

Reformierte Theologie als Freiheitstheologie¹

von Matthias Freudenberg

Emden im Frühjahr, es ist das Frühjahr 1554. Emdens Bürger nehmen sich die Freiheit und halten es für eine Verpflichtung ihres Glaubens, 175 Menschen in ihrer Stadt aufzunehmen und ihnen Obdach zu geben. Es sind fremde Männer, Frauen und Kinder, die Emden erreichen – fremd nach ihrer Herkunft und wiederum doch nicht fremd nach ihrer Religion, ihrem Glauben, sind es doch evangelisch-reformierte Glaubensgeschwister. Auf ihrer Flucht vor der katholischen „blutigen“ Maria Tudor und ihrer restaurativen Religionspolitik betreten sie, aus London kommend, nach einer dramatischen Odyssee quer über die Nordsee endlich Land: Ostfriesland, Emden. An der Spitze der Ankömmlinge ein polnischer Adliger, Johannes a Lasco, ihr Pastor. Schon zuvor meldet Johannes Calvin an Heinrich Bullinger: „England macht uns mit Recht Angst, ja es quält uns geradezu. Was wird aus der großen Schar der Frommen werden, die dorthin in freiwillige Verbannung gegangen sind? Was aus den vielen Einheimischen, die Christus angenommen haben? Wenn der Herr nicht vom Himmel her Hilfe schickt, besteht die Gefahr, dass wir bald sehr traurige Nachricht hören werden.“² Nach äußerer Freiheit klingt das nicht, vielmehr nach Unfreiheit, mehr noch: Die Londoner Flüchtlingsgemeinde und die Reformation in England überhaupt stehen am Abgrund. Darum erleben es Johannes a Lasco und die Seinen als Befreiung, dass sie Aufnahme in Emden finden. Auf seine Weise erzählt das ein Jahrhundert später entstandene Sandsteinrelief am Diakonenportal an der Emdener Großen Kirche (Johannes a Lasco Bibliothek) von diesem Exodus und dieser Befreiungsgeschichte: „Gottes Kirche, verfolgt, vertrieben, hat Gott hier Trost gegeben“. Umrundet von diesem Spruchband sieht man das „Schipken Christi“ – eine Identifikationsmetapher, die anzeigt: *Wir* sind es, denen Jesus Christus Schutz, Befreiung und Hilfe erwiesen und in Gestalt anderer Menschen geschickt hat. Die Erfahrung von Bewahrung wird zu einer Befreiungserfahrung – lebendig und elementar.

Warum diese historische Erinnerung zu Beginn des Referats? Weil an diesem Beispiel deutlich wird, dass kaum eine andere Konfession so tiefgreifende Erfahrungen mit Freiheit und Unfreiheit, mit Befreiung und Unterdrückung gemacht hat wie die Reformierten. Was gäbe es nicht alles von solchen divergierenden und ambivalenten Erfahrun-

gen zu berichten! Das muss jetzt und heute im Hintergrund bleiben. Meine Aufgabe ist es, eine Skizze von den theologischen Freiheitsmotiven zu zeichnen, die hinter und innerhalb der vielschichtigen Erfahrungen innerer und äußerer Freiheit und Unfreiheit teils direkt und teils indirekt wirksam wurden und Menschen tatsächlich entängstigt, getröstet und ermutigt haben.

1. Reformatorische Grundlagen bei Martin Luther und Ulrich Zwingli

Wenn Reformatoren wie Luther, Zwingli und Calvin die Freiheit als den „Hauptinhalt der Lehre des Evangeliums“³ bezeichnen, muten sie uns zu, an die biblisch-theologischen Wurzeln der christlichen Freiheit zu gehen. Damit wird zugleich ein Fragezeichen hinter das in unterschiedlichem Gewand daher kommende Freiheitspathos gesetzt, das teils durchaus nachvollziehbar und up to date und teils keck provozierend postuliert: „I want to break free. No obligations and ties. I just want to be me. I want to do as I please.“⁴

Die Reformatoren meditieren sehr genau das alt- und neutestamentliche Reden von der Freiheit. Sie erkennen, dass Freiheit und Befreiung das Herzstück der Erfahrung Israels mit seinem Gott ist: In der ihm eigenen Freiheit erwählt Gott sein Volk, leitet es auf den Weg zur Freiheit und verpflichtet sich ihm gegenüber zur Bundestreue. Jesus beginnt sein Wirken, indem er auf die Prophetie Tritojesajas Bezug nimmt und sich gesandt weiß, „den Armen das Evangelium zu verkündigen, den Gefangenen zu verkünden, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen werden und den Unterdrückten, dass sie frei und ledig sein sollen“ (Lk 4,16; vgl. Jes 61,1f.). Indem er das Evangelium predigt, rückt das Reich des befreienden Gottes nahe. Durch seinen Tod und seine Auferstehung begründet er schöpferisch ein neues Verhältnis zu den Menschen und umgekehrt, das von seiner Versöhnung und Erlösung und insofern von der Freiheit geprägt ist: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal 5,1) – ein Ruf, zu dem es nach Paulus keine zweite Meinung geben kann. Dieser Weckruf ist zugleich formuliert als eine Hoffnung, die sich nicht nur auf die christliche Gemeinde bezieht, sondern die gesamte Mitschöpfung umfasst. Die vom Menschen verschuldete (Röm 5,12) und von Gott vollzogene Auslieferung der Schöpfung an die Vergänglichkeit ist nicht sein letztes Wort über die Schöpfung (Röm 8,20). Sie wird an der Freiheit der Kinder Gottes – also an einem Sein, das nicht von der Wirklichkeit des Todes und der Angst, sondern des Lebens bestimmt ist – teilhaben. Die darauf Ver-

trauenden sehen schon jetzt die Schöpfung, deren künftiges Neuwerden ihr noch nicht anzusehen ist, mit den Augen des hoffenden Mitleidens an. Die sich auch auf die Mitschöpfung erstreckende Hoffnung ist ungeteilte, ganze Hoffnung – eine Hoffnung, der die Freiheit Flügel verleiht.

Wer in den biblischen Spuren von Freiheit spricht, lässt sich darauf aufmerksam machen, dass der Mensch in die Freiheitsgeschichte Gottes verwickelt wird – nicht selten überraschend, unabsehbar und bisweilen wider Willen. Insofern bedeutet der Prozess, in dem ein Mensch, die Gemeinde, die Kirche als ganze zur Freiheit befreit werden, dass sich die Verhältnisse grundlegend ändern und neue Verhältnisse begründet werden. Von diesem Grundgedanken, dass sich im Prozess der Befreiung die Verhältnisse ändern, ist das reformatorische Freiheitsverständnis geprägt.

„Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft, wie der Himmel die Erde.“⁵ Mit diesem Satz beschließt *Martin Luther* seine Freiheitsschrift von 1520. Wo christliche Freiheit ist und wirkt, da wird das Herz frei. Luther setzt damit den Impuls, dass die Freiheit nicht nur ein Gegenstand theologischer Reflexion ist, sondern selbst am Menschen wirkt und ihn verändert. In einer fein durchkomponierten Argumentation erklärt Luther die Doppelthese, dass der Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und zugleich ein dienstbarer Knecht aller Dinge sei. Diese doppelte Bestimmung des Menschen als Herr und Knecht mündet in die Fundamentalunterscheidung vom inneren und äußeren Menschen. Nach diesen beiden Seiten beschreibt Luther zunächst die Freiheit des inneren Menschen im Glauben: Nichts Äußerliches, schon gar nicht seine äußeren Werke, können ihn befreien, sondern einzig der Glaube an die Verheißung des äußeren Wortes befreit den Menschen vom Zwang der Selbstrechtfertigung. Freiheit ist insofern keine menschliche Möglichkeit, sondern ein Geschenk, das sich Gottes in Jesus Christus zur Geltung gebrachter Gerechtigkeit verdankt. Die Früchte dieser Befreiung entfaltet Luther sodann als Dienst der Liebe des äußeren Menschen. Gute Werke stehen folglich unter positivem Vorzeichen, insofern diese in der Gemeinschaft mit Christus und in seiner Nachfolge getan werden. In Christus existiert der befreite Mensch im Glauben und im Nächsten durch die Liebe. Luthers Schrift lebt von der Kategorie der Unterscheidung, mit der er die Bestimmung des Menschen zu einem befreiten christlichen Leben entwickelt. Was wir immer sonst noch von Luther und seiner Theologie denken und halten mö-

gen: Er hat die reformatorische Basis im Nachdenken über die christliche Freiheit gelegt, an der die reformierte Theologie nicht vorbei kann.

Das gilt schon für *Ulrich Zwingli*. Zwei Jahre nach Luther bringt er das Freiheitsthema in einer ausgesprochen brisanten Situation, als die Zürcher Reformation auf dem Spiel steht, zur Sprache. Mitten in der Fastenzeit 1522 nehmen sich die Angestellten des evangelisch gesinnten Buchdruckers Christoph Froschauer die Freiheit, Wurst zu essen – nach den Kirchengeboten in der Fastenzeit eigentlich verboten. Diesen Akt rechtfertigen sie mit der evangelischen Predigt Zwinglis, in der er die alleinige Verbindlichkeit der Heiligen Schrift für das menschliche Handeln betont. Zwingli entwickelt sodann predigend sein Freiheitsverständnis: Der Bruch der Fastenvorschriften sei keine Sünde gegen Gott, da das Fasten nicht vom göttlichen, sondern vom kirchlichen Gebot gefordert werde.⁶ Nicht nur in der Fastenfrage, sondern grundsätzlich gelte, sich nicht von willkürlichen Geboten binden zu lassen, sondern ihnen mit Freiheit zu begegnen. Zwinglis Freiheitspredigt wird ein Exempel für den kritischen Umgang mit menschlichen Regeln, Ansprüchen und Autoritäten angesichts des Grundsatzes, dass die Heilige Schrift alleiniger Maßstab für die Erörterung kirchlicher und religiöser Fragen ist. Zu diesem Zweck insistiert Zwingli darauf, nicht menschlichen Instanzen, sondern Gott allein Vertrauen zu schenken und Gehorsam zu leisten. Zwinglis Freiheitsverständnis zieht nach sich, dass die durch die Evangeliumspredigt befreiten Gewissen nicht erneut gebunden werden dürfen, sondern dass in dieser Freiheit gute, von Gott gebotene Werke getan werden.

Mit der Freiheitsthematik wirft Zwingli die Autoritätsfrage auf: Wem sind Christinnen und Christen Gehorsam schuldig? Und woran können und sollen sie sich orientieren, um ein dem Evangelium gemäßes Leben zu führen? Einen letzten Anspruch auf Gehorsam dürfen nicht Menschen, sondern kann nur Gott beanspruchen, weil er das Leben von äußeren Zwängen und willkürlichen Ansprüchen zu befreien vermag. Gottes Evangelium und seine Gebote durch eigene Gebote und Leistungen ergänzen zu wollen, ist ein Ausdruck von Ungehorsam und mangelndem Vertrauen. Umgekehrt gewinnen Christinnen und Christen Freiheit, indem sie sich nicht heteronomen Autoritäten unterwerfen, sondern allein auf Gott vertrauen und in ihn ihre Hoffnung setzen. Schließlich befreit er die Seinen vom Gehorsam gegenüber menschlichen Geboten, die im Angesicht von Gottes Menschenfreundlichkeit ihre letzte Gültigkeit verlieren.

Wenn man nach der Gegenwartsbedeutung von Zwinglis Freiheitsverständnis fragt, so liegt diese darin, deutlich zu machen: Nur wer in Wahrheit den Menschen befreit – nämlich Gott und sein Wort –, kann auch den Anspruch auf Autorität erheben. Menschen und Institutionen können nur dann, wenn sie sich selbst in den Dienst der Freiheit stellen, Anspruch auf Geltung erheben. Ein Echo auf Zwinglis ideologiekritisches Nachdenken über entmündigende Machtstrukturen begegnet Jahrhunderte später in der zweiten und sechsten These der Barmer Theologischen Erklärung, indem die Bindung des individuellen Lebens und der Kirche an ihren Herrn Jesus Christus betont und ihre Selbstversklavung in der Auslieferung an andere Autoritäten verworfen werden. In weiteren Schriften Zwinglis zeigen sich die Früchte seines Freiheitsgedankens: Freiheit soll sich nicht nur im individuellen oder kirchlichen Leben, sondern auch in den Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens durchsetzen. Die Zusage und die Erfahrung von Befreiung einerseits und die Bewährung und Konkretisierung dieser Freiheit andererseits sind eng aufeinander bezogen – darauf dringt Zwingli nicht nur individualetisch, sondern will dies auch im sozialen Gefüge von Kirche, Stadt und Staat verwirklicht sehen.

2. Grund und Betätigung der Freiheit bei Johannes Calvin

Auf dem Hintergrund von Luthers rechtfertigungstheologisch motivierter Bestimmung der Freiheit einerseits und Zwinglis Verknüpfung des Freiheitsthemas mit der Autoritätsfrage andererseits formuliert *Johannes Calvin* seinen Freiheitsbegriff. Im „Unterricht in der christlichen Religion“ von 1559 schreibt er von der Freiheit innerhalb der Lehre vom Heiligen Geist und der durch ihn ermöglichten christlichen Lebensführung, der Heiligung. In der Freiheit als der Frucht der Rechtfertigung sieht Calvin eine „äußerst notwendige Sache“ des christlichen Lebens, die zum Frieden der Seele und zum Trost der Gewissen beiträgt.⁷

Zunächst bestimmt er in den Spuren Luthers Freiheit als Befreiung von der Verurteilung durch das Gesetz: „Wenn es also um unsere Rechtfertigung geht, so sollen wir [...] alles Achten auf die Werke beiseite stellen und allein Gottes Barmherzigkeit erfassen, wir sollen den Blick von uns selber abwenden und Christus allein anschauen.“⁸ Freiheit – verstanden als von Jesus Christus gewirkte Erlösung – ist grundsätzlich ein Geschenk, das nicht in ein menschliches Werk aufgelöst werden darf. Auch in seiner Auslegung von Gal 5,1ff. macht Calvin den Geschenkcharakter der christlichen

Freiheit im Sinne eines Freispruchs stark: Die am Kreuz erworbene Befreiung von Sünde, Tod und Teufel wird im Evangelium zugesprochen. Diese zugesprochene Freiheit gilt es zu genießen und zugleich gegen alle Versuche zu verteidigen, die uns diese Freiheit wieder entwenden wollen: „Wir sollen [...] nicht zulassen, dass man uns das Gewissen bindet. [...] Wir verlieren ja etwas unschätzbare Großes, wenn die Menschen sich zu Herren über unser Gewissen machen dürfen. Das ist auch ein Unrecht gegen Christus, der uns die Freiheit erworben hat.“⁹ Darum gelte es, in der Freiheit zu bleiben. Dieses Bleiben in und Festhalten an der Freiheit gegen Widerstände und Heteronomien bedarf der Beharrung – Calvin spricht vom „*donum perseverantiae*“ und weist damit auf die vom Geist gewirkte Gabe des Beharrens hin. Im Rahmen von Calvins kontextueller Theologie¹⁰ kann man sich leicht ausmalen, was es bedeutet hat, wenn Calvin dies seinen gefährdeten französischen Landsleuten zugerufen hat.

Calvins Interesse an der Freiheit, das ihn nachgerade zum reformatorischen Freiheits-theologen macht¹¹, führt an der Stelle weiter, an der Luther seine Schrift mit der Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen enden lässt. Calvin nimmt gegenüber Luther eine Akzentverschiebung beim Verständnis des Menschen vor, indem er den empfangenden inneren und den handelnden äußeren Menschen grundsätzlich als den *einen* Menschen ansieht: Dieser *eine* Mensch ist der befreite und zugleich der in die herrliche – und gewiss manchmal auch anstrengende – Freiheit der Kinder Gottes entlassene Mensch. Damit korrespondiert Calvins Neigung, Luthers Unterscheidung vom Glauben und seinen Früchten im Sinne eines in der Liebe sich konsequent äußernden Glaubens neu zu interpretieren.

Auf dem Hintergrund der geschenkten Befreiung von der Schuld mit der Folge der Vergebung erhält bei Calvin die Frage Gewicht, wie der Mensch die ihm widerfahrene Freiheit betätigt und in ihr lebt. Freiheit ist in doppelter Hinsicht eine gebundene Freiheit: Das Gewissen, das sich die Freiheit zusprechen lässt, ist gebunden an Gott *und* gebunden an den Mitmenschen. In seiner Auslegung von Gal 5 kennzeichnet Calvin den in die Freiheit gerufenen Menschen als eine neue Kreatur, die gar nicht anders existieren kann als in den Werken der Liebe, die im Geist der Wiedergeburt geschehen. Calvin insistiert auf der Frage, wie der Mensch seine Freiheit nicht nur genießen, sondern auch zu Gottes Ehre und zum Wohl des Nächsten gebrauchen kann, und ergänzt: „Es wäre verkehrt, wollte man Gottes- und Menschenliebe voneinander trennen.“¹² Sodann entwickelt er eine Ethik der geschenkten Freiheit, die

zwei Seiten hat: Einerseits zieht Freiheit die Verpflichtung nach sich, aus Liebe und Dankbarkeit Gott gehorsam zu dienen und nach seinen Geboten gute Werke – und seien sie noch so fragmentarisch – zu tun. Andererseits darf der Mensch die Freiheit nutzen und genießen, um sich an den Gaben des Schöpfers zu erfreuen. Dies kann allerdings nur geschehen, sofern die Freiheit nicht missbraucht und gegen andere Menschen gerichtet wird.

Calvin benennt mehrere Kennzeichen eines durch Gott freigesprochenen Lebens: Der Freigesprochene richtet in der Kraft des Heiligen Geistes sein ganzes Leben auf seinen Schöpfer und Erlöser aus. In der ihm eröffneten neuen Lebenswirklichkeit lebt er, angeleitet durch Gottes Gebote, menschlich. Die Lebensantwort des Befreiten geschieht nicht unter dem Zwang einer Notwendigkeit, sondern beruht auf einer Befreiung, die den Menschen gerade vom Zwang löst, und findet Gestalt im bereitwilligen und fröhlichen Tun „aus freien Stücken“.¹³ Gerade so macht der Mensch von der Freiheit Gebrauch, in Gottes Recht zu leben. Dies flankiert Calvin mit dem Gedanken, dass das Leben in der Freiheit unvollkommen bleibt: „Die Kinder [...], die von ihren Vätern freier und edler gehalten werden, haben keine Scheu, ihnen auch [solche] Werke, an denen noch manches auszusetzen ist, anzubieten, weil sie darauf vertrauen, dass ihr Gehorsam und die Bereitschaft ihres Herzens das Wohlgefallen der Väter finden wird [...]“.¹⁴ Die Inanspruchnahme der Freiheit schließt ausdrücklich das nicht Perfekte, Unvollkommene und Anfängliche ein, so dass Calvin keineswegs dem moralischen Perfektionismus das Wort redet. Gewiss hat die Freiheit den Sinn, „zum Guten zu ermuntern“¹⁵, aber die Verpflichtung zur Verantwortung steht unter dem Vorzeichen, dass der Mensch in seinem Scheitern ein Mangelwesen ist.

Schließlich lädt die Freiheit dazu ein, die Dinge dieser Welt mit gutem Gewissen zu gebrauchen. Er konkretisiert das mit einem lebensnahen Beispiel: „Wenn einer bei einigermaßen wohlschmeckendem Wein bereits Bedenken hat, so wird er bald nicht einmal gemeinen Fusel mit gutem Frieden seines Gewissens trinken können, und am Ende wird er nicht einmal mehr wagen, Wasser anzurühren.“¹⁶ Mit dieser Bestimmung der Freiheit eröffnet Calvin den Raum für die entschlossene und furchtlose Betätigung in einer Welt, in die der Mensch hineingestellt ist und die er darum mit den ihm verliehenen Gaben gestalten soll.¹⁷ Die Freigabe der Welt zur Erforschung, geistigen Durchdringung und Gestaltung ermutigt den Menschen, sich mit Vernunft und Kreativität der Natur, ihren Gesetzen und der Ordnung der menschlichen Ge-

meinschaft zuzuwenden. Zwar kann Calvin den Himmel als die Heimat und die Erde als Verbannungsort des Menschen bezeichnen. Das ändert aber nichts daran, dass er den befreiten Menschen aufruft, Gottes Gaben in Anspruch zu nehmen. Konsequenterweise leiten diese Beschreibungen der Freiheit in das Kapitel vom Gebet über. Von ihm sagt Calvin, es sei die „vornehmste Übung des Glaubens“, da im Gebet der Antwortcharakter des christlichen Lebens am ursprünglichsten greifbar sei.¹⁸

Calvins Verständnis der christlichen Freiheit geht deutlich über eine Rückschau auf den Freispruch von der Sündenlast hinaus. Freiheit in der Bindung an den dreieinigen Gott bedeutet Vorausblick auf ein Leben, das sich von den schädlichen Verflechtungen der alten Existenz emanzipieren lässt. Calvins Ethik – die ausdrücklich keine Morallehre ist, sondern die im Evangelium gründende Anleitung zum rechten Leben – steht unter dem Gesichtspunkt der christlichen Freiheit als einer Lebensform, die auf Gott als ihren Geber zurückverweist. Calvin führt den in die Moderne hinüberweisenden Begriff der Gewissensfreiheit ein, die zum Erkennungszeichen des christlichen Lebens werden soll.¹⁹ Damit sind die Weichen gestellt zur Entwicklung der neuzeitlichen Freiheitsidee, die dem Menschen ein hohes Maß an Vernunftgebrauch und öffentlicher Courage abverlangt. Ungeachtet der philosophischen Freiheitstraditionen der Neuzeit verdankt diese nicht zum geringen Teil Calvin und dem Calvinismus entscheidende geistige Impulse.

3. Neuzeitliche Wirkungen des reformierten Freiheitsverständnisses

Calvins Verständnis des Menschen als von Gott in die Freiheit geführtes und antwortendes Wesen wird in nachcalvinischer Zeit und im Calvinismus nachdrücklich aufgegriffen. Dazu ein paar exemplarische Hinweise. Die Westminster Confession von 1647 geht einen nicht unproblematischen Schritt über Calvin hinaus, indem sie dazu neigt, die Gabe der Freiheit zu einem menschlichen Habitus umzuformen. Es ist dort von einer freilich durch Gottes Gnade gewirkten Befähigung die Rede, „frei das zu wollen und zu tun, was [...] gut ist“, wobei das Bekenntnis einräumt, dass der Wille zum Guten unvollkommen bleibt.²⁰ An die Stelle von Calvins Kennzeichnung der Freiheit als Gabe und Lebensform tritt nun die heilsgeschichtliche Dramaturgie eines Geschehens zwischen Gott und Mensch, deren theologische Triebfeder der Gottesbund ist. Durch die Erneuerung ihres Willens sind die Menschen zum Guten bestimmt und zur Freiheit berufen. Die Heiligung durch das Wort und den Gottesgeist verbindet das

Bekenntnis mit dem Gedanken eines Stufenwegs zum guten, freilich irdisch noch unvollkommenen Leben. Die im Gehorsam gegen Gottes Lebensregel der Gebote ausgeführten guten Werke werden als „Zeugnisse eines wahren und lebendigen Glaubens“ beschrieben, die ein Licht auf die Glaubenden selbst werfen.²¹ Diese sind dazu geschaffen, Früchte des Glaubens zu bringen und am Ende das ewige Leben zu erlangen. Eine solche Entfaltung des Heils- und Lebensprozesses lässt Karl Barth später kritisch urteilen, dass der Heilssubjektivismus des Westminster-Bekenntnisses der Ausdruck einer „Tragödie“ sei, in der offensichtlich werde, „wie sich der Calvinismus zu Tode gesiegt“²² und der Puritanismus schließlich einen „Pyrrhussieg“ davongetragen habe. Von Ferne wähnt Barth hier bereits Schleiermacher ante portas mit seiner Hervorhebung des frommen Selbstbewusstseins. Was Barth schroff als beklagenswerte Abweichung von Calvins Grundgedanken ansieht, lässt sich indes auch als sachgemäße Neufassung des calvinischen Freiheitsimpulses verstehen. Der Mensch erhält nicht nur Kunde über seine Befreiung, sondern findet sich als Subjekt in einem Heiligungsprozess wieder, der außerhalb seiner selbst in Gott begründet ist und von ihm angetrieben wird. Weitere Modifikationen der calvinischen Dialektik von geschenkter und bewährter Freiheit ließen sich für den reformierten Pietismus – hier ist der Freiheitsgedanke der Auftakt eines Heiligungsprozesses – und für den reformierten Rationalismus – hier mündet der Freiheitsgedanke in eine Pflichtenlehre ein – anführen. Nicht nur in theologischen Entwürfen, sondern auch in der Kultur überhaupt finden sich vielfältige Wirkungen des reformierten Freiheitsverständnisses. Im Calvinismus wird die Freiheit als Mündigkeit verstanden. Das Streben nach Erneuerung vom Wort Gottes her bietet die Basis für die eigene Suche nach Erkenntnis. Die Theologie soll ausdrücklich nicht in einem kulturellen oder intellektuellen Ghetto betrieben werden, sondern hält sich ihre Türen für das Gespräch mit anderen Wissenschaften und mit allen Bereichen der menschlichen Erkenntnis offen. Alle Entdeckungen und Forschungen, die wirkliche Erkenntnis für sich beanspruchen, weisen im letzten Grund auf Gott zurück. Der Freiheit zum Vernunftgebrauch verdanken sich die ersten Ansätze der historischen Bibelkritik, die in der historisch-kritischen Schriftauslegung und Dogmenkritik von Hugo Grotius vertieft werden. Vernunft und Offenbarung werden nicht als Gegensätze gesehen, sondern sollen einander zuarbeiten. Das gilt auch für die Entzauberung der Welt, die Abkehr vom Dämonenglauben und generell für ein positives Verhältnis zu den Naturwissenschaften, da sie die Menschen in die Lage versetzen, ihrem biblischen Kultivierungsauftrag Ausdruck zu geben.²³ Trotz – oder

gerade wegen – der dramatischen Verwicklungen diesseits und jenseits von äußerer (Religions-)Freiheit haben die Reformierten zur Entwicklung neuzeitlicher politischer Strukturen wichtige Beiträge geleistet – dies aus dem Bewusstsein heraus, dass die christliche Freiheit auch im Politischen Ausdruck finden soll. Zu denken ist u.a. an die Sensibilität für ein der Menschenwürde verpflichtetes Gemeinwesen und die Gestaltung eines gerechten Zusammenlebens im Staat. Schon Calvin klagt unter dem Eindruck der Repressalien gegen die Hugenotten die monarchistische Tyrannei an und fordert die „Freiheit des Volks“.²⁴ Im beginnenden 17. Jahrhundert werden absolutismuskritische Gedanken im akademischen Milieu entwickelt – dafür steht u.a. der Name des Staatstheoretikers Johannes Althusius, der Überlegungen zur Volkssouveränität und Gewaltenteilung angestellt hat.

4. Freiheit als „Leben in der Erlaubnis“ (Karl Barth)

Wir haben gesehen: Die klassische reformierte Theologie fragt nach den praktischen Folgen der geschenkten christlichen Freiheit. Es geht dabei um die rechte Gottesverehrung im Gottesdienst und im Alltag der Welt. Wenn Calvin das Leben in der Freiheit als Antwort auf ein Geschenk und eine Anrede Gottes versteht, dann hat dieses Freiheitsverständnis einen dynamischen und dialogischen Charakter – im Hintergrund steht die calvinische Auffassung vom Heiligen Geist. Freiheit ist mehr als eine Setzung. Vielmehr redet sie den Menschen an und sucht ihn für sich zu gewinnen. Insofern begünstigt ein solches dialogisches Freiheitsverständnis Prozesse in der Kirche und auch im Gemeinwesen, die der Kommunikation, der Verständigung, der gemeinsamen Willensbildung und der Partizipation Ausdruck geben. Kirche ist dann „Kirche der Freiheit“²⁵, wenn sie sich selbst als Adressatin des anredenden Wortes Gottes versteht und diesem in der Kraft des Heiligen Geistes zutraut, Freiheit inmitten von erstarrten und unfreien Strukturen zu wirken. Der klassische reformierte Protestantismus ist von der Leidenschaft beseelt, die Wirkmächtigkeit von Gottes Wort wiederzuentdecken und es zugunsten der christlichen Freiheit fruchtbar zu machen.

In einer Frankfurter und Bonner Predigt vom Juni 1946 über Joh 8,31f. versteht *Karl Barth* die christliche Freiheit als eine Erlaubnis: „Freiheit ist ein Leben in der Erlaubnis, aber in der Erlaubnis, die der Mensch sich nicht selber genommen hat, sondern die ihm gegeben ist. Und Jesus Christus gibt uns diese Erlaubnis zu einem Leben in der Freiheit. Die Wahrheit, er, der Sohn, wird euch frei machen.“²⁶ Diesen in Jesus

Christus gründenden Charakter der Freiheit bekräftigt er in einem mit dem programmatischen Titel „Das Geschenk der Freiheit“ versehenen Vortrag von 1953. In ihm erinnert Barth an den Grund der Freiheit: „Woher wollten wir denn wissen, dass es so etwas wie Freiheit überhaupt gibt und was sie sein möchte, wenn uns nicht Gottes Freiheit als die Quelle und das Maß aller Freiheit, von ihm selbst uns zugehend, vor Augen stünde?“²⁷ Barth lenkt damit den Blick von allen menschlichen – und keineswegs überflüssigen, sondern oftmals notwendigen – Bemühungen um Freiheit auf dessen theologische Grundlegung: Gottes eigene Freiheit. Diese „ist die Souveränität der Gnade, in der er sich selbst für den *Menschen* erwählt und entscheidet, und also ganz und gar als Gott des *Menschen* der Herr ist“.²⁸ Diese Freiheit Gottes in der Betätigung seiner Gnade, so Barth, problematisiert keineswegs die dem Menschen geschenkte Freiheit, sondern begründet sie und füllt sie mit Leben: „Die dem Menschen geschenkte Freiheit ist die Freudigkeit, in der er Gottes Erwählung nachvollziehen und also als Mensch Gottes sein Geschöpf, sein Bundesgenosse, sein Kind sein darf“.²⁹ Gottes Freiheit ruft sodann auch das Erkennen und das Bekennen in Wort und Tat wach. Dessen Antwort hat sachlich die Struktur der „*Übereinstimmung* mit der Freiheit *Gottes*“.³⁰ Das schließt die selbstkritische Reflexion der Christinnen und Christen und ihrer Kirchen darüber ein, wozu sie in einer Welt berufen sind, in der die Angst vielfach die Freiheit dominiert und in der die Beschneidung von Freiheitsrechten allzu oft als Zugewinn an Sicherheit gewertet wird. Die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung sieht die Entsprechung zur „frohe[n] Befreiung aus den gottlosen Bindungen“ im „freie[n], dankbare[n] Dienst an seinen Geschöpfen“.³¹ Und die sechste These beantwortet die Frage, wozu die Kirche existiert und von ihrem Herrn beauftragt ist, mit der Auskunft, „die Botschaft von der freien Gnade auszurichten an alles Volk“.³² Indem die Kirche sich selbst von der frei zugewandten Gnade anreden lässt, ist sie in Wahrheit eine freie Kirche. Über die geschenkte und empfangene Freiheit gibt sie Auskunft, indem sie die Botschaft des Evangeliums an alles Volk ausrichtet – in ökumenischer und missionarischer Weite.

Ich schließe mit drei Anstößen, die zugleich das Vorgetragene zusammenfassen:

Reformierte Theologie ist erstens darin Freiheitstheologie, dass sie über die geschenkte christliche Freiheit Auskunft gibt. In der ihm eigenen Freiheit entscheidet sich Gott für das Zusammensein mit seinem Geschöpf Mensch, zieht ihn in seine Bundesgemeinschaft hinein und befreit ihn von den gottlosen Bindungen dieser

Welt (vgl. Barmen II). Diese Befreiung geschieht in der Kraft des schöpferischen Geistes, der die verkehrten Verhältnisse ändert und erneuert.

Reformierte Theologie ist zweitens darin Freiheitstheologie, dass sie über den verpflichtenden und verbindlichen Charakter der christlichen Freiheit Auskunft gibt. In der ihnen geschenkten Freiheit werden Christinnen und Christen frei, ihre Selbstbezogenheit zu verlassen und Gott und den Menschen zu dienen: Sie dienen Gott, indem sie sich ihm öffnen und sich sein Handeln gefallen, sich trösten, versöhnen, vergeben und erneuern lassen. Und sie dienen den Menschen, indem sie im Alltag der Welt auf ein Mehr an Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden drängen.

Reformierte Theologie ist drittens darin Freiheitstheologie, dass sie die christliche Gemeinde an ihren Auftrag erinnert, in dem ihre eigene Freiheit gründet. Dieser Auftrag besteht darin, im Dienst von Jesu Christi eigenem Wort und Werk „durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmen VI). Die Freiheit der Kirche und die Kirche der Freiheit haben ihren Maßstab darin, ob in ihr tatsächlich Gottes freie Gnade so ausgesprochen und angezeigt wird, dass Menschen davon getröstet und frei leben können. Eine Kirche, die sich als Kirche der Freiheit bezeichnet, lässt sich in ihren Lebensäußerungen von der in Jesus Christus gründenden und im Heiligen Geist zugeeigneten Freiheit bestimmen und tritt in Interaktion. Sie versteht sich in der Kraft des Wortes und des Gottesgeistes als eine Gemeinschaft der Angeredeten – zur Antwort geschaffen und zum Bekennen berufen. Ein Anspruch, der nicht gering, aber verheißungsvoll ist.

Das „Scheppen Christi“ am Diakonenportal der Großen Kirche ist nicht nur ein sprechendes Bild für die Bewahrung der Gemeinde Jesu Christi, sondern auch für die Ziele und Horizonte, zu denen die Gemeinde als wanderndes – und im Bild zu bleiben: als vorwärtssegelndes – Gottesvolk unterwegs ist: frei vom Zwang zur permanenten Selbstbeschäftigung und frei für einen verheißungsvollen Auftrag, ohne den unsere Kirchen weder evangelische noch nach Gottes Wort reformierte Kirchen wären.

¹ Ergänzte Fassung des Impulsreferats auf der Hauptversammlung des Reformierten Bundes am 30.9.2011; vgl. zum Thema die beiden Freiheitsstudien der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in

Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft): Das christliche Zeugnis der Freiheit, hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte 5, Frankfurt a.M. 1999, sowie meinen Beitrag: Zum Antworten geschaffen. Anmerkungen zur Freiheit christlichen Lebens in reformierter Perspektive, in: Gott – Natur – Freiheit. Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven, hg. v. Johannes v. Lüpke, Neukirchen-Vluyn 2008, 147–162.

² Brief von Calvin an Bullinger vom 7.9.1553, zit. in: Calvin-Studienausgabe, hg. v. Eberhard Busch u.a., Bd. 8: Ökumenische Korrespondenz. Eine Auswahl aus Calvins Briefen, Neukirchen-Vluyn 2011, 297.

³ So Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe von 1559 übers. u. bearb. v. Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearb. u. neu hg. v. Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008, 460 (Institutio III,19,1).

⁴ Bezug auf die Einleitung der Predigt zur Eröffnung der Hauptversammlung des Reformierten Bundes am 29.9.2011 von Jerry Pillay über Gal 5,1–26.

⁵ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. v. Kurt Aland, Bd. 2: Der Reformator, Stuttgart/Göttingen 1962, 251–274, hier 274.

⁶ Ulrich Zwingli, Die freie Wahl der Speisen (1522), in: Huldrych Zwingli Schriften, im Auftrag des Zwinglivereins hg. v. Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz, Bd. I, Zürich 1995, 13–73.

⁷ Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (wie Anm. 3), 460 (Institutio III,19,1).

⁸ Ebd. (Institutio III,19,2).

⁹ Johannes Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe, in Zusammenarbeit mit anderen hg. v. Otto Weber, Bd. 17: Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, Neukirchen 1963, 78 (zu Gal 5,1).

¹⁰ Damit greife ich eine treffende Formulierung von Christian Link auf: Johannes Calvin – Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche, Zürich 2009, 23f.

¹¹ Wolfgang Lienemann, Grundinformation Theologische Ethik, Göttingen 2008, 100f., schreibt zutreffend davon, dass das Thema Freiheit „geradezu strukturbildend“ die Institutio durchzieht.

¹² Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe, Bd. 17 (wie Anm. 9), 84 (zu Gal 5,14).

¹³ Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (wie Anm. 3), 461 (Institutio III,19,4).

¹⁴ Ebd., 462 (Institutio III,19,5).

¹⁵ Ebd., 463 (Institutio III,19,6).

¹⁶ Ebd., 463 (Institutio III,19,7).

¹⁷ Vgl. ebd., 464 (Institutio III,19,9).

¹⁸ Ebd., 469 (Institutio III,20,1).

¹⁹ Johannes Calvin, Genfer Katechismus (1545), Frage 42, in: Calvin-Studienausgabe, hg. v. Eberhard Busch u.a., Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1997, 29.

²⁰ Das Westminster-Bekenntnis (1647), in: Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, hg. v. Hans Steubing, Wuppertal 1985, 217.

²¹ Ebd., 221.

-
- ²² Karl Barth, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg. v. Eberhard Busch, Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II, Zürich 1998, 213.236.
- ²³ Weitere Beispiele für die kulturellen Wirkungen des reformierten Freiheitsverständnisses nennt Jan Rohls, Zwischen Bildersturm und Kapitalismus. Der Beitrag des reformierten Protestantismus zur Kulturgeschichte Europas, Wuppertal 1999.
- ²⁴ Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (wie Anm. 3), 856 (Institutio IV,20,31).
- ²⁵ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2006.
- ²⁶ Karl Barth, Predigt über Joh 8,31f., in: ders., Predigten 1935–1952, hg. v. Hartmut Spieker / Hinrich Stoevesandt, Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. I, Zürich 1996, 319.
- ²⁷ Karl Barth, Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik, ThSt 39, Zürich 1953, 4.
- ²⁸ Ebd., 2.
- ²⁹ Ebd.
- ³⁰ Ebd., 9.
- ³¹ Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Georg Plasger / Matthias Freudenberg, Göttingen 2005, 243.
- ³² Ebd., 244.