

Zu diesem Heft

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2019. "Zu diesem Heft." Evangelische Theologie 79 (1): 3-8.
<https://doi.org/10.14315/evth-2019-790103>.

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

Christliches Ethos verband seit jeher Weltdistanz mit Weltverantwortung – als Verantwortung in der Welt, für die Weltgestaltung. Dies gilt besonders für das reformatorische Christentum. Die lutherische »Zwei-Reiche-Lehre« etwa war immer missverstanden, wenn sie als bloßer Rückzug in eine vermeintlich fromme Innerlichkeit gedeutet wurde, die die äußere Welt sich selbst überließ. Im Gegenteil bestanden die Reformatoren darauf, dass es Christenmenschen erlaubt, ja geboten sei, sich an Gottes welterhaltendem »Regiment« zu beteiligen, indem sie Aufgaben und Ämter in verschiedenen politisch-gesellschaftlichen Bereichen übernahmen und ordnungsstiftende Institutionen des sozialen Lebens – wie Recht und Ehe – in Anspruch nahmen (vgl. CA 16). Gesellschaftsgestaltung ist praktizierte Nächstenliebe. Dies ist auch der Kern des vielbeschworenen lutherischen »Berufsethos«, das eine religiöse Überlegenheit des geistlichen Standes gegenüber den weltlichen »Berufen« grundsätzlich ablehnte und diesen ihre gleichursprüngliche Würde als Bezeugungs- und Bewährungsfelder des Glaubens zusprach. Strittig blieb nur, ob, wie und in welchem Ausmaß die kirchliche Verkündigung – also die Vergegenwärtigung von Gottes anderem, Heil stiftendem »Regiment« – orientierende Kraft und normative Autorität für die konkrete Gestaltung innerweltlicher Ordnungen gewinnen könne. Hier reichte und reicht das Spektrum von einer rigiden Betonung der »Eigengesetzlichkeit« irdischer Ordnungslogiken, zu der der Glaube nichts Inhaltliches, sondern allein ein Ethos der Institutionsloyalität beitragen könne, über Bonhoeffers Identifikation des Irdischen als »Vorletztes«, das gerade in

Unterscheidung von und Zuordnung zum »Letzten« theologische Prägnanz erhält, bis hin zum barthianischen Konzept der »Königsherrschaft Christi«, das ethische Orientierung in (abgestuften) Entsprechungen der irdischen Realität zur Christusoffenbarung zu erkennen sucht. Nicht identisch, aber eng verbunden damit ist die Frage, ob und ggf. wie und kraft welcher Autorität der Kirche als Institution resp. ihren leitenden Amtsträgerinnen und Amtsträgern eine spezifische Kompetenz zur normativen Beurteilung innerweltlicher Gestaltungsaufgaben, gar ein »Wächteramt« gegenüber Staat und Gesellschaft zukommt.

Das Thema der christlichen Weltverantwortung – und darin eingeschlossen: der Rolle der Kirche für die Weltorientierung – ist also nicht neu. Und es ist auch kein Nebenthema, das gegenüber vermeintlichen »Kernaufgaben« vernachlässigt werden dürfte, sondern gehört wesentlich zur reflexiven Selbstverständigung des christlichen Glaubens in seiner institutionellen Rahmung. »Öffentliche Theologie« benennt dann die Herausforderung, dieses Thema im Horizont der modernen säkularen, besser: weltanschauungspluralen Gesellschaften zu behandeln, in denen die christlichen Kirchen keinen privilegierten Ort ethischer Normbildung mehr beanspruchen können und nach innen und außen – ihren Mitgliedern gegenüber und auf den Foren öffentlicher Meinungsbildung und Entscheidungsfindung – ihre Stellung und Funktion neu definieren und justieren müssen. Den aktuellen Diskussionen und Kontroversen um das Programm einer »öffentlichen Theologie« ebenso wie seiner theologiehistorischen Profilierung widmet sich dieses erste Heft des neuen

Jahrgangs der »Evangelischen Theologie«.

Zunächst leitet *Heinrich Bedford-Strohm* die Aufgabe einer »öffentlichen Theologie« aus dem »im Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums begründeten Öffentlichkeitsauftrag der Kirche« ab. Mit Bonhoeffer betont er, dass auch der »freiwillige Verzicht auf Öffentlichkeit« politisch-ethische Implikationen habe: »Nicht nur der Protest gegen Unrecht (...), sondern auch das Schweigen gegenüber dem Unrecht ist eine politische Position.« Anregungen Habermas' aufgreifend, zeigt er sodann exemplarisch an einigen christlichen Kernbotschaften auf, wie »religiöse Überzeugungen« »öffentliche Orientierungskraft« gewinnen können, wenn ihr Sinngehalt diskursiv vermittelt und dergestalt auch Nicht- oder Andersgläubigen erschlossen wird: Die Schöpfungslehre verweise auf den »Geschenkcharakter alles Daseins« und lasse daher die Ideologie des »self made man« als »Häresie« erkennen, deren Überwindung in die gesellschaftliche »Solidarität« führe. Der christliche Fokus auf der Sünde und ihrer in Christus geschenkten Vergebung könne auch säkularen Erfahrungen von »Egoismus, Gier und Verlust an sozialem Zusammenhang« eine Sprache geben und eine »lebensfreundliche Dynamik von Selbstdistanz, Selbsterkenntnis und Neubeginn« anstoßen, in der eine »Bereitschaft zur Selbstkritik an die Stelle von Selbstrechtfertigung und Schuldzuweisung trate«. Luthers Gedanke der »Freiheit eines Christenmenschen«, die sich dialektisch im selbstlosen Dienst an den Nächsten konkretisiert, könne ein Freiheitsverständnis fördern, das individuelle Selbstbestimmung mit verbindlichem sozialem Engagement verbündet. Ein gutes Beispiel dafür sei der bürgerschaftliche Einsatz für die Flüchtlinge. Abschließend nennt Bedford-Strohm »Leitlinien für ein verantwortliches Reden der Kirche« in der

Öffentlichkeit: Explizit begründet »auf biblische und theologische Traditionen des christlichen Glaubens«, müsse es diese Inhalte »zweisprachig« »in den zivilgesellschaftlichen Diskurs hineinsprechen«. Um »sachgemäß« zu sein, bedürfe es zudem des »lebendigen Dialog(s) mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen«. Kirchliche »Politikberatung« dürfe sich nicht von den »konkreten Dilemmasituationen« fern halten, in denen politisch Verantwortliche agieren müssen, sondern müsse sich »kritisch-konstruktiv« darauf einlassen: »Eine Sozialethik, die nur funktioniert, wenn man sie nie anwenden muss, ist eine schlechte Sozialethik.« »Zuweilen« müsse die Kirche jedoch »prophetisch« »Grundsatzkritik üben (...), ohne schon eine Blaupause für die mögliche Alternative vorlegen zu können«; dabei sei freilich der »Gestus der moralischen Überlegenheit« zu vermeiden. Schließlich müsse das kirchliche Reden in der Öffentlichkeit namentlich in Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit die globalen Konsequenzen thematisieren; öffentliche Theologie spricht in »universale(m) Horizont«.

Das Programm einer »öffentlichen Theologie« ist, besonders in seiner Zusitzung auf kirchenoffizielle Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftlichen Problemen, nicht nur auf Zustimmung gestoßen. *Thomas Wabel*, Bedford-Strohms Bamberger Lehrstuhlnachfolger und Leiter der dortigen »Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für öffentliche Theologie«, diskutiert die Kritik und nutzt sie zu einer »methodologischen Neubesinnung«. Kritisiert wird etwa der mit der »Übersetzung« in säkulare Sprache(n) verbundene Verlust an inhaltlicher Substanz. Auch suggerierten normative kirchliche Äußerungen zu ethischen Fragen häufig eine falsche Eindeutigkeit. Abstrakt sei zudem die Gegenüberstellung von Kirche und (säkularer) Öffentlichkeit; der Anspruch ei-

nes »Wächteramts« sei Ausdruck kirchlicher »Selbstermächtigung«. Der Fokus auf Weltorientierung vernachlässige überdies die genuin kirchliche Aufgabe, auf elementare Sinnfragen Antwort zu geben. Schließlich sei der »öffentlichen Theologie« auch eine unprotestantische Verengung auf kirchenamtliche Akteure vorzuwerfen. Unter Rückgriff auf Überlegungen des Philosophen Matthias Jung zeigt Wabel zunächst ein unvermeidliches Dilemma öffentlicher Theologie auf: Da religiöse Überzeugungen in partikularen leiblich-sozialen Vollzügen »eingebettet« und »verkörpert« entstünden und existierten, sei ihre Transformation in »freistehende«, also kontextübergreifend plausibilisierbare Argumente immer mit einem Verlust verbunden. Die Metapher des »Übersetzen« gebe daher die Aufgabe der Vermittlung christlicher Inhalte nach außen »unvollständig« wieder. Das Übersetzen finde auch darin seine Grenze, dass sich in der öffentlichen Artikulation religiöser Überzeugungen deren »spezifisch religiöse Verwurzelung« auch für den Religiösen selbst »verflüchtigt«. Gerade dem Glaubenden sei bewusst, dass die Versprachlichung religiöser Erfahrungen gleichsam immer zu viel und zu wenig über das Versprachlichte sagt. Öffentliche Theologie habe daher die Aufgabe, ein Moment des Unbestimmbaren und Unverfügbaren in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen und den Schein von Eindeutigkeit zu vermeiden. Wabel fordert darüber hinaus, die Pluralität gesellschaftlicher Öffentlichkeiten in den Blick zu nehmen und entsprechend das Spektrum kirchlicher »öffentlichtsrelevanter Diskursformen« zu erweitern, beispielsweise um ästhetisch-künstlerische Formen. Dies ermögliche auch, die Öffentlichkeitsrelevanz traditioneller kirchlicher Kernvollzüge wie des Gottesdienstes neu wahrzunehmen. Der Vorwurf einer Vernachlässigung der »Binnenperspektive christlichen Glaubens zugunsten

einer Außenperspektivierung« verdankt sich nach Wabel einer »verkürzenden Gegenüberstellung von ›innen‹ und ›außen‹«. Eine »Übersetzung, die sich dem Risiko einer *Transformation* aussetzt«, könne vielmehr »eine Verschränkung von Innen- und Außenperspektive erreichen«, ohne die Unterscheidung aufzugeben oder eine der beiden Seiten zu ignorieren. Was die Akteure betrifft, plädiert Wabel schließlich unter Rückgriff auf Schleiermacher dafür, die Beschränkung auf kirchliche Amtsträger aufzugeben und das Innovationspotenzial fruchtbar zu machen, das gerade in der Artikulation abweichender Meinungen durch engagierte Kirchenmitglieder liegt. Er warnt freilich auch vor der Gefahr, dass »eine Beteiligungskirche unter gegenwärtigen volkskirchlichen Bedingungen (...) durch den ihr innenwohnenden Anspruch ihrerseits Exklusionseffekte (...) bewirken« könne. Um derartige rigide Innen-Außen-Unterscheidungen zu vermeiden, schlägt er abschließend vor, im Blick auf »öffentliche Theologie« nicht mehr von »Wirkungen des Christentums *in* die Gesellschaft *hinein*«, sondern »besser vom Wirken *innerhalb* der Öffentlichkeiten einer Gesellschaft« zu sprechen.

Viele Vertreterinnen und Vertreter einer »öffentlichen Theologie« beziehen sich auf Dietrich Bonhoeffer (vgl. auch den Beitrag von Christine Schliesser: Dietrich Bonhoeffer – Ein »Öffentlicher Theologe?«, in EvTh 78, 2018, 180–192). Bonhoeffer war auch ein wichtiger Referenzautor für Heinz Eduard Tödt, dessen Geburtstag sich 2018 zum 100. Mal jährte. Tödt seinerseits war ein führender Soziethiker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – wenn man so will, ein »öffentlicher Theologe« *avant la lettre*. Die beiden folgenden Beiträge in diesem Heft sind ihm gewidmet.

Zunächst beleuchtet Wolfgang Huber, Schüler und Kollege von Tödt, die Bedeutung Bonhoeffers für dessen soziethi-

sches Denken. Er setzt überraschender Weise ein mit Tödts Hochschätzung von Ernst Troeltsch. Tödt habe Troeltsch als »Kulturprotestanten in dem ernsthaften Sinn« gewürdigt, »dass er tragende Kulturwerte mit dem christlichen Glauben zu vermitteln suchte«. Nachgewirkt habe Troeltsch auch in dem »hohen Rang, den er (sc. Tödt) vernünftigem Abwägen in der Ethik zuerkannte«. Gleichwohl habe Tödt, inspiriert durch Karl Barth, »den über Troeltsch hinausführenden Schritt zur Offenbarungs- oder Kerygmatheologie als notwendig und richtig« angesehen; denn »ein Glaube, der zum Widerstand gegen ideologische Vereinnahmung befähigen soll«, brauche »einen Bezugspunkt (...), der mehr ist als eine Projektion der eigenen Subjektivität«. Für Tödts Ethik sei allerdings trotz der Orientierung an Barths Offenbarungstheologie Bonhoeffer entscheidend gewesen. Dessen Überlegungen zum Glauben in der »mündig gewordenen Welt« hätten Tödt zur Verabschiedung eines Gottes geführt, »der allmächtig einen ihnen (sc. den Christen) bekannten Weltplan (...) durchsetzen wird«. Das Vertrauen auf den Gott, »der primär im Dulden und Erleiden seiner Ohnmacht in der Welt mächtig sein will«, verweist nach Tödt dann auf die ethische Herausforderung, »Verantwortung« für »weltbezogenes Handeln« zu übernehmen. Gegen Barths Diastasen-Modell, aber auch gegen ein lutherisches Auseinanderreißen von Reich Gottes und Reich der Welt sei für Tödt Bonhoeffers These leitend geworden: »Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.« Wie wichtig Tödt seinerseits für die Bonhoefferforschung wurde, zeigt Huber schließlich in den »drei Schritten der Interpretation, der Edition und der Kontextualisierung« auf: Grundlegendes

habe er beigetragen zur werk- und lebensgeschichtlichen Erschließung der Genese von Bonhoeffers »ethischer Urteilsbildung«; maßgeblich sei sein Anteil an der Entstehung der großen Bonhoeffer-Gesamtausgabe; und wichtige Anstöße habe er gegeben zur Erforschung der Widerstands-Netzwerke, ohne die Bonhoeffers eigene Tätigkeit im Widerstand gar nicht angemessen verstanden werden könne.

Christoph Strohm stellt Tödts Sozialethik in den Rahmen einer umfassenden Würdigung von Tödts Wirken als akademischer »Lehrer und begnadeter Pädagoge« und kontextualisiert sie zudem historisch. Auch Strohm betont die prägende Bedeutung Barths für Tödts theologisches Denken. Angesichts des »Versagens der Theologen der (...) lutherischen Tradition« gegenüber dem Nationalsozialismus sei ihm Barths offenbarungstheologisch begründete Kritik am Kulturprotestantismus »unmittelbar einleuchtend« erschienen. Aufgrund der geringen »moralisch-weltanschauliche(n) Standfestigkeit der Männer mit wissenschaftlicher Kompetenz und Mentalität« habe er auch das »Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Vernunft verloren« und sich Barths Kritik am Naturrechtsdenken angeschlossen. Barths eigene Ableitung ethisch-politischer Urteile aus dogmatischen Einsichten habe ihn aber in der Durchführung methodisch nicht überzeugt. Tödt selbst habe es im Rückblick als die ihn bewegende Leitfrage bezeichnet, »ob zwischen Grundintentionen der christlichen Botschaft, wie sie im Sinne der Offenbarungstheologie Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers ausgelegt werden, und Urteilen und Entscheidungen im gesellschaftlichen und politischen Bereich ein methodisch begründetes Verhältnis zu finden und zu praktizieren sei«. Zu diesem Zweck habe er auch seine »ethische Theorie sittlicher Urteilsbildung« entwickelt, deren »ganz erstaunliche Breitenwirkung« bis hinein in den »Reli-

gionsunterricht an den Schulen« Strohm mit Recht hervorhebt. Deutlich wird das weite Spektrum der von Tödt behandelten Themen: von der Friedensforschung über Demokratie-Theorie und Menschenrechte bis hin zu globaler Gerechtigkeit und Ökologie. Strohm geht auch der Beobachtung nach, dass Tödt sich dezidiert als »evangelisch-lutherischer« Theologe verstanden hat, und zeichnet Tödts Versuch einer offenbarungstheologischen »Erneuerung des Luthertums« nach; zentral ist die Überwindung der Vorstellung von »Schöpfungsordnungen«, die sich der »Normierung durch das Evangelium oder biblische Vorgaben« entziehen. Am Schluss warnt Strohm allerdings davor, Tödts im Kontext der Nachkriegszeit plausible Abgrenzungen und Akzentuierungen unreflektiert in die Gegenwart zu übertragen: Angesichts der »problematischen Folgen einer rechts-evangelikalen Überfremdung der Politik« in den USA oder der häufig unklaren »Unterscheidung von Religion und Politik« im gegenwärtigen Islam sei der »Wert einer theologischen Begründung der relativen Eigengesetzlichkeit staatlichen Handelns gegenüber kirchlicher Bevormundung« wieder stärker ins Bewusstsein getreten. Auch habe sich die offenbarungstheologische »Alternative zur Bezugnahme auf vernünftige, weitgehend allgemein zugängliche Begründungen« als mindestens ebenso ideologieanfällig wie diese erwiesen. Schließlich habe die von Barth inspirierte »Abwertung der Tendenzen einer Anthropologisierung und individualistisch-existentiellen Verengung« wichtige Stränge der »für die Volkskirche elementaren lutherischen Frömmigkeitskultur« – wie die Lieder Paul Gerhardts und die Passionen Johann Sebastian Bachs – diskreditiert. Gerade in Zeiten eines »erhebliche(n) Traditionssabbruch(s)« sei es aber wichtig, »bei aller Selbstkritik, heute sehr sorgsam mit dem lutherisch-volkskirchlichen Erbe umzugehen«. Strohm

endet mit Hinweisen auf Tödts durch die Erfahrungen von Krieg und Kriegsgefangenschaft geprägtes Glaubensvertrauen. In seinem akademischen Wirken habe Tödt »Grundfragen des Glaubens unaufdringlich und doch eindringlich, reflektiert, aber nicht versperrt durch traditionelle dogmatische Formeln, zur Sprache gebracht«.

Eine zentrale Leitfrage öffentlicher Theologie ist, wie das orientierende Potenzial religiöser Traditionen sich in den gesellschaftlichen Diskursen zu artikulieren vermag. Nicht zufällig wird diese Frage besonders intensiv in Südafrika diskutiert. Denn in Affirmation wie Kritik der Apartheidspolitik spielte der Rückgriff auf christlich-konfessionelle Semantiken eine signifikante Rolle; auch in der Post-Apartheid-Ära standen die Kirchen vor der Herausforderung, ihre Stimme in der neu sich formierenden pluralistischen Gesellschaft einzubringen. *Dirk J. Smit*, einer der führenden südafrikanischen reformierten Theologen mit weltweiter Reputation, reflektiert in seiner Abschiedsvorlesung an der Universität Stellenbosch die Frage, »wie kirchliche Lehre für das öffentliche Leben relevant ist«, indem er wichtige Stationen seiner intellektuellen Biographie Revue passieren lässt. Smit knüpft an Michael Welkers Gedanken an, dass gemeinsame, textförmig verdichtete Traditionen ein Bezugsfeld für vielfältige Interpretationen konstituieren, die sich wechselseitig verstärken, aber auch kritisieren und korrigieren können. Dieses Bezugsfeld formt ein chronisch »unruhiges Gedächtnis«, das sich auch gegenüber vertrauten, bewährten, verfestigten Interpretationen gleichsam ungebeten verflüssigend und verwandelnd geltend machen kann. Smit zeigt auf, wie sich ihm 1976, mitten in den »dunklen Jahren der Apartheid«, die befreiende Dynamik der calvinistischen Erwählungslehre erschlossen habe, die er in der Deutung durch den niederländischen Theologen

Herman Bavinck nicht als niederdrückende Theorie von Auswahl und Ausschluss, sondern umgekehrt als Ausdruck der Hoffnung für Alle, ja gerade »für die Elenden (*wretched*)« zu verstehen gelernt habe. Ausgerechnet die Erwählungslehre vermochte also zur Identifikation der Präsenz Gottes in den »Elenden« und zum Einsatz für diese zu motivieren. In eindringlichen Gedankengängen zeichnet Smit nach, wie die Frage, wer denn die »Elenden« jeweils sind, in unterschiedlichen Kontexten das theologische Denken und das kirchliche Reden und Handeln immer wieder neu irritierend und inspirierend antreibt. Smit verschweigt nicht, dass der Rekurs auf Bibel und konfessionelle Tradition durchaus »häufig Entstel-

lungen (*distortions*) mit erschreckenden sozialen Folgen« erzeugt hat. Er rechnet auch mit der Möglichkeit, dass spätere Generationen unsere heutigen theologischen Entscheidungen als solche Entstellungen wahrnehmen und kritisieren werden. Aber er vertraut darauf, dass die »lebendigen Traditionen« des reformatorischen Aufbruchs eine »Unruhe«, ein »Surplus« in sich tragen, die derartige Entstellungen je neu zu erkennen und zu überwinden erlauben.

Das Heft wird abgeschlossen durch den Hinweis auf eine gewichtige Interpretation der biblischen »lebendigen Erinnerung«: Im Kritischen Forum bespricht *Manfred Oeming* Jörg Jeremias' »Theologie des Alten Testaments«.