

## Zu diesem Heft

**Bernd Oberdorfer**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Oberdorfer, Bernd. 2012. "Zu diesem Heft." Evangelische Theologie 72 (2): 83-85. <https://doi.org/10.14315/evth-2012-72-2-83>.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

**licgercopyright**

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

»Ich muss es anders übersetzen« – der erste Beitrag dieses Heftes setzt ein mit Fausts berühmtem, verzweifelt-bohrendem Versuch, dem Johannesprolog einen (ihm) plausiblen Sinn abzugewinnen. Doch »Übersetzen« könnte der rote Faden sein, der sich durch alle Heftbeiträge zieht. Denn in ganz unterschiedlichen Perspektiven und Bezugskontexten gehen sie alle der Frage nach, wie die Botschaft des Evangeliums so zur Sprache gebracht wird, dass sie *verstanden* werden kann. Gerade die Reformatoren haben mit besonderem Nachdruck festgehalten, dass der christliche Glaube ein verstehender, dem Verstehen offener Glaube ist, der nicht durch autoritäre Vermittlung, sondern durch freie Einsicht angeeignet wird. Zwar ist das göttliche Wort unverfügbar und schafft sich sein Verstehen selbst. Doch ist damit das Bemühen um sachgemäße Auslegung und kontextadäquate Verkündigung nicht obsolet, sondern wird im Gegenteil zur besonderen hermeneutischen Herausforderung. Der alte Verdacht, dass durch das Übersetzen die Botschaft allzu gefällig in den vertrauten Verstehenshorizont der Adressaten eingepasst werde und damit ihre Widerständigkeit verliere, ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Deshalb muss immer wieder an die Grenzen des Verstehens, an die Dimension des Unübersetzbaren erinnert werden. Aber mindestens genauso gefährlich wie die alles nivellierende »Wut des Verstehens« (Schleiermacher) ist das entgegengesetzte Pathos der Übersetzungsverweigerung, das in der kontextfreien, unvermittelten Wiederholung der Botschaft die einzige Möglichkeit erblickt, diese »unverfälscht« zu erhalten. Was immer sonst zu Bultmanns »Entmy-

thologisierungsprogramm« zu sagen ist: Zurecht hat es den Blick darauf gelenkt, dass es scheinbar »orthodoxe« Formen der Verkündigung gibt, die den Zugang zum »Skandal« des Evangeliums eher verstellen als eröffnen. Zur theologischen Verantwortung gehört es daher immer auch, die Kontexte des Übersetzens, die Bedingungen des Verstehens zu reflektieren.

*Christiane Tietz*, neu im Herausgeberkreis der Evangelischen Theologie, fragt in ihrem Beitrag »... mit anderen Worten...« explizit nach der »Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen«. In modernen weltanschauungsp pluralen Gesellschaften wird häufig grundsätzlich das Recht bestritten, religiöse Überzeugungen als solche im Diskurs über politische Sachentscheidungen geltend zu machen. Sie seien per definitionem nicht verallgemeinerungsfähig, da sie sich dem Resonanzraum einer partikularen Glaubensgemeinschaft verdanken; außerdem entzögen sich religiöse Positionen durch Berufung auf eine transzendent-absolute Autorität jeder Kritik und seien daher strukturell totalitär. Tietz verwahrt sich gegen diese Ausgrenzung weltanschaulicher Argumente aus dem gesellschaftlichen Diskurs und betont unter Berufung auf neuere Überlegungen Jürgen Habermas' die (religiösen wie nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern gleichermaßen gestellte) Aufgabe, das humanisierende Potenzial der religiösen Traditionen interpretierend zu erschließen und durch Übersetzung in allgemeinverständliche Sprache in die gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozesse einzuspeisen. Die dabei geforderte »Zweisprachigkeit« mutet den Religionsgemeinschaft-

ten allerdings zu, ihre Überzeugungen so zu formulieren, dass sie auch unabhängig von den religiösen Begründungen als vernünftig und plausibel wahrgenommen werden können. Dies sei freilich keine Entfremdung, sondern entfalte weithin nur eine den religiösen Aussagen selbst innewohnende Rationalität. Gleichwohl lässt sich die religiöse Botschaft nicht restlos in nichtreligiöse Sprache aufheben, es gibt »Unübersetzbares«, das als solches im öffentlichen Diskurs dann auch nicht verschwiegen werden muss. Tietz konstatiert eine strukturelle Nähe ihrer Überlegungen zum klassischen Naturrecht, das auch im Hintergrund der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre stand, plädiert aber stattdessen für ein modernes, diskursiv-prozedurales Vernunftkonzept.

Ums Übersetzen geht es auch im Beitrag von *Wilfried Engemann*. Genauer: ums mangelnde Übersetzen. Engemann diagnostiziert nämlich in den Gebeten, Liedern und Liturgien der gegenwärtigen Gottesdienstordnungen eine »implizite liturgische Anthropologie«, die das Selbstverständnis gegenwärtiger Gottesdienstbesucher weder treffe noch produktiv herausfordere und damit ein lebensweltliches Verstehen des Evangeliums be- und verhindere. Besonders kritisiert er ein abstraktes Reden von Unfreiheit und Sündenverfallenheit, in dem sich Menschen, die im Alltag permanent Entscheidungen zu treffen haben, nicht wiederfinden. Er wendet sich auch gegen eine undifferenzierte Applikation der Rechtfertigungslehre, die den Menschen einseitig nur als passives Objekt der Gnade bestimme, ohne ihn auch als eigenverantwortlich handelndes Wesen anzusprechen. Stattdessen greift er auf Gedanken Meister Eckharts, Schleiermachers und Pannenberg zurück und plädiert für eine Anthropologie, die auf Freiheit und Liebe fokussiert und damit auch gesprächsfähig wird für den Dialog

mit anderen Wissenschaften. Einer daran orientierten Gottesdienstgestaltung kann, so Engemann, die Übersetzung des Evangeliums in den Erfahrungshorizont und das Selbstverständnis der konkreten Gottesdienstteilnehmer gelingen.

»Eine Schule des Staunens« ist die Praktische Theologie nach *Alexander Deeg*: Sie »ist aus dem Staunen geboren und trägt dazu bei, Menschen zum Staunen zu führen«. Denn Religion ist selbst Staunen darüber, welche unerwarteten Möglichkeiten Gott in diese Welt hineinzieht und verwirklicht. »Inmitten der Welt, wie sie ist (...), sieht der Glaube mehr (...), weil Gott es zusagt (von außen, ohne unser Zutun)«. Als »eschatologische Ästhetik« identifiziert Praktische Theologie daher menschliche Grunderfahrungen und hilft, sie im Licht der religiösen Verheißungen als Grunderfahrungen zu entschlüsseln. Auch in diesem Erschließungsgeschehen vollzieht sich eine Übersetzung: Menschliche Erfahrungen werden geweitet, indem sie in den umfassenden religiösen Deutehorizont integriert und dabei ihrerseits transformiert werden; die religiösen Traditionen werden umgekehrt gleichsam geerdet, indem sie zur Deutung existenzieller Grunderfahrungen herangezogen werden. Der Praktischen Theologie fällt die Aufgabe zu, die unterschiedlichen Orte und Prozesse dieses Deutungs- und Transformationsgeschehens zu analysieren und praxisorientiert das Gelingen religiöser und kirchlicher Kommunikation zu fördern, das sich in derart gedeuteten Erfahrungen des Staunens artikuliert. Sie verweist dabei »auf jene Orte des (nicht nur: kirchlichen) Lebens, in denen der Glaube an den Kommenden eingeübt, bezeugt und bewährt wird, und (sucht) nach Sprach- und Gestaltungsformen (...), die dem Kommenden entsprechen.«

Während Tietz die Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in den säkularen

Raum untersucht und Engemann und Deeg analysieren, wie die christliche Botschaft so in den Verstehenshorizont der Gegenwartskultur übersetzt werden kann, dass sie modernen Menschen als Deutung ihrer Lebenswirklichkeit einleuchtet, behandelt *Judith Beckers* Beitrag zum »Sendungsbewusstsein in der evangelischen Missionsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts« einen spezifischen Aspekt des »Kulturtransfers«, nämlich die Übersetzung des christlichen Glaubens aus dem europäischen Kontext in neue Kulturräume. Becker entfaltet ein differenziertes Bild der Motive, die zum Gang in die Mission bewegten. Dabei spielten neben einer zeittypischen Faszination für fremde Erdteile und dem erwarteten Reputationszuwachs im erweckten Milieu auch das Bewusstsein der eigenen Berufung und ein apokalyptisches Geschichtsverständnis eine gewichtige Rolle. Auffallend ist, dass die Missionare zwar mit der Religion auch die von ihnen als überlegen erachteten zivilisatorischen Werte der europäisch-protestantischen Kultur weitergeben wollten, dies aber unter deutlicher Absetzung von den modernen Entwicklungen (z. B. Industrialisierung, Verstädterung, Liberalismus) taten, indem sie etwa dörfliche Struktu-

ren und Obrigkeitsgehorsam als Inbegriff »christlicher Civilisation« komminuzierten. Die Auswirkungen eines derartig vormodern idealisierten Kulturverständnisses lassen sich bis in die aktuellen ökumenischen Kontroversen etwa um Homosexualität verfolgen. Interessanterweise scheint im Übrigen auch die später vieldiskutierte Frage der »Inkulturation« des Evangeliums – einer Übersetzung also, die die »Empfängerkultur« nicht nach Maßgabe der »Geberkultur« transformiert, sondern als Verstehenshorizont akzeptiert – im 19. Jahrhundert von den Missionaren und Missionsgesellschaften noch nicht als Problem wahrgenommen worden zu sein.

Abgerundet wird das Heft durch *Christian Polkes* Rezension von Gary L. Dorriens dreibändiger Theologiegeschichte »The Making of American Liberal Theology«, die umfassend über die 200-jährige Geschichte des amerikanischen Strangs jener »vielgestaltigen Reformströmung im Geiste der Aufklärung« informiert, die das Christentum nicht nur mit der Moderne versöhnen, sondern die Moderne ihrerseits als Realisierungsgestalt des Christentums sich selbst durchsichtig werden lassen wollte – auch dies, wenn man so will, ein Übersetzungsprojekt in großem Stil.