präsenz Gottes auch außerhalb des biblischen Glaubens steht die Möglichkeit eines zumindest gelassenen Umgangs mit anderen Religionen auf dem Spiel. Vor allem aber folgt aus der Art und Weise, wie dabei das *solus Christus* verstanden wird, fast notwendig eine Wendung gegen das Judentum.²⁶ Zahlreiche Probleme und Inhumanitäten der abendländischen Christentumsgeschichte sind sicher nicht allein auf eine solche Engführung zurückzuführen, aber doch ohne sie kaum zu denken. Und an all dem hat eben der Heidelberger Katechismus Anteil.

III.

Der Kernerzählung von Fall und Erlösung, auf die die Bibel konzentriert wird, stehen nun aber im Katechismus andere Akzente gegenüber. Sie sollen im Folgenden benannt und von der benutzten biblischen Sprache her interpretiert werden. Diese zum Teil kreativen und geradezu überraschenden Momente biblischer Theologie werden in aller Regel von der genannten Hauptlinie her und auf sie hin ausgelegt. Und für eine im strikten Sinne historische Interpretation liegt das auch nahe. Von einer biblischen Perspektive aus stellt sich die Frage aber anders. Wie weit ist es möglich, sie zum Ausgangspunkt zu machen und das Verständnis der Kernerzählung von ihnen her zu interpretieren? Ich greife drei derartige Elemente heraus.

1. *Trost im Elend*. Da ist vor allem der Eingang mit den Schlüsselworten »Trost« und »Elend« zu nennen. Der »einzigste Trost« liegt in der Zugehörigkeit zu Jesus Christus und damit zu Gott. Und er betrifft »Leib und Seele«, gilt »im Leben und Sterben« – ist also z. B. auch Trost für den Leib im Leben. Dabei geht es um ein Elend, das in A 2 ausdrücklich neben der Sünde genannt wird, *neben*, und also nicht einfach mit der Sünde identisch ist. Diese Rede vom Trost im Elend stellt das Portal zum Katechismus dar und hat zweifellos eine Schlüsselfunktion, ja man hat alles Weitere als Entfaltung dieses Auftakts gesehen.²⁷ Im weiteren Katechismus selbst kommen diese Begriffe nur noch am Rande wieder vor und nie mehr zusammen. Von »Elend« ist in F 86 als Einleitung in den 3. Teil über die Dankbarkeit die Rede sowie in A 117 bei den Themen des Gebets. Und von »Trost« ist mehrfach in FA 52 und 57f. im Zusammenhang der eschatologischen Hoffnung auf Wiederkunft Christi, Auferstehung

26. Dazu u. Anm. 36.

27. Metz (s. Anm. 22), 169, zitiert Ursinus, wonach F 1 »scopus« und »summa« des Katechismus ist (siehe auch den ganzen Zusammenhang, 169–173).

und ewiges Leben die Rede sowie – und das mit großem Gewicht – in A 53 als Wirkung des Geistes: »Er tröstet mich ...«.

Es ist die Stärke dieser Theologie, dass sie Aspekte biblischer Sprache aufgreift, die sonst nicht im Zentrum reformatorischen Denkens stehen, die aber im Zusammenhang mit der individuellen Perspektive des Katechismus einen ganz eigenen Zugang zur Bibel eröffnen. Was damit im Detail gemeint ist, kann und muss angesichts der knappen Formulierungen des Katechismus vor allem aus der biblischen Rolle dieser Begriffe bestimmt werden, wobei die Lutherübersetzung, die im Katechismus verwendet wird,²⁸ heranzuziehen ist. Beide Begriffe »Trost« wie »Elend« finden sich dort gemeinsam vor allem in Ps 119,50: »*Das ist mein Trost in meinem Elende / Denn dein Wort erquicket mich.*« Versteht man Jesus Christus und sein Wirken als Summe des göttlichen Wortes, ist dieser Vers eine genaue Angabe der Grundthese des Katechismus.

Entscheidend für die hier verfolgte Fragestellung ist, dass beide Begriffe weder im allgemeinen Deutsch²⁹ und noch weniger in der Sprache der Lutherübersetzung von sich aus auf einen Zusammenhang mit Sünde und Schuld deuten. So sieht Gott das Elend des Volkes und führt es aus dem Sklavenhaus Ägypten heraus (Ex 3,7; vgl. Dtn 26,7). Weitere Beispiele sind: drohender Tod (Ps 88,10), Feinde (Ps 25,18), Einsamkeit (Ps 25,16) und Obdachlosigkeit (Jes 58,7: »Brich dem Hungrigen dein Brot / und die so im Elend sind / führe ins Haus«). Um entsprechende Nöte geht es auch im Neuen Testament (Hebr 11,38; Jak 4,9; 5,1; Offb 3,17), wo der Begriff dann auch auf eine umfassende Unerlöstheit ausgeweitet werden kann (Röm 7,24; 1 Kor 15,19). Ebenso ist das Wort »Trost/trösten« keineswegs speziell auf die Frage der Schuldvergebung konzentriert.³⁰ Die wenigen Belege für einen solchen Zusammenhang (Jes 38,17; 40,1f.) werden z. B. bei Paulus nicht aufgenommen. In 2 Kor 1,3–11; 7,6f. wird dagegen geradezu ein »Trostverbundsystem« entfaltet,³¹ in dem es um aktuelle Nöte im Leben und um Konflikte in der Gemeinde geht, in denen gegenseitiger Trost nötig ist und wirken soll. Trost wird dabei gerade zu einem Gottesprädikat: »Gott, der die Geringen/Niedergedrückten tröstet« (2 Kor 7,6). Den Elenen, Armen und Leidenden aller Art gilt also Gottes Trost. Dabei ist der Bezug auf Sünde und Schuld eher selten und nicht dominant.

Die biblische Sprache des Anfangs greift also in ihrem Potential weit über eine Engführung auf Sünde und Vergebung und damit die Täterperspektive hinaus. Natürlich ist richtig, dass alles Elend der Welt mit Schuld und Sünde zusammenhängt, es ist aber nicht auf diesen Zusammenhang zu reduzieren, und der Trost, den Nähe und Kraft Gottes gewähren, gilt stets zunächst den Opfern und erst dann den schuldigen Tätern. Von einer so aufgerissenen biblischen Perspektive ist manches Folgende als Engführung zu erkennen.

28. Dazu Latzel (s. Anm. 11), 152.

29. Siehe etwa Art. Elend, in: DWb 3, 1862, 406–411 (406: »urbedeutung ... ist das wohnen im ausland, in der fremde«; 411: die Bedeutungen lassen sich »zusammenfassen ... in dem ... worte miserabel«); Art. Trost, in: DWb 22, 1952, 901–943.

30. Zum biblischen Trostbegriff siehe Frettlöh (s. Anm. 10), 128 ff.

31. Dazu M. Crüsemann, Trost, *charis* und Kraft der Schwachen. Eine Christologie der Beziehung nach dem zweiten Brief an die Gemeinde in Korinth, in: dies./C. Jochum-Bortfeld (Hg.), Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 111–137, bes. 113–118. Der Begriff »Trostverbundsystem« nimmt eine Formulierung von L. Schottroff, Der Sieg des Lebens. Auslegung von 2. Korinther 4,6–12, in: dies., Der Sieg des Lebens (KT 68), München 1982, 55, auf.

2. *Das Evangelium im Alten Testament.* Für das Verhältnis der Testamente und alle damit zusammenhängenden Fragen hat zweifellos FA 19 eine Schlüsselfunktion. Im Anschluss an FA 12–18, die die Notwendigkeit eines gottmenschlichen Mittlers und seine Identifikation mit Jesus Christus darlegen, wird gefragt: »Woher weistu das?« Die Antwort ist der Verweis auf das »heilige Evangelium« und von ihm wird ein Vierfaches gesagt: Es sei im Paradies »offenbart« worden, Gott habe es dann durch Erzväter und Propheten »verkündigen lassen« sowie durch Opfer und andere Zeremonien »vorgebildet« und zuletzt durch den Sohn »erfüllt«. »Vorbildung« und »Erfüllung« entsprechen deutlich der seit Justin üblichen kirchlichen Sprache, meist als Verheißung im Sinne von Voraussage und als Erfüllung im Sinne ihrer Realisierung durch Christus verstanden.³² Was aber demgegenüber auffällt, sind die theologisch so bedeutungsschweren Worte »Offenbarung«, »Verkündigung«, »Evangelium«, und das bereits im Paradies bzw. in Gottes Geschichte mit Israel.

Zum Verständnis ist zunächst wichtig, nach welchem »Wissen« hier gefragt wird. Es muss im Vorangehenden stehen und wird deshalb entweder speziell das in FA 18 Formulierte oder aber alles in FA 12–18 Behandelte sein. Was ist dann der Sinn von F 19? Für das Verständnis von FA 12–18 ist spätestens hier klar, dass es um das in der Schrift erzählte Geschehen geht. Damit verbunden wird dann üblicherweise eine bestimmte Deutung des Christus-Geschehens vorausgesetzt und von ihr her das in Paradies und Geschichte Israels Erfolgte gedeutet. »Die Erlösung hat also eine Geschichte. Und sie war der Sache nach von Anfang an, als was sie in ihrem Ziel sichtbar wird.«³³ Dabei wird dann, so heißt es, deutlich, dass das Alte Testament von Christus her gedeutet wird,³⁴ dass also erst in Christus der Bund vollzogen wird³⁵ o. ä. Eine dann unvermeidliche Konsequenz wird bei älteren und bei nichtdeutschen Arbeiten deutlich gezogen: die Verwerfung Israels, weil »es sich nicht zum Glauben bequemen will.«³⁶ Es ist schon viel, wenn wie bei Ursinus das im Alten Testament vorhandene Heil jedenfalls für die »Väter« damals genügte³⁷ oder wenn wie bei E. Busch an dieser FA 19 die Notwendigkeit gegenseitigen Zeugnisses von Christen und Juden entwickelt wird.³⁸

Dabei wird stets FA 19 von den vorangehenden Sätzen her ausgelegt. Wenn aber schon feststeht, was es mit dem einzigen Mittler auf sich hat, wozu braucht es dann noch diese Frage nach dem Woher des Wissens? Was passiert, wenn man umgekehrt von dem, was über Jesus Christus entwickelt wurde, noch einmal zurückfragt, woher dieses Wissen stammt und dabei nicht nur auf das Neue Testament, sondern auf das »Evangelium« – das Wort kommt hier zum ersten Mal vor – in der ganzen Schrift stößt? Da wird gesagt und muss doch wohl gesagt werden, dass das Evangelium lange vorher bereits offenbart und verkündigt wurde. Lediglich wenn Opfer und Riten etwas »vorbilden«, drängt sich das übliche Verständnis eines vorläufigen und

32. Hierzu *F. Crüsemann*, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011, 230 ff.

33. Barth, *Die christliche Lehre* (s. Anm. 10), 46.

34. Latzel (s. Anm. 11), 170 f.

35. Barth, *Die christliche Lehre* (s. Anm. 10), 46.

36. Freese (s. Anm. 12), 25; vgl. *F. H. Klooster*, *Our Only Comfort. A Comprehensive Commentary on the Heidelberg Catechism*, Bd. 1, Grand Rapids/Mi. 2001, 181.

37. So Metz (s. Anm. 22), 110.

38. *E. Busch*, *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen 1998, 92–101.

unvollendeten Heils auf. Warum aber ist weit darüber hinaus von »Evangelium« sowie von »Offenbarung« und »Verkündigung« die Rede?

Die Offenbarung des Evangeliums ist schon im Paradies, also unmittelbar nach dem Fall erfolgt. Der Begriff »Offenbarung/offenbaren« ist in der Sprache des Katechismus selbst immer die vollumfängliche Bekanntgabe von etwas vorher Verborgenen. Damit wird nichts Geringeres bezeichnet als die Offenbarung Gottes in seinem Wort (A 21; 25; 95; 117) bzw. von Gottes »Rat und Willen« durch Christus (A 31). Stets geht es uneingeschränkt um das Ganze, nicht um eine bloße Ankündigung oder Vorform. Nicht anders ist es in der Sprache der Lutherbibel. Beispielhaft sei hingewiesen auf die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 6,3), die des Geheimnisses (Dtn 29,29) bzw. der Macht Gottes (Jes 53,1). Nach Röm 1,17 offenbart das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, ähnlich ist es in Röm 3,21. Stets geht es um die wirksame Bekanntgabe, das effektvolle Offenlegen. In dieser Sprache ist eine bloße Voraussage noch keine Offenbarung.

Am Rande von FA 19 wird zur biblischen Klärung auf Gen 3 hingewiesen, und seit die Verszahl dazu gesetzt wurde, auf 3,15, also auf das sogenannte Protevangelium. Seit Irenäus wird in der Ankündigung des Zertretens des Kopfes der Schlange durch den »Samen des Weibes« ein Hinweis auf Christus³⁹ (oder doch die Christen⁴⁰) gesehen. In der Lutherbibel von 1545 wird darauf mit zwei Randbemerkungen hingewiesen: »Dies ist das erst Euangelium und Verheißung von Christo geschehen auff Erden.« Und von Luther wird der Satz überliefert: »Hic sol consolationis oritur«⁴¹, hier geht die Sonne des Trostes auf. Es kann sich also nicht um eine reine Zukunftsansage handeln, auf ein Handeln Gottes in einem späteren Messias, das Leben und Erfahrung nicht beeinflusst. Der Trost, von dem der Katechismus redet, muss im Elend der aus dem Paradies verjagten Menschen schon als Trost und nicht lediglich als Hoffnung wirksam sein. Wie aber tröstet das schon hier offenbarte Evangelium? In Gen 3 steht ja auch anderes, was unmittelbar als Trost Gottes erlebt wird. Da ist z. B. die erste Tat Gottes direkt nach den Straf- (und Verheißungs-)sprüchen: Gott selbst macht für die Menschen Kleider,⁴² eine Fortsetzung der Schöpfung sachlich wie terminologisch, und zieht sie ihnen selbst an, wie eine Mutter ihr Kind bekleidet. Noch einmal entscheidet damit Gott, was gut für die Menschen ist, die solches Urteil doch eigentlich an sich gerissen haben. Die Nacktheit und die damit verbundene Scham sind ja das erste Elend, von dem hier in Gen 3 die Rede ist. Gott vertreibt sie aus dem Garten, aber Gott bleibt bei ihnen. Die erste Geburt wird von Eva auf die hilf- und segensreiche Wirkung Gottes zurückgeführt (4,1). Gottes Schöpfungssegens also wirkt weiter. Gott benennt sie sogar noch einmal selbst (5,2) und erneuert den Segen nach der Flut (9,1). Das Evangelium, das hier offenbart wurde, ist nicht nur Verheißung, es ist auch der Trost der Nähe und Hilfe Gottes. Damit stellt sich die Frage, ob und wie Leben, Tod und Auferstehung des Christus als Gestalt desselben Evangeliums verstanden werden kann, das nach der Schrift in der tröstenden Präsenz Gottes trotz Sünde und wachsender Gewalt besteht.

Das schon im Paradies geoffenbarte Evangelium lässt Gott dann in Israel durch

39. S. z. B. C. Westermann, Genesis I (BK I/1), Neukirchen 1974, 354f.

40. So J. Calvin, Auslegung der Genesis, dt. Übers., Neukirchen 1956, 56 ff.

41. Nach F. Delitzsch, Neuer Commentar zur Genesis, Leipzig 1887, 108 Anm. 1.

42. Zur Bedeutung des Satzes für das Verständnis von Gen 2f. siehe F. Crüsemann, Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? Oder: Das Thema Scham als »Schlüssel zur Paradiesgeschichte«, in: K. Schiffner u. a. (Hg.), Fragen wider die Antworten, FS J. Ebach, Gütersloh 2010, 63–79.

Erzväter und Propheten »verkündigen«. Es wird also in Gottes Auftrag öffentlich mit Worten bekanntgemacht. Das ist der Sinn des Wortes im sonstigen Sprachgebrauch des Katechismus (A 77; 84) wie der Lutherbibel. Wie bei »offenbaren« liegt noch nicht der spätere theologische Fachausdruck vor. So kann das Wort auch einmal für die Rede zu Gott verwendet werden (Ex 19,19). Vor allem in den Psalmen meint es die öffentliche, laute Proklamation und steht vielfach neben Worten des Lobens und Preisens (Ps 19,2; 51,17; 71,15.17f. usw.).

Was also ist gemeint mit der Proklamation des Evangeliums in alttestamentlicher Zeit? Von den Marginaltexten nimmt der eine die Linie des Protevangeliums auf. Gen 49,10f. wird traditionell als messianische Weissagung verstanden.⁴³ Dass es aber wiederum nicht nur um Zukunft gehen kann, zeigt der andere Verweis auf Gen 22,18: »*Und durch deinen Samen sollen alle Völker auff Erden gesegnet werden.*« Es geht um den Abrahamsegen aus Gen 12, wie ihn dann Paulus in Gal 3,8f. aufnimmt. Der Segen für die Völker ist zukünftig, aber der Segen für Abraham und seine Nachfahren ist doch bereits in Israel wirksam, ist Trost wie hier im unmittelbaren Kontext der Aqeda. Es ist der Glaube Abrahams nach Gen 15, der für Paulus das Muster des Glaubens überhaupt ist (Röm 4), des Glaubens, der das Heil vermittelt. Auch in Hebr 11 beginnen die der jungen Christengemeinde vorgehaltenen Glaubensvorbilder in der Urzeit bei Abel und Noah und umfassen dann die gesamte biblische Geschichte Israels. Segen, Trost, Glaube – man könnte weitere Themen nennen, bei denen für das Neue Testament das Geschehen im Alten bleibendes Modell ist – und nicht umgekehrt. Das Evangelium und sein Trost durchzieht die gesamte alttestamentliche Geschichte. Vergebung der Sünden auf Grund der Barmherzigkeit Gottes ist spätestens in Ex 34,6f. zentral, worauf zu FA 11 ausdrücklich verwiesen wird. Mögen die Formen der alttestamentlichen kultischen Sühne in Lev 4 und 16 nur als »Vorbildung« des Kreuzes erscheinen, Gottes Gegenwart und die damit verbundene Vergebung ist und hat nichts Vorläufiges.

Und dasselbe Evangelium, seit dem Paradies bekannt und in Israel seit Abraham öffentlich verkündet, das wird nun durch die Sendung des Sohnes »erfüllt«. Der Begriff kommt im Katechismus nur noch einmal in F 107 vor. Es geht dort darum, wie das Tötungsverbot »erfüllt« wird. Damit wird nun in der Tat biblische Sprache aufgenommen.⁴⁴ Das Wort wird bei Paulus ausschließlich, aber auch sonst häufig (Mt 5,17) auf die Praktizierung der Gebote bezogen. Auch sonst legt die neutestamentliche Rede von Erfüllung es nahe, bei einem solchen Gebrauch zu bleiben und nicht den späteren Sinn einer Einlösung von Verheißungen einzutragen. Und auf das Evangelium mit seiner Trostwirkung, die hier in FA 10 angesprochen wird, die seit dem Paradies präsent und wirksam ist, ist dieser nachbiblische Sinn kaum anzuwenden. Speziell die messianischen Erwartungen sind ja bestenfalls ansatzweise realisiert, die Hoffnung geht weiter. Bekräftigung, Bestätigung, auch im Sinne einer neuen Gestalt der alten Hoffnung, das ist gemeint. Es geht bei Christus um das gleiche Evangelium, es geht um die gleiche frohe und tröstende Wirkung der Nähe Gottes.

3. *Kein Haar fällt vom Haupt ...* Am Schluss soll ein Blick auf eine Formulierung stehen, die für mich eine der größten Merkwürdigkeiten des gesamten Katechismus

43. Partuell auch in der jüdischen Auslegung, vgl. J. Ebach, Genesis 37–50 (HThKAT), Freiburg u. a. 2007, bes. 603f.

44. Zum biblischen Erfüllungsbegriff siehe Crüsemann, Wahrheitsraum (s. Anm. 32), 234ff.

darstellt. Die Erlösung von allen Sünden und aus der Gewalt des Teufels wird in FA 1 ergänzt durch die Aussage: »und er bewahrt mich so, dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen.« Was ist damit gemeint und was bedeutet der Hinweis an dieser Stelle? In biblischer Sprache ist die Zusage, kein Haar soll einem vom Kopf fallen, eine wirksame Schutzzusage (1 Sam 14,45; 2 Sam 14,13; 1 Kön 1,52). So ist der Sinn auch im Marginaltext Lk 21,18. Die Nachfolger Jesu werden verraten, zum Teil getötet und gehasst, aber kein Haar ihres Hauptes soll umkommen. Außerdem wird auf Mt 10,29–31 verwiesen, wo es um einen Vergleich mit den Spatzen geht: »Kauft man nicht zwei Sperlinge für einen Groschen? Dennoch fällt keiner von ihnen auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Kopf alle gezählt. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid besser als viele Sperlinge.«

Dass der Trost im effektiven Schutz vor allen Widrigkeiten besteht, kann nicht gemeint sein. Das wäre nicht zu verantworten und realitätsblind.⁴⁵ Es könnte vielleicht von Joh 6,39 her um Schutz in eschatologischer Perspektive gehen. Die verwendete biblische Sprache weist aber in andere Richtung. Zum Verständnis ist die Aussage entscheidend, dass solches nicht »ohne den Willen meines Vaters im Himmel« geschehen wird. Das allerdings gilt biblisch ausdrücklich auch für jeden Sperling. In der Tat kann kaum anderes gemeint sein. Damit tritt in A 1 neben die Bezahlung durch das Blut und die Erlösung vom Teufel eine Zusage, die für jeden Spatzen und für jeden Menschen überhaupt gilt – und eben nicht nur für die Glaubenden und in diesem Sinne Erlösten. Es geht um die Macht Gottes. Das Thema wird in der Behandlung der »Vorsehung« in FA 27f. wieder aufgegriffen. Alle Geschöpfe sind wie »Laub und Gras« in Gottes »väterlicher Hand«. Keines kann sich »ohne seinen Willen weder regen noch bewegen«. Dieses zu wissen, dient dazu »in aller Widerwärtigkeit geduldig, in Glückseligkeit dankbar und auf die Zukunft hin voller Vertrauen« zu sein (A 28). Der Sache nach kann mit der Aussage in A 1 nichts anderes gemeint sein. Dieser Teil des einzigen Trostes, von dem in FA 1 die Rede ist, gilt aber keineswegs nur den Erlösten und Dankbaren, sondern allen Geschöpfen und ist unabhängig von jedem Glauben.

Hier am Beginn, wo es um die grundlegende Perspektive des Trostes in allem Elend geht, wird also die durch Christus bewirkte Erlösung mit der Einsicht in die allen Geschöpfen geltende Vorsorge des Schöpfers verbunden. Dieses Wissen um etwas, das grundsätzlich gilt, ist Teil eines Trostes, der selbst massive Widrigkeiten als Teil des göttlichen Handelns akzeptieren kann. So wie das Evangelium schon im Paradies und also allen Menschen offenbart ist, als Verheißung einerseits, aber damit verbunden auch als segnende und schützende Gegenwart Gottes andererseits, so umfasst umgekehrt der Glauben an den Heiland und sein Wirken auch das Wissen um die Vorsehung des Schöpfers. Hier wird eine biblische Weite sichtbar, die manche theologische Engführung korrigieren kann und vielleicht auch dazu beiträgt, sie neu und biblischer verstehen zu lernen.

45. Vgl. die Überlegungen bei A. Rauhaus, Den Glauben verstehen. Eine Einführung in die Gedankenwelt des Christentums anhand des Heidelberger Katechismus, Wuppertal²2003, 18 ff.