

Standpunkt

ZEITSCHRIFT DES EVANGELISCHEN BUNDES IN ÖSTERREICH

AB

Wie viel Freiheit verträgt der Glaube? ■

Vorstellung eines geförderten Projekts ■



HEFT 227/2017



Liebe Mitglieder und Freunde des Evangelischen Bundes,

die vor Ihnen liegende Ausgabe der Reihe Standpunkt widmet sich der Frage der „Freiheit“. Eine der wichtigsten Schriften Martin Luthers, erschienen 1520, heißt „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Ein Kernpunkt unseres Glaubens ist es, dass Gott uns Menschen ohne Vorleistung liebt. Folglich war die Reformation eine Befreiung von Bevormundung in kirchlicher, aber auch in gesellschaftlicher Hinsicht. Diese Freiheit erlaubt es uns, unser Leben in Verantwortung gegenüber Gott und dem Nächsten zu gestalten.

Der Hauptbeitrag trägt den Titel „Wie viel Freiheit verträgt der Glaube?“ Der Autor, o.Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, hat uns diese Überlegungen zur Verfügung gestellt, wofür wir herzlich Danke sagen. Er bringt auf den Punkt, was uns das Erbe der Reformation heute und gerade jetzt im Jubiläumsjahr zu sagen hat.

Als gefördertes Projekt des Evangelischen Bundes stellen wir die Förderung einer wissenschaftlichen Reise vor: Wolfgang Ernst forscht an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien über die christliche Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, die Didache. Bei einer Konferenz in Nordamerika der Society of Biblical Literature hielt er zu seinem Forschungsschwerpunkt einen Vortrag. Nachrichten aus dem In- und Ausland geben wie immer einen Überblick über die kirchlichen und ökumenischen Entwicklungen der letzten Monate.

Herzlichen Dank für Ihren Mitgliedsbeitrag (€ 10,- inklusive Standpunkt-Abonnement). Danke auch für einen Druckkostenzuschuss. Bitte bedienen Sie sich des beiliegenden Erlagscheines (Raiffeisenbank NÖ-Wien, IBAN: AT13 3200 0000 0747 5445, BIC: RLNWATWW).

Eine gute Lektüre unter dem Motto „Freiheit und Verantwortung“ wünscht Ihnen
Ihre


Pfarrerin Dr. Birgit Lusche, Obfrau

Inhaltsverzeichnis

Wie viel Freiheit verträgt der Glaube? 3
von Ulrich H.J. Körtner

Society of Biblical Literature – Konferenz in San Antonio –
Teilnahme und Vortrag –
Ein gefördertes Projekt des Evangelischen Bundes Österreich 21
von Wolfgang Ernst

Nachrichten über den Protestantismus aus aller Welt

Österreich 23
Ausland 24

Medieninhaber und Herausgeber: Evangelischer Bund in Österreich; Redaktion: Pfarrerin Dr. Birgit Lusche; alle: 1030 Wien, Ungargasse 9, Tel. 01/712 54 61. Hersteller: Evangelischer Presseverband in Österreich. Verlags- und Herstellungsort: Wien. Erscheint in der Regel viermal im Jahr. Preis pro Heft € 3,-; Jahresabonnement € 10,-; für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag enthalten. IBAN: AT13 3200 0000 0747 5445, BIC: RLNWATWW, Evangelischer Bund in Österreich.

„Standpunkt“ bringt Aufsätze zu konfessionskundlichen Fragen und Nachrichten aus dem Protestantismus in aller Welt und der Ökumene, das Martin-Luther-Heft Ergebnisse der Lutherforschung.

Der Evangelische Bund in Österreich ist ein freier Zusammenschluss verantwortungsbewusster evangelischer Christinnen und Christen. Obfrau: Pfarrerin Dr. Birgit Lusche

Wie viel Freiheit verträgt der Glaube?¹

von Ulrich H.J. Körtner

1. Das Evangelium der Freiheit

Johann Gottlieb Fichte hat das Christentum als „Evangelium der Freiheit und Gleichheit“ charakterisiert.² Ersteres sei nicht nur im metaphysischen, sondern auch im bürgerlichen Sinne zu verstehen. Auf die Formel „Evangelium der Freiheit und der Gleichheit“ lässt sich auch der Ertrag der Reformation bringen. Ihre bleibende Bedeutung besteht darin, die Freiheit als Inbegriff des Evangeliums von Jesus Christus neu entdeckt und zur Geltung gebracht zu haben, zugleich aber auch die Gleichheit im Sinne des Priestertums aller Gläubigen. Und tatsächlich hat die Reformation nicht nur religiöse, sondern auch politische und gesellschaftliche Umbrüche hervorgerufen, die bis heute nachwirken.

Vom Evangelium der Freiheit hat auch – wenngleich ohne Bezugnahme auf Fichte – der evangelische Neutestamentler Ernst Käsemann in seinem Buch „Der Ruf der Freiheit“ gesprochen und das Neue Testament „gleichsam als Dokument des ersten Aufbruchs in die evangelische Freiheit“ gelesen.³ Er hat freilich auch die in der Kirchengeschichte ständig präsente Versuchung kritisiert, die durch Christus geschenkte Freiheit auf das Gebiet der religiösen Innerlichkeit zu beschränken. Man fällt auf dem Weg der christlichen Freiheit immer wieder zurück, so dass alte Wahrheit nicht nur in der Reformationszeit neu entdeckt

1 Vortrag auf dem Ökumenischen Studientag des Ökumenischen Arbeitskreises NÖ-West, Bildungshaus St. Hippolyt in St. Pölten am 4.11.2016.

2 *Johann Gottlieb Fichte, Zur Rechts- und Sittenlehre II* (Fichtes Werke IV, hg. v. Immanuel Hermann Fichte), Nachdruck Berlin 1971, S. 532. Es handelt sich um ein Zitat aus Fichtes Vorlesungen über „Die Staatsrechtslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche“ (1813).

3 *Ernst Käsemann, Der Ruf der Freiheit*, Tübingen ⁵1972, 11. Siehe darin Kapitel 2 „Das Evangelium der Freiheit“ (S. 55–78).

werden musste, sondern „stets neu zu entdecken ist“⁴, wie Käsemann schreibt. „Die Geschichte der christlichen Freiheit ist in diesem Sinne ein Leidensweg, auf den die Kirchen weniger mit Stolz als mit Scham zurückzublicken haben.“⁵ Das gilt zweifellos auch für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen.

Beispielhaft ist hierfür der Kirchenkampf in der Zeit des Nationalsozialismus. Teile der evangelischen Kirche übten Verrat am Evangelium der Freiheit. Denen, die bereit waren, sich mit dem NS-Staat zu arrangieren oder mit ihm zu paktieren, hielt die Bekennende Kirche in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 entgegen: Durch Christus „widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.“⁶ Diese Sätze gelten auch heute und sind der Kirche zur beständigen Selbstprüfung gesagt, bejahen doch die lutherische und die reformierte Kirche in Österreich ausdrücklich die Barmer Theologische Erklärung als verbindliches Zeugnis für ihren Dienst in der Welt. In diesem Sinne ist das Evangelium der Freiheit nicht nur kirchengründend, sondern auch Grund und Maßstab von Kirchenkritik.

Tatsächlich war die Reformation in vielfältiger Hinsicht eine Befreiungsbewegung, in der es um die Freiheit von klerikaler Bevormundung ebenso ging wie um politische und soziale Freiheiten. Die Aufklärung wertete die Reformation trotz aller Kritik als eine Entwicklungsstufe auf dem Weg zur Freiheit des Geistes und aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen. In ihr sah Hegel den Vorschein der „absoluten Religion“, welche zugleich eine Religion der Wahrheit und der Freiheit sei.⁷ Allerdings deutete Hegel die Reformation lediglich als Etappe eines geistesgeschichtlichen Prozesses, an dessen Ende die Aufhebung der Religion in die Philosophie stehen würde, so dass die Reformation nach seinem Verständnis über sich hinaus wies. Der linke Flügel der Hegelschule deutete die Reformation als Vorstufe der bürgerlichen und dann der kommunistischen Revolution, deren Ziel ein utopisches Reich der Freiheit war. Auch die Befreiungstheologie des 20. und 21. Jahrhunderts begreift die Reformation und ihre Theologie als eine Form der politischen Theologie. Leonardo Boff würdigt den historischen Protestantismus als Förderer der bürgerlichen Freiheit, Luther als Befreier in der

4 A.a.O. (Anm. 3), S. 55.

5 Ebd.

6 Barmer Theologische Erklärung, These 2, zitiert nach Evangelischem Gesangbuch (EG), Ausgabe der Evangelischen Kirche in Österreich, Wien 1994, Nr. 810.

7 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. v. Philipp Marheineke (Werke XII), Berlin 1832, S. 167.

Kirche und Reformator in der Gesellschaft und sieht im Erbe der Reformation einen Faktor zur Befreiung der Unterdrückten in der Gegenwart.⁸

Nach reformatorischem Verständnis sind Heilsgeschehen und Heilsgeschichte eine Geschichte der Freiheit, genauer gesagt, eine Geschichte der Befreiung. „Im Begriff der Freiheit ist beides aufs engste miteinander verschlungen: die Sache der Reformation und das Problem, wie sie zum Gegenstand des Vermächtnisses werden kann.“⁹ Als Problem kann man die Sache der Reformation empfinden, weil sich eine allzu kurzschlüssige Aktualisierung ihrer theologischen Grundgedanken im Abstand von 500 Jahren verbietet. Darauf ist im Zusammenhang des Reformationsjubiläums 2017 schon häufig hingewiesen worden. Die wichtigsten neuesten Bücher zur Reformation stammen aus der Feder von Historikern, während die Zunft der Systematischen Theologen in der Öffentlichkeit kaum zu hören ist. In der erklärten Absicht, die Reformation nicht als Heldengeschichte und Luther nicht als über alle Kritik erhabenen Glaubenshelden darzustellen, richten auch die evangelischen Kirchen den Blick auf die dunklen Seiten der Reformation, etwa auf Luthers Judenfeindschaft, die zu seiner Zeit nicht ungewöhnlich war, in seiner Polemik, insbesondere in den Spätschriften, aber über den traditionellen christlichen Antijudaismus hinausging.¹⁰

Auch für die Freiheitsgeschichte der Moderne lässt sich Luther nicht ohne weiteres vereinnahmen. Allerdings tut man ihm auch Unrecht, wenn man ihn, wie Peter Sloterdijk,¹¹ zu einem mittelalterlichen Taliban macht. Gewiss war Luther nicht in unserem heutigen Sinne tolerant, aber er vertrat grundsätzlich die Auffassung, dass in Glaubensdingen Gewissensfreiheit herrsche und dass über Glaubensfragen allein mit dem Wort und nicht mit Gewalt zu streiten sei. Luther war kein Fundamentalist.

Wenn im Folgenden von reformatorischer Theologie gesprochen und gefragt wird, welche Potentiale ihr Erbe für uns heute bereithält, geschieht dies nicht so sehr in historischer als in systematischer Absicht.¹² So notwendig es zunächst ist, sich historisch über das Grundanliegen der Reformation, ihre innere

8 *Leonardo Boff*, Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987, S. 201ff.

9 *Gerhard Ebeling*, Frei aus Glauben (SGV 250), Tübingen 1968, S. 9.

10 Vgl. *Thomas Kaufmann*, Luthers Juden, Ditzingen 2014.

11 Vgl. *Peter Sloterdijk*, Glaube, Fegefeuer des Zweifels. Luther und die Folgen, NZZ, 2.10.2016, <https://www.nzz.ch/feuilleton/luther-und-die-folgen-glaube-die-hoelle-des-zweifels-ld.119711> (letzter Zugriff: 25.1.2017)

12 Vgl. dazu ausführlich *Ulrich H.J. Körtner*, Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert (ThSt NF 1), Zürich 2010; *ders.*, Das Evangelium der Freiheit. Potentiale der Reformation, Wien 2017.

Einheit und Vielfalt zu verständigen, soll es in meinem Vortrag doch nicht in erster Linie um eine kirchengeschichtliche Bestandsaufnahme gehen, welche die Sache fachlich Berufenerer ist, sondern um systematisch-theologische Zugänge zu der Gedankenwelt der Reformatoren des 16. Jahrhunderts. So sehr die Reformation auch die Moderne vorbereitet hat und bis heute prägt, so sehr ist das reformatorische Erbe gravierenden Transformationsprozessen ausgesetzt, in denen Versuche einer Neuaneignung reformatorischen Denkens Erscheinungsformen der Distanzierung und Fremdheitserfahrungen gegenüberstehen. Ist für die einen das theologische Erbe der Reformation die Norm ihres eigenen Denkens, so für andere Gegenstand der Kritik, wobei die Theologie der Reformatoren nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch innerhalb des Protestantismus dem Konflikt der Interpretationen ausgesetzt ist.

Ich gehe von der These aus, dass die Lehre von der bedingungslosen Annahme und Rechtfertigung des Gottlosen und die aus ihr abgeleitete Kirchenkritik nicht der alleinige Inhalt, wohl aber das theologische Zentrum der Reformation ist. Die Rechtfertigungslehre aber ist als Freiheitslehre zu verstehen, deren Impulse und Implikationen für das Freiheitsproblem in der Moderne besonders zu bedenken sind. Maßstab und Quelle christlichen Glaubens und Lebens aber ist nach reformatorischem Verständnis die Bibel, verstanden und gelesen als Heilige Schrift, weil in ihr das gewissmachende Evangelium von der bedingungslosen Rechtfertigung des Gottlosen ursprünglich und maßgeblich bezeugt wird.

Sein Zentrum hat das reformatorische Freiheitsverständnis nicht in kirchlichen oder politischen Freiheitsforderungen, sondern in der Rechtfertigungstheologie, wie wir uns exemplarisch an Luthers Freiheitslehre verdeutlichen wollen. Im Vergleich mit heutigen Freiheitsdiskursen fällt auf, dass für Luther die Frage, ob der Mensch frei oder unfrei ist, zu kurz greift, sofern sie Freiheit einfach mit Willensfreiheit gleichsetzt. Im Gegenteil hat die Freiheitserfahrung eines Christenmenschen die Unfreiheit des menschlichen Willens zur Voraussetzung. Diese aber ist nicht im Sinne eines ontologischen oder metaphysischen Determinismus zu verstehen, sondern als Resultat eines Freiheitsverlustes, der als Folge der Sünde gedeutet wird. Es sind konkrete Erfahrungen des Verlustes und der Gefährdung menschlicher Freiheit, die das theologisch-soteriologische Nachdenken über das Wesen menschlicher Freiheit motivieren. Freiheit kann nicht nur missbraucht, sie kann auch verspielt werden. Sie wird nicht aus neutraler Beobachterperspektive behauptet oder bestritten, sondern aus der Sicht des Glaubens bezeugt und zugesprochen. Es geht Luther nicht um eine formale Freiheitsbehauptung, sondern um existentiellen Freiheitsgewinn.

Unter Berufung auf Paulus vertritt Luther die These, dass der Mensch nur frei ist, sofern er zur Freiheit befreit wird (Gal 5,1). Wird das Heilsgeschehen als Befreiungsgeschehen gedeutet, setzt dies voraus, dass der Mensch von Hause aus unfrei ist. Im christlichen Kontext wird die menschliche Freiheit zunächst unter den Bedingungen ihres faktischen Verlustes thematisch, für den der Begriff der Sünde steht. Selbst dort, wo sich der Mensch frei in seinen Entscheidungen und seiner Lebensführung wähnt, ist er nach reformatorischer Auffassung unfrei, weil – bewusst oder unbewusst – in der Negation Gottes gefangen. Die reformatorische Rechtfertigungs- und Freiheitslehre hat als Kehrseite eine radikale Lehre von der Unfreiheit des Menschen, wie auch eine radikale Lehre von der Prädestination, d.h. der freien Gnadenwahl Gottes, die für Luther und Calvin, aber auch noch für den frühen Melanchthon das Fundament der Rechtfertigungslehre bildet.¹³

Wahre Freiheit besteht in der Befreiung des Menschen von seiner Sünde durch Gott – und das heißt im Sinne Luthers und der übrigen Reformatoren: in der Befreiung vom Unglauben. Dieser Befreiungsvorgang wird im Anschluss an Paulus als Rechtfertigungsgeschehen gedeutet. Der Mensch kann sich aus der selbstverschuldeten Unfreiheit der Sünde nicht selbst befreien, sondern einzig durch Gott befreit werden. Die solchermaßen wiedergewonnene Freiheit bleibt unverfügbare Gnade. Weder ist sie noch wird sie ein natürliches Vermögen. Sie ist zugesprochene Freiheit, die einerseits extern bleibt und andererseits im Glauben, das heißt im Hören der befreienden Botschaft des Evangeliums, anzueignen ist. Dauerhaft wird diese Freiheit erst im Reich Gottes. Fragmentarische Freiheits-erfahrungen sind der Grund für die eschatologische Hoffnung auf vollendete Freiheit.

2. Von der Freiheit eines Christenmenschen

Reformatorische Theologie versteht unter Freiheit im gehaltvollen Sinne des Wortes nicht eine natürliche Anlage des Menschen zur Entscheidungsfähigkeit bzw. die abstrakte Möglichkeit, zwischen Handlungsalternativen zu wählen, sondern die Freiheit des Glaubens. Die Alternative zwischen Freiheit und Unfreiheit ist identisch mit der Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube, wahre Freiheit daher die Freiheit eines Christenmenschen, die Luther ausführlich in seiner gleichnamigen Schrift von 1520 beschrieben hat.

¹³ Vgl. *Berndt Hamm*, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83, 1986, S. 1–38, hier S. 24.

Luthers Lehre vom unfreien Willen muss in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen gesehen werden, die Luther in einer Doppelthese zusammenfasst: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“¹⁴

Der Widerspruch zwischen Freiheit und Dienstbarkeit des Glaubens lässt sich nach Luther nur verstehen, wenn man beachtet, dass jeder Christenmensch „zweierlei Natur“, nämlich „geistlicher und leiblicher“ ist.¹⁵ Die anthropologische Unterscheidung zwischen geistlicher und leiblicher Natur ist bei Luther allerdings nicht ontologisch allgemein – etwa im Sinne eines platonischen Leib-Seele-Dualismus – gemeint, sondern streng soteriologisch, also auf das Heil des Menschen bezogen. Sie entspricht der eschatologischen Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen. Ganz so ist bei Luther auch die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen zu verstehen. Der Begriff „Seele“ steht für den geistlichen, neuen, innerlichen Menschen, der Begriff „Leib“ für den alten und äußerlichen Menschen aus Fleisch und Blut.¹⁶ Die Unterscheidung zwischen geistlichem und äußerlichem Menschen entspricht in Luthers Freiheitsschrift von 1520 wiederum derjenigen zwischen Glaube und Werken.

Die Doppelthese Luthers und die mit ihr verbundenen begrifflichen Unterscheidungen setzen voraus, dass der Mensch sowohl leiblich als auch seelisch bzw. geistlich existiert. Den Leib bezeichnet Luther ausdrücklich als den Leib der Seele. Er ist „ihr eigen Leib“.¹⁷ Leib und Seele sind nach Luther zwar nicht zu trennen, wohl aber unbedingt zu unterscheiden. Dementsprechend muss auch die Freiheit oder Unfreiheit des inwendigen Menschen bzw. der Seele von der Freiheit oder Unfreiheit des äußeren Menschen unterschieden werden. Nach Luther bedeutet dies aber, dass der äußere Mensch bzw. die Sphäre des Leiblichen den seelischen oder geistlichen Zustand des inneren Menschen weder positiv noch negativ beeinflussen kann. In soteriologischer Hinsicht kann dies allein der von Gott geschenkte Glaube, zu dem der sündige Mensch von sich aus nicht fähig ist. Die Werke dagegen sind raumzeitliche Ereignisse, die sich auf den äußeren Menschen beziehen. Im Medium seines Leibes existiert der Mensch nicht nur für sich allein, sondern unter seinen Mitmenschen. Die Werke des äußeren Menschen in Raum und Zeit sollen einerseits der Unterwerfung des Leibes unter den Geist dienen und andererseits auf das Wohl des Nächsten gerichtet sein.

14 WA 7,21 (modernisierte Fassung). Luther beruft sich für diese zweifache These auf I Kor 9,19; Röm 13,8 und Gal 4,4.

15 WA 7,21.

16 WA 7,21.

17 WA 7,31.

Dies wird wiederum christologisch begründet. Wie Gott durch Christus umsonst geholfen hat, soll der Christenmensch mit seinem Leib und seinen Werken dem Nächsten dienen. Einzig in dieser Hinsicht – hier aber sehr wohl – gilt nach Luther, dass der Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan sein soll. „Aus dem allen folgt der Satz, daß ein Christenmensch nicht sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten – in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“¹⁸

Wir können auch sagen: Die durch Christus geschenkte Freiheit äußert sich als Selbstvergessenheit. Gemeint ist nicht eine problematische Selbstlosigkeit im Sinne der völligen Selbstverleugnung. Schließlich besagt das Doppelgebot der Liebe, dass wir Gott und den Nächsten lieben sollen wie uns selbst. Wer sich von Gott bedingungslos angenommen weiß, der darf und kann sich selbst lieben – freilich nicht auf egoistische Weise, sondern eben in der Form der Selbstvergessenheit, die von sich absehen kann, weil der Mensch um seine Annahme und Anerkennung nicht länger besorgt sein muss. In der Selbstvergessenheit liegt das Moment der Umkehr aus der Selbstverkrümmung, die Luther schon in seinen 95 Thesen von 1517 als lebenslange Buße bezeichnet hat.

Weil die von Gott neu geschenkte Freiheit nach Luther stets externe Gabe bleibt und niemals ein innerer Besitz oder Habitus wird, hält er die zum Beispiel bei Thomas von Aquin intensiv diskutierte Frage nach dem Ort eines solchen Gnadenhabitus in der menschlichen Psyche für verfehlt. Es ist der Mensch als ganzer, der durch das Gnadengeschehen umgewandelt wird, weshalb Luther den Personbegriff anstelle des Seelenbegriffs bevorzugt, wobei zwischen Person und Werk streng unterschieden wird.¹⁹

Als lebendige, „beseelte“ Person wird ein und derselbe Mensch als ganzer einer doppelten Betrachtung unterzogen. Das Menschsein des einen Menschen lässt sich theologisch nur betrachten, indem zwei nicht aufeinander abbildbare Perspektiven komplementär aufeinander bezogen werden. Es ist die Komplementarität der gegensätzlichen Perspektiven, in denen jeweils der Mensch als ganzer betrachtet wird, die in der Paradoxie jener Doppelthese von der Freiheit und Unfreiheit des Christenmenschen ihren sprachlich adäquaten Ausdruck findet.

18 WA 7,38 (modernisierte Fassung).

19 Siehe dazu *Gerhard Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1981, S. 175f.

3. Ethik der Freiheit

Die Rede vom sich selbst und den Menschen rechtfertigenden Gott ist Rede vom Handeln Gottes am Menschen und der Welt. Sie eröffnet ein spezifisch theologisches Verständnis von Freiheit, welche die Grundbedingung allen Handelns ist. Als Handlungstheorie kann eine in der Rechtfertigungslehre begründete theologische Ethik nur insofern gelten, als mit dem Handlungsbegriff auch das vorgängige Verständnis von Ethik der Kritik unterzogen wird. Es zeigt sich dann, dass die Ethik der Rechtfertigungslehre nicht so sehr eine solche des Tuns als vielmehr des Lassens ist.²⁰ Plakativ lautet das Motto einer an der Rechtfertigungslehre gewonnenen Ethik des Sein-Lassens in Umkehrung des Satzes aus Jak 1,22: „Seid aber Hörer des Wortes und nicht Täter allein, wodurch ihr euch selbst betrügt!“ Das Evangelium als Rede vom Handeln des rechtfertigenden Gottes beschreibt den Menschen, und zwar gerade den zum Handeln aufgerufenen, als rezeptives Geschöpf Gottes, das sein Leben wie Gottes Gnade nur von Gott allein empfangen kann. Die Lebensform aber, in der die Rezeptivität des Menschen ausdrücklich wird, ist das Hören.²¹ Der gläubige Mensch ist ganz Ohr. Das Hören des Wortes Gottes ist allerdings ebenso wenig gegen das menschliche Tun auszuspielen wie umgekehrt, doch liegt nach biblischer Auffassung ein eindeutiges Gefälle vom Hören zum Tun vor, so dass dem Hören theologisch der Primat zukommt.²²

Das Hören des Wortes Gottes weist ein in eine Ethik des Lassens, die Gott Gott und den Mitmenschen ihn selbst sein lässt, statt über ihn und die Welt eigenmächtig verfügen zu wollen. Das ethische Grundproblem ist, wie Walter Mostert zutreffend schreibt, „weniger im Engagement als in der Distanznahme zum andern zu sehen, der aus dem Zugriff des Subjekts befreit werden muß“²³. Die Anerkennung des Anderen, die ihm das Seine zukommen lassen will und auf sein Wohlergehen bedacht ist, drückt sich in einer theologisch reflektierten Zurückhaltung aus. Es kommt eben keineswegs darauf an, mit Marx gesprochen, die Welt oder unsere Mitmenschen nach unseren Vorstellungen zu verändern oder zu verbessern, sondern darauf, sie zu verschonen. Auch für unseren Umgang mit der Natur hat das Freiheitsverständnis der Rechtfertigungslehre praktische Kon-

20 Vgl. auch *Ulrich H.J. Körtner*, Liebe, Freiheit und Verantwortung. Grundzüge evangelischer Ethik, in: *Richard Amesbury/Christoph Ammann* (Hg.), Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil, Zürich 2015, S. 29–47.

21 *Hans Weder*, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, S. 150: „Hören [...] stellt die Lebensform der Rezeptivität überhaupt dar.“ Vgl. dort auch S. 145ff. Siehe ferner *Walter Mostert*, Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?, ZThK 74, 1977, S. 86–122, hier S. 120f; *Albrecht Peters*, Rechtfertigung (HST 12), Gütersloh 1984, S. 205.

22 Siehe Röm 10,17!

23 W. Mostert, a.a.O. (Anm. 21), S. 119.

sequenzen. Freiheit im Umgang mit der Natur besteht gerade nicht in einem willkürlichen Umgang mit ihr, sondern darin, Dinge zu lassen, die wir tun könnten, um durch solchen Verzicht und solche Selbstbeschränkung der Natur das Ihre zuzugestehen. Den Anderen und die Schöpfung sein zu lassen, schließt freilich das tätige Wohlwollen ein, das jedoch immer wieder in die Gefahr geraten kann, den Mitmenschen paternalistisch zu bevormunden. Eine aus der Rechtfertigung begründete Ethik ist daher immer auch eine Ethik der Selbstbegrenzung des handelnden Subjekts.

Christliche Ethik nach evangelischem Verständnis ist grundsätzlich als eine vom Geist der Liebe bestimmte Form der Verantwortungsethik zu verstehen, welche die Ansätze einer pflichtenethischen und einer strebensethischen Moraltheorie bzw. die Aspekte einer Pflichtenethik, eine Güterlehre und einer Tugendethik spannungsvoll verbindet.²⁴ Die evangelische Sicht von Verantwortung hängt unmittelbar mit dem Glauben an die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben zusammen. Auf ihr beruht die Unterscheidung von Person und Werk, welche vom Zwang der Selbstrechtfertigung befreit – und gerade so zur Übernahme von Verantwortung befähigt. Die Wahrnehmung und Übernahme von Verantwortung geschieht nicht nur im Wissen darum, dass Menschen scheitern können, sondern auch im Vertrauen darauf, dass uns vergeben wird. Verantwortung ist nicht nur aus dem Geist der Liebe und der Freiheit zu übernehmen. Sie ist auch im Geist der Freiheit auszuüben, um gerade so dem Spannungsfeld von Autonomie und Abhängigkeit, von Spontaneität und menschlicher Grundpassivität gerecht zu werden, die im Evangelium von der zuvorkommenden und den Menschen ohne Werke rechtfertigende Gnade Gottes zum Thema wird.

Im verantwortungsethischen Sinn lassen sich auch die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen und die Dialektik von Freiheit und Knechtschaft in Luthers Freiheitsschrift von 1520 verstehen. Über lange Zeit ist diese Dialektik so interpretiert worden, als unterscheidet der Reformator zwischen äußerer Heteronomie und innerer Autonomie. Die christliche Freiheit bliebe demnach auf die Innerlichkeit des Menschen beschränkt und würde sich durchaus mit einer ständischen Gesellschaftsordnung, einem Obrigkeitsstaat und autoritären Strukturen im Alltagsleben vertragen. Doch handelt es sich hierbei um ein Missverständnis, kann doch Luthers Freiheitsverständnis als kommunikative Freiheit interpretiert werden. Wolfgang Huber hat den Begriff der kommunikativen Freiheit, der im Zentrum seiner Konzeption von Verantwortungsethik steht, von dem

²⁴ Vgl. *Ulrich H.J. Körtner*, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder* (UTB 2107), Göttingen ³2012, S. 21.

Philosophen Michael Theunissen übernommen und theologisch gewendet.²⁵ Als kommunikative Freiheit interpretiert Huber die Freiheit eines Christenmenschen im Sinne Luthers, die ihrerseits in der Kommunikationsgemeinschaft des dreieinigen und in Christus Mensch gewordenen Gottes mit dem Menschen gegründet.

Weil der Mensch nur durch die Liebe im anderen zu sich selbst kommen kann, gehören nach Huber nicht nur Freiheit und Liebe sowie Freiheit und Verantwortung, sondern auch Freiheit und Gerechtigkeit unlöslich zusammen. Da kommunikative Freiheit nicht auf Konkurrenz, sondern auf Teilhabe und Anerkennung aller zielt, legt Huber den Begriff der Gerechtigkeit als Teilhabe- oder Befähigungsgerechtigkeit aus,²⁶ die mit einer vorrangigen Option für die Armen verbunden ist.

Formen des vergesellschafteten Handelns sind Gegenstand der Sozialethik. Es geht um alles Handeln, das nicht etwa spontan von einer Gruppe von Menschen durchgeführt wird, sondern in einer verstetigten und organisierten Weise stattfindet und überhaupt nur in solcher Form stattfinden kann. Kurz: Gegenstand der Sozialethik sind Institutionen und Organisationen vergesellschafteten Handelns und menschlicher Lebensführung. Wenn wir in reformatorischer Tradition den Zusammenhang von Rechtfertigung und Freiheit bedenken, lautet eine Kernfrage evangelischer Sozialethik, welche Institutionen kommunikative Freiheit ermöglichen und fördern oder aber verhindern und zugleich – im Sinne ihrer Selbstbegrenzung – die Unverfügbarkeit des Menschen und seiner Würde achten, für die der biblische Begriff der Gottebenbildlichkeit steht.

Institutionen kommunikativer Freiheit sind zugleich daran zu messen, inwieweit sie Gerechtigkeit – Teilhabegerechtigkeit ebenso wie Verteilungsgerechtigkeit – verwirklichen, ohne welche die kommunikative Freiheit nicht denkbar und realisierbar ist. Hier besteht wiederum ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Rechtfertigungslehre und Sozialethik, ist doch auch die Gerechtigkeit Gottes bei Paulus als Gemeinschaftstreue verstanden.²⁷ Schon im Alten Testament erscheint Gottes Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue, zu der auch der Mensch aufgefordert wird im Sinn eines Rechtes der Barmherzigkeit.

25 Vgl. *Wolfgang Huber*, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn ²1985.

26 Vgl. *Wolfgang Huber*, Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, München 2012, S. 115ff.

27 Vgl. *Peter Stuhlmacher*, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen ²1966, S. 46ff.113–141.

Die Frage, inwieweit sie Institutionen der Freiheit und der Gerechtigkeit sind, richtet sich auch an Kirche und Diakonie. Während Trutz Rendtorff von der Kirche als Institution der Freiheit spricht, bevorzugt Huber die Formel von der Kirche als Raum und Anwalt der Freiheit,²⁸ weil die vorgegebene Ordnung der Kirche als solche noch nicht die tatsächliche Erfahrung der Freiheit verbürgen kann²⁹. Institutionen sind nicht einfach vorgegebene Gestalten und Verwirklichungen menschlicher Freiheit, wie es bei Arnold Gehlen oder auch bei dem evangelischen Sozialethiker Ernst Wolf den Anschein hat. Darum gilt für die Kirche als Institution der Freiheit, dass die nach Gottes Wort reformierte Kirche beständig neu zu reformieren ist, wenn sie ihre Aufgabe als Anwältin der von Gott geschenkten Freiheit nicht erfüllt.

Gewiss wird die theologische Begründung einer Ethik strittig bleiben. Doch ist zu fragen, ob nicht jede Ethik bewusst oder unbewusst von transmoralischen Voraussetzungen lebt. Christliches Ethos besteht im Kern darin, aus Liebe zu handeln, welche das Phänomen des Ethischen und seine Konflikte transzendiert.

Der Begriff des Transmoralischen ist von Paul Tillich verwendet worden, um ein Gewissen zu bezeichnen, „das nicht aus Gehorsam gegenüber einem moralischen Gesetz urteilt, sondern auf Grund der Partizipation an einer Wirklichkeit, die den Bereich moralischer Gebote transzendiert. Ein transmoralisches Gewissen verleugnet nicht den moralischen Bereich, aber es wird durch die unerträglichen Spannungen in der Sphäre des Gesetzes darüber hinausgetrieben.“³⁰ Was aber das Gewissen über das Gesetz hinaustreibt, ist nach biblischem Zeugnis die Liebe, die das Gesetz als Struktur verantwortlichen Lebens zwar nicht verachtet, jedoch über dem Gesetz steht und sich zu ihm in Freiheit verhält.³¹ Wir können hinzufügen, dass das Selbst- und Weltverständnis des Menschen, seine Weise, sein In-der-Welt-Sein zu verstehen, sein Handeln in hohem Maße bestimmt, ohne doch selbst das Resultat moralischer Reflexion zu sein. Transmoralisch sind die letzten Gewissheiten, ohne welche Leben und Handeln nicht möglich sind, die aber unserem Tun und Lassen immer schon vorausliegen.³² Nach reformatorischem Verständnis ist der Glaube an Gott und seine bedingungslose Liebe, die in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden erfahren wird, die letzte Gewissheit, in der die menschliche Freiheit gründet.

28 Vgl. W. Huber, a.a.O. (Anm. 26), S. 143ff.

29 Vgl. W. Huber, a.a.O. (Anm. 26), S. 226, Anm. 18.

30 Paul Tillich, Das religiöse Fundament moralischen Handelns, in: *ders.*, Gesammelte Werke III, Stuttgart 1965, S. 13–83, hier S. 66.

31 Vgl. P. Tillich, a.a.O. (Anm. 30), S. 75.

32 Vgl. auch Johannes Fischer, Über moralische und andere Gründe. Protestantische Einwürfe zu einer philosophischen Debatte, ZThK 95, 1998, S. 118–157.

4. Freiheit und Verbindlichkeit

Nach allem, was bisher gesagt wurde, scheint die im Thema gestellte Frage, wie viel Freiheit der Glaube verträgt, aus reformatorischer Sicht falsch gestellt zu sein. Der Glaube verträgt nicht etwa nur Freiheit, sondern er ist die Quelle wahrer Freiheit. Luthers Doppelthese in seiner Freiheitschrift von 1520 hat uns allerdings auch vor Augen geführt, dass das reformatorische Freiheitsverständnis von einem Verständnis von Freiheit als unmittelbarer Selbstdurchsetzung und Selbstbehauptung des Subjekts zu unterscheiden ist. Weil die persönliche Freiheit des Glaubenden immer auch Freiheit für den Nächsten ist, findet seine Freiheit in der Nächstenliebe und in der Bereitschaft, dem Nächsten zu dienen, ihr Maß und ihre Grenze. Die Bereitschaft zum Dienen – Luther spricht von der Knechtschaft – ist aber nicht das Gegenteil der Freiheit, sondern vielmehr Ausdruck und Vollzug der Freiheit, zu welcher der Glaube befreit.

Nun hat die reformatorische Freiheitsbewegung zur Individualisierung und damit auch Pluralisierung des Christentums geführt, die seit der Aufklärung an Dynamik gewonnen haben. Auch das reformatorische Schriftprinzip erwies sich in der Praxis und im Verlauf der weiteren Geschichte als Quelle der Pluralisierung christlichen Glaubens. Die lutherischen und die reformierten Kirchen haben den Pluralismus durch Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung zu bändigen versucht. Bis heute gilt in ihnen die Formel „Schrift und Bekenntnis“, wobei ein Autoritätsgefälle zwischen der Schrift als *norma normans* und den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts als *norma normata* besteht.

Unterschiedliche Auffassungen herrschen freilich darüber, wodurch ihre bis heute fortbestehende Geltung begründet ist. Mehrheitlich herrscht heute im Luthertum wie in den reformierten und unierten Kirchen die Ansicht, dass die Bekenntnisschriften verbindlich sind, sofern und soweit sie mit dem biblischen Zeugnis von Jesus Christus und seinem Evangelium übereinstimmen. Ein konservatives Luthertum, wie es z.B. in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) anzutreffen ist, vertritt die Position, die lutherischen Bekenntnisschriften gälten, *weil* sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen. Die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts sind freilich ihrerseits historische Dokumente, die zur Gegenwart in einem großen zeitlichen Abstand stehen. Sie können darum nicht mehr unmittelbar die Aufgabe einer gegenwartsorientierten Bibelhermeneutik erfüllen, weil sie ihrerseits erst durch eine Bekenntnishermeneutik, welche die Texte des 16. Jahrhunderts auch in ihrem jeweiligen historischen Kontext interpretieren muss, neu erschlossen werden müssen. Die Formel „Schrift und Bekenntnis“ ist daher für heutige Dogmatik kriteriologisch unzureichend. Neben der Schriftgemäßheit ist die Wirklichkeitsgemäßheit als Kriterium theologischer

Lehre zu benennen. Das Kriterium der Wirklichkeitsgemäßheit aber bezieht sich auf die Erfahrung in ihrer dreifachen Gestalt als (1) historische Erfahrung, (2) als gegenwärtige Erfahrung, (3) als Bewährung in der Praxis.³³

Aufklärung und liberale Theologie des 19. Jahrhunderts haben in der Schweiz dazu geführt, dass die Bekenntnisbindung der reformierten Kirchen nach 1848 aufgehoben wurde. Seit einiger Zeit wird darüber diskutiert, ob die Bekenntnisbindung in einer zeitgemäßen Form wieder eingeführt werden sollte, doch konnte darüber bislang kein Konsens hergestellt werden. Der Schweizer Evangelische Kirchenbund hat 2009 ein „Werkbuch Bekenntnis“ allen Kirchengemeinden mit der Bitte um Stellungnahme zugesandt.³⁴ Die Debatte wird fortgeführt. Traditionell teilt sich der Schweizer Protestantismus in einen liberalen und einen orthodoxen Flügel auf, was auch bei der Besetzung von Lehrstühlen an den theologischen Fakultäten berücksichtigt wird. Der Schweizer Liberalismus steht einer Wiedereinführung der Bekenntnisbindung traditionell ablehnend gegenüber.

Auch die methodistische Kirche, wiewohl sie zu den Kirchen der reformatorischen Tradition zählt, kennt keine Bekenntnisbindung. Stattdessen stützt sie sich, geprägt durch die Theologie John Wesleys, auf die *vier Normen Heilige Schrift, Tradition, Erfahrung und Vernunft*, die sich gegenseitig ergänzen und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit die Richtschnur für die Gestaltung der kirchlichen Lehre sind.³⁵

Bisweilen wird die Formel vom „Pluralismus als Markenzeichen“ des nachauflärerischen Protestantismus gebraucht, der ihn nicht nur in dogmatischen, sondern auch in ethischen Fragen kennzeichne und auszeichne.³⁶ Sie ist freilich nicht nur auf römisch-katholischer Seite, sondern auch bei evangelischen Theologen auf Kritik gestoßen. So fragt der evangelische Theologe Wolfgang Schobert: „Was macht den Pluralismus eigentlich so ‚protestantisch‘? Wenn hier mehr im

33 So auch das GEKE-Dokument „Amt – Ordination – Episkopé“ (2012), Abschnitt 1.5.2.2. Text in: *Michael Bünker/Martin Friedrich* (Hg.), *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung/Ministry, ordination, episcopé and theological education* (LT 13), Leipzig 2013, S. 114f.

34 Vgl. *Matthias Krieg* (Hg.), *Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch*, Zürich 2009.

35 Vgl. *Walter Kläiber/Manfred Marquardt*, *Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Göttingen 2006.

36 *Reiner Anselm/Johannes Fischer/Christofer Frey/Ulrich H.J. Körtner/Hartmut Kreß/Trutz Rendtorff/Dietrich Rössler/Christian Schwarke/Klaus Tanner*, *Pluralismus als Markenzeichen. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. Januar 2002, Nr. 19, S. 8. Der vollständige Text trägt den Titel „Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung“ und ist abgedruckt in: *Reiner Anselm/Ulrich H.J. Körtner* (Hg.), *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen 2003, S. 197–208.

Spiel ist als ein antikatholischer Affekt, den ich eigentlich überwunden geglaubt hatte, wäre zu fragen, ob hier nicht protestantische Ethiker einen Begriff für sich in Anspruch nehmen, der vielmehr der *demokratischen* Tradition zuzurechnen ist und in demokratischen Gesellschaften eine – freilich prekäre – Selbstverständlichkeit sein sollte.³⁷ Den Autoren der Stellungnahme „Starre Fronten überwinden“ unterstellt er, zumindest in ethischen Fragen die Wahrheitsfrage zu suspendieren.³⁸

Auch der katholische Moraltheologe Eberhard Schockenhoff deutet die Formel vom „Pluralismus als Markenzeichen“ als Indifferenz-These und behauptet, es habe in Fragen des christlichen Ethos „bis hinauf zu Schleiermacher“ Unterschiede allenfalls in wenigen Einzelfragen und in der theologischen Begründung gegeben.³⁹ In der materialen Ethik habe dagegen weitgehend Übereinstimmung geherrscht. Scharf reagiert auch der katholische Moraltheologe Klaus Demmer. „Wer sich nicht mehr um Konsens müht, hat denkerisch bereits resigniert und den leichteren Weg gewählt, es sei denn, divergente Positionen seien offensichtlich nicht mehr vermittelbar oder Ausdruck eines geistigen Reichtums, ja Überschusses, den man tunlichst so stehen läßt, soll die geistige Landschaft nicht verarmen.“⁴⁰ Diesem Urteil schließt sich auch der katholische Moraltheologe Herbert Schlögel an.⁴¹

Kritiker der Formel vom Pluralismus als Markenzeichen sehen im Pluralismus in erster Linie die Schwäche evangelischer Kirchen. Tatsächlich aber ist er – recht verstanden – seine Stärke. Eine evangeliumsgemäße Ethik steht im Spannungsfeld zwischen der Freiheit des Glaubens und des Gewissens auf der einen und der Verbindlichkeit des Glaubens und der Nachfolge Christi auf der anderen Seite. Glaube im evangelischen Sinne ist gleichbedeutend mit der Gewissheit des Heils, der bedingungslosen Annahme des Menschen und der Unbedingtheit der göttlichen Liebe. Diese Gewissheit begründet jedoch keine letzten Gewissheiten oder theologischen Überbietungsansprüche auf dem Gebiet von Moral und Ethik. Diese kann es zumindest auf den sozial- und umweltethischen Ebenen heutiger ethischer Konflikte schon deshalb nicht geben, weil nicht etwa

37 *Wolfgang Schoberth*, Pluralismus und die Freiheit evangelischer Ethik, in: *ders./I. Schoberth* (Hg.), Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung, Münster 2002, S. 249–264, hier S. 251.

38 Ebd.

39 *Eberhard Schockenhoff*, Einheit im Handeln? Zur Frage einer ethischen Grunddifferenz zwischen den Konfessionen, *ThPh* 78, 2003, S. 232–265.

40 *Klaus Demmer*, Ökumenische Klippen im bioethischen Gespräch? Fragen zum Positionspapier „Pluralismus als Markenzeichen“, *ThG* 46, 2003, S. 242–253, hier S. 243.

41 *Herbert Schlögel*, Wie weit trägt die Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog (*EThD* 9), 2004, S. 195ff.

nur die Handlungsnormen, sondern schon die Analyse der Sachverhalte, also die Beschreibung der Phänomene strittig ist. Wenn es sich als Irrtum erweist, von theologischen Gewissheiten ausgehend rigorose ethische Ansprüche zu deduzieren, so bleibt auch für eine theologische Ethik nur der von Martin Honecker beschriebene Weg, „von den Ungewißheiten auszugehen, die zur ethischen Reflexion herausfordern“⁴².

Dies bedeutet, dass der faktische Pluralismus gesellschaftlichen Lebens und ethischer Reflexion auch von Theologie und Kirche zur Kenntnis zu nehmen ist. Ethik in einer pluralen Gesellschaft ist eine offene Suchbewegung, ausgelöst durch die Frage nach den Folgen neuer Handlungsmöglichkeiten, die in Ratlosigkeit und Verlegenheit stürzen. Die dem Glauben gebotene Weltverantwortung wird nicht durch universalethische Überbietungsansprüche wahrgenommen, sondern durch die solidarische Beteiligung am Prozess der Antwortsuche. Hierbei ist nochmals zwischen binnenkirchlichen Verständigungsprozessen in ethischen Fragen und der Beteiligung der Kirche und ihrer einzelnen Mitglieder am gesellschaftlichen Ethikdiskurs zu unterscheiden. Denn die Kirchenmitglieder treten in den gesellschaftlichen Teilsystemen als funktionale Rollenträger auf, deren individuelle Werthaltungen durch die religiöse Sozialisation zumindest mitgeprägt sind. So kommt es zwischen den Kirchen und anderen sozialen Systemen zu vielfältigen Überschneidungen. Pluralität kennzeichnet dabei nicht nur das gesellschaftliche Umfeld der Kirchen, sondern diese selbst. Weder innerhalb noch außerhalb der Kirchen ist in der pluralen Gesellschaft mit einem Einheitsethos zu rechnen.

Die Unterscheidbarkeit der Kirche von anderen Institutionen und Gruppen in der pluralen Gesellschaft, die heute unter dem Stichwort der Profilierung diskutiert wird,⁴³ ist kein Selbstzweck, sollte aber in einer nachkirchlichen Gesellschaft auch nicht gescheut werden. Die Kirche kann ihrem historischen Ursprung und ihrem Wesen nach durchaus als „Kontrastgesellschaft“ verstanden werden.⁴⁴ Sie

42 *Martin Honecker*, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, S. XII.

43 Vgl. z.B. *Manfred Josuttis*, Für einen evangelischen Fundamentalismus, PTh 85, 1996, S. 74–85; *Ulrich H.J. Körtner*, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 29–44. – Auch *Wolfgang Hubers* Konzept einer Ökumene der Profile ist in diesem Kontext zu würdigen. Vgl. *Wolfgang Huber*, Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg/Basel/Wien 2007. Siehe außerdem *Ulrich H.J. Körtner*, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005.

44 Der Ausdruck stammt von *Gerhard Lohfink*. Siehe *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1987; *ders.*, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg/Basel/Wien 1988.

muss sich deshalb aber nicht im Konkreten zu jeder denkbaren Gesellschaftsform im permanenten Dauerkonflikt befinden.

Ob Bioethik, Friedensethik oder Homosexualität, in vielen Lebensbereichen und ethischen Fragen herrscht keine Einigkeit. Besonders brisant wirkt sich der innerevangelische Pluralismus aus, wenn einzelne Kirchen in ethischen Fragen eine Position beziehen, die von anderen Kirchen abgelehnt wird, wobei sich beide Seiten auf biblische und theologische Argumente stützen. Nicht nur, dass etwa durch die Anerkennung und Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bis hin zum Zusammenleben im Pfarrhaus die ökumenischen Beziehungen zu anderen Konfessionen belastet werden. Selbst die unter den protestantischen Kirchen bestehende Kirchengemeinschaft kann dadurch auf eine harte Probe gestellt werden, sei es innerhalb der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa oder sei es in den konfessionellen Weltbünden. Auch die Frauenordination ist nach wie vor solch ein ökumenisches Reizthema.

Nun macht es einen Unterschied, ob sich eine Einzelperson öffentlich zu Wort meldet, ob ein Universitätsprofessor oder eine Professorin einen ethischen Fachartikel schreibt oder ob eine Synode oder Kirchenleitung zu ethischen Fragen Stellung bezieht. Oft fällt es schwer, das Verbindende und Verbindliche des gemeinsamen Glaubens so zu formulieren, dass es hinreichend konkret ist und Orientierung bietet, gleichzeitig aber der Pluralität theologisch wohl begründeter Auffassungsunterschiede Rechnung trägt. Man denke an die friedensethische Position der EKD, die zwar der Gewaltfreiheit Vorrang vor der Androhung und Anwendung von Gewaltmitteln einräumt, gleichwohl selbst im Rahmen des Konzepts des „gerechten Friedens“ den Einsatz militärischer Mittel als *ultima ratio* nicht ausschließen will. Was den einen z.B. an Globalisierungskritik schon zu weit gehen mag, ist den anderen nicht radikal genug.

Gewiss gehört auch prophetische Kritik zum Verkündigungs- und Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Doch nicht minder gilt es, sich um Einmütigkeit zu bemühen. Das Augsburgische Bekenntnis von 1530 nennt das den „magnus consensus“. Pluralismus und Konsenssuche dürfen freilich nicht auf Kosten der Wahrheitsfrage gehen. Wenn es um die Gottebenbildlichkeit und Würde des Menschen geht, die unabhängig von Gesundheit oder Behinderung, von Hautfarbe und Geschlecht, Nationalität und Religion allen Menschen zukommt, kann und darf es in der evangelischen Kirche keine Kompromisse geben. Rassismus z.B. ist keine ethische Ermessensfrage, sondern eine Bekenntnisfrage, weil er dem Glauben an Gott den Schöpfer und an Jesus Christus, der für *alle* Menschen gestorben ist, widerspricht.

Christofer Frey stellt fest: „Dass der Protestantismus pluralistisch sei, kann ohne Selbstwiderspruch nicht auf jener grundsätzlichen Ebene gelten, die Voraussetzung jeglichen humanen Pluralismus ist und deshalb die Anerkennung des anderen, den Zuspruch der Menschenwürde und den Schutz menschlichen Lebens begründen will. Ein Pluralismus gilt aber angesichts der Frage, welche empirischen Identifikatoren, gegebenenfalls mit Nachhilfe philosophischer Interpretation, zur Identifikation herangezogen werden können, um zu bestimmen, wann und wie der Schutz menschlichen Lebens oder die Konsequenz des Zuspruchs der Menschenwürde relevant werden.“⁴⁵ Nicht im Bereich der ethischen Grundlegung, wohl aber „im Bereich der pragmatischen Umsetzung in Problembereiche, die empirische Sachverhalte und hermeneutische Perspektiven in einem umfassen, ist ein Pluralismus der Anwendung prinzipieller Einsichten in Grenzen zu vertreten“.⁴⁶

Dennoch ist die Vielgestaltigkeit bzw. „Vielspältigkeit“ des Christentums und der Kirchen höchst ambivalent und prekär. Wie der religiös-weltanschauliche Pluralismus im Allgemeinen, so kann auch der inter- und intrakonfessionelle Pluralismus einerseits als Realisierung geistgewirkter Lebensvielfalt und Freiheit, andererseits aber als lebens- und geistfeindliche Diffusion begriffen werden. Vielfalt ohne ein Mindestmaß an Verbindlichkeit droht chaotisch zu werden bzw. zu einem Zustand der Entropie zu führen.

Eine für viele Menschen attraktive Antwort auf die Herausforderungen des Pluralismus gibt der Fundamentalismus, der heute in allen Religionen an Stärke gewinnt. Fundamentalismen haben, religionssoziologisch betrachtet, drei Merkmale, nämlich die Forderung an die Gläubigen, sich auf die Wurzeln ihres Glaubens zu besinnen, eine buchstäbliche Interpretation der jeweiligen heiligen Schriften und der Vorrang religiöser Gesetze gegenüber dem säkularen Recht.⁴⁷

Gewiss gibt es gute theologische Gründe, die fundamentalistische Option zurückzuweisen. Die Gegenposition kann aber nicht in der Suspension der Wahrheitsfrage bestehen. Vielmehr besteht die Notwendigkeit einer „Wiedergewinnung des Positionellen“⁴⁸, d.h. einer Form von Verbindlichkeit, welche den

45 *Christofer Frey*, Pluralismus und Ethik. und Ethik. Evangelische Perspektiven, in: R. Anselm/ U. Körtner (Hg), a.a.O. (Anm. 36), S. 161–178, hier S. 173.

46 Chr. Frey, a.a.O. (Anm. 46), S. 174.

47 Vgl. *Ruud Koopmans*, Religion ist ein trennender Faktor (Interview in: *Zeitzeichen* 17, 2016, H. 1; Text online unter <http://www.zeitzeichen.net/interview/religion-und-integration> [letzter Zugriff am 25.1.2017]).

48 Vgl. *Paul-Gerhard Klumbies*, Wiedergewinnung des Positionellen, *DtPfBl* 95, 1995, S. 177–179.

Pluralismus nicht dementiert oder bekämpft, sehr wohl aber zu seiner Kritik fähig ist und zum kritischen Umgang mit ihm befähigt.⁴⁹

Plausibilität, so lautet die These, kann der Wahrheitsanspruch des Christentums nur gewinnen, wenn gegenüber dem prinzipiell gewordenen Pluralismus das Paradox eines anderen „Pluralismus aus Prinzip“ verständlich zu machen ist.⁵⁰ Theologisch gehaltvoll ist die paradoxe Formel eines Pluralismus aus Prinzip nur dann, wenn der Begriff des *Principium* theologisch beim Wort genommen, und das heißt mit eben jenem Anfang identifiziert wird, mit dem der Prolog des Johannesevangeliums anfängt und alle Theologie immer wieder aufs Neue anzufangen hat. Das aber bedeutet, nach der im Pluralismus verbindlichen Wahrheit des Evangeliums zu fragen, d.h. nach jener Wahrheit, welche den Pluralismus allererst wahr macht, ihn richtet und ihm so seine lebens- und glaubensdienliche Richtung gibt.

Zum Autor:

O.Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien

49 Vgl. dazu Ulrich H.J. Körtner, Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft (ThLZ.F 7), Leipzig 2002.

50 Vgl. Eilert Herms, Pluralismus aus Prinzip, in: Rainer Bookhagen u.a. (Hg.), „Vor Ort“ – Praktische Theologie in der Erprobung (FS Peter C. Bloth), Nürnberg 1991, S. 77–95.

Society of Biblical Literature – Konferenz in San Antonio – Teilnahme und Vortrag

Ein gefördertes Projekt des
Evangelischen Bundes Österreich

von Wolfgang Ernst

Die Wissenschaft der Theologie ist schon längst nicht mehr ein Unterfangen, das auf die Schreibstube beschränkt ist. Für Theologen und Theologinnen ist der weltweite Austausch über Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg ein essentieller Bestandteil ihrer Arbeit. Die Society of Biblical Literature ist ein Zusammenschluss von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen mit dem Ziel, diesen Austausch zu fördern. Sie ist die älteste und größte Organisation, die sich der Erforschung der biblischen Schriften und ihrer Umwelten widmet. Der jährliche Höhepunkt ist eine Konferenz in Nordamerika mit über 10.000 TeilnehmerInnen. In unzähligen Sessions, Diskussionsrunden und Workshops werden die neuesten Arbeiten präsentiert, diskutiert und weitergedacht. Das diesjährige Treffen fand Ende November im texanischen San Antonio statt.

Als Jungwissenschaftler ist die Teilnahme an internationalen Konferenzen eine hervorragende Möglichkeit, seine eigene Forschung einem weltweiten Publikum zu präsentieren und sich darüber hinaus mit anderen WissenschaftlerInnen zu vernetzen. Gleichzeitig ist es auch eine Chance, österreichische theologische Forschung sichtbar zu machen.

Dieses Jahr ermöglichte mir der Evangelische Bund in Österreich durch eine Reiseförderung die Teilnahme an dieser Konferenz. Mein Name ist Wolfgang Ernst und ich forsche seit Juli 2014 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien. Finanziert ist meine Forschung durch ein Stipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Zuvor arbeitete ich für zwei Jahre als Vikar in der Christuskirche in Wien.

In meiner Dissertation beschäftige ich mich mit einer christlichen Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, der Didache. Sie stammt wahrscheinlich aus Syrien und kann als Frühform einer Kirchenordnung verstanden werden. Besonders interessiert mich die soziale Ausgestaltung der Gemeinden, die dieser Kirchenordnung folgten. Wie feierten sie gemeinsam das Abendmahl? Wer finanzierte es? Welche sozialen Schichten fühlten sich angesprochen? Welche Konflikte traten auf? Diese Fragen versuche ich zu beantworten, indem ich antike Vereinigungen als Vergleichsobjekt verwende.

Durch die gesamte Antike hindurch gab es ein lebhaftes Vereinsleben, in dem ein gemeinsames religiös-rituelles Mahl aller Mitglieder, meist mit Brot und Wein, das Zentrum darstellte. Die gemeinsame Verehrung einer Gottheit, gegenseitige Hilfe und geselliges Beisammensein waren weiters für Vereinigungen in der Antike kennzeichnend. In vielen dieser Punkte ähneln sich antike Vereinigungen und christliche Gruppierungen im zweiten Jahrhundert. Ein fiktiver antiker Beobachter könnte durchaus nach der Begegnung mit einer christlichen Gemeinde zu dem Schluss kommen, dass es sich bei dieser Gruppe um eine Vereinigung handle.

Aufgrund dieses Forschungsschwerpunktes wurde ich eingeladen, auf der Tagung einen Vortrag zu halten. Im Fokus meiner Präsentation standen die moralischen Anforderungen, die christliche Gemeinden und antike Vereinigungen an ihre Mitglieder stellten, um am Mahl teilnehmen zu dürfen. In beiden Gruppen kann eine starke Betonung der moralischen Integrität der Mitglieder gesehen werden, die sich besonders im friedvollen Umgang beim Mahl auszeichnete. Die Warnungen in christlichen Schriften (1. Korintherbrief, Didache), nicht im Streit Abendmahl zu feiern, lassen sich auch vor diesem Hintergrund verstehen.

Ich bedanke mich beim Evangelischen Bund für die großzügige Unterstützung meine Reise zum SBL Annual Meeting in San Antonio sowie für die Möglichkeit, mit diesem Bericht einen Teil meiner Forschung vorzustellen.

Weitere Informationen finden Sie unter www.stipendien.at/wolfgangernst oder schreiben Sie mir eine E-Mail: wolfgang.ernst@univie.ac.at.

Nachrichten aus aller Welt

Österreich

RELIGIONSGIPFEL IM KANZLERAMT – KERN GEGEN VERBANNUNG VON SYMBOLEN

Bundeskanzler Christian Kern hat Vorstößen für eine Verbannung religiöser Symbole aus den Gerichtssälen eine Absage erteilt. Schon jetzt gebe es Bekleidungs Vorschriften, „die Debatte sollte hier Halt machen“, sagte er nach dem Religionsgipfel mit den Vertretern der Glaubensgemeinschaften am 21. März im Kanzleramt. Von den Muslimen in Österreich forderte Kern ihren Beitrag zur Integration. Zuletzt hatten die Richtervereinigung sowie die NEOS eine vollständige Verbannung religiöser oder weltanschaulicher Symbole aus dem Gerichtssaal verlangt. Kern findet jedoch nicht, dass dies Gegenstand einer Gesetzesinitiative werden sollte.

Ein Bekenntnis gab es allerdings zum geplanten Verbot der Vollverschleierung. Es sei eine Missinterpretation von Toleranz, wenn Frauen in weiten Teilen nicht an der Gesellschaft teilnehmen könnten, meinte der Kanzler. Der schon traditionelle interreligiöse Dialog im Kanzleramt beschäftigte sich auch mit der zunehmenden Islam-Feindlichkeit im Land, die am selben Tag durch das Integrationsbarometer attestiert worden war. Kern sowie Staatssekretärin Muna Duzdar bezeichneten Muslime als wichtigen Teil

der Gesellschaft, der Tendenz müsse man daher entgegenwirken. „Wir dürfen nicht vermitteln, dass sie Menschen zweiter Klasse sind“, warnte der Kanzler daher.

HOHE AUSZEICHNUNG FÜR KARL SCHWARZ

Mit dem Österreichischen Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse ist am 4. April der evangelische Kirchenhistoriker und Kirchenrechtler Karl Schwarz ausgezeichnet worden.

Das Ehrenkreuz würdige hervorragende wissenschaftliche Leistungen, die „weit über das übliche Maße hinausgehen“, sagte Vizekanzler und Wissenschaftsminister Reinhold Mitterlehner, der gemeinsam mit Schwarz sechs weitere Persönlichkeiten aus dem Bereich Wissenschaft und Forschung ehrte, darunter etwa den früheren Rektor der Technischen Universität Wien, Peter Skalik.

Die Forschungsschwerpunkte von Ministerialrat Karl Schwarz, der seit 1998 als Referatsleiter im Kultusamt tätig ist, liegen in der Geschichte des Protestantismus in Österreich und den Nachbarstaaten. Schwarz habe den wissenschaftlichen Kontakt zu südost- und mitteleuropäischen Forschungszentren

vertieft und sich an zahlreichen Projekten beteiligt. Durch seine „exzellente Kenntnis in Historie und Staatskirchenrecht“ sei er für die Evangelische Kirche und die Diakonie ein „wertvoller Begleiter und Ratgeber“, hieß es bei der Ehrenzeichenverleihung. Ohne das Wirken von Karl Schwarz wäre vieles „in Vergessenheit geraten oder nicht lebendig“. „Die Republik sagt mit dem Ehrenzeichen ‚Danke‘“, so Vizekanzler Mitterlehner.

NEUES KÖRTNER-BUCH WILL EVANGELISCHES PROFIL SCHÄRFEN

Passend zum Reformationsjubiläumsjahr hat der Wiener systematische Theologe Ulrich H.J. Körtner ein neues Buch herausgebracht. „Das Evangelium der Freiheit. Potentiale der Reformation“, so der Titel des Buches, das am 26. März in der Bürgerspalkirche in der Reformationsstadt Waidhofen an der Ybbs präsentiert wurde.

Lässt sich das Evangelium der Freiheit auch ganz anders lesen und verstehen? Wie steht es um eine reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert? Was bedeutet Rechtfertigung heute? Was ist „typisch evangelisch“? Wie verhalten sich Glaube und Wissenschaft zueinander? Welche Impulse gehen vom Erbe der Reformation aus? Diesen und anderen Fragen geht Körtner in dem im Evangelischen Presseverband in Österreich erschienenen Buch nach. Im ökumenischen Zeitalter fragt man aktuell stärker nach dem Verbindenden als dem

Trennenden. Dabei darf nicht das Profil reformatorischen Glaubens verschwimmen, fordert Ulrich H.J. Körtner. Seine Beiträge möchten das evangelische Profil schärfen und die Botschaft der Freiheit weiterhin klingen und leuchten lassen.

A u s l a n d

LWB-PRÄSIDENT FILIBUS FORDERT GLEICHSTELLUNG VON MANN UND FRAU

Der neu gewählte Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB), der Nigerianer Musa Panti Filibus, will sich für den Kampf gegen Terror starkmachen. „Ich halte es für dringend notwendig, sich mit der Frage der religiös motivierten Gewalt in der heutigen Welt auseinanderzusetzen“, sagte der Theologe nach seiner Wahl am 13. Mai in Windhuk (Namibia). Am Sonntag, 14. Mai, feierten Tausende Lutheraner im Sam-Nujoma-Stadion einen Gottesdienst anlässlich des 500. Reformationsjubiläums. Rund 800 Personen, darunter rund 400 Delegierte aus den weltweit 145 Mitgliedskirchen, nahmen vom 10. bis zum 16. Mai an der zwölften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Windhuk (Namibia) teil.

Filibus will sich für die Gleichstellung von Mann und Frau einsetzen. Er war an der Entwicklung eines LWB-Grundsatzpapiers zur Gendergerechtigkeit beteiligt und kündigte an, sich für dessen Umset-

zung zu engagieren. Dabei gehe es auch darum, „wie man Mitgliedskirchen im Blick auf das Verständnis und die Auseinandersetzung mit diesen Fragen unterstützen kann“, sagte er. Doch wolle der LWB keiner Mitgliedskirche etwas aufzwingen, sondern trete für Dialog ein.

BERLIN: BARACK OBAMA BEIM KIRCHENTAG UMJUBELT

Das Brandenburger Tor ist für Barack Obama eine gewohnte Kulisse, schon als US-Präsident hielt er vor dem Berliner Wahrzeichen eine Rede. Am 25. Mai feierte Obama als Elder Statesman eine umjubelte Rückkehr bei einer Diskussion mit Kanzlerin Angela Merkel über Glauben und Politik auf dem Evangelischen Kirchentag.

Mit einem Plädoyer gegen Nationalismus und Intoleranz setzte er sich dabei von seinem Nachfolger Donald Trump ab. „Guten Tag“, begrüßte der Ex-Präsident die laut Veranstalter rund 70.000 Menschen auf Deutsch, die ihn mit langanhaltendem Applaus und Jubelrufen empfingen.

Obama warb bei den Kirchentagsbesuchern um Verständnis für die schwierigen Entscheidungen, die Merkel in der Flüchtlingspolitik zu treffen habe. Das „Ringens“ zwischen humanitärer Verpflichtung und staatspolitischer Verantwortung kenne er aus seiner eigenen Amtszeit, sagte er. „In den Augen Gottes verdient das Kind auf der anderen Seite der Grenze nicht weniger Liebe und Mitgefühl als mein eige-

nes Kind.“ Staats- und Regierungschefs von Nationalstaaten müssten aber auch rechtliche Zwänge, die Verantwortung für die Bürger und begrenzte Ressourcen berücksichtigen.

Merkel war zuvor von Teilen des Publikums ausgebuht worden, weil sie erklärt hatte, dass Flüchtlinge ohne Bleiberecht auch in ihre Heimat zurückgeschickt werden müssten. „Ich weiß, dass ich mich damit nicht beliebt mache“, sagte die Kanzlerin. Angesichts des „Dilemmas“ zwischen christlichem Mitgefühl und politischer Realität gehe es aber darum, „eine richtige Entscheidung“ zu treffen.

Der vom 24. bis 28. Mai dauernde 36. Evangelische Kirchentag zählt zu den Höhepunkten des 500-jährigen Reformationsjubiläums. Insgesamt standen rund 2500 Veranstaltungen auf dem Programm, darunter Gottesdienste, Bibelarbeiten, Diskussionsrunden mit Politikern, Vorträge, Konzerte und Ausstellungen. An dem fünftägigen Glaubensfest nahmen rund 140.000 Dauerbesucher sowie zusätzlich Zehntausende Tagesgäste teil. Den Abschluss bildete ein großer Gottesdienst am Sonntag in Wittenberg.

STREIT UM DAS „PROTESTANTISCHE PROFIL“ IM REFORMATIONSJUBILÄUM

Der evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf vermisst beim Reformationsjubiläum 2017 das „protestantische Profil“. Das Jahr 1517, als Martin Luther

seine 95 kirchenkritischen Thesen veröffentlichte, sei ein „mythisches Ursprungsdatum“ verschiedener protestantischer Kirchen gewesen, sagte Graf in einem Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche, Heinrich Bedford-Strohm, das die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ (10. April) abdruckte. Da könne man schlecht von einem ökumenischen „Christusfest“ reden.

Bedford-Strohm wies die Kritik zurück: „Luther selbst hätte die Idee eines Christusfestes ganz gewiss gefallen.“ Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hob Fortschritte im Verhältnis zur Katholischen Kirche hervor.

Graf wandte sich indes dagegen, Unterschiede mit „diffusen Formeln“ zu überdecken. Er nannte insbesondere die Frauenordination und die Haltung zur Homosexualität als Beispiele für Verschiedenheit. Die Frage des gemeinsamen Abendmahls konfessionsverschiedener Eheleute sei gar kein ökumenisches, sondern ein katholisches Problem, da beim evangelischen Abendmahl kein Katholik an der Teilnahme gehindert werde.

Die Reformation sei insgesamt ein „positives Ereignis“, so Graf. Kritik der akademischen Theologie an der Gestaltung des Jubiläums rühre daher, dass die EKD nicht sage, „was sie 2017 eigentlich will“.

PAPST FRANZISKUS: GUTE SEITEN DER REFORMATION ERKENNEN

Papst Franziskus hat Katholiken und aus der Reformation hervorgegangene Kirchen dazu aufgefordert, sich ohne Vorurteile und ideologische Polemiken der Kirchengeschichte zuzuwenden. Gemeinsam sollten sie „all das erkennen und annehmen, was in der Reformation positiv und berechtigt war“, sagte er am 1. April bei einer Audienz für Teilnehmer einer Tagung über Martin Luther im Vatikan.

Beide Seiten müssten durch das Eingeständnis der eigenen Sünden von Fehlern, Übertreibungen und dem Versagen Abstand nehmen, die zur Kirchenspaltung geführt hätten, betonte der Papst bei der vom Päpstlichen Komitee für Geschichtswissenschaften organisierten dreitägigen Konferenz, an der zum Abschluss am 1. April auch der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, teilnahm. „Mit großer Freude“ nehme er das ökumenische Zeugnis von Papst Franziskus wahr, sagt der EKD-Ratsvorsitzende.

Die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten auf Initiative einer Institution des Heiligen Stuhls zeige, dass es in der Ökumene möglich sei, alle Mauern zu überwinden und Konflikte zu Gelegenheiten des Wachstums in der Gemeinschaft zu verwandeln, so der Papst. Der emeritierte Präsident des päpstlichen Einheitsrats, Kardinal Walter

Kasper, äußerte bei der Tagung die Hoffnung, dass es zum 500. Reformationsjubiläum ein „sichtbares und nachhaltiges Zeichen“ für gemischt-konfessionelle Paare geben wird. Papst Franziskus hatte

bei einem Besuch der evangelisch-lutherischen Kirche in Rom im November 2015 bereits die Möglichkeit für diese Paare angedeutet, gemeinsam an der Eucharistie teilzunehmen.

*Evangelischer Bund
in Österreich*

*aktuell – zeitgemäß –
der Bibel verbunden*



Der Evangelische Bund ist ein auf Vereinsbasis organisierter Zusammenschluss evangelischer Christen. Seine Hauptaufgabe ist die Begleitung von Menschen auf dem spannenden Weg ihres Evangelisch-Seins.

Aktivitäten:

- Herausgabe der Zeitschrift „Standpunkt“, die viermal im Jahr interessante und aktuelle Beiträge zu Themen des Glaubens und der Kirche bringt
- Durchführung von Tagungen und Vorträgen; Verbindungen mit internationalen konfessionskundlichen Einrichtungen
- Unterstützung evangelischer Studenten und Gemeinden durch Stipendien, Literatur und Schriften
- Hilfe für evangelische Christen in der Diaspora

Informationen:

evangelischerbund@evangelischerbund.at

www.evangelischerbund.at

Evangelischer Bund, Ungarg. 9/10, A-1030 Wien

Obfrau Pfarrerin Dr. Birgit Lusche: 0699/188 77 313