

Von Politischer zu Öffentlicher Theologie

Die Rolle der Theologie im öffentlichen Leben in Südafrika

John W. de Gruchy

Es gibt zwei diametral entgegengesetzte Versuche für Theologen, die sich im öffentlichen Raum engagieren. Die eine Versuche besteht darin, die Bedeutung und den Einfluss der Theologie zu überschätzen; die andere, die Bedeutung ihrer Rolle zu unterschätzen. Beide Versuche entstehen aus einem Missverständnis der Aufgabe der Theologie im öffentlichen Leben. Während die erste Versuche einen unbescheidenen und triumphalistischen Beigeschmack hat, lässt die zweite falsche Bescheidenheit und eine Krise des Selbstvertrauens erkennen. Viele Theologen in Südafrika und anderen postchristlichen Kontexten fragen sich, ob eine Theologie, die ihr einstiges Ansehen in der Öffentlichkeit verloren hat, überhaupt noch öffentliche Bedeutung hat. Wer hört ihr zu und wer ist an ihr interessiert? Wir sollten jedoch nicht das einstige öffentliche Ansehen der Theologie mit dem Beitrag verwechseln, den sie – richtig betrieben – zum öffentlichen Leben wirklich machen kann.

Zu Beginn müssen wir festhalten, dass es keine universale »Öffentliche Theologie« gibt, sondern nur Theologien, die versuchen sich an einzelnen Orten mit dem öffentlichen Bereich zu befassen. Zwischen diesen Theologien gibt es jedoch sowohl konfessionelle als auch ökumenische Gemeinsamkeiten in Zugangsweise und Inhalt. Deswegen ist es möglich, sich in diesem Kolloquium auszutauschen und voneinander zu lernen.¹ Dabei beginnen die Konturen und der Inhalt einer allgemeinen ökumenischen Öffentlichen Theologie aufzuschleimen, sowohl hier als auch an vielen anderen Stellen auf der Welt. Diese müssen jedoch wiederum an den spezifischen Orten ausprobiert und überprüft, kritisch miteinander in Beziehung gesetzt und entsprechend den spezifischen Kontexten umgeformt werden.

Südafrika bietet eine interessante Fallstudie dafür, wie sich eine Theologie in den letzten fünfzig Jahren im öffentlichen Raum entwickelt hat und erprobt wurde. Ausgehend von ihrem Ursprung im kirchlichen Kampf gegen die

¹ Anm. d. Ü.: De Gruchy verweist hier auf den Kontext des Kolloquiums zur Ehrung der Theologie Duncan Forrester, in dem dieser Beitrag entstand. Der Bezug auf die Arbeit Forresters zieht sich daher durch den folgenden Aufsatz.

Apartheid, war die Öffentliche Theologie im Leben und Zeugnis der Kirchen tief verwurzelt. Diejenigen, die Öffentliche Theologie im akademischen Raum betrieben, waren ausnahmslos in das Leben der Kirchen eingebunden. Aber akademische Reflexion und Lehre wurden nicht isoliert vom praktischen Zeugnis betrieben. Vielmehr wurde in einer Theologie des Zeugnisses Theologie und Ethik – insbesondere Ekklesiologie und Sozialethik – integriert. Zudem war das Theologietreiben gegen Apartheid in Südafrika ökumenisch, statt an konfessionellen Differenzen orientiert. Die Trennlinien wurden nicht zwischen den historischen Konfessionen gezogen, sondern anhand der Frage, was es bedeutet, Christus hier und jetzt konkret zu bezeugen. Daher war die historische Kluft innerhalb ökumenischer Kreise, zwischen Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) auf der einen Seite und praktischem Christentum (Life and Work) auf der anderen Seite, undenkbar.²

Im Folgenden werde ich kurz einige der Wege nachzeichnen, auf denen Öffentliche Theologie in Südafrika entstanden ist und sich in den letzten fünfzig Jahren entwickelt hat. Dies geschieht offenkundig aus meiner eigenen Perspektive, weswegen das Folgende zwar nicht im Ganzen, aber in gewisser Hinsicht autobiographisch und spezifisch ist. Vieles, was diskutiert werden könnte, muss notwendigerweise ausgelassen werden oder kann nur am Rande erwähnt werden. So zum Beispiel die Öffentliche Theologie, die aus dem reichen anglo-katholischen Erbe des christlichen Sozialismus erwachsen ist und in Südafrika im Einfluss von Trevor Huddleston, Desmond Tutu und vielen anderen zum Ausdruck kam. Oder die Öffentliche Theologie, die sich aus der britischen Nonconformity ableitet und in südafrikanischen Äquivalenten des »Nonconformist conscience« und »Social Gospel« zum Ausdruck kam. Oder Öffentliche Theologie mit deutlich unterschiedenem Charakter, die in einigen African Initiated Churches entstand – eine basisorientierte Theologie, die nur in der Praxis und nicht in kritischer Reflexion und Auslegung zum Ausdruck kommt. All diese und noch einige mehr wären für eine umfassende Einleitung in die Öffentliche Theologie in Südafrika notwendig. Außerdem möchte ich es Ihnen überlassen zu entscheiden, was in Ihrem eigenen Kontext von Relevanz ist.

Mein Kapitel hat zwei Hauptteile. Im ersten Teil werde ich zeigen, wie sich theologische Entwicklungen aus Europa, Nordamerika und Lateinamerika im Kampf gegen die Apartheid zwischen den späten 1960er Jahren bis zu den entscheidenden frühen 1990er Jahren in Südafrika zu eigen gemacht wurden. Diese Aneignung führte unweigerlich sowohl zu feinen als auch zu einschneidenden Veränderungen des Empfangenen und damit zu einer distinkten

² JOHN W. DE GRUCHY, Church Unity and Democratic Transformation. Perspectives on Ecclesiology and Ethics in South Africa, in: The Ecumenical Review 49 (1997) 3.

Landschaft südafrikanischer Theologien.³ Diese Theologien wiederum erweckten die Aufmerksamkeit von Theologen und Kirchen in anderen Teilen der Welt und halfen gelegentlich sogar dabei, Öffentliche Theologie in diesen Kontexten auszubilden. Belege dafür finden sich in vielen Quellen, nicht zuletzt im Werk von Duncan Forrester.⁴ Professor Forrester möchte ich daher für sein Interesse und seine Ermutigung für das danken, was wir in den letzten Jahren in Südafrika zu tun versuchen.

Im zweiten Teil meines Kapitels liegt der Fokus dann auf der Gegenwart nach der Apartheid. Insofern die Altlasten der Apartheid weiter bestehen, bleibt vieles relevant, was in den Jahren des Kampfes in der Theologie gelernt wurde. Man ginge daher falsch in der Annahme, dass sich die Aufgabe der Theologie fundamental verändert hätte, um sich dem veränderten Kontext anzupassen. Aber der Übergang von der Apartheid zu einer nicht-rassistischen Demokratie hat das öffentliche Leben augenfällig neu geprägt, und dies verlangt unvermeidlich eine andere theologische Antwort als die, welche in dem totalitären Kontext der Apartheid angemessen war. Gleichzeitig setzen die partikularen Herausforderungen, denen Südafrika, die Region und die Welt ausgesetzt sind, neue Prioritäten. Wie die Öffentliche Theologie in Südafrika mit diesen Herausforderungen umgehen und zum Gemeinwohl beitragen wird, ist die Herausforderung für Kirchen und Theologen. Wie bisher sind südafrikanische Theologien auch weiterhin von theologischen und intellektuellen Trends an anderen Orten beeinflusst; wie hingegen die Theologie unseres Landes auch zur weltweiten Kirche und Theologie beitragen, ist noch offen. Bisher hat die Öffentliche Theologie im neuen Südafrika nicht die Klarheit, die sie einmal hatte, und es ist zweifelhaft, ob sie jemals wieder solche Klarheit erlangen wird.

1. Politische Theologien im Kampf gegen die Apartheid

Im Rückblick auf die 1960er Jahre scheint mir der Begriff »Politische Theologie« das Äquivalent zu dem, was wir heute als »Öffentliche Theologie« bezeichnen, obwohl sie im Charakter leicht unterschiedlich sind – was Veränderungen in unserem historischen Kontext reflektiert. Beide Begriffe sind selbstverständlich europäische Konstruktionen und in Südafrika nicht weit

³ Vgl. JOHN W. DE GRUCHY, African Theology. South Africa, in: DAVID F. FORD (Hrsg.), The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, Oxford 1997.

⁴ Vgl. z. B. DUNCAN B. FORRESTER, Beliefs, Values and Policies. Conviction Politics in a Secular Age, Oxford 1989, 53. 61.

verbreitet. Aber ich wähle sie, um unser Engagement mit dem weltweiten theologischen Unterfangen zu verbinden.

Politische Theologie bezog sich ursprünglich auf Theologien in Europa, die den Staat und seine Ansprüche christlich legitimierten. Dieses Verständnis herrschte bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts vor, als Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann die Politische Theologie radikal rekonstruierten und so den Begriff in eine gegenteilige Bedeutung überführten.⁵ Im Kontext des Kalten Krieges und der Debatte über Säkularisation in den 1960er Jahren erkannte Metz die Ambiguität der Bezeichnung in dem Maß, in dem sie »mit spezifischen politischen Konnotationen belastet« war.⁶ Trotzdem sprach er sich für den Gebrauch der Bezeichnung aus, da sie die kritische Rolle der Theologie am besten beschreibe, sowohl im Widerspruch gegen die Privatisierung einer bürgerlichen Religion⁷ als auch in der Infragestellung des politischen status quo. Letztlich kann Politische Theologie für Metz unter bestimmten historischen Bedingungen revolutionären Protest unterstützen.⁸

Politische Theologie dieser Art hatte eine abgeleitete Aufgabe. Während sie früher die Verbindung von Kirche und Staat, zwischen Thron und Altar stützte, bestand die Aufgabe nach Metz nun darin »[to] anew the relation between religion and society, between Church and societal ›publicness‹, between eschatological faith and societal life«. Die kritische Unterscheidung vermied die Vermischung von Glaube und Politik auf eine reaktionäre Weise und bot zugleich eine Kritik an der Kirche, durch welche diese eine Institution sozialer Transformation werden konnte. Anliegen war nicht die Politisierung der Kirche, sondern nach Moltmann die Entwicklung eines »public testimony of faith and political discipleship in Christ«¹⁰.

Obwohl sein Gebrauch des Begriffes Politische Theologie neu war, bestand Metz darauf, keine neue Disziplin, sondern vielmehr »a basic element in the whole structure of critical theological thinking«¹¹ zu entwickeln. Dies bezog sich vor allem auf ein neues Verständnis der Beziehung von Theorie und Praxis.¹² Politische Theologie war ein anderer Weg, praktische Fundamentaltheo-

⁵ Vgl. JÜRGEN MOLTSMANN, *Political Reconciliation*, in: LEROY S. ROUNER (Hrsg.), *Religion, Politics, and Peace*, Notre Dame 1999, 24ff. 46ff.; DERS., *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*, London 2000, 116f.

⁶ JOHANN BAPTIST METZ, *Theology of the World*, London 1968, 107 [unsere Übersetzung].

⁷ JOHANN BAPTIST METZ, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, New York 1980, 34f.

⁸ JOHANN BAPTIST METZ, *Political Theology*, in: KARL RAHNER (Hrsg.), *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, London 1975, 1242.

⁹ METZ, *Theology of the World*, 111.

¹⁰ MOLTSMANN, *Political Reconciliation*, 49.

¹¹ Quellenangabe fehlt im Original, Anm. d. Ü.

¹² METZ, *Political Theology*, 1239; DERS., *Faith in History and Society*, 50f.

logie zu beschreiben. So wurde erkannt, dass der Inhalt der Politischen Theologie nichts anderes umfasst als die zentralen Themen und Anliegen der Theologie als solcher. Das neue Element war, dass die zentralen Themen des Neuen Testaments – Königreich Gottes, Heil, Vergebung und Versöhnung, Freiheit, Gerechtigkeit und Friede – nicht länger in Bezug auf das Private, sondern in Bezug auf die Transformation des öffentlichen Lebens und der Gesellschaft gedeutet wurden. Die theologische Schlüsselkategorie, die dies zusammenheft, war Hoffnung – die Hoffnung, die in Moltsmanns Worten »zur Kritik und Veränderung der Gegenwart ansetzt, weil sie sich der universalen Zukunft des Reiches öffnet«¹³. Die Bedeutung dieser Theologie auf die Theologien gegen die Apartheid und ihr bleibender Einfluss in der gegenwärtigen demokratischen Transformation kann schwerlich überschätzt werden.

Wie erwähnt ist der Begriff »Politische Theologie« in Südafrika nicht weit verbreitet, obwohl beide Typen Politischer Theologie bedeutsam waren. Der Neo-Calvinismus der Afrikaner, der die Ideologie der Apartheid absegnete und die Vorstellung einer weißen christlichen Nation förderte, steht in direkter Kontinuität zu Politischen Theologien. Es war eine »Staatstheologie«, wie das *Kairós Dokument* später festhielt.¹⁴ Genauso deutlich ist aber auch, dass die Theologien gegen die Apartheid, die während des Kampfes und in kritischer Opposition zum Neo-Calvinismus entstanden, mit dem Verständnis des Begriffes bei Metz und Moltmann verwandt sind. Tatsächlich waren sie stark durch dieses Verständnis beeinflusst.

Aber Politische Theologie, wie sie von Metz und Moltmann neu bestimmt wurde, war eine distinkt europäische Theologie. Ihr historischer Hintergrund war die nach-aufklärerische Säkularisierung der europäischen Gesellschaft. Für Metz und andere politische Theologen der 1960er Jahre war die Säkularisierung der Ausgangspunkt kritischer theologischer Reflexion. Aber es gab noch zwei andere kontextuelle Gegebenheiten, welche die Politische Theologie beeinflussten. Die erste war der Kalte Krieg. Er machte den Dialog mit dem Marxismus notwendig und führte zur Kritik sowohl des westlichen Imperialismus und Kapitalismus als auch der Fehler des Kommunismus. Die zweite war der Holocaust oder die Shoah. Sie stellte grundlegende Fragen über die christliche Theologie und Kirche und verlangte nach einem vollkommen neuen Weg, die Rolle der Kirche in der modernen Welt zu verstehen.

In Südafrika, ähnlich wie in Lateinamerika, war die Situation davon deutlich unterschieden, auch wenn in beiden Fällen der Kalte Krieg einen Einfluss auf die politischen Einstellungen und Grundsätze ausübte. Säkularisierung

¹³ JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 38), München 1966, 309.

¹⁴ INSTITUTE FOR CONTEXTUAL THEOLOGY, *The Kairós Document*, Johannesburg 1986.

war zumeist ein sekundärer Faktor aufgrund des vorwiegend religiösen Charakters der Gesellschaft als Ganzer, und das Thema Holocaust wurde von den unmittelbaren Bedingungen rassistischer Unterdrückung und Leiden verdrängt. So mussten die Theologen in Südafrika und Lateinamerika ihre eigenen Furchen pflügen, auch wenn sie in ihrem öffentlichen Engagement durch die neue Politische Theologie beeinflusst waren. Selbst dann konnte südafrikanische und lateinamerikanische Theologie nicht identisch sein, da auch diese zu bewältigenden Gegebenheiten nicht dieselben waren. Das Aufkommen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie war eine Antwort auf das Versagen der Entwicklungspolitik, während südafrikanische Theologien vor allem mit den Realitäten von Kolonialismus, Rassismus und Apartheid befasst waren – auch wenn diese von wirtschaftlichen Faktoren nicht getrennt werden können. Überdies war das theologische Erbe der Kirchen in Südafrika, die sich der Apartheid entgegenstellten, stärker durch ein liberales »Social Gospel« oder durch den Anglo-katholischen Sozialismus als von den Theologien Kontinentaleuropas geprägt.

Aber eine neue Generation südafrikanischer Theologen wuchs heran, die an anderen Stellen nach Inspiration und Leitung suchte. Lassen Sie mich hier einige persönliche Erinnerungen einbringen. In den späten 1960er Jahren war ich mit meiner Doktorarbeit zu Barths und Bonhoeffers Ekklesiologie beschäftigt und befasste mich dafür mit den Schriften von Metz und Moltmann. Zugleich arbeitete ich für das South African Council of Churches (SACC), wo ich hauptsächlich mit der Publikation der »*Message to the People of South Africa*« beschäftigt war, die 1968 gemeinsam von SACC und dem Christian Institute veröffentlicht wurde. Es waren ungestüme Tage der Konfrontation zwischen den Politischen Theologien der Rechten und der Linken und ich erinnere deutlich, wie die »Theologie der Hoffnung« sehr klar in unsere Überlegungen zum Staat der Apartheid und seinen ekklesiologischen Verfechtern sprach.

An anderer Stelle habe ich die Theologie der »*Message to the People of South Africa*« als »bekenkende Theologie« (confessing theology) bezeichnet.¹⁵ »Bekennend« zeigt eine Theologie an, die aus einer Verpflichtung zum Bekenntnis zu Jesus Christus im öffentlichen Raum erwächst. Sie impliziert sowohl die prophetische Kritik am Götzendienst als auch die befreiende Stoßrichtung des Kampfes gegen Unterdrückung und verankert doch beide in einem unzweideutigen christlichen Bekenntnis: »Jesus Christus ist Herr.« Bekennende Theologie, im Unterschied zu »konfessioneller Theologie« (con-

¹⁵ JOHN W. DE GRUCHY, From Cottesloe to the Road to Damascus. Confessing landmarks in the struggle against apartheid, in: GERRIT LOOTS (Hrsg.), Listening to South African Voices, Port Elizabeth 1990, 1–18; DERS., African Theology. South Africa, in: DAVID F. FORD (Hrsg.): The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, Oxford 1997 [Angaben im Original unvollständig, Anm. d. Ü.].

fessional theology), war die erste Theologie, die sich auf einer anderen Grundlage als einem eher liberalen Social Gospel gegen die Apartheid wandte. Sie tat dies, weil sie die »Staatstheologie« der Apartheid mit einer alternativen »Politischen Theologie« konfrontierte, anstatt mit einer Mahnung zu stärker individualistischen liberalen Normen. Dies war m. E. ein entscheidender Vorteil, der bisher verschlossene Möglichkeiten eröffnete; einfach weil liberale Theologie kein wirklicher Gegenspieler für den umfassenden Neo-Calvinismus war, der das politische Denken der Dutch Reformed Church prägte. Letztendlich führte die »bekenkende Theologie« zum Erkennen der Apartheid als *status confessionis*, zu seiner Verurteilung als Häresie und zur *Belhar Confession*.¹⁶

Kritiker argumentierten, dass eine solche Theologie gegen die Apartheid sich nicht prinzipiell von der Politischen Theologie unterscheidet, die die Apartheid unterstützte. Aus einer radikaleren Perspektive waren einige unzufrieden mit der Betonung des »Königreiches Gottes« und der Herrschaft Jesu Christi – auf diese Kritik werden wir später zurückkommen. Andere hingegen monierten aus einer stärker konservativen Perspektive die Politisierung des Glaubens und des Lebens der Kirche. Sie betonten die Notwendigkeit einer »Theologie des dritten Weges«, die über diesen dreckigen Geschäften stehe, in denen die Kirche unvermeidbar zu einem politischen Instrument einer Ideologie würde. Diese Kritik war aus zwei Gründen falsch. Zum einen hat sie Politische Theologien, die einen ungerechten status quo legitimierten, vereinfachend mit denjenigen Politischen Theologien gleichgesetzt, die diesen zu überwinden versuchten. Dies ähnelt der Gleichsetzung der Gewaltausübung des Staates und der Sicherheitskräfte zur Durchsetzung der Apartheid und zur Unterdrückung des Widerstandes mit dem bewaffneten Kampf gegen die Apartheid. Der zweite Fehler ist offensichtlich und besteht in der Annahme, dass Theologie politisch neutral sein könne. Diejenigen, die dies behaupten, sind oft diejenigen, die der Verfangenheit in einer Ideologie am stärksten schuldig geworden sind – nicht zuletzt, weil ihnen oft ein eingebauter Mechanismus der Selbstkritik fehlt.

Lassen Sie mich zu persönlichen Erinnerungen zurückkommen. Während meiner Arbeit an der Dissertation, vertieft in die »Theologie der Hoffnung«, waren in einem Büro direkt über mir Theologen mit dem Black Theology Projekt befasst und erarbeitete sich James Cones »*A Black Theology of Liberation*«. Sie erfassten die Bedeutung der »*Message to the People of South Africa*«, aber kritisierten zugleich ihr Versagen, die Anliegen des »schwarzen Bewusstseins« (black consciousness) zu erfassen, insbesondere die Verbindungen zwischen Ethnizität und Armut. Damit verbunden war die Tatsache, dass die

¹⁶ JOHN DE GRUCHY/ CHARLES VILLA-VICENCIO (Hrsg.), Apartheid is a Heresy, Kapstadt 1983.

Message überwiegend von weißen Theologen geschrieben worden war. Wenn Barth, Bonhoeffer und Moltmann zu uns sprachen, sprachen Cone und Gustavo Gutiérrez zu unseren schwarzen Kollegen. Das war natürlich vor allem eine Frage der sozialen Verortung. Für diejenigen von uns, die von Bonhoeffers Anliegen beeinflusst waren, die Dinge »von unten, aus der Perspektive der Leidenden«¹⁷ zu sehen, war die Zeit reif, die Art unseres Theologietreibens zu überdenken. Ohne die Apartheid mit Auschwitz gleichzusetzen, hatten sie doch ähnliche Auswirkungen auf die Art Theologie zu treiben. Aber schwarze Theologen mussten dies nicht bemühen und Dinge erst von unten sehen; sie waren unten!

Daher übernahm die Politische Theologie den Charakter einer afrikanischen »black theology«, sobald die Leitung des kirchlichen Kampfes gegen die Apartheid von weißen liberalen oder konfessionellen Theologen in den frühen 1970er Jahren auf die schwarzen Theologen überging. Wie erwähnt teilten sie Gemeinsamkeiten mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, doch dem »black theology movement« in Nordamerika standen sie deutlich näher. Die Entwicklung der »black theology« bedeutete weder das Ende der »bekenntnenden Theologie«, noch schloss es die Ausbildung anderer Formen von Befreiungstheologie aus, insbesondere der feministischen. Sie hatte jedoch einen unauslöschlichen Einfluss auf solche Theologien. Zum Beispiel teilte sich die feministische Theologie sehr bald an rassischen Grenzen, ähnlich wie in den USA, wobei »womanist« feministische Theologie »von unten« bezeichnete. Das kritische Anliegen war nun nicht einfach die Solidarität mit den Armen und Unterdrückten, nicht nur »Dinge von unten zu sehen«, sondern der soziale Ort derer, die Theologie im Kampf gegen die Apartheid betrieben.

Mitte der 1980er Jahre entwickelte sich jedoch ein neuer theologischer Ansatz, der keinen rassischen Charakter hatte. Er spiegelte die Entstehung der United Democratic Front wider, einer internen Front für den African National Congress. Dieser kam in Antwort auf P. W. Bothas Reformversuche und dem folgenden »Ausnahmestand« auf, der Südafrika in einen eskalierenden zivilen Konflikt stürzte. In diesem Kontext entstand das *Kairos Dokument*. Die kritische Frage dieses Prozesses war, was im Nachhinein der finale Schlag gegen die Unterdrückung der Apartheid war. Bekanntlich griff das *Kairos Dokument* nicht nur die Häresie der Staatstheologie an, sondern auch den Versuch der sogenannten Kirchentheologie, einen mittleren dritten Weg zu finden. Politische Theologie war zu »prophetischer Theologie« geworden mit dem Kernanliegen einer politischen Strategie. Was war notwendig für die Christen, um den Niedergang des Apartheidregimes zu bewirken? Aus diesen

¹⁷ Quellenangabe im Original fehlt, Anm. d. Ü.

Fragen entstand die Debatte um bewaffneten Kampf und den Gebrauch von Gewalt als Mittel gegen die Gewalt des Staates.

Das *Kairos Dokument* war starker Kritik von Seiten des Staates und vieler Kirchen ausgesetzt. Es wurde auch von anderen im Kampf Beteiligten kritisiert, wie Desmond Tutu, sowie von einigen Theologen, die glaubten, dass die Anliegen der »schwarzen Theologie« hier nicht ernst genommen würden. Für Tutu war das Problem mit der Bezeichnung »church theology« verbunden und der Vorstellung, dass diese Theologie eine »billige Versöhnung« propagierte. Für die Fürsprecher der »black theology« bestand das Problem im Versagen des Dokuments bei der Darstellung der Verbindung zwischen Ethnizität und Ökonomie. Trotzdem wurde *Kairos* oder prophetische Theologie die bestimmende Politische Theologie in der letzten Phase des Kampfes gegen die Apartheid und legte die Grundlagen für die Theologie des Übergangs. Diese führte zu den Debatten über Gerechtigkeit, Entschädigung und Versöhnung, welche die Arbeit der Truth and Reconciliation Commission begleiteten.

Erlauben Sie mir noch einmal eine persönliche Erinnerung. Ich erinnere mich an die Teilnahme am Annual General Meeting (AGM) des Instituts for Contextual Theology (ICT) im Kloster Marianhill im Jahr 1991. Man muss wissen, dass das ICT überwiegend für das *Kairos Dokument* verantwortlich war und die Teilnehmer des AGM starke Befürworter dieser Theologie waren. Das Rad der Geschichte dreht sich jedoch weiter. Nelson Mandela war frei und der Übergangsprozess zur Demokratie hatte begonnen, auch wenn noch gewaltige Hindernisse bewältigt werden mussten. Ein großer Teil der Tagesordnung der AGM befasste sich mit der Bedeutung des Übergangs zur Demokratie für die Theologie oder, um es andersherum zu formulieren, welche theologische Antwort der Übergang aus der Perspektive des *Kairos Dokuments* von uns verlangte. Die neu entstehende Metapher war nicht länger die von der Befreiungstheologie bevorzugte Metapher des Exodus, sondern die der Erfahrung in der Wildnis – die Erfahrung des Kampfes nach der Befreiung darum, das verheißene Land zu erreichen. Es war eine Versuchung zu glauben, dass Befreiung Ankunft bedeute und wir daher nun in unsere private Frömmigkeit und unsere kirchlichen Ghettos zurückkehren könnten, während die Nation eilends Tempel zur Feier unserer Freiheit baute. Daneben bestand die entgegengesetzte Versuchung, die Tage des Kampfes in Ägypten zu wiederholen, in denen zumindest die Anliegen klar und die Aufgabe deutlich waren, wenngleich sie von Gefahr erfüllt waren.

Im Rückblick zeigt sich, dass sich die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Theologien gegen die Apartheid in Charakter, Fokus und Strategie voneinander unterschieden, ausgehend von verschiedenen theologischen Traditionen, verschiedenen sozialen und ethnischen Verortungen und vollzogen auf der Grundlage unterschiedlicher Hermeneutik. Trotzdem waren sie gleichermaßen kritisch gegenüber den vorherrschenden weißen Formen des

Christentums und der Kirche in Südafrika, die sich paradoxerweise auf der einen Seite ins Private zurück zog und auf der anderen Seite einen ungerechten politischen status quo unterstützte. Sie waren zugleich Theologien der Transformation, auf der Suche nach einer neuen und demokratischen sozialen Ordnung. Als solche waren sie mit einer neuen Bestimmung der Beziehung zwischen »eschatologischem Glauben« und Politik, zwischen Gesellschaft und Erlösung, Vergebung, Gerechtigkeit und Versöhnung befasst. Es waren Theologien auf der Suche nach einem neuen Land.

Südafrika betrat das verheißene Land – obwohl wir bald feststellten, dass im verheißenen Land Milch und Honig nicht unbegrenzt fließen. Tatsächlich war die Frage nach Land, seiner Verteilung und seinem Gebrauch in Politik und Theologie zentral. Der Übergang zur Demokratie hat daher die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes der Theologie im öffentlichen Raum deutlich gemacht. Auf der einen Seite muss das Erbe der Apartheid noch immer überwunden werden; auf der anderen Seite steht die Aufgabe, eine neue und gerechte Nation aufzubauen. Die Frage ist daher: Was bedeutet es, Öffentliche Theologie im neuen Südafrika zu treiben? Dies brachte uns direkt in die Debatte mit der Öffentlichen Theologie, die weltweit aufgekomen war – nicht-destotrotz im Bewusstsein, dass erneut unser eigener Kontext die Konturen einer solchen Theologie bestimmen muss. Aber Öffentliche Theologie, wie Befreiungstheologie, Politische, schwarze oder feministische Theologien, ist nicht einfach ein allgemeiner Begriff; sie ist historisch verortet in der westlichen europäischen theologischen Welt. Wie kann sie dann in Südafrika nach der Apartheid aufgenommen werden?

2. Öffentliche Theologien und christliche Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft

Im Februar 1999 fand in Kapstadt ein entscheidendes theologisches Ereignis statt. Dieser »Multi-Event 99« – so genannt, um seinen multidisziplinären, multireligiösen und multikulturellen Charakter einzufangen – hatte zum Ziel, die Rolle der Religion im öffentlichen Leben mit speziellem Bezug zu Südafrika während des demokratischen Übergangs und der Transformation zu untersuchen.¹⁸ Unter den Teilnehmern waren lokale und internationale Akademiker, Politiker (einschließlich des damaligen Vize-Präsidenten Thabo Mbeki), Sozialarbeiter, Kirchenleitungen und Theologen. Im Rückblick zeigen vier

Beobachtungen den veränderten politischen und religiösen Rahmen an, in dem wir nun Theologie im öffentlichen Raum betreiben.

Erstens war die Veranstaltung explizit multireligiös und nicht christlich ausgelegt, auch wenn die Christen in der Mehrheit waren. Zudem stand Religion statt Theologie im Fokus, auch wenn eine Fülle von Theologen anwesend war. Im Rückblick kann kein Zweifel sein, dass am Kampf gegen die Apartheid Menschen verschiedener religiöser Glaubensrichtungen und Überzeugungen neben Kommunisten und nicht religiös Gebundenen beteiligt waren. Aber im Blick auf die Einbindung religiöser Gemeinschaften ist auch deutlich, dass Kirchen und Kirchenleiter diesen als »Seniorpartner« dominierten. Es war eine Zeit, in der öffentliche Äußerungen des South African Council of Churches oder einer der anderen großen Kirchen eine Art öffentliches Ereignis waren. Das ist nicht mehr der Fall.

Es gibt verschiedene Gründe, warum die Kirchen eine so deutliche Präsenz hatten. Einer war, dass der Kampf gegen die Apartheid in seinem Kern als ein ideologischer Kampf zwischen dem christlichen Evangelium und dem falschen Evangelium der Apartheid verstanden wurde. Folglich waren wir in Debatten mit klassischer theologischer Dimension engagiert: Kirche und Staat, Häresie und *status confessionis*, Befreiung und Versöhnung. Aber die vier Schlüsselthemen, die beim »Multi-Event 99« festgehalten und diskutiert wurden, hatten einen anderen Beigeschmack: die Rolle und der Status von Religion im öffentlichen Leben; religiöse Gemeinschaften und Regierung; moralische Leiterschaft und kulturelle Werte; und Religion und politische Ökonomie. Dies schloss Bezüge zu Kirche und Theologie, oder Moschee und Shari'ah, Synagoge und Torah nicht aus, solange dabei keine Tradition einer anderen übergeordnet wurde. Die Schriften und Traditionen der unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften spielten intern immer noch eine entscheidende Rolle und führen manchmal zu öffentlichem Widerspruch bei Fragen der Sozialmoral. Aber die Bibel ist nicht länger der maßgebliche Text. Der Text, der die Südafrikaner heute zusammenhalten will, ist die neue Verfassung.

Zweitens steht nicht länger der Befreiungskampf im Zentrum, um das herum alles andere diskutiert wird. Im Fokus stehen jetzt vielmehr die demokratische Transformation und insbesondere die enorme Herausforderung der Ungleichheit und Armut. Die folgende Liste von Seminarthemen beim »Multi-Event 99« gibt eine Vorstellung der diskutierten Themen und spiegelt weiterhin zentrale Anliegen: Nationalstaat und Fremdenfeindlichkeit, Armut und Erlässjahr 2000, Religion und Arbeit, Unternehmenswerte und -praxis, Land und Glaubensgemeinschaften, Öko-Gerechtigkeit, Über den TRC hinaus, Kriminalität und Korruption, Missbrauch von Frauen und Kindern, HIV/Aids.

Wenige dieser Anliegen sind wirklich neu, aber bisher wurden sie meist hinten angestellt oder im Kontext des Befreiungskampfes verhandelt. Letzteres hatte Priorität. Die bisherige Missachtung dieser Anliegen, verbunden mit

¹⁸ JAMES R. COCHRANE, *Circles of Dignity. Community Wisdom and Theological Reflection*, Minneapolis 1999.

dem Erbe des Kolonialismus und der Apartheid, erklären zum Teil, warum einige der heutigen Probleme so schwierig zu lösen sind. Insbesondere verweise ich auf die massive Ungleichheit, Armut und Landlosigkeit und den in der Gesellschaft verankerten Rassismus – die Kernanliegen jeder Öffentlichen Theologie in Südafrika, die im Kontakt zur Realität steht.

Es sind viele und große Anliegen. HIV/Aids, um nur eins zu nennen, ist ein Anliegen von entsetzlichen Ausmaß und verlangt Aufmerksamkeit und Zusammenarbeit aller Bürger – wobei die meisten von ihnen zu einer Vielzahl verschiedener Religionen und einer verblüffenden Anzahl von Christentümern gehört. Dies ist von entscheidender Bedeutung und verbindet unsere zweite Beobachtung mit der ersten. Auch wenn Christen den Mitgliedern anderer Glaubensgemeinschaften in vielen unserer Länder noch immer zahlenmäßig überlegen sind, gibt es keinen Weg, die Probleme alleine oder nur auf der Grundlage eines christlichen Zugangs anzugehen. So wie die neue Verfassung der Text der Nation wurde, so verlangen die anstehenden Probleme die Beteiligung aller Bürger.

Drittens war das »Multi-Event 99« eine multidisziplinäre Veranstaltung. Während des Kampfes der Kirche gab es selbstverständlich Verbindungen zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern. Aber weil wir so auf ideologische Anliegen im Kampf der Kirche konzentriert waren, war diese kritische Interaktion über ihren Nutzen als Ressource für die Auseinandersetzung hinaus nicht besonders gut entwickelt. Folglich wurden meist einzelne Elemente aus den Sozialwissenschaften ausgewählt und aufgegriffen, um unsere theologische Kritik zu stärken. Heute ist uns viel stärker bewusst, dass Theologie nicht effektiv im öffentlichen Leben engagiert sein kann, wenn sie über die inhaltlichen Anliegen schlecht informiert ist; wenn sie unwillig ist, von denen zu lernen, deren Aufgabe die Untersuchung dieser Anliegen ist; und wenn sie unfähig ist, eine sinnvolle Diskussion mit ihnen zu führen. Theologie in der Öffentlichkeit muss noch immer aus der Perspektive derjenigen betrieben werden, die am Ende unter Ungerechtigkeit leiden. Aber sie muss gut informiert und multidisziplinär betrieben werden und in der Lage sein, die Anliegen in Verbindung mit denen zu bringen, die Macht und Einfluss ausüben. Dies bringt uns zu unserer vierten Beobachtung.

Viertens nahmen am »Multi-Event 99« Mitglieder der Regierung und andere Personen teil, die am Kampf der Kirche beteiligt waren und nun politische Verantwortung trugen. Dies zeigt, dass die neue Regierung demokratische Legitimität besitzt und dass die Autoritätsträger die wichtige Rolle der Religion und religiöser Gemeinschaften für den Aufbau einer nicht-rassistischen Demokratie wahrnehmen. Früher behauptete die Regierung, christlich und ein Verteidiger der christlichen Zivilisation zu sein, beanspruchte die Unterstützung ihrer Staatstheologen und doch verleumdete und attackierte sie opponierende Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften

und unternahm Zerstörungsversuche gegen diese. Heute ist die Regierung nicht formal christlich, aber sie ermutigt alle Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften, sich an der Aufgabe der Staatsbildung zu beteiligen, und beschwert sich, dass sie dies nicht mit derselben Intensität verfolgen wie die Opposition zur Apartheid.

Was ich in diesen vier Beobachtungen kurz umrissen habe, ist als Folge eines Übergangs von einer totalitären rassistischen Oligarchie zu einer offenen multi-rassistischen Gesellschaft vorhersagbar gewesen. Aber in unserem Zugang zum veränderten historischen Kontext muss ein weiteres Element berücksichtigt werden, i. e. Globalisierung. Plötzlich wurde Südafrika in den Strom der Globalisierung mitgerissen mit all seinen Fallgruben und Versprechen, wurde ein wichtiger Spieler in afrikanischer und regionaler Politik und bedeutend in internationalen Beziehungen.

Die Implikationen dieser Dinge für eine Theologie im öffentlichen Raum sind offensichtlich weitreichend – sie enthalten große Versprechen und zugleich verursachen sie neue Probleme und ernsthaft Gefahren. Nichts davon ist einzigartig in Südafrika. Es ist der neue globale Kontext, in dem wir unsere Partikularitäten einer Theologie in lokalen Situationen ausarbeiten müssen. Letztes Jahr war ich an theologischen Diskussionen in Deutschland und Dänemark beteiligt, die ähnliche Anliegen verhandelten wie wir in Südafrika. Kurzum, unabhängig von unserem Ort, müssen wir alle – um mit Duncan Forrester zu sprechen – »to re-examine the basis, content, and manner of theology's contribution in the light of rapidly changing circumstances.«¹⁹

Die Herausforderung, wie Forrester ebenfalls feststellt, liegt aber darin, wie wir die Kirche und unseren eigenen theologischen Diskurs in diesem multireligiösen, multidisziplinären, demokratischen und globalen Rahmen verorten. Was bedeutet dies für eine explizit christliche, bekennende und prophetische Theologie und für das Leben und Zeugnis der Kirche im öffentlichen Leben? Verändert die Tatsache, dass wir in Südafrika nun in einer pluralistischen Demokratie leben, grundlegend unser Reden und Tun? Müssen wir um vergänglicher Relevanz willen das theologische Erbe fallen lassen, das uns ernährt hat, oder uns von unserer Erfahrung abwenden, die teilweise mit beträchtlichen Kosten erworben wurde? Die Antwort muss sicherlich ein dialektisches »ja« und »nein« sein.

Angesichts der Tatsache, dass es viele verschiedene Strömungen, verschiedene Kontexte, verschiedene Einflüsse, verschiedene Diskursformen und verschiedene Referenzpunkte gibt, scheint es selbstverständlich, dass es verschiedene Ansätze Öffentlicher Theologie geben wird und geben muss. Dies war im Kampf gegen die Apartheid mit Sicherheit der Fall, als die politische

¹⁹ Forrester, *Beliefs, Values and Policies*, 1.

Theologie mit Bezug auf die südafrikanischen Gegebenheiten unterschiedlich neu formuliert wurde. Daher muss heute notwendigerweise über Öffentliche Theologien statt über eine Öffentliche Theologie gesprochen werden, sowohl innerhalb des globalen postkolonialen Kontextes als auch innerhalb unserer neuen multikulturellen Demokratie in Südafrika. Die öffentliche Sphäre ist schließlich nicht eine Realität, sondern ein komplexes Geflecht von interagierenden Gruppen und Institutionen, politischen Parteien, religiösen Gemeinschaften, NGOs, Handelsgemeinschaften, kulturellen Organisationen. In all diesen sind Christen verschiedener Konfessionen und Menschen anderen Glaubens oder ohne religiöse Bindung miteinander verbunden, was ihre eigenen Perspektiven, Anliegen und - hoffentlich - ihren Einsatz für das Gemeinwohl betrifft. Dies ist der Rahmen, in dem Öffentliche Theologien sich entwickeln, wie auch immer wir diese nennen mögen. Denken wir an David Tracys Kommentar am Anfang von »*The Analogical Imagination*«: »Behind the pluralism of theological conclusions lies a pluralism of public roles and publics as reference groups for theological discourse.«²⁰

Tracys bekannte Unterscheidung der drei »Öffentlichkeiten« (akademische Welt, Kirche und Gesellschaft) der Theologie hat Versuche von Theologen des öffentlichen Lebens in Südafrika beeinflusst. Aber sein Ansatz war nicht unumstritten. Ich erinnere ein Seminar in den späten 1980ern, in dem ich Tracys Vorschlag einführte. Meine Studierenden waren zu der Zeit sehr engagiert in den (rückblickend erkennbar) letzten Tagen des Kampfes gegen die Apartheid. Für sie ließ Tracys Vorschlag nicht nur die leidenschaftliche und prägnante Klarheit der Befreiungstheologie, der bekennenden und prophetischen Theologie vermissen. Er war zu nuanciert, zu vorsichtig modifiziert und schloss zu viele Ansätze ein, um in der Konfrontation mit dem Bösen im öffentlichen Raum hilfreich zu sein. In unserer damaligen Situation hatten die Studierenden Recht, aber ich glaube nicht, dass sie heute dieselbe Position vertreten würden. Obwohl Tracy sogar, wie ich aufgezeigt habe, die Notwendigkeit der Pluralität der Theologien würdigte, betonte er auch die Verbundenheit in der Frage von Authentizität und Wahrheit. »Every theologian must face squarely the claims to meaning and truth of all three publics«, schreibt er, eben weil Theologen eine Verantwortungen für »authentically public discourse« tragen.²¹ Egal welche Gestalt Öffentliche Theologien annehmen und welcher Name ihnen in unserem neuen historischen Kontext gegeben wird, es muss eine Synergie und Kohärenz um die Kernanliegen bestehen, die uns heute global und lokal betreffen.

²⁰ DAVID TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981, 5.

²¹ TRACY, *Analogical Imagination*, 29.

Was aber konstituiert einen authentischen öffentlich-theologischen Diskurs in einer demokratischen Gesellschaft, wie Südafrika zu werden anstrebt? Lassen Sie mich in Antwort auf diese Frage wieder Duncan Forresters Beitrag zu dem Thema Achtung zollen. Je mehr ich die an Zahl wachsenden Bücher lese, die er in den letzten Jahren geschrieben hat, desto mehr wird mir bewusst, in welchem Ausmaß sein Ansatz in dem Resonanz findet, was wir in Südafrika tun möchten. Vielleicht liegt es daran, dass er verschiedentlich an einigen unserer Projekte beteiligt war! Aber es ist sicherlich mehr als das. Wie ich in einem Klappentext seines Buches »*On Human Worth*« geschrieben habe: »Forrester writes out of a lifetime of wrestling with such questions, and also with passion, clarity, and conviction.«²² Dies sind meiner Meinung nach Markenzeichen eines authentischen öffentlichen theologischen Diskurses.

Viel wurde bei diesem Kolloquium über diese und verwandte Anliegen gesagt. Ich möchte mich auf das dritte dieser Markenzeichen konzentrieren, i. e. christliche Überzeugung. Forrester ist in dem Sinne beispielhaft für einen öffentlichen Theologen, da er sich der multireligiösen und multidisziplinären Dimensionen des Theologietreibens vollständig bewusst ist. Er hat eine Leidenschaft gleichermaßen für die Themen wie für die Notwendigkeit, mit Machtstrukturen zu arbeiten, sowohl in kritischer als auch in konstruktiver Perspektive. Aber dabei bleibt er seinen Überzeugungen als christlicher Theologe verpflichtet. Denn Theologie kann ihren einmaligen und entscheidenden Beitrag zum öffentlichen Leben nur leisten, wenn sie in ihrem Dienst an Kirche und Gesellschaft treu zum Evangelium des Reiches Gottes in Jesus Christus steht. Das Problem ist, wie dies in dem neuen historischen Kontext, in dem wir leben, getan werden kann. Wie können wir zum öffentlichen Leben aus einer authentischen christlich theologischen Perspektive beitragen?

In einem sehr hilfreichen Aufsatz für das »Multi-Event 99« stellt Rebecca Chopp in einer Untersuchung des Beitrags der »black theologies« und feministischen Theologien zum öffentlichen Diskurs dar, wie diese Theologien arbeiten, wie sie den Diskurs prägen und wie sie die öffentliche Arena beschreiben.²³ Trotz aller Unterschiede verweist Chopp auf »some common theoretical resources in ideology critique, hermeneutics, and the retrieval of the prophetic or mystical/prophetic strands in Christianity«.²⁴ Dabei meint Chopp das Anliegen »to tell the truth or the real represented in and through narrative identi-

²² DUNCAN FORRESTER, *On Human Worth*, London 2001.

²³ REBECCA CHOPP, *Reimagining Public Discourse*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 103 (1999). Chopps Aufsatz wurde für einen Workshop im September/Oktober 1998 in Kapstadt zum Thema »Constructing a language of religion in public life« vorbereitet.

²⁴ A. a. O., 34.

ty²⁵. Dies bedeutet, wie uns Forrester erinnert, »telling the story with all its inner vitality and depth of meaning which is the truest Christian contribution to the public realm.«²⁶ Das Anliegen eines solchen Zeugnisses ist es, Kritik an entmenslichenden Ideologien anzubieten und eine soziale Vorstellung hervorzuheben, die Mitleid für den »Anderen« und eine Hoffnung für die Gesellschaft erzeugt, um auf diese Weise den öffentlichen Diskurs zu verändern. Anders gefasst, ein solches Zeugnis erlaubt dem Transzendenten in die Gegenwart einzubrechen, ohne dass die Politik entsteht ist.²⁷

In diesem Zusammenhang können wir auf die Momente während der Arbeit der Truth and Reconciliation Commission in Südafrika verweisen, in denen durch die Zeugnisse der Opfer die Ketten der Vergangenheit durchbrochen, Mitgefühl und Solidarität geweckt und neue Möglichkeiten der individuellen und gemeinsamen Heilung eröffnet wurden. Auf viele Arten, trotz aller Fehler und allen Versagens, über die bis heute diskutiert wird, bietet die TRC eine der bedeutendsten Herausforderungen für die Theologie in Südafrika heute. Insbesondere war sie ein Katalysator im Nachdenken über die Bedeutung von Gerechtigkeit und Versöhnung im Prozess des Aufbaus der Nation.

Eine meiner gegenwärtigen theologischen Aufgaben ist es, die christliche Lehre von der Versöhnung im Licht der Arbeit der Truth and Reconciliation Commission in Südafrika neu zu bedenken. Hier ist nicht der Ort, dieses Projekt ausführlich zu beschreiben, außer als Beispiel für meine These. Theologische Konzepte wie Schuld, Vergebung, Wiedergutmachung, restaurative Gerechtigkeit und Versöhnung sind Teile unseres heutigen politischen Vokabulars geworden. Jedes von ihnen hat eine besondere christliche Geschichte und Bedeutung, die in vielerlei Hinsicht vom Verständnis in anderen Traditionen oder säkularer politischer Akteure differiert. Dadurch wurde jedes von ihnen ein stark umstrittenes Konzept. Tatsächlich zeigt die Tatsache, dass diese christlichen theologischen Schlüsselkonzepte – welche das Evangelium in sich einschließen – in der Arbeit der TRC zentral wurden, die Vormacht des Christentums in Südafrika und die Rolle, die Kirchenleitungen im Übergang von der Apartheid zur Demokratie spielten. Aber die Tatsache, dass diese Begriffe heute so stark diskutiert werden, zeigt ihren Sinn und ihre Bedeutung im öffentlichen Raum, mit allen Implikationen für kritische theologische Reflexion, Diskurs und kirchliche Praxis. Wenn es etwas bedeuten soll, die Wahrheit zu sagen, Schuld zu bekennen, Vergebung anzubieten, Wiedergutmachung zu leisten, Gerechtigkeit wiederherzustellen und Zeugnis zur Ver-

²⁵ Quellenangabe fehlt im Original, Anm. d. Ü.

²⁶ FORRESTER, Beliefs, Values and Policies, 28.

²⁷ CHOPP, Reimagining Public Discourse, 81.

söhnung zu geben, können sie nicht auf ein kirchliches Ghetto beschränkt sein.

Eine authentische Öffentliche Theologie muss selbstkritisch und sensibel für andere Perspektiven und Ansätze sowie für den historischen Kontext sein, um auf dem Marktplatz und im öffentlichen Raum zu wirken. Dabei bedeutet selbstkritisch nicht, apologetisch zu sein in einer Art, die den spezifischen christlichen Inhalt verneint oder die prophetische Klarheit und Verantwortung untergräbt. Es ist eine dünne Linie zwischen einer Theologie, die in ihrem Zeugnis arrogant und triumphalistisch ist, und einer Theologie, die Einsichten in eine Debatte einbringen möchte und die Wahrheit klar und unmissverständlich so konkret wie möglich aussprechen möchte, wenn es notwendig ist. Wie Bonhoeffer betont hat, besteht immer die Notwendigkeit, das Wort Gottes hier und jetzt aus der Kenntnis der Situation so konkret wie möglich zu sprechen.²⁸ Dies ist genau das distinkte Element, das Theologie in den öffentlichen Diskurs einbringt und das sie relevant macht. In Forresters Worten: »Something has surely gone seriously amiss if the role of theology in the public realm is no longer seen as in any sense confession of a faith which is at odds with the world, or confrontation with the powers.«²⁹

Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft ist letztendlich nicht, den status quo zu bestätigen, wie gut auch immer er sei, sondern seine andauernde Veränderung zu verfolgen, wie schwierig dies auch immer sei. Sicherlich muss die Kirche eine demokratische Gesellschaft einer totalitären vorziehen, aber ihre Aufgabe besteht nicht vorrangig in der Legitimation von Demokratie. Vielmehr liegt sie darin, dem demokratischen System eine Vision einzupflanzen, welche die Demokratie über die gegenwärtigen Errungenschaften hinaus hin zu einem stärkeren Ausdruck dessen treibt, was wir als Gottes Willen für die Welt glauben.³⁰ Sicherlich bleibt prophetisches Zeugnis immer eine Notwendigkeit im öffentlichen Leben und es gibt subtile und weniger subtile Gefahren in der Demokratie, die ein wachsames Auge von den Kirchen verlangen. Die Kirche kann in einer Demokratie von den Mächten genauso gefangen sein wie in anderen Regierungsformen – und manchmal sogar mehr.

Als Teil der Vorbereitungen des »Multi-Event 99« organisierten die Veranstalter einen Austausch kleiner Gruppen von Christen aus ländlichen Gemeinden, von denen viele zu African Initiated Churches gehörten; Thema waren die Anliegen Südafrikas aus ihrer partikularen Perspektive. Als der Multi-Event selbst stattfand, nahmen Vertreter von diesen Gruppen teil, neben

²⁸ DIETRICH BONHOEFFER, No Rusty Swords. Letters, Lectures and Notes 1928–1936. Collected Works of Dietrich Bonhoeffer, Bd. 1, London 1965, 158.

²⁹ FORRESTER, Beliefs, Values and Policies, 42.

³⁰ JOHN W. DE GRUCHY, Christianity and Democracy. A Theology for a Just World Order, Cambridge 1995.

einer vergleichsweise hohen Anzahl von Theologen und Akademikern aus Südafrika und Übersee. Aber während einer der öffentlichen Versammlungen, gehalten von dem damaligen Vizepräsident Thabo Mbeki, stand die Gruppe selbst im Fokus. Direkt vor Mbekis Rede gaben die Vertreter ein Statement auf der Bühne zu ihren Anliegen gegenwärtiger sozialer und politischer Fragen ab. Ich möchte eine längere Passage ihrer Darstellung zitieren, bevor ich eine abschließende Bemerkung mache. Denn das, was sie gesagt haben, soll nicht nur in den Korridoren der Macht gehört werden, sondern auch von den Kirchen und ihren Theologen, weil wir Theologie in der Öffentlichkeit als Mitglieder der Gemeinschaft des christlichen Glaubens treiben möchten:

»We do not claim to speak for many religious community groups who work on the fringes of society but, like so many in South Africa, we are religious *and* community-based *and* from the fringes *and* we have something we believe is worth saying.

It is we – the ordinary people – who are not only the backbone of our religious institutions but also the foundation on which our democratic state is built. When we constantly demand and work for justice, the foundation broad and strong. When we are apathetic and do nothing the foundation is like sand on which no stable structure, be it religious or political, can be built.

Our religious character – for us our Christianity – makes us a significant entity. One may say religion is obviously one social institution alongside others such as economics and politics and is found in church buildings, synagogues, mosques, temples and shrines. This is true in one sense but it is definitely not true of the religion of the Community groups we represent. Our religion does not end in church buildings. It propels us into public space to function as agents of transformation, but people merely see us as ›agents of transformation‹. They miss one thing and this is our religious or Christian calling and conviction. It is our faith conviction, that we have a responsibility towards out [sic] fellow human beings, that brings us where we are. This conviction urges us not only to be concerned with what happens at the bottom of the hierarchy of our society but to act. Our faith and values drive us to be involved in social transformation and in the improvement of the lives of ordinary members of our communities by mobilizing our resources and energies into establishing various community-based projects relevant to the need of our communities.³¹

Da sie als Arme und nicht für die Armen sprachen, hatte ihre Stimme viel mehr Gewicht als der Rest von uns zusammen, und sie sprachen direkt zur Regierung. Überdies brachte ihre Stimme Anliegen vor, die diejenigen betreffen, die Ungleichheit und Armut direkt erlebten, die von dem anhaltenden

³¹ WELIKAZI SOKUTU, A Voice from the Periphery. A Community Group's Perspective of the Role of Religion in Public Life, in: JAMES R. COCHRANE, *Circles of Dignity. Community Wisdom and Theological Reflection*, Minneapolis 1999, 58ff.

Erbe der Apartheid wissen und verstehen, dass Globalisierung stärker eine Bedrohung als ein Versprechen ist. Dieser Stimme zuzuhören trifft in das Herz dessen, was es bedeutet, politische Verantwortung auszuüben und heute Theologie um eines veränderten öffentlichen Lebens willen zu treiben. Wenn sonst sollen Theologen zuhören, die sich mit dem öffentlichen Leben befassen, wenn nicht denjenigen, die am meisten leiden, und denen, deren christlicher Glaube und Überzeugung ihnen einen Weg eröffnet mit dem Elend umzugehen, indem sie Politik beurteilen, die sie betrifft, und ihre Umstände verändern.

Weiterführende Literatur

John W. de Gruchy, Public Theology as Christian Witness. Exploring the Genre, in: *International Journal of Public Theology* 1 (2007) 1, 26–41.

John W. de Gruchy (Hrsg.), *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, Maryknoll 1994.

John W. de Gruchy, Modern Theology and the South African Context. 1984–2010. *Modern Theology* 26 (2010) 1, 53–60.