

Zu diesem Heft

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2019. "Zu diesem Heft." Evangelische Theologie 79 (2): 83-87. <https://doi.org/10.14315/evth-2019-790203>.

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

In der vergangenen Reformationsdekade war gelegentlich der Verdacht zu hören, die Beschwörung der großen Vergangenheit des Protestantismus solle nur ablenken von dessen trister Gegenwart, die geprägt sei von chronischem Mitglieder-verlust, brüchiger Traditionswertergabe und schwindender kultureller Prägekraft. Plakative Buchtitel wie »Ende des Luthertums?« (Benjamin Hasselhorn) illustrieren eine spätzeitliche Grundstimmung, die in der Frage gipfelt, ob der Protestantismus seine geschichtliche Mission nicht vielleicht schon erfüllt habe und daher überflüssig geworden sei. Einen ganz anderen Ton schlägt der programmatische Beitrag von *William Schweiker* an, den wir an den Anfang dieses Heftes gesetzt haben. Für Schweiker, der an der University of Chicago Theologische Ethik lehrt, hat der Protestantismus seine Zukunft nämlich noch vor sich. Die »Meldungen über den Tod des Protestantismus« hält er daher für »heftig übertrieben«. Als Kern der reformatorischen Botschaft identifiziert er einen »theologischen Humanismus«, der sich in einer im Prinzip anti-totalitären innerweltlichen Gewaltenteilung artikuliert: Die Reformatoren hätten die Hervorhebung einer religiösen Sondersphäre abgelehnt und unterschiedliche soziale Lebensbereiche ausdifferenziert, denen sie allen eine göttliche »Berufung« und damit eine gleichrangige, religiös begründete Würde zusprachen. Sie hätten damit »einen generellen Trend hin auf ein Gleichgewicht der Kräfte (*balance of powers*) und der aktiven Beteiligung (*empowerment*) der Menschen« ausgelöst. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft und das Netzwerkenkenken seien »eine weltweite Ausstrahlung des protestantischen Konzepts der gesellschaft-

lich-kulturellen Ordnung«. Angesichts der heutigen Bedrohung und Infragestellung einer polyzentrisch-egalitären sozialen Welt sei der protestantische Impuls heute wichtiger denn je. Schweiker betont, dass dieses protestantische Konzept tief in der religiösen »Überzeugung« (*conviction*) des reformatorischen Christentums verankert sei. Deshalb warnt er die Kirchen auch davor, sich in der Kommunikation ihrer Botschaft auf die bloße kulturelle Plausibilisierung der Glaubensinhalte zu beschränken: »Plausibilität ohne Überzeugung ist leer; Überzeugung ohne Plausibilität ist unfruchtbare (*moribund*)«. In der Gegenwart erkennt Schweiker zwei Gefahren, denen der Protestantismus entgegentreten müsse: einen »hyper-theism« und eine »over-humanization«. Der »hyper-theism« ist ein totalitärer religiöser Fundamentalismus, der die eigene Religion zum Maßstab für das gesamte soziale Leben machen will und also im Namen der Einheit Vielfalt und Freiheit aufhebt. Die »over-humanization« ist eine radikale Diesseitsorientierung, die einen Transzendenzbezug konsequent ausschließt. In der Diagnose stimmt Schweiker hier mit Charles Taylor überein. Er liest den neuzeitlichen Immanentismus aber anders als dieser nicht als Folge der Reformation, sondern als Verrat an dieser. Und während der Katholik Taylor für die Religion in der Moderne besondere Räume für Erfahrungen einer ekstatischen Fülle des Lebens sucht, plädiert der Protestant Schweiker dafür, die Religion mitten im Leben in der Welt zu verorten. Dafür benennt er drei zentrale Herausforderungen: die Bewahrung der Menschenwürde angesichts systemischer Ungerechtigkeit, die Vereinbarkeit eines Wohlergehens der Menschheit mit nachhaltigem Schutz der nichtmenschlichen Umwelt und schließ-

lich die antifundamentalistische »Humanisierung der Religion«. In diesem Sinn versteht er – in Anlehnung an Tillich – den Protestantismus nicht mehr nur als christliche Konfession, sondern als Prinzip, das sich in jeder Religion korrigierend und orientierend geltend machen soll. Um der menschheitlichen Verantwortung willen gilt daher: »Die Zukunft wird protestantisch sein, einerseits, und sie muss protestantisch sein, andererseits.«

Eine anti-fundamentalistische Pointe haben auch die Überlegungen von *Anne Käfer* zum interreligiösen Dialog. Käfer unterstreicht zwar, dass in diesem Dialog die eigenen Glaubensüberzeugungen weder verschwiegen noch vergleichsgültigt werden dürften. Die zentrale Aufgabe bestehe aber nicht darin, den je Anderen von der eigenen Wahrheit zu überzeugen, sondern ihn zu *verstehen*. Es komme darauf an, ein gemeinsames Feld zu finden, auf dem man miteinander ins Gespräch kommen kann. Käfer bestimmt Wahrheit zunächst als ein unverfügbares Geschehen, in dem sich einem individuellen Subjekt die Übereinstimmung seines Erkennens mit dem zu erkennenden Sachverhalt mit Gewissheit erschließt. Wahrheit könne daher weder durch empirische Beweise noch durch Berufung auf Autoritäten – und seien es heilige Schriften – zwingend erzeugt werden. Dies betrifft auch und gerade die Artikulation von Wahrheitsüberzeugungen im interreligiösen Dialog. Hier ist es sogar besonders virulent, weil Käfer zufolge Religion »das Phänomen bezeichnet, dass Menschen in Bezugnahme auf *etwas* leben, dem sie lebensentscheidende Bedeutung zumessen, weil es umfassend und ausschlaggebend Sein und Sinn ihres Lebens bedingt und begründet«. Interreligiöser Dialog ist daher das offene Gespräch über Wahrheitsüberzeugungen, die für die beteiligten Subjekte jeweils »lebensentscheidende Bedeutung« haben. Käfer rät nun davon ab, diesen Dialog direkt mit der Gottesfrage zu

beginnen, da sich im Gottesverständnis sehr schnell gravierende Unterschiede abzeichnen. »Menschheitsgemeinsam« sei indes, dass in der Religion Menschen ihr eigenes Selbstsein thematisieren. Deshalb sollte nach Käfer der »Austausch über das menschliche Selbst, das Wahrheit erkennen, Gewissheit erleben und auch Heil erfahren kann, (...) als Dreh- und Angelpunkt den interreligiösen Dialog anleiten«. Insofern religiöse Menschen ihr Selbstsein auch im Medium der Auslegung heiliger Schriften deuten, gehört zu diesem Austausch auch das Gespräch über die Autorität und Lebensrelevanz heiliger Schriften und den Umgang mit ihnen. Das mit dem Dialog einhergehende »Vertrautwerden mit Verschiedenheit auf dem Boden des gemeinsamen Menschseins kann ein Verstehen des anderen wie des Eigenen ermöglichen«. Da jetzt »das Differente als Antwort auf gemeinsame Fragen verstanden werden« kann, könne im Rahmen des gewachsenen Vertrauens dann auch die Gottesfrage angesprochen werden.

Für das protestantische Selbstverständnis war die Berufung auf die Bibel durchgängig entscheidender Bezugspunkt. Auslegungsfragen waren daher immer Ausdruck protestantischer Selbstverständigung. Insofern gehört auch der großflächige Forschungsbericht von *Christfried Bötttrich* in diesen Zusammenhang, illustriert sein hochinformativer Längsschnitt auf die Veränderungen der Exegese von »Luke-Acts«, also des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte, in den vergangenen Jahrzehnten en passant doch auch Verschiebungen der theologiegeschichtlichen Tektonik. Vorbei seien die Zeiten, in denen Lukas wegen antijüdischer, romfreundlicher, »frühkatholisch«-verbürgerlichter Tendenzen zurückgesetzt und gegen Paulus ausgespielt worden sei (»Haut den Lukas!«). Bötttrich stellt zunächst neuere Entwürfe zu Entstehung, Gliederung und Konzeption des lukani-

schen Werkes vor. Daraufhin skizziert er den aktuellen Stand der Forschung im Blick auf »überkommene Themen«: Die Kritik an der theologischen Überformung der Geschichtsschreibung durch Lukas sei einer Würdigung der dabei leitenden theologischen Intentionen gewichen; der Vorwurf einer »Hellenisierung« der jüdischen Imprägnierung des Christentums durch Lukas habe durch die Wahrnehmung der »hellenistischen« Einflüsse schon auf das Judentum der Zeit Jesu die Grundlage verloren (weshalb Lukas heute denn auch nicht mehr als »Heidenchrist«, sondern als Diasporajude identifiziert wird); und das ehemals heftig umkämpfte Thema der »Heilsgeschichte« sei ohnehin weitgehend aus der theologischen Diskussion verschwunden. Stattdessen seien »neue Fragestellungen« ins Blickfeld geraten: Im Blick auf das Verhältnis von »Kirche und Israel« werde Lukas heute als »Phänomen einer Übergangszeit« wahrgenommen, da er in »merkwürdiger Ambivalenz« und »spannungsvollem Nebeneinander« judentumskritische mit judentumsfreundlichen Tendenzen verbinde. Neue Perspektiven eröffnen sich auch in der Frage der Heilsbedeutung Jesu: Zwar bleibe bei Lukas in der Tat »der ganze Vorstellungskreis von Sühne und Stellvertretung (...) marginal«; doch habe Lukas »in Sachen Soteriologie« durchaus keinen »blinden Fleck«. Soteriologie »konzentriert sich« bei Lukas nach Böttrich eben »nicht auf den einen Punkt des Todes Jesu allein, sondern umfasst seine gesamte Sendung als Ausdruck der Zuwendung Gottes«. Feministische Exegese habe der lukanischen »Eigenart, die Lebenswirklichkeit von Frauen auf überraschend sensible Weise wahrzunehmen«, schärfere Kontur gegeben. Böttrich konstatiert allerdings auch hier eine Ambivalenz: Lukas habe sich letztlich doch gescheut, »die Frauen im Umfeld Jesu auch terminologisch als Schülerinnen Jesu zu bezeichnen oder

ihnen vergleichbare Funktionen wie den Männern zuzugestehen«. Deshalb werde er in der exegetischen Diskussion teils als »Anwalt der Frauenbefreiung« gewürdigt, teils als Vertreter traditioneller Frauenrollen verteidigt oder kritisiert. Was schließlich die Frage betrifft, ob Lukas als »Anwalt der Armen – oder als Anwalt für die Armut als solche« zu verstehen sei, schlägt Böttrich sich auf die Seite der Befreiungstheologie: Es sei Lukas um die Überwindung von Armut, nicht um die Armut als asketisches Lebensideal gegangen. Böttrichs Forschungsbericht verwirklicht exemplarisch das, was er als den Charakter der Lukasforschung insgesamt bezeichnet: Er ist ein »Weggespräch« im Sinne des Emmausgangs (Lk 24) und mündet in die überzeugende Einsicht: »Der Theologe Lukas hat in den theologischen Diskursen des 21. Jh.s wieder ein wichtiges Wort mitzureden!«

Wie sich das protestantische »Schriftprinzip« unter den Bedingungen der Moderne bewahren oder reformulieren lässt, wird seit langem diskutiert; im Horizont der »Postmoderne« werden dabei gleichsam die Karten neu gemischt, und altervertraute Konfliktlinien verwischen. Wie produktiv das sein kann, zeigt der Beitrag von *Simon Volkmar*. Volkmar sucht in Hermann Sasses Versuch einer »Neubegründung des Schriftprinzips« nach »Impulsen« für den hermeneutischen Diskurs der Gegenwart. Sasse, Kirchenhistoriker an der Erlanger Fakultät, war in vieler Hinsicht ein eigenwilliger Kopf: Früher Gegner des Nationalsozialismus, mit Dietrich Bonhoeffer federführend für das »Betheler Bekenntnis« von 1933, war er an den Beratungen zur Barmer Theologischen Erklärung beteiligt, unterschrieb diese aber nicht, weil er sie für unionistisch hielt. 1949 nahm er einen Ruf nach Australien an und entwickelte von dort aus eine beachtliche, wenn auch durchaus kontrovers diskutierte Wirkung auf das internationale Bekenntnislutherum.

Schrifthermeneutisch, so Volkmar, versuchte er, die lutherische Überzeugung von der Heiligen Schrift als Gottes Wort zu bewahren, ohne deshalb die historisch-kritische Erforschung der Bibel als Menschenwort zu verwerfen. Als Spezifikum des biblischen Gottesverständnisses habe er erkannt, dass Gott durch menschliches Wort zu den Menschen spreche. Deshalb habe die inkarnations-theologisch akzentuierte Christologie für Sasse entscheidende schrifthermeneutische Bedeutung gewonnen; er fasste die Einheit von Gottes- und Menschenwort in der Heiligen Schrift nach Analogie des Zwei-Naturen-Dogmas. Das ermöglichte eine uneingeschränkte Wahrnehmung der ›Menschlichkeit‹ der Schrift. Sasse konnte deshalb auch unbefangen die Kanonizität der biblischen Schriften auf ihre wirkungsgeschichtliche Akzeptanz zurückführen. Besonders interessant sind Volkmars Ausführungen über Sasses Umgang mit der Vielstimmigkeit im biblischen Zeugnis. Sasse habe »in den Lücken und Widersprüchen der biblischen Texte ein pragmatisches und ästhetisches Potential« identifiziert, das es nicht harmonistisch zu eliminieren, sondern »hermeneutisch fruchtbar zu machen« gelte. Die »Spannung« zwischen »abweichenden Überlieferungen« sei »keine zu korrigierende Misslichkeit«, sondern mache »gerade das performative Potential der biblischen Texte« aus. Volkmar spricht (mit einem Begriff der Ägyptologin Emma Brunner-Traut) von einer »aspektivischen Ästhetik der biblischen Überlieferung«, die sich »dagegen sperrt, aus ihr ein rationales, in sich konsistentes Wirklichkeitsverständnis zu konstruieren«. Leserinnen und Leser müssten daher »die Widerständigkeit der biblischen Texte aushalten«, statt sich ihrer vereindeutigend zu bemächtigen. Inwieweit Sasse selbst diesem anspruchsvollen hermeneutischen Programm immer gerecht wurde, kann dahingestellt bleiben. Dass

sich daraus fruchtbare Perspektiven auch für den ökumenischen Dialog ergeben können, liegt freilich auf der Hand.

Hoffnung ist eine zentrale Kategorie des christlichen Glaubens. Philosophisch stand sie aber immer schon unter skeptischer Beobachtung: Wer hofft, flüchtet sich vor den Zumutungen und Härten des Daseins in unwirkliche Illusionen. Besonders hoffnungskritisch war der moderne Existenzialismus. Hannes Müller, seit diesem Jahrgang auch Redakteur dieser Zeitschrift, erinnert aber an den existenzphilosophischen Denker Gabriel Marcel, der einen erstaunlich integrativen hoffnungstheoretischen Ansatz entwickelte. Dabei profiliert er Marcells »christlichen Existenzialismus« durchgängig im Vergleich mit den religionskritischen Konzeptionen von Sartre und Camus und markiert Bezüge zu dem in mancher Hinsicht vergleichbaren Entwurf von Karl Jaspers. Mit Sartre und Camus teile Marcel zwar die Analyse der *conditio humana*, dass der Mensch sich in einer Situation vorfinde, die er nicht selbst geschaffen hat und nur bedingt gestalten kann. Er leite daraus aber nicht die Sinnlosigkeit der Existenz ab, der nur die trotzige Selbstsetzung in der »Revolte« entgegengestellt werden könne, sondern ein Hineingebundensein des Menschen in die Welt: »Sein Leib ist *be-gründet*, also an einen Grund gebunden, während seine Seele *be-gründet*, also an einen Sinn gebunden ist.« Die mit dem Dasein verbundenen »konkreten Erfahrungen« von Leid werden bei Marcel auch nicht durch einen stoisch-resignativen Weltverzicht überwunden, sondern durch eine »positive Nicht-Annahme«, wobei die Hoffnung auf Veränderung der Verhältnisse letztlich im absoluten Vertrauen auf Gott gründet. Müller arbeitet heraus, wie Marcel durch die Trias Erfahrung, Ereignis und Erwartung die Hoffnung in die Zeitdimensionen einzeichnet. Besonders spannend sind die Hinweise auf die gemeinschaftsbildende Kraft der

Hoffnung. Wenn Marcels voll entfalteter Hoffnungs begriff in der Formel greifbar wird »Ich hoffe auf dich für uns«, dann ist Müllers Sartre antithetisch aufnehmende Zuspitzung »Der Himmel, das sind die anderen« jedenfalls in dem Sinn theologisch anschlussfähig, dass eine Hoffnung,

in der das Subjekt nur für sich hofft und also mit sich allein bleibt, die Pointe des christlichen Hoffnungsverständnisses verfehlt. Müllers Beitrag belegt eindrücklich, dass eine gehaltvolle ›Arbeit am Hoffnungs begriff‹ den Illusionsvorwurf nicht zu fürchten braucht.