

Matthias Zeindler

Sich Gottes Einspruch gefallen lassen

Beiträge zur reformierten Theologie



T V Z | reformiert!

Sich Gottes Einspruch gefallen lassen

T V Z

reformiert!

herausgeben von
Matthias Felder, Magdalene L. Frettlöh,
Frank Mathwig, Matthias Zeindler

Bd. 16 – Zürich 2024

Eine Liste der bereits in der Reihe *reformiert!* erschienenen Titel findet
sich am Ende dieses Bandes.

Matthias Zeindler

Sich Gottes Einspruch gefallen lassen

Beiträge zur reformierten Theologie

Mit einem Geleitwort von Marco Hofheinz

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur
für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich
unter Verwendung einer Illustration von Jost Zeindler

Druck
gapp print, Wangen im Allgäu

ISBN 978-3-290-18655-5 (Print)
ISBN 978-3-290-18656-2 (E-Book: PDF)
© 2024 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort zur Reihe

Die Schweizer Reformation war die erfolgreichste Reformation sowohl im Blick auf ihre Reichweite als auch auf ihre Nachhaltigkeit. Das Ausrufezeichen im Reihentitel «reformiert!» hebt den Finger im deutschsprachigen Raum der lutherischen Erbgemeinschaft. Die reformierte Tradition steht für Offenheit gegenüber anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften, für ein kritisch-engagiertes und zugleich aufmerksam-widerständiges Verhältnis gegenüber dem Staat und für einen revisionsfreudigen Gegenwartsbezug ihrer Glaubensinhalte.

Das Ausrufezeichen fällt auf und bekräftigt sichtbar dasjenige, worauf es bezogen ist. Ausrufezeichen sind – wie Theodor W. Adorno bemerkt hat – ein Stilmittel des Expressionismus, das zugleich Auflehnung und Ohnmacht signalisiert. Ein Widerspruch wird über- oder zugespitzt – Karl Barths «Nein!» – oder ein Protest als kollektive Bewegung stilisiert – Stéphane Hessels «Empört euch!». Der Strich mit dem Punkt hat Konjunktur in den sozialen Medien als Satzzeichen der ewig Unverstandenen. Das Ausrufezeichen reagiert auf eine gestellte oder unterstellte Frage und versucht die Zweifel zu überspringen, die der Satz selbst nicht auszuräumen vermag. Das Ausrufezeichen in «reformiert!» steht für all das: eine Position, ihre Bekräftigung und den dadurch alsbald provozierten Widerspruch.

Mit dem Ausrufezeichen unterscheiden sich die Reformierten vom Punkt der Lutheraner. Was bei Letzteren zum Abschluss kommt, wird bei Ersteren offengehalten. Wer ein Ausrufezeichen setzt, rechnet mit Fragezeichen: Nachfragen, Einwänden, Kritik und der Nötigung, noch einmal und immer wieder neu zu beginnen. In diesem Sinn folgen die reformierten Reformatoren dem Humanisten Erasmus, der den Ausdruck *logos* in Johannes 1,1 nicht mit *verbum* «Wort», sondern mit *sermo* «Gespräch»/«Rede» übersetzte. Reformiertes Bekennen gehört seither in das Gespräch der Kirche über den Glauben und tritt nicht an seine Stelle. Kirche nach reformiertem Verständnis ist entsprechend geistbegabte Kommunikationsgemeinschaft in der Nachfolge ihres Herrn.

Die Geschichte und Gegenwart der reformierten Kirchen und Theologien besteht aus einem Netz solcher Kommunikationsgeschichten. Das machte sie einerseits zum weltweit wirkungsmächtigsten schweizerischen Exportartikel. Andererseits erzeugt dieses Selbstverständnis bis heute ein vielstimmiges Gemurmel, in dem das eigene Wort manchmal untergeht, Missverständnisse und Dissense zum Alltag gehören und der Streit um die Wahrheit zum Dauerbrenner

wurde. Die Zumutung, die Debatte nicht abreißen zu lassen oder gar doktrinär abzubrechen, kann so ermüdend werden, wie sie unverzichtbar ist und bleibt.

Die Reihe «reformiert!» greift diese lange Tradition des reformierten Gesprächs auf: zeitgenössisch, herkunftsbewusst, kontrovers, innovativ. Reformiert steht nach dem Verständnis der Herausgebenden für einen lebendigen Streit um die Sache ohne Schlusspunkt, aber mit deutlichem, zur kritischen Reflexion herausforderndem Ausrufezeichen.

Matthias Felder
Magdalene L. Frettlöh
Frank Mathwig
Matthias Zeindler

Bern, im November 2017

Inhalt

Vorwort zur Reihe.....	5
Geleitwort von Marco Hofheinz	9
Vorwort	19
Einleitung.....	21

I. Reformierte Diskursgemeinschaft: Positionen

Den gnädigen Gott wiederentdecken Was bei Zwingli über Säkularisierung zu lernen ist	33
Gott die Ehre geben Wider die Funktionalisierung des Glaubens	51
Calvin in der Neuen Welt: Jonathan Edwards	61
«Christlicher Realismus» in Zeiten der Krise: Reinhold Niebuhr	91
«... vom Zentrum evangelischen Glaubens aus entworfen» Emil Brunners Ethik	113
«ich sehe ihn eher als tiger» Kurt Martis Suche nach dem Nazarener	133

II. Gottes Menschlichkeit: Karl Barth

«In was für einem muffigen Winkel sässe ich heute ohne dich» Freundschaft und theologisches Erkennen	155
Der wirkliche Mensch Zur Aktualität von Karl Barths Anthropologie	181
Die Universalität der Gnade bei Karl Barth Auch ein Beitrag zur theologischen Freiheitslehre	209
Konsequent einseitig Barth und Mozart	229

III. In Gottes Freiheit leben: Themen

Der heilige Gott und unsere harmlosen Götter247

Gemeinsam unter dem Wort Gottes
Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift.....261

Das zehnfache Ärgernis des Priestertums aller Gläubigen293

Der Raum der von Gott Befreiten
Zur Theologie des Kirchenraums311

IV. «... und sich für immer an ihm zu erfreuen»: Gottesdienst

Gibt es eine reformierte Spiritualität?.....325

«Das Wichtigste, Dringlichste und Herrlichste»
Ekklesiologie des reformierten Gottesdienstes.....341

Geben und Nehmen mit Vertrauensvorschuss
Reformierter Gottesdienst im ökumenischen Kontext359

V. Nachweis der Erstveröffentlichungen 375

Geleitwort

Es ist mir eine grosse Freude und auch Ehre, zu diesem Band meines Freundes Matthias Zeindler ein Vorwort beisteuern zu dürfen. Er hat seinen «Beiträgen zur reformierten Theologie» einen hinreissend schönen und theologisch auf das Äusserste verdichteten Titel gegeben: «Sich Gottes Einspruch gefallen lassen». Zweierlei scheint mir daran höchst bemerkenswert zu sein: Zum einen die Rede von Gottes Einspruch und zum anderen die Sprachform des Tolerativs («sich gefallen lassen») als präzise Umschreibung des Modus responsiven, humanen Handelns. In der Summe ergibt das einen tiefen Einblick in das Verständnis davon, was Theologie für Zeindler ist: Gott redet (*deus loquens*) und der Mensch hört bzw. antwortet (*homo audiens*). Zweifellos handelt es sich um eine Theologie des Wortes Gottes.¹

Zum ersten: Im Blick auf das Wort Gottes ist nicht pastoral von Zuspruch oder Anspruch, auch nicht juristisch von Freispruch oder Schuldspruch, sondern prophetisch von «Einspruch» die Rede. Nicht der Priester, auch nicht der König, sondern der Prophet verschafft sich, um die reformierte Drei-Ämter-Lehre zu bemühen,² mit dem «Einspruch» Gehör.³ Karl Barth spricht vom «Dreireden»⁴ und umschreibt mit diesem helvetisch anmutenden Begriff den Modus prophetischer Rede (*modus loquendi propheticus*). Das «Dreireden» entspringt Barth zufolge einer «Kasuistik des prophetischen Ethos»,⁵ die der menschlichen Freiheit Ausdruck verleiht. Eine solche praktische Kasuistik besteht nach Barths gebotsethischem Ansatz «in dem gar nicht zu vermeidenden Wagnis [...], Gottes konkretes spezielles Gebot jetzt und hier so und so zu verstehen, sich selbst dementsprechend konkret und speziell so oder so zu entscheiden und auch Andere zu

¹ Vgl. Matthias Zeindler, *Gemeinsam unter dem Wort Gottes. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift*, in diesem Band S. 261–291.

² Vgl. Johannes Calvin, *Inst.* (1559), II,15. Dazu u. a.: Geoffrey Wainwright, *For Our Salvation: Two Approaches to the Work of Christ*, Grand Rapids, Michigan / London 1997, 99–186.

³ Vgl. Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 40th Anniversary Edition, Minneapolis, Minnesota 2018.

⁴ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik (KD) III/4*, Zürich 1951, 8.

⁵ Barth, *KD III/4 (Anm. 4)*, 8.

solcher konkreter spezieller Entscheidung aufzurufen.»⁶ Barth spricht prononciert von einem Wagnis, wohl wissend, dass solches «Dreinreden» Wider-Sprüche provoziert und zwar sowohl in den gesellschaftspolitischen Zusammenhängen als auch im eigenen Kontext der Kirche, in der es ebenfalls zur «kognitiv dissonanten Begegnung»⁷ kommen kann.

Nun ist es nach Zeindler freilich zunächst Gott, der «dreinredet». Das menschliche «Dreinreden» antwortet, indem es Gottes «Dreinreden» gelten lässt, ja einstimmt in dasselbe. Zum prophetischen Akzent tritt also zum anderen mit dem Tolerativ «sich gefallen lassen» gewissermassen ein weisheitlicher hinzu. Zeindlers Formulierung erinnert an das Lied «Gott ist gegenwärtig» des reformiert-pietistischen Mystikers vom Niederrhein Gerhard Tersteegen (1697–1769). In der sechsten Strophe heisst es: «Wie die zarten Blumen / willig sich entfalten / und der Sonne stille halten, / lass mich so / still und froh / deine Strahlen fassen / und dich wirken lassen».⁸ Gott wirken lassen – das ist die Pointe der Weisheit des Lassens. Wohl überlegt wählen Tersteegen und Zeindler die Sprachform des sogenannten Tolerativs. Diese Sprachform bezieht sich auf einen grammatikalischen Fall, der anzeigt, dass etwas erlaubt oder geduldet wird. Tersteegen gebraucht den Tolerativ «wirken lassen», um den Anteil des menschlichen Handelns am Empfangen in rechter Weise zu dimensionieren. Es geht weder um den trägen Handlungsverzicht noch um ein vollmundig-überschiessendes, ja titanenhaft-prometheisches «Das machen wir alles selbst!» Keine von beiden, weder Abstinenz noch Autopoiesis, würde den menschlichen Kräften gerecht. Nein, es geht um ein Einstimmen in Gottes vorlaufendes Tun, um ein menschliches Gelten-Lassen seines Tuns. Der Tolerativ ist der spezifische Modus eines genuin weisheitlichen Handelns, das passiv und aktiv zugleich ist. Dabei gibt der vorgängige Ein-Spruch Gottes dem Menschen eine neue Gerichtetheit. Er bezeichnet nicht nur Gottes Vorlaufen, sondern markiert auch einen Kurswechsel gegenüber dem, was der Mensch sich selbst als Ziel setzen möchte. Auf diesen Kurswechsel muss sich die Theologie mit Zeindler einlassen.

Um die Ebenen zu wechseln und von seinem Buch auf Matthias Zeindler persönlich zu sprechen zu kommen: Er versteht es – nicht nur ausweislich des Titels

⁶ Barth, KD III/4 (Anm. 4), 8f. Den Wagnischarakter betont auch Matthias Zeindler, *Gott der Richter*. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens, Zürich 2005, 50. Vom «freien Wagnis» des verantwortlichen Handelns spricht Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, hg. von Ilse Tödt et al., München 1992, 274; 284f.

⁷ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 14.

⁸ Evangelisches Gesangbuch (EG), Nr. 165,6 / Gesangbuch der evangelisch-reformierten Schweiz (RG), Nr. 162,5.

seines Buches – beides mit- und gegeneinander dialektisch (und d. h. ohne vor-schnelle Synthese) ins Spiel zu bringen: das Prophetische und das Weisheitliche. Hier zeigt sich nicht nur, dass er bei einem grossen «Dialektiker» in die Schule gegangen ist, spricht: seinen Barth gelesen hat, wie vor allem die Barth-Beiträge im Kapitel II dieses Bandes demonstrieren. Er unterstreicht damit auch seine theologische Kompetenz. Ihm gelingt – sowohl im persönlichen als auch im öffentlichen Auftreten – etwas, was uns Reformierten gerne abgesprochen wird,⁹ nämlich sowohl die weisheitlich-argumentierende Rede als auch die prophetisch-dekretierende Rede zu pflegen und beide fruchtbar mit- und gegeneinander ins Spiel zu bringen.¹⁰ Beides hat und braucht seine Zeit (Koh 3,1): die apophantische *und* die eher apodiktisch-assertorische Rede.

Im vorliegenden Band zeigt sich diese Kunst der dialektischen Rede in dessen vier grossen Abschnitten: Der erste Abschnitt beginnt mit «Positionen», die so unterschiedliche Theologen wie Huldrych Zwingli, Johannes Calvin, Jonathan Edwards, Reinhold Niebuhr, Emil Brunner und Kurt Marti umfassen. Dieser spezifische Beginn verrät etwas höchst Bedeutsames über die theologische Dignität von «Tradition»: Es gibt keinen neutralen Startpunkt für die Wahrnehmung der theologischen Aufgabe.¹¹ Zeindler vermag auf der Grundlage dieser Erkenntnis den grossen Reichtum reformierter Tradition in einem denkbar weiten Panorama zu entfalten. Vor allem die Beiträge zu Edwards und Niebuhr zeigen eindrücklich, dass Matthias Zeindler nicht nur in der schweizerischen, sondern auch der US-amerikanischen Theologie- und Kulturgeschichte zu Hause ist.¹² Seine Blickrichtung ist dabei keineswegs rückwärtsgerichtet, wie der Traditionsbegriff zunächst nahelegen könnte. Zeindlers Traditionsverständnis ist ein anderes:¹³ Tradition meint «nicht nur Übergabe, Weitergabe, sondern gegenläufige, querlaufende Gabe, wie das griechische Wort «paradosis» anzeigt. *Was weitergegeben*

⁹ Vgl. Oswald Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 369.

¹⁰ Zur weisheitlichen Ausrichtung der Theologie vgl. Ellen T. Charry, *By the Renewing of Your Mind: The Pastoral Function of Christian Doctrine*, New York / Oxford 1997, 225–245.

¹¹ Vgl. Stanley Hauerwas, *Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen «story»*, in: Hans G. Ulrich (Hg.), *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, München 1990, 338–381 (342f.). Fernerhin: William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville, Kentucky 1989, 60f.

¹² Vgl. auch Matthias Zeindler, *Erwählung. Gottes Weg in der Welt*, Zürich 2009, 221–230.

¹³ Vgl. Matthias Zeindler, *Gottese Erfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart u. a. 2001, 290–309.

wird, steht <para> – entgegen und quer zu dem, was nur weitergeht oder fortgesetzt wird.»¹⁴

Matthias Zeindler entwirft kein Mausoleum reformierter Geistesriesen von einst, sondern begibt sich – einer «Hermeneutik der Gleichzeitigkeit» (Eberhard Jüngel) folgend und dabei Einspruch und Widerspruch gestattend, ja evozierend – in ein lebendiges Gespräch. Nicht umsonst spricht er von einer «reformierten Diskursgemeinschaft», um zu verdeutlichen, dass es um das *discurrere*, das Hin und Her der Argumente zwischen gleichzeitigen, aktuellen Gesprächspartnern geht, nicht darum, «den Propheten Grabmäler zu bauen und die Denkmäler der Gerechten zu pflegen» (Mt 23,29). Mit Barth gesprochen, gilt nach Zeindler für Calvin wie für alle anderen von ihm berücksichtigten reformierten Denker: «Der *historische* Calvin ist der *lebendige* Calvin.»¹⁵ Insofern ist die Theologie- und Dogmengeschichte für ihn kein Museum, in dem man stehenbleiben könnte.

Der zweite Abschnitt ist speziell Karl Barths Betonung der Menschlichkeit Gottes gewidmet. Matthias Zeindler hebt hier zu Recht auf eine oft übersehene Seite bzw. Charaktereigenschaft Barths ab: Barth bringt Gottes *humanitas*, genauer noch: seine Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*; Tit 3,4) nicht einfach nur gravitatisch, also mit Ernst, Gewichtigkeit und Schwere (*gravitas*) versehen, sondern immer auch mit Heiterkeit und Frohsinn (*hilaritas*) gepaart, zur Sprache. Nicht zufällig verweist Zeindler auf Barths Lieblingskomponisten Wolfgang Amadeus Mozart, der für diese heitere Seite Barths steht.¹⁶ Gänzlich ohne Augenzwinkern konnte dieser schlicht keine Theologie treiben. Für die polemisch-ernste Seite Barths und die oft bittere Freude, mit der Barth kämpferisch in die theologische Schlacht zog und anderen auch schwere Verletzungen zufügen konnte, steht der von ihm ebenso wie Mozart geschätzte Johannes Calvin. Die Porträts beider, Mozarts und Calvins, hängen in Barths Arbeitszimmer weit über allen anderen an oberster Stelle auf derselben Höhe. So verleiht Barth der Dialektik von *gravitas* und *hilaritas* im bildhaften Arrangement seiner beiden Egos durchaus humorvolle Anschauung.

Es ist diese den Menschen zugewandte Heiterkeit Barths, die Matthias Zeindler als eine in aller Gebrochenheit gegebene Entsprechung zur Menschlichkeit Gottes zur Sprache zu bringen versteht. Bereits Dietrich Bonhoeffer hat

¹⁴ Hans G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster 2005, 200.

¹⁵ Karl Barth, *Die Theologie Calvins 1922. Vorlesungen Göttingen Sommersemester 1922*, hg. von Hans Scholl, Zürich 1993, 4f.

¹⁶ Vgl. zur heiteren Seite Barths auch Stanley Hauerwas, *The Work of Theology*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK 2015, 241–248.

auf diese *hilaritas* Barths hingewiesen.¹⁷ Es geht um eine Heiterkeit, die alles Negative in sich aufzunehmen weiss, ohne ihre Grundfreude zu verlieren. Es handelt sich dabei um eine der reizvollsten Eigenschaften Barths. Es ist eine *hilaritas*, die von der *gravitas* durchdrungen wird, die jene aber nie erdrückt. Trotz oder gerade aufgrund des beständigen Einspruchs Gottes, trotz oder gerade aufgrund des Umstands, dass wir «tiefer im Nein als im Ja»¹⁸ stehen, wird die *hilaritas* nicht aufgehoben. Bei aller Grösse nimmt sich Barth schlicht nicht allzu ernst.¹⁹ Nicht zuletzt davon zeugen Zeindlers «Barth-Studien».

Im dritten Abschnitt ist betont von der Freiheit die Rede. Wiederum handelt es sich nicht nur um ein allgemein-reformatorisches (vgl. u. a. Luthers Freiheitschrift, 1520), sondern auch ein genuin reformiertes Thema. Reformierte Theologie setzt bei der (Wieder-)Gewinnung der Freiheitsthematik eigens beim Bund an. Freiheit ist ein Topos der Bundestheologie. Der Bund wird – wie zumindest die reformierte Föderaltheologie²⁰ in ihren stärkeren Ausprägungen betont – als Raum der Freiheit verstanden und das heisst, als ein Raum, an den das Volk Gottes gebunden ist, um frei zu sein – frei für ein Leben mit Gott. Es nimmt nicht Wunder, dass Zeindler im Blick auf die Freiheitsthematik immer wieder Gebrauch von der Raummethapher macht, wenn er etwa vom Kirchenraum als dem Raum der von Gott Befreiten spricht oder eben – wie die Überschrift des dritten Abschnitts besagt – vom «Leben *in* Gottes Freiheit». Theologische Überlegungen dazu, wie sich dieses «Wohnen» in Gottes Freiheit vollziehen und der Kirche Kontur verleihen kann,²¹ stellt Zeindler u. a. anhand seiner Ausführungen zur

¹⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. von Eberhard Bethge, München 141990, 122), der von einer «*hilaritas*, die auch als Zuversicht zum eigenen Werk, als Kühnheit und Herausforderung der Welt und des vulgären Urteils, als feste Gewissheit der Welt mit dem eigenen Werk, auch wenn es ihr nicht gefällt, etwas Gutes zu erweisen, als hochgemute Selbstgewissheit» spricht.

¹⁸ Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 556–598 (587).

¹⁹ So treffend George Hunsinger, *Evangelical Catholic and Reformed. Doctrinal Essays on Barth and Related Themes*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK 2015, 302: «The good cheer that knows how to incorporate all that is negative within itself yet without losing its basic gladness is surely one of Barth's most appealing characteristics. It is *hilaritas* informed by *gravitas*, but which never succumbs it. For all his greatness, or perhaps just because of it, Barth does not take himself too seriously.»

²⁰ Vgl. einführend William C. Placher, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking about God Went Wrong*, Louisville, Kentucky 1996, 161ff.; Eberhard Busch, *Reformiert. Profil einer Konfession*, Zürich 2007, 71–97.

²¹ Zur «konturlosen christlichen Freiheit» in einem von Inhaltsleere bedrohten Re-

reformierten Spiritualität und zum Priestertum aller Gläubigen an. Man wird unmittelbar an Paul Gerhards Bitte in seinem Lied «Geh aus, mein Herz» erinnert: «Mach in mir deinem Geiste Raum, / dass ich dir werd ein guter Baum, / und lass mich Wurzel treiben».²² Es geht auch hier um das Raumgeben und Einräumen von Gottes Einspruch in der Lebenspraxis, im Lebenshaus mit seinen Räumen.

In dieser Bestimmung des Kirchenraums als Raum der Freiheit und im Motiv des Wohnens in Gottes Freiheit liegen übrigens höchst beachtenswerte Konvergenzen zur alttestamentlichen Tradition des «Heiligtumasyls» vor. Die Institution des Kirchenasyls und die Konzeption von Kirche als Zufluchtsort für Verfolgte knüpfen hier an. Die insbesondere von dem Flüchtlingstheologen Johannes Calvin eifrig befeuerte Vorstellung von Kirche als Ort, wo das Narrativ des Exodus in Wort und Sakrament immer neu *re*-präsentiert wird und wodurch ein Schutzraum für Verfolgte entsteht, ist hier zu nennen.²³ Dass darüber hinaus das Reich Gottes ein Reich der Freiheit ist²⁴ und die universale Herrschaft Gottes vom jeweiligen «Volk zur Menschheit hin»²⁵ tendiert, akzentuiert reformierte Theologie ebenfalls nachdrücklich. In dieser Tradition stehend, stellt Matthias Zeindler fest:

«Begründet werden muss [...] angesichts der Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung nicht die Aufnahme von Fremden, zumal wenn sie (schutz)bedürftig sind, zu begründen ist vielmehr die Abweisung von Fremden, etwa mit dem Argument, Anspruch auf Unterstützung hätten grundsätzlich zuerst die Ansässigen. Es kommt immer wieder vor, dass der Kirche – gerade dort, wo sie sich als Volkskirche versteht – vorgerechnet wird, sie «rede am Volk vorbei». Wenn ihre Positionierungen Ausdruck ihrer Zeugenschaft für das kommende Gottesreich sind, gibt es für die Kirche keinen Grund, sich von derlei Vorhaltungen anfechten zu lassen. Anzufechten hätte es sie wohl eher, wenn sie zu keinen Vorhaltungen dieser Art Anlass geben würde. Denn dann würde sich ihr die Frage stellen, ob sie ihrem Auftrag, Willen und Verheissung Gottes in der Welt geltend zu machen, noch ausreichend nachkommt.»²⁶

formations-Verständnis vgl. die Kritik von Ralf Frisch, Was fehlt der evangelischen Kirche? Reformatorische Denkanstöße, Leipzig 2017, 213–220.

²² EG (Anm. 8) 503,14 / RG (Anm. 8) 537,14.

²³ Achim Detmers, Calvins «Flüchtlingstheologie» in seinem Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium von 1563, in: Fremde(s) aushalten. Migration und Aggression in Europa, hg. von Achim Detmers / Sabine Dreßler, Solingen 2016, 15–37.

²⁴ Vgl. Hans-Joachim Kraus, Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1975.

²⁵ Karl Barth, KD III/4 (Anm. 4), 337.

²⁶ Matthias Zeindler, Zwischen verlorener und erhoffter Heimat. Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, in: Amélie Adamavi-Aho Ekué / Frank

Damit man sich nicht in der Kirche wie ein Vogel im Käfig vorkommt, der immer wieder gegen die Gitter stösst,²⁷ ist es nötig, Kirche als Freiheitsraum zu bedenken und zu überdenken.²⁸ Matthias Zeindler führt dies paradigmatisch vor. Es geht ihm um Kirche als einen «Andersort», um Kirche als eine – mit Michel Foucault²⁹ gesprochen – «Heterotopie» der Freiheit. Nach Michael Foucault sind Heterotopien «wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermassen Orte ausserhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können».³⁰ Kirche als einen solchen Ort zu erleben und zu erfahren, zu denken und zu glauben – dafür ist Matthias Zeindler kirchen-*leitend* wie kirche-*leidend* angetreten. Ihr gilt seine Passion.³¹ Seine Tätigkeit als langjähriger Pfarrer u. a. in Erlach am Bieler See, wo er sich eine Pfarrstelle mit seiner Frau Andrea teilte und nun wieder wohnt, und als Leiter des Bereichs Theologie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn zeugen davon. In beiden Funktionen hat er Kirche nicht nur geleitet, sondern auch erlitten, was aber wiederum mit dem Einspruch Gottes zusammenhängt. Sein Leiden «an» der Kirche wird zumeist dadurch verursacht, dass diese den Einspruch Gottes offenkundig nicht hört und sich nicht gefallen lässt. Als *creatura verbi* will und muss Kirche – auch das weiss Matthias Zeindler – freilich immer auch erlitten werden, ist es doch der Einspruch Gottes, den es sich gefallen zu lassen gilt. Es gehört zur *vita passiva*, ja, es ist geradezu konstitutiv für sie, dass der Einspruch Gottes erlitten wird.³² Ekklesiologisch ist unabdingbar von ihrem Primat zu sprechen. Die *vita activa* setzt die *vita passiva* voraus, geht von ihr aus und folgt ihr nach. Beide, *vita passiva* und *vita activa*, gehören – in

Mathwig / Matthias Zeindler, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 81–150 (144f.).

²⁷ So ein Bild Karl Barths (Dogmatik im Grundriss, Zürich 71987, 172).

²⁸ Mit dem *ecclesia semper reformanda* erklären die reformatorischen Kirchen ihre ständige Reformationsbereitschaft ja «geradezu zu ihrem Prinzip». So Ralf Frisch, Was fehlt der evangelischen Kirche (Anm. 21), 21.

²⁹ Michel Foucault, Die Heterotopien / Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 2005.

³⁰ Michel Foucault, Andere Räume (1967), in: Karlheinz Barck (Hg.), Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essays, Leipzig 51993, 34–46 (39).

³¹ Vgl. Magdalene L. Frettlöh / Frank Mathwig (Hg.), Kirche als Passion. Festschrift für Matthias Zeindler zum 60. Geburtstag (reformiert! 6), Zürich 2018.

³² Vgl. Christian Link, Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang, in: EvTh 44, 1984, 315–351.

dieser Reihenfolge! – zur pathischen Existenz der Kirche, die sich den Einspruch Gottes gefallen lässt.³³

Matthias Zeinder liebt die Frage-Antwort des «Kleinen Westminster-Katechismus» (Westminster Shorter Catechism) von 1647: «*What is the chief end of man?* Man's chief end is to glorify God, and to enjoy Him for ever.»³⁴ Zu ganz unterschiedlichen Anlässen habe ich Zeindler diese so treffliche Formulierung zitieren gehört,³⁵ die an das berühmte *frui deo* bzw. *adhaerere deo* bei Augustin erinnert.³⁶ Insbesondere die Sequenz «... sich für immer an ihm zu erfreuen», hat es Zeindler angetan.³⁷ So stellt er nun auch die drei abschliessenden Beiträge zur Liturgie und zum Gottesdienst betont unter diese Überschrift.³⁸ Zeindler hebt mit seinem Rekurs auf die berühmte Frage-Antwort des Kleinen Westminster-Katechismus nicht nur den Lobpreis Gottes als Sinn unseres menschlichen Daseins hervor. Dieser Akzent ist zweifellos wichtig, geht es doch im Gottesdienst auch um die Einladung Gottes, transformativ bzw. heiligend an uns tätig zu sein: «Worshipping God invites him to make the life of the disciple the theatre of his glory.»³⁹

Darüber hinaus nimmt Matthias Zeindler den eschatologischen Ausgang des Gottesdienstes in den Blick und hebt das Sich-an-Gott-Erfreuen als dessen ultimatives Telos hervor. Die himmlische Freude an Gott wird im irdischen Gottesdienst gleichsam antizipiert.⁴⁰ Mit jedem Gottesdienst wagt die Kirche den

³³ Vgl. Reinhard Hütter, *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997, 48f.

³⁴ BSRK 643,9f.

³⁵ So gebraucht Matthias Zeindler sein Lieblingszitat auch als Schlusswort seines Bandes: ders., *Gott der Richter* (Anm. 6), 126.

³⁶ Vgl. Augustin, *De doctrina christiana* 1,4.

³⁷ Geoffrey Wainwright (*Embracing Purpose. Essays on God, the World and the Church*, Peterborough, Ontario 2007, 219) weist auf die Verschränkung von doxologischem und soteriologischem *telos* in der Katechismusformulierung hin: «These soteriological and doxological goals are anticipated by the Church in its pilgrim state and will be completely reached in the End. The composite *<telos>* may even be allowed to affect the earthly Church after the manner of a *<final cause>*.» Zur Kommentierung vgl. auch Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*. A Systematic Theology, New York 1980, 17.

³⁸ Zum Gottesdienst vgl. auch Matthias Zeindler, *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde* (Anm. 12), 226–253.

³⁹ Stanley Hauerwas / Samuel Wells, *The Gift of the Church and the Gifts God Gives It*, in: dies. (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Oxford 2004, 13–27 (25).

⁴⁰ Zu einer Theologie der Freude, die vom Gottesdienst herkommt, vgl. Ellen T. Charry, *God and the Art of Happiness*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK 2010, 262f.; 277; Margit Ernst-Habib, *Hoffnungsvoll und subversiv. Eine Theologie der Freude*,

Ausblick auf das Kommen Gottes.⁴¹ Wo anders als im Feiern des Gottesdienstes sollte Kirche einen Sinn für Himmel und Erde gewinnen?⁴² Wo anders sollte sie zwischen Vorletztem und Letztem unterscheiden lernen? Jeder Gottesdienst will als Antwort auf die eschatologische Frage verstanden werden: Was bzw. wer kommt? Matthias Zeindler antwortet mit dem Kleinen Westminster-Katechismus: Gott kommt und der Mensch erfreut sich für immer an ihm.⁴³ Mit dem von Zeindler geschätzten und gern zitierten Robert W. Jenson lässt sich in Anlehnung an Jonathan Edwards auf die eschatologische Frage nach dem Letzten prägnant antworten: «The end is music.»⁴⁴

Mögen Matthias Zeindlers Beiträge zur reformierten Theologie grosse Resonanz bei all denjenigen finden, die sich als Vorgeschmack auf diese himmlische Musik Gottes Einspruch gefallen lassen.⁴⁵ Gewiss handelt es sich bei den vorgelegten Beiträgen nur um eine Auswahl, wenngleich doch um eine mehr oder weniger repräsentative von dem vielen Veröffentlichten und Unveröffentlichten, das Zeindler verfasst hat. Seine eindrucksvolle Bibliografie umfasst freilich wesentlich mehr. Und etliches höchst Lesenswerte ist noch nicht publiziert worden, wobei ich etwa an die Vorträge denke, die er im Rahmen der jährlichen Pfarrerweiterbildung in St. Moritz seit Mitte der 1990er Jahre gehalten hat. Nicht hoch genug zu schätzen sind die Bände, die in den letzten 15 Jahren aus Berner Ringvorlesungen hervorgegangen sind und die er gemeinsam mit Magdalene L. Frettlöh, Frank Mathwig und anderen herausgegeben hat.

In diesem Band fügt sich nun vieles von dem zusammen, was an unterschiedlichsten Orten und zu unterschiedlichsten Anlässen vereinzelt erschienen ist. Der Kunst der Fuge und ihrem musikalischen Kompositionsprinzip nicht unähn-

Göttingen 2024.

⁴¹ Vgl. James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Cultural Liturgies series Bd. 1, Grand Rapids, Michigan 2009; ders., *Imagining the Kingdom: How Worship Works*, Cultural Liturgies series Bd. 2, Grand Rapids, Michigan 2013; ders., *Awaiting the King: Reforming Public Theology*, Cultural Liturgies series Bd. 3, Grand Rapids, Michigan 2017. Dazu Alexander Deeg / David Plüss, *Liturgik*, Gütersloh 2021, 259–261.

⁴² Vgl. Christopher Morse, *The Difference Heaven Makes: Rehearing the Gospel as News*, London / New York 2010.

⁴³ Vgl. Jürgen Moltmann, *Gott kommt und der Mensch wird frei. Reden und Thesen*, München 1975.

⁴⁴ Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, Bd. 2: *The Works of God*, Oxford / New York 1999, 369.

⁴⁵ Vgl. Don E. Saliers, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*, Nashville, Tennessee 1994.

lich, werden in polyfoner Mehrstimmigkeit und bei doch klarer Anordnung zentrale Themen reformierter Theologie verhandelt. Auch zeigt sich hier eine beachtenswerte gestalterische Schönheit, der der Kunst, Literatur und Musik liebende Ästhet Matthias Zeindler Ausdruck zu verleihen vermag.⁴⁶ Diese Schönheit atmet etwas vom Geist des Mimetisch-Imitatorischen, ist doch der dreieinige Gott selbst eine grossartige Fuge: «God is a great *fugue*. There is nothing so capacious as a *fugue*.»⁴⁷ Von dieser Grösse, Weite, ja Geräumigkeit Gottes⁴⁸ zeugen Matthias Zeindlers «Beiträge zur reformierten Theologie» in eindrücklicher Weise. Mögen sie in vertikaler wie horizontaler Hinsicht, in Gott wie in uns Menschen Resonanz finden.⁴⁹

Hannover, im Sommer 2024

Marco Hofheinz

⁴⁶ Matthias Zeindler, *Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit*, Göttingen 1993.

⁴⁷ Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, Bd. 1: *The Triune God*, Oxford / New York 1997, 236.

⁴⁸ Vgl. Magdalene L. Frettlöh, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–232; dies., *Trinitarische Wohngemeinschaft. *Ha-maqom* – die geräumige Gottheit*, in: dies., *GOTT, wo bist DU? Kirchlich-theologische Alltagskost Bd. 2*, Wittingen 2009, 79–97.

⁴⁹ Vgl. Harmut Rosa, *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022, München ³2022, 69, der nicht nur von menschlichen Resonanzverhältnissen, sondern auch von der Dreifaltigkeit als einem Resonanzverhältnis spricht.

Vorwort

Dieses Buch erscheint zum Abschluss meiner beruflichen Tätigkeit bei den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Von einigen Jahren Auslandsaufenthalt abgesehen, habe ich mein gesamtes Berufsleben im Dienste dieser beiden Institutionen zugebracht. Zweier Institutionen also, von denen die eine die reformierte Konfession in ihrem Namen trägt, die andere nach wie vor von ihrer Herkunft aus der Berner Reformation (1528) geprägt bleibt.

Als Pfarrer, als Assistent, Privatdozent und Titularprofessor an der Universität sowie als Leiter des Bereichs Theologie der reformierten Landeskirche hatte ich mehr als genug Anlass, mich mit reformierter Theologie zu befassen. Wobei bei dieser Arbeit immer auch die Frage mitlief, was eigentlich unter dem Reformiertsein einer Kirche und einer Theologie zu verstehen sei. Vor allem aber führte diese Beschäftigung zu immer wieder neuen Entdeckungen, mit dem Effekt, dass die weissen Flecken auf der inneren Landkarte mit zunehmendem Alter nicht weniger, sondern mehr wurden. Ein Effekt, der jeglicher ernsthaften Forschung eigen sein dürfte.

Es ist für mich deshalb naheliegend, in einer Publikation zur Pensionierung und Emeritierung Beiträge gerade zur reformierten Theologie zu versammeln. Die in diesem Band zusammengeführten Texte sind eine Auswahl aus einer grösseren Zahl von Veröffentlichungen – und Unveröffentlichtem – zur Thematik. Die Beiträge stammen aus einem Zeitraum von zwanzig Jahren und aus verschiedenen Kontexten. Wissenschaftliche Aufsätze kommen dadurch neben Vorträgen vor gemischtem Publikum zu stehen. Die diversen Genres sind nicht angeglichen, sondern als das belassen, was sie ursprünglich waren. Auf tiefgreifende Überarbeitungen habe ich verzichtet, neuere Literatur ist nur punktuell und ohne Anspruch auf Vollständigkeit eingearbeitet. Ganz verzichtet wurde auf Aufsätze, die in Bänden der Buchreihe *reformiert!*, zu deren Herausgeberschaft ich gehören darf, erschienen sind. An Stellen, wo sich dies nahelegt, wird in den Fussnoten auf einzelne dieser Beiträge verwiesen. Die formale Pluralität bringt zum Ausdruck, dass die Frage nach der Aufgabe reformierter Theologie weder allein der Akademie noch allein der Kirche gestellt ist, sondern beiden gemeinsam. Zusammengehalten werden alle Beiträge durch das Thema des im Titel annoncierten Einspruchs Gottes allem menschlichen Tun gegenüber.

Eine Buchpublikation kommt nur mit viel Unterstützung zustande und gibt deshalb mancherlei Grund zum Danken. Den Mitherausgebenden von *reformiert!*, Magdalene L. Frettlöh, Matthias Felder, Frank Mathwig und Torsten Meireis, danke ich für die jahrelange bereichernde Zusammenarbeit im gemeinsamen Projekt und für die Aufnahme des Bandes in die Reihe. Frank Mathwig zeichnet für das Layout verantwortlich und hat damit einen besonderen Freundschaftsdienst geleistet. Ebenso danke ich Marco Hofheinz für sein grosszügiges Geleitwort, in welchem er meine bescheidenen Versuche in die Landschaft der grossen Theologiegeschichte einzeichnet. Eine besondere Freude ist mir, dass mein Sohn Jost Zeindler als Grafiker das Titelbild entworfen hat. Den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn danke ich einmal mehr für einen generösen Publikationszuschuss. Und dem Theologischen Verlag Zürich, namentlich Tobias Mehofer, für die gewohnt umsichtige und freundliche Betreuung des Bandes.

Bern/Erlach im August 2024

Matthias Zeindler

Einleitung

I. Der kritisch-aufrichtende Einspruch Gottes

Zu Beginn seiner Schrift *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* erzählt Martin Buber vom Gespräch des in St. Petersburg in Gefangenschaft sitzenden Rabbi Schnëur Salman mit dem Obersten der Gendarmerie. Der Oberst möchte dem Rabbi einen Widerspruch in seiner Glaubenswelt vorhalten und fragt ihn deshalb, warum in Genesis 3, als Adam sich nach dem Essen von der verbotenen Frucht unter den Bäumen des Gartens versteckt habe, Gott der Allwissende zu Adam spreche: «Wo bist du?» – was ihm doch, da er alles wisse, bekannt sein müsse.¹ Der Rabbi geht auf diese Fangfrage nicht ein und antwortet stattdessen: «Du selber bis Adam, zu dir selber spricht Gott: <Wo bist du?>»² Damit kehrt er das Gefälle der Gesprächssituation um, aus dem fragenden Oberst wird ein Gefragter, und ein Gefragter nicht nur des ihm gegenüberstehenden Schriftgelehrten, sondern desjenigen Gottes, den er als Vehikel seiner listigen Befragung hatte benutzen wollen.

Mit Bubers Erzählung wird auch der oder die Lesende unverzüglich zum bzw. zur Gefragten. Auch, ja besonders ihnen allen soll die menschliche Grundsituation ins Auge springen, eine Situation, die gekennzeichnet ist durch eine fundamentale Verkehrtheit. «Adam versteckt sich, um nicht Rechenschaft ablegen zu müssen, um der Verantwortung für sein Leben zu entgehen. So versteckt sich jeder Mensch.»³ Und indem «der Mensch sich so <vor dem Angesicht Gottes> versteckt und immer neu versteckt, verstrickt er sich immer tiefer und tiefer in die Verkehrtheit».⁴ Die biblische Erzählung hört hier aber nicht auf, Adam antwortet auf Gottes Frage und gibt – wenn auch nur Stück für Stück – seine Verfehlung zu. «Adam stellt sich der Stimme, er erkennt die Verstrickung, er bekennt: <Ich habe mich versteckt>, und damit beginnt der Weg des Menschen.»⁵

Damit beginnt der Weg des Menschen: Mit einer dialogischen Situation, in der er oder sie von Gott gefragt und damit auf seine bzw. ihre Verirrung angesprochen wird. Vier Dinge verdienen dabei besondere Beachtung. Erstens ist der

¹ Martin Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), Gütersloh 212022, 7.

² Buber, *Weg* (Anm. 1), 10.

³ Buber, *Weg* (Anm. 1), 11.

⁴ Buber, *Weg* (Anm. 1), 11.

⁵ Buber, *Weg* (Anm. 1), 13.

Mensch hier nicht als einzelnes, selbstmächtiges Subjekt gedacht, sondern als Gesprächspartner seines Schöpfers. Zweitens findet dieser Mensch sich nicht in einer neutralen Situation vor, sondern muss sich eingestehen, dass er von der guten Weisung des Schöpfers abgewichen ist. Drittens erkennt er sich als einer, der seine Verfehlung zunächst nicht anerkennt, sondern sich vor Gott versteckt; und «indem er sich vor ihm zu verstecken sucht, versteckt er sich vor sich selber».⁶ Und schliesslich, viertens, ist dies nicht das Ende, sondern der Anfang des Weges des wirklichen Menschen, der zwar von Gott aus dem Garten weggeschickt wird, jenseits von Eden aber in eine neue Geschichte mit Gott eintritt. Die Merkmale dieser Geschichte bleiben dabei dieselben: Der Mensch verlässt nicht nur immer wieder den Weg der lebensförderlichen Weisung Gottes, er spiegelt sich regelmässig auch vor, damit die bessere Option gewählt zu haben. Ebenso konsequent stellt Gott den Menschen wieder und wieder zur Rede und führt ihm seine wahre Lage vor Augen. Dies aber nicht, um seine Geschichte mit diesem Menschen aufzukünden, sondern um ihm neue Möglichkeiten zu eröffnen, damit er als Geschöpf und Bundespartner vor und mit ihm unterwegs bleiben kann. Gottes Einspruch ist die Weise, wie Gott an seinem Geschöpf heilsam handelt.

Nicht anders im Neuen Testament. Im Markusevangelium beginnt Jesu öffentliches Wirken, nachdem er von Johannes getauft und vom Satan während vierzig Tagen versucht worden ist, mit der Verkündigung des Evangeliums Gottes, die da lautet: «Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium» (Mk 1,15). Zur Ankündigung der nahen Gottesherrschaft gehört, dass die Adressaten und Adressatinnen auf die Notwendigkeit der *metanoia* angesprochen werden. Kein Einstimmen in die frohe Botschaft des entscheidenden, alles wendenden Eingreifens Gottes – dies ist gemeint mit dem Aufruf, an das Evangelium zu glauben – ohne Abkehr von einem Lebenswandel abseits seines Bundes und der Hinwendung zur neuen Realität des Reiches Gottes. Wieder erreicht das heilvolle Handeln Gottes die Menschen in der Gestalt des sowohl kritischen als auch aufrichtenden Einspruchs. Sich von Gottes heilvollem Handeln berühren zu lassen, heisst somit immer auch, seinen Einspruch zu hören. Oder genauer, da es sich um eine Anrede Gottes zum Besten der Menschen handelt: sich Gottes Einspruch gefallen zu lassen.

⁶ Buber, *Weg* (Anm. 1), 12.

II. Gottes Einspruch als Zentrum reformierter Theologie

Was eigentlich das Reformierte an reformierter Theologie sei, ist eine alte und immer wieder diskutierte Frage.⁷ Als Inhaber eines neu errichteten Lehrstuhls für reformierte Theologie in Göttingen war auch Karl Barth zu Anfang seines Dozentendaseins unvermeidlich mit dieser Fragestellung befasst. So wurde er denn auch vom Reformierten Bund eingeladen, an dessen Hauptversammlung im September 1923 in Emden zum Thema *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe* zu sprechen.⁸ Nachdem er verschiedene Antworten auf die Frage, in welchem Sinne man sich denn als «reformiert» bezeichnen könnte, – das *Soli Deo Gloria*, die soziale Orientierung, humanistische Prägung oder Weltoffenheit, die synodal-presbyteriale Verfassung und die aktiv beteiligten Laien – erprobt hat, setzt er dagegen, dass man reformiert sein «nicht aus diesem oder jenem, sondern nur aus *einem* Grunde» sein könne:⁹

«Nicht das Wohlgefallen, das wir an gewissen Wahrheitsmomenten gefunden, sondern ein im *Objekt* und exklusiv *durch* das Objekt begründete Erkenntnis der *einen* Wahrheit, Gottes Wort wenn's not tut *gegen* alle unsre Ideale müsste uns zu Reformierten machen.»¹⁰

Anders ausgedrückt: Nicht bestimmte konfessionelle Spezifika machen das Reformiertsein aus, sondern ein konsequentes Fragen nach dem in allem christlichen Glauben intendierten Gott und seiner Selbstmanifestation. Oder in Barths wenig später folgender Formulierung:

«Am Anfang der reformierten Kirche steht die Erkenntnis, dass die Wahrheit allein im Worte Gottes und das Wort Gottes allein in der alt- und neutestamentlichen Schrift

⁷ Vgl. dazu Jan Rohls, *Reformed Theology – Past and Future*, in: Wallace M. Alston Jr. / Michael Welker (Hg.), *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK 2003, 34–45; Marco Hofheinz / Matthias Zeindler, Was heisst eigentlich «reformiert»? Einleitende Bemerkungen zur Frage nach der reformierten Identität und dem vorliegenden Buchprojekt, in: dies. (Hg.), *Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*, Zürich 2013, 9–20; Margit Ernst-Habib, *Reformierte Identität weltweit. Eine Interpretation neuerer Bekenntnisse aus der reformierten Tradition*, Göttingen 2017, 11–47.

⁸ Karl Barth, *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. von Holger Finze, Zürich 1990, 204–247. Vgl. auch ders., *Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses*, ebd., 610–643.

⁹ Barth, *Reformierte Lehre* (Anm. 8), 216.

¹⁰ Barth, *Reformierte Lehre* (Anm. 8), 218.

enthalten sei, dass alle Lehre der Wahrheit also in der Schrift ihre unveränderliche und unüberschreitbare Regel zu anerkennen habe.»¹¹

Es braucht kaum betont zu werden, dass Barth hier weit davon entfernt ist, eine biblizistische Bibelfrömmigkeit aufzurichten. Es geht ihm vielmehr eben darum, christlichen Glauben dergestalt zu denken, dass dieser sich offenhält für den Einspruch Gottes. Für jene kritisch-aufrichtende göttliche Anrede, die allein den Menschen – auch den glaubenden Menschen – in seinem Versteck mit der Frage «Wo bist du?» konfrontiert und ihn neu auf den Weg mit Gott bringt.

Reformierte Theologie, so kann der frühe (und auch der mittlere und der späte) Karl Barth paraphrasiert werden, besteht in nichts anderem als dem methodisch geklärten Versuch, die Kirche und darin die Glaubenden zu Hörerinnen und Hörern des sprechenden Gottes werden zu lassen. Daraufhin haben alle Disziplinen wissenschaftlicher Theologie hinzuwirken, darauf hat aber auch die Kirche in all ihren Praxisfeldern hinzuarbeiten, denn nur so kommt diese Kirche ihrem Auftrag nach, das Evangelium von der Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus glaubhaft in der Welt zu kommunizieren. Und nichts anderes als die Kommunikation des Evangeliums macht die Existenzberechtigung der Kirche aus.

Damit liegt in aller Kürze die Begründung dafür vor, warum auch im vorliegenden Sammelband der Einspruch Gottes – genauer: die Frage nach und die Aufmerksamkeit für Gottes Einspruch – als Zentrum reformierter Theologie geltend gemacht wird. Es soll dabei keineswegs ein Exklusivitätsanspruch auf dieses Zentrum erhoben werden, denn ohne Zweifel würden auch andere Kirchen implizit oder explizit ihr Zentrum so umschreiben. Es waren aber in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder in besonderem Masse die Reformierten, die das Sich-Offenhalten für den *deus loquens* in die Mitte theologischer Bemühungen gestellt haben. Und diese Reformierten sollen und können deshalb in besonderem Masse die Aufgabe übernehmen, gegen innen wie gegen aussen die Erwartung des kritischen und aufbauenden Einspruchs Gottes wachzuhalten.

¹¹ Barth, Reformierte Lehre (Anm. 8), 223. Vgl. dazu die kurz vor dem Emdener Vortrag gehaltene Vorlesung zum reformierten Bekenntnis: Karl Barth, Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg. von der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung Eberhard Busch), Zürich 1998, 63–103 (Das Schriftprinzip und seine Begründung).

III. Reformierte Theologie im Gespräch

In welcher Gestalt erreicht nun der Einspruch Gottes den Menschen? Das Titelbild dieses Buches zeigt einen Kreis von wichtigen reformierten Theologen von der Reformation bis in die Gegenwart, Theologen, denen allen einer oder mehrere Beiträge gewidmet sind. Man könnte den Kreis als ein gediegenes, die Jahrhunderte übergreifendes theologisches Seminar verstehen. Entscheidend an der Illustration ist freilich, dass es sich um einen *offenen* Kreis handelt. Womit ausgedrückt wird, dass jede und jeder eingeladen ist, sich selbst in das Gespräch, wie es in diesem Kreis geführt wird, einzubringen. Damit ist ins Bild gefasst, wie reformierte Theologie sich zu verstehen hat: als eine prinzipiell für alle offene Diskursgemeinschaft.

Dieses Selbstverständnis erklärt sich vom starken Begriff des Einspruchs Gottes in der reformierten Theologie her. Wenn es für den Menschen darum geht, sich für den redenden Gott offen zu halten, und wenn diese Anrede aus dem biblischen Zeugnis zu erwarten ist, dann sind damit alle anderen menschlichen Autoritätsansprüche zurückgestuft. Bekenntnisse haben in der reformierten Tradition deshalb einen durchaus relativen Stellenwert. Eine stärker relativierende Definition des reformierten Glaubensbekenntnisses als diejenige von Karl Barth ist jedenfalls kaum denkbar, dass es sich dabei um die von einer «örtlich umschriebenen christlichen Gemeinschaft spontan und öffentlich formulierte», «bis auf weiteres massgebende» Darstellung der ihr «vorläufig geschenkten Einsicht» von der allein in der Schrift bezeugten göttlichen Selbstbezeugung handle.¹² Entsprechend hat sich bei den Reformierten auch zu keinem Zeitpunkt ihrer Geschichte ein allgemein verpflichtendes Bekenntniskorpus herausgebildet. Lehr- und Bekenntnistexte, unabhängig von wem beschlossen, bleiben grundsätzlich korrigierbar, ganz im Sinne des Berner Synodus, dessen Einleitung mit diesen Sätzen schliesst:

«Würde uns aber etwas von unseren Pfarrern oder anderen vorgebracht, das uns näher zu Christus hin führt und nach Vermögen des Wortes Gottes allgemeiner Freundschaft und christlicher Liebe zuträglicher ist als die jetzt aufgezeichnete Meinung, das wollen wir gern annehmen und dem heiligen Geist seinen Lauf nicht sperren.»¹³

¹² Barth, Wünschbarkeit (Anm. 8), 610.

¹³ Martin Sallmann / Matthias Zeindler (Hg.), Dokumente der Berner Reformation: Disputationsthesen, Reformationsmandat, Synodus, Zürich 2017, 59. Zu Offenheit zur Korrektur aufgrund von besserer Belehrung anhand der Schrift bei Zwingli und Bullinger

Aber auch der Status kirchlicher und theologischer Autoritäten muss im Vergleich mit anderen Kirchen ein untergeordneter bleiben, eine «Zwingli-», «Calvin-» oder «Barth-Orthodoxie» etwa verbietet sich grundsätzlich, und wo es zu einer solchen kommen sollte, stünde sie im Widerspruch zu reformierter Identität.

Das bedeutet, dass die reformierten Kirchen sich als *prinzipiell* diskursive Gemeinschaften verstehen. Dass Kirchen der Beratung über die geltende Auslegung der Schrift bedürfen, wird in der Ökumene kaum bestritten. In Kirchen mit einem Lehramt werden allerdings diese Diskurse mit dessen Definitionen immer wieder formell abgeschlossen. Als Kirchen ohne Lehramt verzichten die reformierten auf die Abschliessbarkeit von theologischen Diskursen. Sie vertrauen stattdessen darauf, dass der Heilige Geist seine Kirche ohne formelle Definitionsmacht stets neu in die Wahrheit führt. Und ihr dabei immer so viel Anteil an der Wahrheit gewährt, wie sie für ihre Einheit braucht.

Damit freilich wird dem innerkirchlichen Diskurs eine hohe Verantwortung überbürdet, denn einen anderen Weg zur Erkenntnis der jeweils geltenden Auslegung des biblischen Zeugnisses steht den Reformierten nicht zur Verfügung. Umso mehr gilt es, den Kriterien für einen solchen Diskurs zu folgen. Zuoberst steht dabei das Kriterium der *Schriftorientierung*: Das Gespräch über die für die Kirche in einer bestimmten Situation verbindliche Wahrheit darf zu keinem Zeitpunkt zum beliebigen, frei flottierenden Meinungs-austausch degenerieren. Denn dieses Gespräch hat seine Legitimität allein in dem Masse, da es als gemeinsame Suche nach dem angemessenen Verständnis der biblischen Texte bzw. des rechten Verständnisses der jeweiligen Situation im Lichte des Zeugnisses des Alten und Neuen Testaments ausweisbar bleibt.

Ein zweites unverzichtbares Kriterium ist die *Kirchlichkeit* des schriftorientierten Diskurses. Damit ist das Bewusstsein gemeint, dass die Frage nach der Auslegung der Schrift grundsätzlich der gesamten Kirche aufgegeben ist. Der kirchliche Diskurs muss deshalb vom Bemühen geleitet sein, die Vielfalt der vorhandenen Sichtweisen auf die biblischen Texte so gewissenhaft wie möglich einzubeziehen und zu berücksichtigen. Um auf das Titelbild dieses Buches zurückzukommen: Der kirchliche Diskurs verdient seinen Namen nur dann, wenn er kein geschlossener Kreis bleibt und wenn seine Lücke möglichst zahlreich und vielfältig besetzt wird.

Peter Opitz, Der spezifische Beitrag der Schweizer Reformation zur reformatorischen Bewegung, in: Petra Bosse-Huber et al. (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderung. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich, Zürich / Leipzig 2014, 88–98 (94).

Damit ist auch gesagt, dass das reformierte Selbstverständnis als einer schriftorientierten Diskursgemeinschaft nichts mit Traditionsvergessenheit zu tun hat, aber ebenso wenig mit Traditionshörigkeit. Die Diskursgemeinschaft ist sowohl synchron als auch diachron zu verstehen, als Gemeinschaft mit den Gegenwärtigen wie mit den Vorangegangenen. Kirche zu sein heisst, darauf zu vertrauen, dass sowohl Gegenwärtige als auch Vorangegangene durch den Heiligen Geist in die Wahrheit geführt worden sind und es deshalb verdienen, gehört zu werden. Als Kirche zu leben bedeutet, jederzeit mit dem Einspruch Gottes zu rechnen. Die kirchliche Diskursgemeinschaft so weit und so offen wie möglich zu halten, ist die konkrete Form, wie die Reformierten aus dieser Verheissung leben.

IV. Reformierte Theologie im Horizont des Weltchristentums

Die Reformierten umfassen innerhalb der globalen Christenheit lediglich einen Bruchteil, man schätzt ihren Anteil auf 3,5 %.¹⁴ Wie dies bei zahlreichen Kirchen der Reformation der Fall ist, hat sich auch bei ihnen in den zurückliegenden hundert Jahren der numerische Schwerpunkt vom Weltnorden in den Weltsüden verschoben.¹⁵ Damit sind auch sie von der Tatsache betroffen, dass sich innerhalb ihrer Konfessionsfamilie die Konfliktlinien von «klassisch»-theologischen Fragestellungen wegbewegen und damit die lange Zeit virulenten ökumenischen Problemstellungen in den Hintergrund rücken. Für die verfassten Konfessionskirchen und ihre ökumenischen Formate noch gravierender ist die Herausbildung neuer Religionsformate in den Kontinenten des Südens: Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen, Hauskirchen und Unabhängige Kirchen sowie Menschen, die verschiedenen Religionen gleichzeitig angehören. Im Bewusstsein solcher Gestaltungen des Christseins sind die konfessionellen Differenzen der historischen Kirchen geringfügiger Natur, während die wirklich trennenden Unterschiede bedingt sind durch die verschiedenen geografischen, kulturellen und geschichtlichen Kontexte, in denen sich die jeweiligen Kirchen vorfinden.

¹⁴ Christine Lienemann-Perrin, *Metamorphosen des Weltchristentums. Ökumenische Theologie in globaler Perspektive*, Stuttgart 2023, 216. Das Material für die folgenden Ausführungen verdanke ich besonders dieser Publikation.

¹⁵ Für eine differenzierte wie auch kritische Einschätzung der Reformation als «Weltbürgerin» Konrad Raiser, *500 Jahre Reformation weltweit*, Bielefeld ²2017, 169–222. Zur globalen Kirchengeschichte Robert Louis Wilken, *The First Thousand Years. A Global History of Christianity*, New Haven / London 2012; Klaus Koschorke, *Grundzüge der Aussereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika und Lateinamerika 1450–2000*, Tübingen 2022.

Christine Lienemann-Perrin hält fest: «Zwischen den Fragen, die historische Kirchen umtreiben und was Kirchen des globalen Südens sowie den von dort nordwärts emigrierten Christen auf den Nägeln brennt, liegen Welten.»¹⁶

Angesichts solcher tektonischer Verschiebungen in der weltweiten Christenheit stellt sich den Reformierten als einer im 16. Jahrhundert entstandenen Kirchenfamilie die Frage, welche Zukunft ihre kirchliche Gestalt, vor allem aber die theologischen Themen, die sie einst hervorgebracht haben, in der Gegenwart noch haben. Dies auch aufgrund der Tatsache, dass die historischen Kirchen in ihren Stammländern in Europa und in Nordamerika stark zurückgehen. Nicht zuletzt muss sich ein Theologe, der sich mit der Spezifik seiner konfessionellen Tradition befasst, Gedanken darüber machen, inwiefern Beschäftigung dieser Art noch als berechtigt gelten kann.

Lienemann-Perrin beobachtet, dass Konfessionen (sie spricht an dieser Stelle von «Denominationen») durch bestimmte historische Konstellationen bedingt, damit aber auch vergänglich sind:

Sie «sind bestenfalls Reformbewegungen innerhalb der Kirche Christi, benannt (*denominated*) nach dem reformerischen Korrektiv, das sie verkörpern. Sobald ihr Ziel, das Einfließen der Reformen in den Lebensstrom der Kirche als ganzer, erreicht ist, wirft das Fortbestehen einer Sonderexistenz die Frage auf, ob sie nicht zum Selbstzweck und damit zum Hindernis für eine weiter gefasste Ökumene geworden ist.»¹⁷

Jede Konfessionskirche hat, so die theologische Sicht der Ökumenikerin, zum einen eine über sie hinausgehende Aufgabe, nämlich in der Kirche Christi Defizite anzumahnen und die gesamte Kirche damit näher zu ihrer Bestimmung zu bringen. Auf der anderen Seite kann es sein, dass nach Erfüllen dieser Aufgabe jene Konfessionskirche ihr Existenzrecht verliert und sich in aller Bescheidenheit wieder ins grössere Ganze der Kirche einfügen kann.

Fragen nach ihrer Legitimität kann sich jede Konfession nur selbst stellen. Wenn es zutrifft, dass die reformierte Kirche «von allem Anfang an nicht die Bildung und Aufrechterhaltung einer eigenständigen Konfession beabsichtigte», sondern danach trachtete, «Kirche Jesu Christi zu sein»,¹⁸ dann dürfte es den Reformierten grundsätzlich nicht schwerfallen, ihre Konfessionalität irgendeinmal als überholt zu betrachten. Lienemann-Perrin gibt in den zitierten Sätzen allerdings auch ein Kriterium dafür an, wann der Zeitpunkt gekommen sein

¹⁶ Lienemann-Perrin, *Metamorphosen* (Anm. 14), 222.

¹⁷ Lienemann-Perrin, *Metamorphosen* (Anm. 14), 224.

¹⁸ Eberhard Busch, *Reformiert. Profil einer Konfession*, Zürich 2007, 12.