

Zu diesen Heft

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2017. "Zu diesen Heft." Evangelische Theologie 77 (4): 243–46. <https://doi.org/10.14315/evth-2017-0402>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Zu diesem Heft

Bernd Oberdorfer

Zweifellos hat das Festjahr zum Reformationsjubiläum das allgemeine Interesse am reformatorischen Christentum in einem selbst für manche Verantwortliche überraschenden Ausmaß belebt. Viel ist von den Errungenschaften, der religiösen und kulturellen Ausstrahlung, auch den inneren Widersprüchen und problematischen Fernwirkungen der Reformation die Rede gewesen. Die Befürchtung einer triumphalistischen Selbstfeier des Protestantismus hat sich nicht bewahrheitet. Starke ökumenische Akzente wie der gemeinsame Gottesdienst des Lutherischen Weltbunds mit Papst Franziskus als höchstem Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche in Lund am Reformationstag 2016 haben gezeigt, dass das Jubiläum nicht zur Abgrenzung dient, sondern die Verbundenheit der christlichen Kirchen fördern soll. Auch innerprotestantisch ist noch einmal viel in Bewegung geraten: Die »Weltgemeinschaft reformierter Kirchen« hat sich (wie schon 2006 der Weltrat Methodistischer Kirchen) die lutherisch-katholische »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« angeeignet, und Reformierte und Lutheraner haben sich feierlich zur weiteren Vertiefung ihrer im vergangenen Jahrhundert so eindrucksvoll gewachsenen Gemeinschaft bekannt. Bedenkt man, wie tief gerade hier die Gräben im 16. Jahrhundert gezogen wurden (und in der neuen Luther-Biographie von Lyndal Roper kann man besonders plastisch nachlesen, wie konsequent sich namentlich Luther jedem Kompromiss mit den »Schweizern« verweigerte und wie rabiat er auch im eigenen Lager alles ausgrenzte, was in seinen Augen nicht exakt der Einsicht entsprach, die sich ihm als der Kern des Evangeliums erschlossen hatte), dann

wird der lange Weg sichtbar, den beide Traditionen seitdem aufeinander zu und miteinander gegangen sind.

Dennoch besteht zur Selbstgefälligkeit kein Anlass. *Jürgen Moltmann* hat in einem Festvortrag vor der »Gesellschaft für evangelische Theologie« im Erfurter Augustinerkloster, mit dem dieses Heft beginnt, die Reformation eine »unvollendete« genannt und »ungelöste Probleme« angesprochen, für die er mutige, auch unkonventionelle »ökumenische Antworten« vorschlägt. Zunächst plädiert er für eine neue »theologische Streitkultur«. Nach den scharf polemisch ausgetragenen Schulkonflikten in der Generation seiner theologischen Lehrer sei es zwar ein wichtiger Schritt gewesen, dass die Theologie in den 60er- und 70er-Jahren eine »Dialogkultur« entwickelt und sich namentlich für das Gespräch mit dem Judentum und mit der säkularen Welt geöffnet habe. Allerdings sei der Dialog dann mit der Zeit zum Selbstzweck geworden; die Pflege der Gemeinschaft habe die Suche nach Wahrheit als potenziell harmoniestörend hinausgedrängt. Die akademische Theologie sei »eine harmlose Angelegenheit geworden«. Sie habe »die Kirchen verlassen und konzentrier(e) sich auf die Anerkennung im Haus der Wissenschaften«. »Theologische Wahrheit« sei aber »einen heißen Konflikt wert, gerade unter Freunden«. Die staatskirchliche Genese der reformatorischen Kirchen – das ist sein zweiter Punkt – habe im Protestantismus das Bewusstsein für die »Einheit der Kirche« unterentwickelt bleiben lassen. Luther habe aber keine neue Partikularkirche gründen, sondern die eine »katholische Kirche« erneuern wollen. Der »Dienst an der Einheit« sei daher »die Aufgabe jedes Glauben-

den und jeder Kirche«; in diesem Sinne spricht Moltmann von einem »*allgemeine(n) Papsttum aller Gläubigen*«, das es heute zu »verwirklichen« gelte. Sollte das »römische Papsttum« zu seiner »vor-konstantinischen« Form zurückkehren, könnte er sich sogar eine protestantische Anerkennung eines päpstlichen »Diensts an der Einheit« vorstellen. Überfällig sei drittens die volle Rehabilitierung der von katholischen und reformatorischen Kräften gleichermaßen verfolgten »Täufer«, in denen Moltmann »die einzige Reformationsbewegung ›allein aus Glauben‹« erkennt. Da aus dem Bußsakrament erwachsen, sei viertens die reformatorische Rechtfertigungslehre »täterorientiert und *opfervergessen*«. Diese Schieflage sei schon bei Paulus zu finden. Jesus hingegen habe »nicht die Täter der Sünde, sondern die Opfer im Blick gehabt«. In freier Anlehnung an die Struktur des Bußsakraments skizziert Moltmann eine Art soteriologischer Gegengeschichte für die Opfer: Sie müssten ermutigt werden, das Schweigen der Scham zu brechen (*confessio oris*), »vom Selbstmitleid und Selbsthass in die Weite einer liebenden Weltbejahung« umzukehren (*contritio cordis*) und den Kreislauf der Vergeltung zu beenden, indem sie den Tätern vergeben (satisfactio operum); denn Vergebung sei »auch ein Akt der Selbstheilung der Opfer«. Fünftens würdigt er, dass im Protestantismus dem Abendmahl wieder größere Bedeutung beigemessen werde, und fordert eine eucharistische Gastfreundschaft, die nicht von einer vorausgegangenen theologischen Einigung abhängig gemacht werden dürfe. »Wer verlangt, dass wir vorher uns auf eine theologische Theorie dessen, was da geschieht, einigen müssen, der fällt dem einladenden Christus ins Wort und verhindert die gemeinsame Christuserfahrung!« Der Vortrag endet mit dem Aufruf, die Grenzen zu transzendieren, die der Reformation im 16. Jahrhundert gesetzt waren: Sie sei

auf die Westkirche beschränkt geblieben, habe (mit Ausnahme der Täufer!) das staatskirchliche Gehäuse des »Corpus Christianum« nicht sprengen können und sei schließlich, »weltpolitisch gesehen«, nur »ein begrenztes, innereuropäisches Ereignis« gewesen. Wenn sich aus dem »Zerfall der Christlichen Welt (...) eine selbständige, ökumenisch geeinte, einladende und zuversichtliche Kirche erheben wird«, sähe Moltmann seine »Hoffnung für die Vollendung der Reformation« erfüllt. »Aber vielleicht können Reformationen nie vollendet werden?«

Nächstenliebe ist der Inbegriff eines christlichen Ethos. Sie wird häufig als spezifische Form des Altruismus beschrieben. Die beiden folgenden Beiträge greifen aus theologischer Perspektive humanwissenschaftliche Diskussionen um das Altruismus-Konzept auf. Thomas Söding fragt zunächst methodisch nach der Verhältnisbestimmung zwischen dem humanwissenschaftlichen und dem biblisch-theologischen Konzept und lehnt Überbietungsansprüche in beiderlei Richtung ab: Weder kann der Altruismus religionskritisch die Nächstenliebe ersetzen, noch ist diese die »eigentliche Form des Altruismus. Beide Konzepte seien »je spezifische Ausdrucksformen eines menschlichen Bewusstseins, einer menschlichen Lebenskultur, eines menschlichen Sinnhorizontes relationaler Existenz«. Aus dem »interdisziplinären Diskurs über den Altruismus« kann die Theologie daher lernen, das Verständnis der Nächstenliebe im gegenwärtigen kulturellen Deutehorizont zu entfalten und »interdisziplinär kritikfähig« zu machen. Dabei zeige sich, »dass die Verhältnisse zwischen Identität und Sozialität, Autorität und Freiheit, Religiosität und Ethik wesentliche Dimensionen der Nächstenliebe sind«. Im Alten wie im Neuen Testament sei Nächstenliebe als Zuwendung zu denen verstanden, die uns räumlich nahe sind und uns daher unmittelbar

angehen. »Nächstenliebe ist eine Ethik auf Sichtweite: Fernstenliebe ist billig, Nächstenliebe kostbar.« Es gehe um die Inklusion von bisher Exkludierten. Die Verkündigung Jesu sei »eine einzige Entdeckungsreise zu denen, die aus dem Volk Gottes – als Sünder, als Kranke, als Heiden – ausgegrenzt scheinen«. Söding wendet sich auch dagegen, Nächsten- und Selbstliebe gegeneinander auszuspielen. Im Horizont der Nächstenliebe ist Selbstliebe nicht Egoismus, sondern »Ausdruck des selbstbewussten Wissens, ebenso wie der Andere von Gott geliebt zu sein«. Die Verankerung der Nächstenliebe in der Gottesliebe führt nicht in die Heteronomie. Das Gesetz ist nur nötig als »Hilfsmittel in einer von Not und Sünde kontaminierten Lebenslage«. Die »Theozentrik« – so Söding – »legitimiert, relativiert und transzendiert jede menschliche Vermittlung von Religion und Ethik«. In das Gespräch mit anderen Wissenschaften kann die Theologie ihre Expertise als teilnehmende Beobachterin der Religion einbringen; sie schreibt sich zudem »eine ideologiekritische Funktion zu, weil sie Wissenschaftsgläubigkeit mit Kategorien kritisiert, die aus genuin religiösen Glaubensdiskursen stammen«, etwa der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf.

Traugott Jähnichen konstatiert eine signifikante Differenz: Während die protestantische Tradition intuitiv die Nächstenliebe »gegen jede Form der Selbstorientierung« profiliere und so Altruismus und Eigennutz als strikten Gegensatz fasse, sei die klassische Ökonomie von der Selbstliebe als Grundlage des menschlichen Verhaltens ausgegangen und habe ihr eine positive Motivationskraft für das wirtschaftliche Handeln zugeschrieben. Jähnichen will Selbst- und Nächstenorientierung jedoch nicht als Gegensatz, sondern als »Kontinuum«, d.h. als Spektrum von Mischverhältnissen verstehen. Schon Klassiker der Wirtschaftstheorie wie Adam Smith oder Thomas R. Malt-

hus hätten neben dem Eigennutz durchaus das Handlungsmotiv der Sympathie als der Freude am Wohlergehen Anderer anerkannt, die Sympathie freilich primär der privaten Lebenswelt zugeordnet und damit einer problematischen Bereichstrennung vorgearbeitet, wie sie im 20. Jahrhundert unter dem Stichwort der »Eigengesetzlichkeit« der politischen und wirtschaftlichen Sphären verhandelt wurde. Die moderne Ökonomik habe den Altruismus dann geradezu aus dem Eigenninteresse abgeleitet. Jähnichen warnt allerdings vor einem ubiquitären Deutungsanspruch des ökonomischen Paradigmas; es sei »reduktionistisch« und vermöge »weder die Vielfalt von Lebensbezügen, wie sie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften entspricht, noch die Vielfalt von menschlichen Verhaltensweisen angemessen« wahrzunehmen. Auch Luther habe zwar die Nächstenliebe als selbstlosen Einsatz für das Wohl Anderer gefasst, durch die Unterscheidung von Amts- und Privatperson aber einen Raum für die äußere Daseinsvorsorge eröffnet, in dem auch das selbsterhaltungsorientierte wirtschaftliche Handeln seinen Platz hat. Freilich habe er daran festgehalten, dass die am Evangelium (z.B. der Bergpredigt) orientierte moralische Formung der »Privatperson« im Sinne eines christlichen Ethos der Nächstenliebe auch auf das ökonomische Handeln der »Amtsperson« ausstrahlen müsse. Abschließend zeigt Jähnichen auf, wie neuere kirchliche Stellungnahmen zur Wirtschaftsethik die abstrakte Alternative von »Gemeinwohl und Eigennutz« zu überwinden versuchen, ja »Formen des intelligenten Eigennutzes als intelligente() Nächstenliebe« identifizieren. Durch solche »Ausbalancierungen von Selbst- und Nächstenorientierungen« könne es »gelingen, die biblische Grundhaltung der Nächstenliebe sensibel zu profilieren, ohne sich von Formen der Selbstorientierung abgrenzen zu müssen«.

Die biblischen Rachepsalmen stehen, vorsichtig gesagt, in einer starken Spannung zum Nächstenliebeethos – erbitten sie doch nicht Vergebung und Versöhnung, sondern Vergeltung und Vernichtung. Ob und ggf. wie man sie beten könne, hat die christliche Theologie und Kirche daher immer wieder neu beschäftigt. Nadine Hamilton geht dieser Frage anhand von Bonhoeffers Auslegung der Rachepsalmen nach. Gegenüber vielen seiner theologischen Zeitgenossen zeichne sich Bonhoeffer dadurch aus, dass er die Rachepsalmen nicht zum Anlass genommen habe, sich vom Alten Testament grundsätzlich zu distanzieren. Da er sie als »Gebet eines Unschuldigen« fasste, seien die Menschen »zu sündig, zu böse dafür«, sie zu beten – ausgenommen der sündlose Christus. Hamilton zeigt auf, wie Bonhoeffer einen Zugang zu den Psalmen findet, indem er sie als Gebete Christi deutet. In steiler christologischer Zusitzung habe er für das Beten der Psalmen gefolgert, »dass in Christus Gott selbst der Betende und der Erhörer der Gebete ist«. Die Rachepsalmen sind in dieser Perspektive dann nicht Gebete um die Vernichtung der Gegner der Gläubigen; in ihnen klage Christus vielmehr die Sünder an: »Nicht die Betenden sind die Kläger, sie sind die Angeklagten.« In Christi Kreuzestod und Auferstehung habe Gott aber das in den Psalmen geforderte Gericht über die Sünder bereits vollzogen. »Gericht und Begnadigung sind im Kreuz erkennbar in einer Person, die Christus selbst ist.« Hamilton spricht selber den naheliegenden Einwand an, ob Bonhoeffer mit dieser christologischen Lesart das Alte Testament nicht unzulässig christianisiere und damit jenen »versteckte(n) Antisemitismus« selbst praktiziere, »den er seinen Kollegen vorhält«. Sie räumt ein, dass Bonhoeffer »zu schnell vor(gehe)« und die Eigenständigkeit der alttestamentlichen Texte durch die christologische Einzeichnung übermale, statt sich ihrer Fremdheit behutsam zu

nähern. Sie hebt dann aber hervor, dass das Alte Testament gerade »mit seiner tiefen Menschlichkeit, weiten Offenheit und zugleich fernen Fremdheit der Schlüssel zu Jesus Christus und dem Vater selbst« sei. Abschließend deutet sie sogar noch eine ethische Pointe an, die indirekt auf die Nächstenliebe zurückverweist: »Indem Gott im Gebet [sc. der Rachepsalmen] die eigenen Rachegefühle übergeben werden, verzichtet der/die Betende selbst auf sie.«

Im »Kritischen Forum« stellt *Christine Gerber* John Barlays nach ihrem Urteil »unbedingt lesenswerte« Studie »Paul and the Gift« vor. Und *Michael Welker* wirft einen ersten kritischen Blick auf Eilert Herms' gerade erschienene monumentale »Systematische Theologie«, die schon vom Umfang her den Titel rechtfertigt: »Jetzt rede ich«.

Am Ende des Heftes thematisiert *Rebekka A. Klein* in der Rubrik »Zur Situation« einen nach ihrer Wahrnehmung zu wenig beachteten oder gar verdrängten Aspekt der aktuellen Flüchtlingsdiskussion: die Herausforderung, die die »radikale Fremdheit« der zugewanderten Geflüchteten für das Verständnis der pluralistischen Gesellschaft bedeutet, indem sich dadurch die Vorstellung einer gesellschaftlich integrierten kulturellen Vielfalt als zu harmonistisch erweist. Auch für kirchliche Stellungnahmen im Sinn einer »öffentlichen Theologie« stelle sich die Frage, ob die Beschwörung des übergreifend Gemeinsamen eine realistische Antwort auf die konflikträchtige neue Konstellation bieten könne. Die auf vielen Ebenen spürbare Irritation des auf Konsens und Integration beruhenden Selbstverständnisses moderner Gesellschaften verlangt daher auch von Kirche und Theologie, das Nächstenliebeethos in seinen sozialethischen Implikationen neu durchzubuchstabieren. Vielleicht ist das dann ja der Ort für die von Jürgen Moltmann vermisste theologische Streitkultur. Auch nach dem Reformationsjubiläum bleibt also genügend zu tun.