

Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft

Heinrich Bedford-Strohm

1. Einleitung: Demokratische Kultur als Thema der theologischen Ethik

Daran, dass die politische Kultur in einer demokratischen Gesellschaft ein wichtiges Thema ist, kann kein Zweifel bestehen. Zu offensichtlich ist in nicht wenigen westlichen Gesellschaften das, was man die »Krise der Demokratie« nennt. Parteien verlieren an Glaubwürdigkeit. Die Wahlbeteiligung sinkt. Die Dominanz der Wirtschaft droht demokratische Entscheidungen zu Scheiternscheidungen zu machen. Die Komplexität der Probleme überfordert die Menschen. Soziale Probleme, die sich durch bestimmte mit der Globalisierung verbundene Prozesse verschärfen, werden der Demokratie angelastet.

Dass die politische Kultur in einer demokratischen Gesellschaft ein wichtiges Thema für die politische und politikwissenschaftliche Diskussion ist, ist also nicht zu bestreiten. Dass die politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft ein Thema der *Theologie* ist, ist aber keineswegs selbstverständlich. Von ganz unterschiedlicher Seite ist man in der protestantischen Theologie in Geschichte und Gegenwart zu durchaus anderen Schlüssen gekommen. Die historisch wirkmächtigste Variante der Bestreitung solcher Relevanz ist eine bestimmte konservative Interpretation der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, nach der Bereich des weltlichen Regiments vom geistlichen Regiment zu trennen sei und daher auch keinen theologisch begründbaren oder herleitbaren Gesetzen unterliege. Politische Kultur ist daher bestenfalls Gegenstand von Klugheitsüberlegungen, keinesfalls aber Gegenstand theologischer Überlegungen.¹

Aus ganz anderen Gründen lehnt eine bestimmte theologische Richtung der Gegenwart, die sich mit dem Namen des amerikanischen Theologen Stanley Hauerwas verbindet, theologische Überlegungen zur politischen Kultur ab. Diese »ekkleziozentrische« Theologie hält sozialetische Überlegungen der Kirchen, die sich auf einen Raum außerhalb der Kirche selbst beziehen,

¹ Vgl. zu einer kritischen Diskussion dieses Denkens WOLFGANG HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, München 1991, 453–465.

grundsätzlich ab. Die Kirche »hat« nicht eine Sozialethik, die Kirche »ist« eine Sozialethik – sagt Hauerwas. Daher soll sie gerade nicht irgendwelche Beiträge zur politischen Kultur einer säkularen Gesellschaft liefern, sondern sich ganz auf ihr Kirchesein konzentrieren. Zugespielt kann man sagen: Als ihr Beitrag zu einer politischen Kultur in der Demokratie kann nur und gerade ihr Kirchesein gesehen werden.² Die politische Kultur einer säkularen Gesellschaft selbst kann daher nicht Gegenstand ihrer theologischen Überlegungen sein.

In Deutschland hat die Distanz gegenüber der freiheitlichen Demokratie Tradition. Erst spät ist die historische Distanz zwischen Protestantismus und Demokratie in Deutschland überwunden worden.

2. Historische Distanz zwischen Protestantismus und Demokratie

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gab es in Deutschland in Theologie und Kirche starke Vorbehalte gegen die Demokratie. Dabei ist der Gedanke der christlichen Freiheit immer wieder als Alternative, ja als Gegenbegriff zu einem Freiheitsbegriff verstanden worden, der persönliche Freiheit in der Autonomie des vernunftbegabten Menschen und politische Freiheit in der Selbstgesetzgebung des Volkes verwurzelt. Dieses Verständnis von Freiheit hat nicht unmaßgeblich zur Distanz weiter Teile des Protestantismus gegenüber der Demokratie bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts beigetragen.

Ein Beispiel für die Vorbehalte gegen die Demokratie aus dem Bereich des Luthertums ist der aufgrund seines Einsatzes für die Juden bis heute zu Recht hoch geachtete *Freiherr Wilhelm von Pechmann*. Der Jurist von Pechmann, in der Zeit der Weimarer Republik ein bekannter Kirchenführer, Präsident der bayerischen Landessynode und Präsident des Deutschen Kirchentages (am ehesten vergleichbar mit der heutigen EKD-Synode), führt gegen die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, wie er sie bei den religiösen Sozialisten findet, das Ideal der Freiheit ins Felde:

»[...] und wenn wir uns umsehen« – so fügt er hinzu – »wo innerhalb der vielschaltigen Christenheit die Freiheit ihre Heimat habe, und ihre gesicherte Stätte, so finden wir beides in der lutherischen Gestalt des evangelischen Christentums.«

² Vgl. dazu näher STANLEY HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame 1981; DERS., *After Christendom*, Nashville 1991; DERS., *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983; dt.: Selbig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik (Hrsg. und eingel. v. Reinhard Hütter), Neukirchen-Vluyn 1995.

Frei sein »heißt von nichts anderem – schlechterdings von nichts anderem – abhängig sein als von den gottgegebenen Gesetzen des eigenen Lebens.«

Zu welch gefährlichen Schlüssen man nach seiner Auffassung kommt, wenn man diese Gesetze indessen direkt von den Weisungen Christi abzuleiten versucht, macht er – ausgehend von seinen Erfahrungen auf einer ökumenischen Konferenz – am Beispiel der Demokratie deutlich:

»Ich bin doch sehr erschrocken, als ich im April 1924 in Birmingham im Laufe einer der hervorragenden Schlußreden [...] einen verehrten, lieben Freund sagen hörte, die Demokratie sei von allen Staatsformen diejenige, die dem Willen Christi am nächsten komme [...]. Was man heute bei uns Demokratie nennt, ist dem Namen nach die Herrschaft des Volkes, der Sache nach eine unumschränkte und unkontrollierte Parteiherrschaft.« [...] »Für mich bedeutet es das Ende aller Freiheit wie aller Autorität; für mich bedeutet es die ernsteste Bedrohung der Zukunft des Volkes, wenn der Stimmzettel zur letzten Quelle des Rechtes, die Mehrheit zur alleinigen Trägerin der Staatsgewalt wird, und wenn es keine Macht mehr gibt, die unabhängig von den Stimmen und Stimmungen der Massen, unabhängig von jeglicher Demagogie über den Parteien stünde.«³

Selbst bei Christen, die sich mit Leidenschaft aus ihrem Glauben heraus für Humanität in der Gesellschaft einsetzten – das zeigt das Beispiel Pechmanns – haben diese Impulse nicht folgerichtig zu einem Einsatz für die Demokratie geführt. Die evangelische Kirche – so darf man heute glücklicherweise feststellen – hat ihre Lektion in Deutschland gelernt. Es sind vor allem die Denkschriften der EKD seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, die diesen Einsatz mit zunehmender Deutlichkeit zum Ausdruck brachten. In diesen Denkschriften zeigt sich in immer klareren Konturen etwas, was wir heute das Engagement der Kirche in der »Zivilgesellschaft« nennen.

3. Was heißt »Zivilgesellschaft«?

Was mit diesem im Deutschen auch als »Bürgergesellschaft« übersetzten Begriff genau bezeichnet wird, ist alles andere als eindeutig. Insbesondere als Folge seiner Funktion als Programmbegriff der osteuropäischen Freiheitsbewegung, die gegen den »Sozialismus« eines autoritären Staates aufbegehrte, wurde er in den westlichen Gesellschaften von manchen als willkommene

³ WILHELM FREIHERR VON PECHMANN, *Evangelischen Christentum in lutherischen Ausprägung*, in: GOTTHILF SCHENKEL (Hrsg.), *Der Protestantismus der Gegenwart*, Stuttgart 1926, 316–342, 333.

Formel für die Kritik am Sozialstaat aufgegriffen. Sozialstaatliche Rahmense-tzung – so die damit verbundene These – behindert die Kräfte des freien Marktes und hemmt die Initiative des Einzelnen. Diese Lesart, die ich die *wirtschaftsliberale* Lesart nenne, besetzt den visionären Reformbegriff der Zivilgesellschaft, um den aus liberaler Sicht notwendigen Sozialabbau pro-grammatisch zu untermauern. Richtig erfasst ist in dieser Interpretation, dass die Zivilgesellschaft wesentlich aus dem Engagement der Bürger lebt. Falsch wird sie, wenn solchem Engagement nicht der Gemeinsinn als Triebkraft zu-grunde liegt, sondern wenn das Einfordern freiwilligen Engagements vor al-lem dazu dienen soll, den Geldbeutel wohlhabender Steuerzahler zu entlasten und damit die Sozialverpflichtung des Eigentums zu reduzieren.

Deswegen ist eine *andere* Interpretation von Zivilgesellschaft angemesse-ner, die ich die *kommunitär-liberale* Interpretation nenne. Diese kommunitär-liberale Variante der Interpretation von Zivilgesellschaft lebt in ihrem Kern von einem Freiheitsverständnis, das Individuum und Gemeinschaft nicht ge-geneinander ausspielt, sondern als wechselseitig aufeinander angewiesene unverzichtbare Dimensionen eines gelingenden Lebens sieht. Zivilgesellschaft ist von daher nach zwei Seiten hin abzugrenzen: auf der einen Seite gegen eine einseitige Ausrichtung auf die Gemeinschaft, insbesondere in ihrer insti-tutionellen Form als Staat, dem sich das Individuum unterzuordnen hat und der es offen oder versteckt entmündigt. Auf der anderen Seite richtet sie sich aber auch gegen eine einseitige Ausrichtung auf das Individuum, nach der soziale Solidaritätspflichten nicht als natürlicher Ausdruck, sondern als un-zumutbare Beschränkung persönlicher Freiheit zu sehen sind. In der kommu-nitär-liberalen Variante der Zivilgesellschaft ist das freiwillige Engagement der Bürger nicht Lückenbüßer für die Haushaltsprobleme des Staates, sondern kritische Kraft und Nährboden für eine politische und soziale Infrastruktur, die als notwendige Voraussetzung für staatliches Handeln gelten kann. Fehl-entwicklungen im staatlichen Handeln, sei es auf ökologischer, friedenspoliti-scher oder sozialer Ebene, werden aufgedeckt, und Prozesse des Umdenkens jedenfalls ansatzweise eingeleitet.

Als Kompensationsgröße für Sozialabbau – wie die wirtschaftsliberale Lesart der Zivilgesellschaft das nahe legen würde – können die Kirche und ihre Diakonie sich in einer solchen Perspektive jedenfalls nicht verstehen. Nur das kommunitär-liberale Verständnis von Zivilgesellschaft vermag die Rolle der Kirche angemessen zu beschreiben. Aufgrund ihres Öffentlichkeits-auftrages kann sie sich selbst als markanten Akteur der Zivilgesellschaft ver-stehen, der genau an der Aufgabe mitwirkt, den Staat immer wieder von neu-em an seine Verantwortung für soziale Gerechtigkeit zu erinnern und dabei Anwältin für die zu sein, die keine Stimme haben.

Die theologische Basis für ein aktives Engagement der Kirchen in der Zi-vilgesellschaft sehe ich in einem Paradigma, das gegenwärtig weltweit an

zunehmender Bedeutung gewinnt und das mit dem Begriff »öffentliche Theo-logie« bezeichnet werden kann.

4. Öffentliche Theologie als Orientierung für die Kirchen in der Zivilgesellschaft

Der Begriff der »öffentlichen Theologie« ist in den USA von Ronald Thiemann, Max Stackhouse, Don Browning und David Tracy, in Großbritannien von Dun-can Forrester und Will Storrar, in Südafrika von John de Gruchy und Dirkie Smit und in Deutschland v. a. von Wolfgang Huber und Jürgen Moltmann in die Diskussion eingeführt worden, hierzulande nicht zuletzt durch die seit 1993 bestehende und von Wolfgang Huber – seit 2008 gemeinsam mit Hein-rich Bedford-Strohm – herausgegebene Buchreihe »Öffentliche Theologie«.⁴

Öffentliche Theologie reagiert auf den zunehmend deutlicher werdenden Orientierungsbedarf der Öffentlichkeit in modernen Zivilgesellschaften. Unter »öffentlicher Theologie« versteht man die Reflexion von Fragen öffentlicher Bedeutung im Lichte theologischer Traditionen. Öffentliche Theologie beschäf-tigt sich insbesondere mit Fragen der Sozialethik wie etwa dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit und seiner Relevanz für aktuelle Sozialstaatsdebatten, der Herausforderungen der Globalisierung und ihrer humanen Gestaltung, der ökologischen Neuorientierung der Gesellschaft, den ethischen Dimensio-nen der neuen Biotechnologien, oder mit Kriterien der Legitimität der Anwen-dung militärischer Gewalt in Krisengebieten. Sie beschäftigt sich aber auch mit grundsätzlichen Fragen wie der öffentlichen Bedeutung von Religion und den damit verbundenen verfassungstheoretischen Aspekten. Kennzeichen öffentlicher Theologie ist der Versuch, die Befragung der eigenen Traditions-quellen der Theologie mit größtmöglicher Kommunikabilität im allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Diskurs zu verbinden. Sie geht davon aus, dass gerade in einer gesellschaftlichen Situation, in der das Christentum nicht

⁴ Zur »öffentlichen Theologie« vgl. WOLFGANG VÖGELE, *Zivilreligion in der Bundesrepub-lik Deutschland*, Gütersloh 1994, 418–425. In Zusammenarbeit mit dem 2007 in Princeton gegründeten »Global Network for Public Theology« (GNPT) erscheint seit 2007 die Zeitschrift »International Journal of Public Theology«. Vgl. darin HEINRICH BEDFORD-STROHM, *Tilling and Caring for the Earth. Public Theology and Ecology*, in: *International Journal of Public Theology* 1 (2007), 230–248. Und DERS., *Poverty and Public Theology. Advocacy of the Church in Pluralistic Society*, in: *International Jour-nal of Public Theology* 2 (2008), 144–162. Für einen Überblick über den Stand der internationalen Diskussion vgl. WILLIAM F. STORRAR/ ANDREW R. MORTON (Hrsg.), *Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan Forrester*, London 2004. Die im Januar 2008 neu gegründete »Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie« ist die Basis für das GNPT im deutschsprachigen Raum.

5. Fünf Leitlinien für öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft

5.1 Das Reden der Kirche muss gegründet sein in ihrer Tradition – die Bedeutung von biblischer und theologisch-ethischer Rechenschaft

Wenn öffentliche Theologie einen Unterschied machen will, muss sie öffentliches Zeugnis für die Quellen ablegen, aus denen ihr Reden sich speist. Die religiöse Basis des Redens zu verheimlichen oder das ethische Profil auf Kosten des geistlichen Profils zu betonen, etwas das Wolfgang Huber bekanntlich als »Selbstsäkularisierung der Kirche« bezeichnet hat,⁸ ist daher keine angemessene Basis für eine öffentliche Theologie. Wenn Gemeinschaften ihre eigenen Traditionen aus den Augen verlieren, mindern sie auch ihre Relevanz in der öffentlichen Diskussion und ihre Fähigkeit, diese durch kraftvolle Beiträge zu beeinflussen. Gemeinschaften, die sich ihrer eigenen Identität nicht sicher sind, sind auch keine interessanten Gesprächspartner.⁹

Welche Bedeutung der Bezug auf die eigenen Traditionen auch im öffentlichen Reden der Kirche hat, ist in jüngster Zeit an der Tatsache deutlich geworden, dass zwei der berühmtesten Sozialtheoretiker der Gegenwart, die als religiöser Bindung unverdächtig gelten, den Wert religiöser Traditionen für pluralistische Öffentlichkeiten unterstreichen haben. Der amerikanische Sozialphilosoph John Rawls hat in seinen späten Aufsätzen, die seine Gerechtigkeitstheorie erklären und präzisieren, den umfassenden Konzeptionen des Guten, wie sie etwa die Religionsgemeinschaften vertreten, bescheinigt, sie seien eine vitale soziale Basis für die für einen demokratischen Diskurs relevanten Positionen und gäben diesen andauernde Kraft und Stärke.¹⁰ Sogar für biblische Sprache in öffentlichen Diskursen sieht Rawls einen Ort und verweist auf Martin Luther Kings öffentliches Wirken in der *Civil Rights Movement*¹¹ sowie auf bekannte und plausible biblische Geschichten, wie etwa das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter. In einer Fußnote verweist er sogar auf die Parallele zwischen der biblische Option für die Armen und seinem

mehr als fraglos anerkannte Autorität in ethischen Fragen gilt, und das aus ihm hervorgegangene Orientierungswissen nicht mehr automatisch vorausgesetzt werden kann, die Orientierungsschätze der christlichen Tradition in den nun pluralistischen Öffentlichkeiten wieder neu zur Geltung gebracht werden müssen, aber auch können. Öffentliche Theologie – so die Definition von Wolfgang Vögele – ist »die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in der Öffentlichkeit in die Gesellschaft hinein«. Sie ist »die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.«⁵ Öffentliche Theologie schließt sich also nicht in eine selbstgenügsame Gegengemeinschaft mit ihrer eigenen Sprache von der Welt ab, sondern versteht die Sprache der Welt zu sprechen und mit der Welt in Dialog zu treten. Sie versteht es dabei gleichzeitig in Christus gegründet zu sein und zur kritischen Herausforderung für die Welt zu werden.

Eine solche öffentliche Theologie steht nicht nur nicht im Widerspruch zu den Fundamenten einer modernen demokratischen Gesellschaft, sondern wird sogar zu einer ihrer Lebensquellen. Öffentliche Theologie ist eine Antwort auf das so genannte »Böckenförde-Theorem«, nach dem der liberale Staat von Quellen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.⁶ Indem die Kirche sich öffentlich zu Fragen der Politik und Wirtschaft äußert, trägt sie dazu bei, jenen Grundkonsens in der Gesellschaft zu stärken, der für den sozialen Zusammenhalt von zentraler Bedeutung ist.

Anhand von fünf Leitlinien will ich das Profil öffentlicher Theologie in der Zivilgesellschaft erläutern.⁷

⁵ WOLFGANG VÖGELE, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 23f.

⁶ Vgl. dazu genauer HENNRICH BEDFORD-STROHM, Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?, in: ZEE 49 (2005), 248–265.

⁷ Ich nehme dabei Überlegungen aus meinem früheren Aufsatz auf und führe sie an einigen Punkten weiter: HENNRICH BEDFORD-STROHM, Sozialethik als öffentliche Theologie. Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit?, in: DESS. ET AL. (Hrsg.), Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, 1), Gütersloh 2007, 329–347.

⁸ WOLFGANG HUBER, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1998, 10. 12. 31.

⁹ RONALD THIEMANN, Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture, Louisville 1991, 40. [Vgl. die Übersetzung dieses Textes im vorliegenden Band in Kapitel I, Anm. d. Hrsg.]

¹⁰ They are a »vital social basis« of reasonable political conceptions, »giving them enduring strength and vigor« (JOHN RAWLS, Collected Papers, ed. by Samuel Freeman, Cambridge 1992, 592.)

¹¹ A. a. O., 593.

eigenen philosophischen Unterschiedsprinzip,¹² eine Parallele, die lange vorher von theologischer Seite wahrgenommen und reflektiert worden war.

Eine ähnliche Weiterentwicklung lässt sich bei Jürgen Habermas beobachten. In seinem Tutzingener Dialog mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger im Januar 2004 würdigt er ausdrücklich die Bedeutung religiöser Traditionen für die ganze Gesellschaft:

»Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Wissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.«¹³

Die säkulare Sprache – so Habermas – darf nicht als die einzige dem weltanschaulich neutralen Staat angemessene Diskursprache gesehen werden. Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, sieht er sogar als unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht:

»Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.«¹⁴

Es wäre falsch, aus solchen Worten den Keim zu einer religiösen Wende herauszulesen. Aber gerade dann, wenn sie gegenüber religiösen Traditionen aus

¹² A. a. O., 594.

¹³ JÜRGEN HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 115. Wortgleich in: JÜRGEN HABERMAS/ JOSEPH RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Freiburg 2005, 31.

der Außenperspektive gesprochen werden, unterstreichen sie in aller Klarheit das Recht von Religionsgemeinschaften, ihr Orientierungsangebot auch unter expliziter Verwendung ihrer Überlieferungsquellen in den Diskurs der Öffentlichkeit einzubringen. Aus der Innensicht der christlichen Tradition ist dieses Recht aufgrund ihres Öffentlichkeitsauftrages sogar eine Pflicht.

Öffentliches Reden der Kirche muss also explizit auf biblische und theologische Traditionen des christlichen Glaubens gegründet sein. Die Kirche schuldet der Öffentlichkeit Rechenschaft über ihre Grundlagen.

5.2 Das Reden der Kirche muss zweisprachig sein – Die Bedeutung von biblischer Begründung und Vernunftbegründung

Sowohl Rawls als auch Habermas haben zu Recht darauf hingewiesen, dass religiös begründete Beiträge in der Öffentlichkeit – so wichtig sie sind – gleichzeitig vereinbar sein müssen mit der Idee der öffentlichen Vernunft.¹⁵ Religiöse Beiträge zum öffentlichen Diskurs, die im Gegensatz zu dem weiten Raum aufgeklärter Vernunft stehen, können sich nicht auf die positive Religionsfreiheit berufen. Öffentliche Theologie trägt der unverzichtbaren kritisch-regulativen und kommunikativen Funktion der aufgeklärten Vernunft Rechnung, indem sie ihr Reden auf Zweisprachigkeit hin anlegt. Öffentliche Theologie hat über ihre eigenen biblischen und theologischen Quellen Aufschluss zu geben, aber sie muss auch eine Sprache sprechen, die von der Öffentlichkeit als Ganzer verstanden werden kann. Mit Hilfe von Überlegungen der praktischen Vernunft und einer Reflexion von Erfahrung muss sie zeigen, dass biblische Perspektiven auch für Nichtchristen nachvollziehbar sind und hilfreiche Orientierung jenseits religiöser Traditionen zu geben vermögen. Wer etwa die neueren Dokumente der evangelischen Kirche in Deutschland zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit liest, wird genau diese Zweisprachigkeit in ihnen finden. Sowohl die biblische Begründung als auch die Vernunftbegründung spielen in diesen Dokumenten eine zentrale Rolle. Ihr Verständnis von wirtschaftlicher Gerechtigkeit wird zum einen in der biblischen Option für die Armen gegründet, zum anderen aber mit Überlegungen praktischer Vernunft, wie sie gerade auch in der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls entwickelt worden sind, allgemein plausibel gemacht.

¹⁵ Vgl. dazu PETER DABROCK, *Das Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs*. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Kirche und Staat, in: HANS-RICHARD REUTER/ TORSTEN MEFFES (Hrsg.) *Das Gute und die Güter*. Studien zur Güterethik Münster

5.3 Das Reden der Kirche muss sachgemäß sein – die Bedeutung der Interdisziplinarität

Da öffentliche Theologie beansprucht, sachgemäß von den gegenwärtigen Realitäten und in die gegenwärtigen Realitäten hinein zu sprechen, muss sie sich in den lebendigen Dialog mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen begeben. Wenn öffentliche Theologen gesellschaftliche Trends verstehen wollen, müssen sie sich mit empirischer Soziologie beschäftigen. Wenn sie sich an der öffentlichen Debatte um wirtschaftliche Fragen beteiligen wollen, müssen sie ein grundlegendes Verständnis ökonomischer Prozesse gewinnen. Wenn sie in Fragen der Bioethik kompetent reden wollen, müssen sie den Rat von Biologinnen und Medizinerinnen berücksichtigen.

Gerade beim öffentlichen Reden der Kirche wird das allgemeine Priestertum der Gläubigen zur besonderen Ressource. Die Tatsache, dass die Kirche nicht zuallererst die Theologen sind, sondern Christinnen und Christen in allen Berufen, impliziert, dass ökonomischer Sachverstand nicht von außen geholt werden muss, sondern als integrales Element der Kirche verstanden werden kann. Die Zusammensetzung der Kammern der evangelischen Kirche in Deutschland gibt ein beredtes Zeugnis von diesem Kirchenverständnis. Dass in den Kammern nicht Bischöfe die zentrale Rolle spielen, sondern dass in ihnen angesehene Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Wissenschaften oder der Öffentlichkeit prägende Bedeutung haben und häufig auch den Vorsitz übertragen bekommen, ist direkte Konsequenz einer Ekklesiologie, die nicht auf den Amtsträgern, sondern auf dem ganzen Volk Gottes fußt. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Ekklesiologie zugleich eine nicht zu unterschätzende Ressource für Interdisziplinarität bedeutet, die für eine öffentliche Theologie unverzichtbar ist.

5.4 Das Reden der Kirche muss kritisch-konstruktiv sein – die Bedeutung der Politikberatung

Das öffentliche Reden der Kirche muss kritisch und konstruktiv sein. Öffentliche Theologie muss sich davor hüten, vor den Karren von Interessensgruppen oder Gruppen mit ideologisch festgefügten Überzeugungen gespannt zu werden. So kann etwa die vorrangige Option für die Armen nicht mit einem bestimmten wirtschaftspolitischen Programm identifiziert werden, sondern muss als kritischer Maßstab für die Prüfung aller wirtschaftspolitischen Programme verstanden werden. Wer christliche Überzeugungen nur im Munde führt, um für seine jeweilige politische Agenda den Segen der Kirche für sich in Anspruch zu nehmen, verfehlt die Idee der öffentlichen Theologie.

Gleichzeitig kann öffentliche Theologie nicht einfach in Äquidistanz zu den verschiedenen, in der Öffentlichkeit diskutierten politischen Optionen verweilen. Das öffentliche Reden der Kirche muss da, wo die gründliche Prüfung ein kirchlich verantwortliches Urteil zulässt auch für jene Optionen öffent-

fentlich eintreten, die sich als die relativ besten Konkretisierungen der sich aus dem christlichen Glauben ergebenden ethischen Grundorientierungen erwiesen haben. Entschiedenheit in der öffentlichen Debatte um ethisch relevante Fragen und Revisionsoffenheit sind in der Perspektive öffentlicher Theologie dabei keine Gegensätze, sondern zwei Seiten derselben Medaille.

5.5 Das Reden der Kirche steht in einem globalen Kontext – die Bedeutung der Ökumene

Eine der charakteristischsten Kennzeichen öffentlicher Theologie ist ihr universaler Horizont. Die Eine Heilige Katholische und Apostolische Kirche ist eben nicht einfach eines jener vielen provinziellen Kirchentümer, in denen wir alle leben. Man muss sich nur die zentrale Bedeutung des Liebesgebotes für die christliche Ethik immer wieder klar machen, das sich gerade nicht an den Volksgenossen orientiert, sondern die Barrieren internationaler und kultureller Grenzen überwindet. Das öffentliche Reden der Kirche kann deswegen nie von seinem universalen Horizont abstrahieren. Die verstärkte Berücksichtigung der theologisch-ethischen Urteilsbildung in den weltweiten Zusammenschlüssen der Kirchen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen für die Beiträge der Kirchen im öffentlichen Diskurs hierzulande ist eine konkrete Konsequenz dieser Einsicht. Dass eine solche Berücksichtigung klare Konsequenzen für den Inhalt öffentlicher Stellungnahmen hat, liegt etwa beim Thema wirtschaftlicher Gerechtigkeit klar auf der Hand.¹⁶

Wie öffentliches Reden der Kirche in der Perspektive einer öffentlichen Theologie in der Zivilgesellschaft aussehen kann, sei abschließend anhand einer Fallstudie erläutert: der von der Evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlichten Denkschrift »Gerechte Teilhabe«, die sich mit der Überwindung von Armut beschäftigt.

¹⁶ Vgl. dazu näher: HEINRICH BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie und Weltwirtschaft, in: DERS. ET AL. (Hrsg.), Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, 1), Gütersloh 2007, 29–49.

6. Fallstudie aus dem deutschen Kontext: Die Armutsdenkschrift der EKD von 2006

6.1 Das Echo in der Öffentlichkeit

Die EKD-Denkschrift »Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität«¹⁷ hat nach ihrer Veröffentlichung Juli 2006 ein erstaunliches Echo hervorgerufen. Die Denkschrift wurde in den abendlichen Nachrichtensendungen in Radio und Fernsehen vorgestellt, die großen Tageszeitungen berichteten ausführlich oder dokumentierten sogar ganzseitige Auszüge daraus. Autoren aus so unterschiedlichen Lagern wie der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände und der Fraktion »Die Linke« im Bundestag äußerten sich zustimmend zu den grundlegenden Impulsen der Denkschrift. Gerade die Zustimmung aus unterschiedlichen Lagern gab Anlass zur Hoffnung, dass es in der Vorbereitung der Denkschrift durch die EKD-Kammer für soziale Ordnung gelungen sein könnte, eine Art »stellvertretenden Konsens« unterschiedlicher Gruppen der Gesellschaft für eine neue Politik zur Überwindung der Armut zu erreichen. In Deutschland – das kann in jedem Falle festgestellt werden – setzte in den Monaten nach der Veröffentlichung eine Diskussion über Armut und Wege zu ihrer Überwindung ein, die eine vorher nicht gekannte Intensität entwickelte. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die Impulse der Denkschrift daran nicht unbeteiligt waren.

6.2 Der Armutsbegriff

Die Denkschrift befasst sich ausführlich mit den verschiedenen Möglichkeiten, Armut als Mangel an materiellen Ressourcen näher in den Blick zu nehmen. Sie definiert Armut aber umfassender: Armut ist »mangelnde Teilhabe« (Ziffer 2). Deswegen kann Armut nicht auf das Elend reduziert werden, das uns vor allem in den Ländern der Südhälfte als Hunger und Elend vor Augen tritt. Armut ist es auch, wenn Menschen in wohlhabenden Gesellschaften von dem als normal geltenden Lebensstandard so weit entfernt sind, dass sie sich in vielfältiger Weise als ausgeschlossen erleben.

Auch wenn die Höhe des vom Staat garantierten materiellen Existenzminimums in der Denkschrift angesprochen wird, liegt ihr Hauptimpuls nicht in der Forderung nach einer bestimmten Höhe des Sozialgeldes. Ihr Hauptimpuls liegt in dem Plädoyer für eine langfristige Strategie, die verhindert, dass die Menschen überhaupt in eine Situation kommen, in der sie von Sozialgeld abhängig werden. Der Untertitel lautet »Befähigung zu Eigenverantwortung

¹⁷ KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006.

und Solidarität«. Damit kommt die zentrale Aussage der Denkschrift zum Ausdruck: Die Menschen sollten Eigenverantwortung übernehmen, um nicht abhängig von Wohlfahrt zu sein. Aber damit sie Eigenverantwortung übernehmen können, brauchen sie Solidarität! Diese Aussage berührt die sozialen Grundlagen des Gerechtigkeitsbegriffes, auf die ich deswegen im Folgenden eigens eingehen möchte.

6.3 Das Gerechtigkeitsverständnis

Das Gerechtigkeitsverständnis der Denkschrift ist geprägt von der »vorrangigen Option für die Armen«, die sich in vielen Traditionen der Bibel findet. Anhand von drei Punkten präzisiert die Denkschrift, was damit gemeint ist:

»Die Option für die Armen spielt nicht Arme gegen Reiche aus. Sie nimmt die Wohlhabenden in die Verantwortung, sie hat aber dabei die Inklusion aller in die wirtschaftlichen und sozialen Prozesse zum Ziel. So lange dieses Ziel für die schwächsten Glieder einer Gesellschaft nicht verwirklicht ist, verdienen sie vorrangige Aufmerksamkeit. Die Option für die Armen ist keine paternalistische Option. Sie hat vielmehr zum Ziel, die Armen so weit wie möglich zu befähigen, dass Marginalisierungstendenzen überwunden werden. Die Option für die Armen bezieht sich nicht nur auf materielle Armut. Sie bezieht sich auf alle Phänomene fehlender Teilhabe. Sie impliziert deswegen einen aktivierenden Sozialstaat, der über die Sicherung materieller Teilhabe hinaus die Chancen der Armen verbessert, an der Gestaltung der Gesellschaft mitzuwirken.« (Ziffer 67).

Eine solche Interpretation der biblischen Option für die Armen hat klare Konsequenzen für den gegenwärtig besonders umstrittenen Gerechtigkeitsbegriff. Die aktuelle Diskussion um den Gerechtigkeitsbegriff bewegt sich im Spannungsfeld zwischen der klassischen »Verteilungsgerechtigkeit« und dem, was seit einigen Jahren mit dem Begriff der »Befähigungsgerechtigkeit« bezeichnet wird. Anhand des klassischen Stichworts der Verteilungsgerechtigkeit wird die Frage nach der Legitimität der faktischen Verteilung der materiellen Ressourcen gestellt. Im Zentrum steht dabei in der Regel die Einkommens- und Vermögensverteilung. Der Begriff der »Befähigungsgerechtigkeit« betont demgegenüber eher die Legitimität der Verteilung der Chancen in der Gesellschaft. Befähigungsgerechtigkeit lenkt den Blick auf die ungleichen Möglichkeiten, die jeweils eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und damit eigenverantwortlich einen Beitrag zur Gesellschaft zu leisten.

Die Begriffe wurden in der politischen Diskussion der letzten Jahre einander häufig als Kampfbegriffe gegenüber gestellt. Auf der einen Seite standen die Verteidiger des Sozialstaats in der bisherigen Form, der die Verteilungsgerechtigkeit ins Zentrum rückte. Auf der anderen Seite standen die Gegner dieses Sozialstaats »alter Ordnung«, die den Begriff der Befähigungsgerechtigkeit als neuen Programmbegriff an die Stelle der Verteilungsgerechtigkeit zu

setzen versuchten. Dass sie damit seine ursprüngliche Intention ins Gegenteil verkehrten, ist den wenigsten aufgefallen.¹⁸

Um die falsche Entgegensetzung der beiden Begriffe zu überwinden, gebraucht die Denkschrift den Begriff der Teilhabe- oder Beteiligungsgerechtigkeit (Ziffer 61):

»An dem Gedanken der Beteiligungsgerechtigkeit lässt sich zeigen, dass Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern einander bedingen. Der in dem Gedanken der Verteilungsgerechtigkeit steckende Impuls zum sozialen Ausgleich ist eine wesentliche Voraussetzung für eine Gestaltung der gesellschaftlichen Startbedingungen, die auch die Schwächeren zur Nutzung ihrer Chancen befähigt. Wird Gerechtigkeit auf – eine eng verstandene – Verteilungsgerechtigkeit reduziert, entsteht die Gefahr des Wohlfahrtspaternalismus, der durch bloße Finanztransfers lediglich die Abhängigkeiten verstärkt, aber nicht zu eigenverantwortlichem Handeln ermächtigt. Wird Gerechtigkeit auf – eine eng verstandene – Befähigungsgerechtigkeit reduziert, bleibt die Frage ungeklärt, wie formal vorhandene gesellschaftliche Startchancen genutzt werden sollen, wenn die Ausgangspositionen durch starke materiell geprägte soziale Gegensätze höchst unterschiedlich sind und die für die Verwirklichung einzelner Schritte notwendigen Ressourcen nicht zur Verfügung stehen.«

Und das Dokument folgert (Ziffer 62): »Beteiligungsgerechtigkeit, wie sie die christliche Sozialethik ins Auge fasst, verbindet Verteilungs- und Befähigungsgerechtigkeit miteinander.«

Wenn Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit zusammengehören, hat das natürlich auch Konsequenzen für die Sozialpflichtigkeit des Reichtums (Ziffer 8):

»Da die Förderung von Teilhabe auch Geld kostet, über das arme Menschen nicht verfügen, kann das Thema Armut nicht vom Thema Reichtum getrennt werden. Aus der Sicht christlicher Ethik ist die Sozialpflichtigkeit des Eigentums, wie sie im Grundgesetz festgeschrieben ist, nachdrücklich zu unterstreichen. Dass die teilhabefreundliche Erneuerung des Sozialstaates in Deutschland gelingt, hängt

¹⁸ Sowohl Peter Dabrock als auch Wolfgang Huber, die den Begriff der Befähigungsgerechtigkeit in die sozialethische Debatte in Deutschland eingeführt haben, haben ihn nie als Ersatz für den Begriff der Verteilungsgerechtigkeit verstanden. Vgl. dazu PETER DABROCK, *Capability-Approach und Decent Minimum. Befähigungsgerechtigkeit als Kriterium möglicher Priorisierung im Gesundheitswesen*, in: ZEE 46 (2001), 202-215, bes. 206f; und WOLFGANG HUBER, *Vertrauen erneuern. Eine Reform um der Menschen willen*, Freiburg i. Br. 2005, 44-49. Vgl. zur falschen Entgegensetzung der Begriffe auch HEINRICH BEDFORD-SPROHM, *Solidarität und Option für die Armen*, in: INGEBOURG GABRIEL/FRANZ GASSNER (Hrsg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007, 36-64, Bes. 39-41, 49-51.

auch davon ab, ob der vorhandene und wachsende Reichtum in Deutschland angemessen an der Finanzierung der damit verbundenen Lasten beteiligt wird.«

6.4 Politische Konkretionen

Die Denkschrift hat natürlich kein Zaubermittel für die Überwindung von Armut. Sie macht aber eine ganze Reihe konkreter Vorschläge zu Strategien, mit denen Armut am ehesten langfristig überwunden werden kann. Dabei spielten die Überwindung der Arbeitslosigkeit – einem Schlüsselfaktor für Armut – und die Förderung von Bildung vom Kleinkindalter an eine besondere Rolle.

Bildung wird als Schlüssel zur Überwindung von Armut gesehen. Deswegen wird eine Reform des rigiden dreigliedrigen Schulsystems gefordert, das viel zu früh über die zukünftige Förderung der Kinder entscheidet (S. 12). Zur Bildung und Förderung im frühen Kindesalter gehört etwa auch eine deutliche Verbesserung der Infrastruktur für eine solche Förderung. Eine bessere Kindertagesstättenausstattung, insbesondere in sozialen Brennpunkten, ist nur ein Beispiel dafür.

Als Kernstück einer Strategie zur Verminderung der Arbeitslosigkeit plädiert die Denkschrift für eine stärkere Steuerfinanzierung der Sozialsysteme (Ziffer 85). Der entscheidende Punkt bei der Steuerfinanzierung ist nicht die Entlastung der Arbeitgeber. Der entscheidende Punkt ist die Entlastung des Faktors Arbeit. Die Denkschrift reagiert damit auf eine Situation, in der Unternehmen, die Arbeitsplätze abbauen, durch hohe, letztlich von der Solidargemeinschaft zu übernehmende Einsparungen belohnt werden, während jene Unternehmen, die Arbeitsplätze halten oder neu schaffen, die mit den Sozialversicherungsbeiträgen verbundenen Lasten zu tragen haben. Eine Steuerfinanzierung trägt dazu bei, dass die Solidarlaster auch von denen getragen werden, die keine Arbeitsplätze schaffen, aber wirtschaftlich bestens dastehen.

Die Denkschrift ist sich bewusst, dass es auch bei Umsetzung der vorgeschlagenen Maßnahmen Menschen geben wird, die auf dem ersten Arbeitsmarkt keine Chance mehr bekommen. Als konkrete Konsequenz des Gedankens der Beteiligungsgerechtigkeit plädiert sie daher für öffentlich finanzierte Arbeitsplätze auch dann, wenn sie realtischerweise kaum in den ersten Arbeitsmarkt führen (Ziffer 92):

»Politik sollte aber auch erkennen, dass die Gruppe der Langzeitarbeitslosen, die über viele Jahre hinweg allein gelassen oder mit monetären Transfers vertröstet wurde, nicht länger mit immer wieder neuen Reformexperimenten hingehalten werden darf. Es ist an der Zeit, dass sorgfältig zwischen Menschen mit erheblichen und Menschen mit unüberwindbaren Schwierigkeiten differenziert wird und allen Langzeitarbeitslosen je nach ihren individuellen Möglichkeiten auf dem regulären oder auf dem so genannten zweiten Arbeitsmarkt passgenau und dauer-

haft – nötigenfalls durch direkt öffentlich bereitgestellte Arbeitsplätze – geholfen wird.«

Diese Passage zeigt: Die Denkschrift plädiert für eine Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität, für eine nach wie vor wichtige Rolle des Staates zur Ermöglichung gerechter Teilhabe für alle Menschen.

Es wir abzuwarten sein, welche Wirkung die hier dargestellten Impulse der EKD-Denkschrift langfristig auf die Nachdrücklichkeit haben, mit der politische Maßnahmen zur Überwindung von Armut entwickelt werden. Schon jetzt ist deutlich, dass die Armutdenkschrift genau in der Ziellinie dessen liegt, was »öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft« kennzeichnet: der Versuch, theologisch klar profilierte Inhalte so in die öffentliche Debatte einzubringen, dass sie für alle Menschen guten Willens plausibel zu werden vermögen.

[Im Original folgen noch ein englisches Abstract und das Protokoll einer Diskussion des Textes. Beides wird hier nicht wiedergegeben. Anm. d. Hrsg.]

Weiterführende Literatur

Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag* (Öffentliche Theologie, 11), Gütersloh 1999.

Heinrich Bedford-Strohm, *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Zur ethischen Dimension der Ekklesiologie*, in: *VuF* 51 (2006) 2, 4–19.

Heinrich Bedford-Strohm, *Poverty and Public Theology. Advocacy of the Church in Pluralistic Society*, in: *International Journal of Public Theology* 2 (2008), 144–162.

VERZEICHNIS DER ERSTVERÖFFENTLICHUNGEN

I Nordamerika

Marty, Martin E.: *Two Kinds of Civil Religion*, in: Russell E. Richey/ Donald G. Jones (Hrsg.), *American Civil Religion* (= A Harper forum book), New York: Harper & Row 1974, 139–157.

Tracy, David: *Defending the Public Character of Theology*, in: *Christian Century* 98 (1. April 1981), 350–356.

Stackhouse, Max L.: *Civil Religion, Political Theology and Public Theology. What's the difference?*, in: *Journal of Political Theology* 5 (2004) 3, 275–293.

Thiemann, Ronald F.: *Toward an American Public Theology. Religion in a Pluralistic Democracy*, in: Ders.: *Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture*, Louisville: Westminster 1991, 29–44, (c) Westminster John Knox Press.

Benne, Robert: *The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-First Century*, Minneapolis: Fortress Press 1995.

II Südafrika

De Gruchy, John W.: *From Political to Public Theologies. The Role of Theology in Public Life in South Africa*, in: William F. Storrar/ Andrew R. Morton (Hrsg.): *Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan B. Forrester*, London: T&T Clark 2004, 45–62.

Smit, Dirk J.: *The Paradigm of Public Theology – Origins and Development*, in: Heinrich Bedford-Strohm/ Florian Höhne/ Tobias Reitmeyer (Hrsg.): *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* (Theology in the Public Square, 4), Münster: LIT-Verlag 2013, 11–23.

III Ozeanien, Australien, Asien

Wainwright, Elaine: *Texts@Context. To Borrow a Phrase*, in: Heinrich Bedford-Strohm/ Florian Höhne/ Tobias Reitmeyer (Hrsg.): *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* (Theology in the Public Square, 4), Münster: LIT-Verlag 2013, 153–159.

Haire, James: *Public Theology – a purely Western Issue? Public Theology in the praxis of the Church in Asia*, in: *CTC Bulletin* 23 (2007) 3, 48–61.