

Heinrich Bedford-Strohm

Öffentliche Theologie und Kirche

Abschiedsvorlesung an der Universität Bamberg am 26. Juli 2011

1. Einleitung

Mein Thema am heutigen Abend ist das Verhältnis von öffentlicher Theologie und Kirche. Und natürlich habe ich dieses Thema ganz bewusst für diesen Abend gewählt. An dem Tag, an dem es in diesem öffentlichen Rahmen Abschied zu nehmen gilt von meiner Tätigkeit als Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie und Theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bamberg und an dem auch öffentlich der Übergang hin zu meinem neuen Amt als Landesbischof beginnt, in das ich am 30. Oktober in der Nürnberger Lorenzkirche eingeführt werde.

Ich bin direkt nach der Wahl immer wieder von Journalisten gefragt worden, ob der Wechsel von der Universität ins Bischofsamt denn nicht ein sehr abrupter Übergang zwischen zwei sehr verschiedenen Welten sei. Auch wenn der Unterschied in Funktion und Aufgabe auf der Hand liegt, so hat meine spontane Antwort doch genauso deutlich die Elemente der Kontinuität betont. Ein öffentlicher Theologe – so der Grundgedanke dieser spontanen Antwort – erfüllt in mancher Hinsicht durchaus Aufgaben, die auch zu den Aufgaben eines Bischofs gehören.

Die Einwände gegen eine zu starke Betonung dieser Kontinuität liegen auf der Hand: Das Katheder mit der Kanzel zu verwechseln, hieße den Raum staatlich finanzierter Universitätsausbildung für die Verkündigungsaufgaben und missionarischen Ziele der Kirche zu missbrauchen. Theologie ist nur dann wissenschaftlich, wenn sie ihren Auftrag primär nicht in der Erbauung der Hörerinnen und Hörer sieht, sondern in der an wissenschaftlichen Standards orientierten *kritischen Reflexion* religiöser Ideen und der damit verbundenen Erbauungsgefühle.

Gleichzeitig sprechen wir von *Theologie* und nicht von Religionswissenschaft. Theologie wird an unseren Universitäten nicht aus der Außen-, sondern aus der Innenperspektive gelehrt. Aus guten Gründen haben sich unsere Verfassungsmütter und –väter dazu entschieden, Regelungen aus der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz zu übernehmen, die Religionsfreiheit nicht nur als „negative“,

sondern ebenso auch als „positive Religionsfreiheit“ verstehen und daher gerade keine Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre vorsehen. Ebenso wie philosophische, und vielleicht auch bewusst a-religiöse *philosophische* Inhalte Teil der öffentlich finanzierten Bildung sind, so sollen auch *religiöse* Traditionen als Teil des öffentlichen Bildungsauftrags verstanden werden und entsprechen finanziell unterstützt werden. Weder kann der öffentliche Bildungsauftrag in einer pluralistischen Gesellschaft – wie zu früheren Zeiten - von der Kirche zugrunde gelegte *christliche* Inhalte privilegieren noch darf er einen Zugang privilegieren, der von der religionswissenschaftlichen Vogelperspektive geprägt ist oder die vertiefte Beschäftigung mit Religion überhaupt ablehnt.

Diese Regelung hat zur Konsequenz, dass Schülerinnen und Schüler an unseren öffentlichen Schulen die Möglichkeit haben, Religionsunterricht zu belegen, und dabei von Lehrerinnen und Lehrern unterrichtet werden, die in der jeweiligen Konfession an öffentlichen Universitäten dafür ausgebildet worden sind. Diese Regelung ist mir natürlich aus höchst eigennützig Motiven sympathisch, hat sie mir doch sieben wunderbare Jahre als Professor an der Universität Bamberg ermöglicht. Sie ist aber vor allem deswegen außerordentlich klug, weil sie die einzig wirklich freiheitliche Regelung ist, da sie weder eine gegenüber Religion distanzierte Haltung als Standard dogmatisch setzt noch eine Haltung, die Religion fraglos voraussetzt. Beides liegt im Bereich des vernünftig Begründbaren und beides muss daher auch Teil des wissenschaftlichen Diskurses sein, wie er an den öffentlichen Universitäten gepflegt wird.

Damit die jeweiligen religiösen Traditionen auch authentisch gelehrt werden, hat das in den Staat-Kirche-Verträgen vorgesehene Einvernehmen der Kirchen, als der Institutionen, die diese Traditionen durch die Jahrhunderte hindurch getragen haben, bei der Besetzung der Theologielehrstühle auch seinen guten Sinn. Auch für die evangelische Theologie an den Universitäten gilt: Wo evangelisch draufsteht, da muss auch evangelisch drin sein. Dass das nicht auf Kosten akademischer Qualität gehen darf, muss allerdings ebenso klar sein.

Wenn das richtig ist, dann ist das Verhältnis von öffentlicher Theologie und Kirche so zu bestimmen, dass weder das akademische Niveau der Theologie in Frage stehen darf noch ihre Beziehung zur Kirche ignoriert werden kann.

Was bedeutet das nun aber inhaltlich? Was ist überhaupt „öffentliche Theologie“?
Und wie wirkt sie auf kirchliches Handeln ein?

2. Was ist öffentliche Theologie?

Der Raum dessen, was darunter verstanden wird, ist weit. Deswegen haben wir als Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie hier in Bamberg im Juni 2011 eine von der DFG finanzierte internationale Konferenz veranstaltet, an der nahezu alle Spitzenvertreter des Global Network for Public Theology von Australien über Indien, Südafrika und Europa, bis hin nach Nord- und Südamerika teilnahmen. Das Thema nahm *den* Faktor in den Blick, der vielleicht am wichtigsten ist, wenn wir die Weite des Interpretationsspielraumes öffentlicher Theologie verstehen wollen: „Contextuality and Intercontextuality in Public Theology“, die Frage also, was an den Inhalten von Public Theology in dem jeweiligen Kontext begründet liegt, in dem sie entwickelt wird, und was alle diese kontextuellen Theologien miteinander verbindet. Der südafrikanische Theologe Dirkie Smit, dessen Buch „Essays in Public Theology“ zu den internationalen Standardwerken gehört, beschrieb sechs „stories“, also sechs kontextuelle Ausgangspunkte, für die Entwicklung der Public Theology¹:

Die *erste* story ist die häufig beschriebene amerikanische Ursprungsgeschichte rund um die Diskussion um Zivilreligion in Amerika, wie sie durch den berühmten Aufsatz von Robert Bellah „Civil Religion in America“ von 1967² in Gang gesetzt wurde. Der Chicagoer Kirchengeschichtler Martin Marty führte den Begriff public theology im Rahmen dieser Debatte 1974 ein, 1981 sprach er auch von „public church“, um die Aufgabe der Kirche zu unterstreichen, sich in den öffentlichen Diskurs einzumischen. Als Beispiele nannte Marty damals Martin Luther King und Reinhold Niebuhr, weil beide sich sowohl kritisch als auch konstruktiv in diesen Diskurs eingebracht hätten. Bellah selbst, so ist zu ergänzen, sah angesichts des Missbrauchs der amerikanischen Zivilreligion durch die Politik in den Reagan-Jahren zunehmend die Notwendigkeit einer kritischen public theology, die Zivilreligion vor einem solchen Missbrauch bewahren sollte.

Die *zweite* story verbindet Smit mit dem Impuls des ebenfalls amerikanischen Theologen David Tracy und seinem Aufsatz „Theology as Public Discourse“ von 1975. Tracy wurde berühmt für seine Unterscheidung von drei Öffentlichkeiten, deren

jeweilige Quellen, Wahrheitsansprüche und Argumentationswege berücksichtigt werden müssen: die Öffentlichkeit der Kirche, die Öffentlichkeit der akademischen Welt und die Öffentlichkeit der Gesellschaft. Der wichtigste Gesprächspartner Tracy's in der Philosophie ist Jürgen Habermas. In dieser story ging es eher um die Methodologie einer öffentlichen Theologie als um ihre inhaltliche Ausrichtung.

Die *dritte* story spielt in Deutschland und ist mit dem Namen Wolfgang Huber verbunden. Huber widmete sich in seiner schon 1973 veröffentlichten Habilitationsschrift dem Thema „Kirche und Öffentlichkeit“, gründete 1993 die Buchreihe „Öffentliche Theologie“ und vertrat seitdem, auch in seinen kirchenleitenden Ämtern, eine öffentliche Theologie, die der Kirche – begünstigt durch die spezifischen staatskirchenrechtlichen Regelungen in Deutschland - eine aktive Rolle in der Zivilgesellschaft zuschreibt.

Die *vierte* story kommt aus einem ganz anderen Kontext: aus dem Teil der Welt, in dem sich Theologie und Kirche, meist viele Jahrzehnte lang, mit autoritären oder diktatorischen Regimen konfrontiert sahen und unter großen Opfern gegen die massiven Ungerechtigkeiten für Freiheit und soziale Gerechtigkeit einsetzten. Die dabei entwickelte Befreiungstheologie mündet nun nach den vielfältigen Befreiungsprozessen in diesen sogenannten „Transformationsgesellschaften“³ in eine öffentliche Theologie, die die Rolle der Kirchen in der Zivilgesellschaft neu zu bestimmen sucht und dabei auch die nach wie vor massiven ökonomischen Ungerechtigkeiten und Machtasymmetrien miteinzubeziehen hat. Das Beyers Naudé Center for Public Theology, unser Partnerinstitut an der Universität Stellenbosch, ist in seiner Ausrichtung nicht zu verstehen, ohne seine Kontextualisierung in dem jahrzehntelangen Kampf gegen die Apartheid in Südafrika.

Die *fünfte* mögliche story überschreitet bewusst die unterschiedlichen Kontexte einer zunehmend globalisierten Welt und speist sich aus den Ressourcen jahrzehntelanger Arbeit in der ökumenischen Bewegung. Smit stellt die – aus meiner Sicht mit „Ja“ zu beantwortende - Frage, ob in den engagierten theologisch-sozialethischen Bemühungen der ökumenischen Bewegung und ihrer Institutionen um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung nicht auch so etwas wie eine weltweite öffentliche Theologie gesehen werden kann, auch wenn der Begriff dabei kaum gebraucht wird.

Die *sechste* und letzte story schließlich ist die jüngste. Sie sieht das neue Bemühen um public theology als eine Antwort auf das viel beschworene „Wiedererwachen der Religion“, auf die Widerlegung der Säkularisierungsthese, nach der Religion im Prozess der Moderne als Auslaufmodell galt. Public Theology – und das muss eher als job description denn als schon geleistete Arbeit gesehen werden – muss eine überzeugende Antwort auf die Rolle von Theologie und Kirche in einer Öffentlichkeit geben, die von zunehmendem religiösen Pluralismus geprägt ist.

Diese von Dirkie Smit bei unserer Bamberger Konferenz beschriebenen sechs stories der Entstehung der public theology sind gleichermaßen relevant für das Verständnis ihres Inhaltes. In fünf Punkten sehe ich klare Überschneidungen, die ich daher zur Beschreibung des Profils öffentlicher Theologie der Gegenwart erläutern und thetisch zuspitzen möchte.

1. Nicht nur die Kirche wird als der Raum gesehen, in dem Gott handelt, sondern die Welt als Ganze mit all ihren Lebensbereichen. Kirche muss daher immer Kirche für die Welt sein und darf sich nicht hinter ihre eigenen Mauern zurückziehen und primär mit sich selbst beschäftigen. Das ist der tiefe Sinn jener bemerkenswerten Passagen in Dietrich Bonhoeffers Ethik, die sein Verständnis von Wirklichkeit beschreiben: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus.“⁴ Öffentliche Theologie und Weltflucht sind unvereinbar.
2. Das solchermaßen theologisch gegründete Sich-Einlassen auf die Weltwirklichkeit impliziert eine bewusste Bejahung von Öffentlichkeit und den darin sich vollziehenden demokratischen Willensbildungsprozessen. Öffentliche Theologie hat damit eine klare Affinität zur Demokratie als Staatsform und den damit verbundenen partizipatorischen Möglichkeiten. Der Raum der Öffentlichkeit ist also allein schon deswegen theologisch relevant, weil er für die Weltgestaltung von zentraler Bedeutung ist, weil sich in ihm entscheidet, ob Armut beseitigt, Gewalt überwunden und die Zerstörung der Natur gestoppt wird.
3. Die Gefährdung solcher demokratischer Willensbildungsprozesse durch wirtschaftliche und andere Machtungleichgewichte stellt den Wert dieser

Prozesse nicht in Frage, sondern macht ihre engagierte Verteidigung und Pflege umso notwendiger. Widerstandsrhetorik angesichts tatsächlich himmelschreiender Ungerechtigkeiten darf jedenfalls nicht davon ablenken, dass kein Weg daran vorbei führt, in demokratischen Öffentlichkeiten für ihre Überwindung einzutreten und das entsprechende Bewusstsein dafür zu schaffen.

4. Wenn die Kirche Zeugin des Reiches Gottes und Botschafterin von Gottes Versöhnung in der Weltwirklichkeit sein will, dann muss sie sich auf die öffentlichen Debatten und die darin gepflegte säkulare Sprache einlassen. Sie muss daher eine „Zweisprachigkeit“ entwickeln, die es ihr ermöglicht, sowohl theologische Gesichtspunkte in den öffentlichen Diskurs einzubringen als auch in der Sprache der säkularen Welt zu verdeutlichen, warum diese theologischen Gesichtspunkte in ihren grundlegenden Orientierungen für alle Menschen guten Willens plausibel gemacht werden können.⁵
5. Kirchen, die sich auf diese Perspektive einlassen, müssen „öffentliche Kirchen“ in der Zivilgesellschaft sein und brauchen als Basis und kritisches Gegenüber eine „öffentliche Theologie“, die sie immer wieder herausfordert und ihnen dadurch theologische Orientierung gibt.

Wenn nun anhand dieser fünf Punkte ansatzweise deutlich geworden ist, worin das Profil öffentlicher Theologie liegt, dann muss nun, anknüpfend an das fünfte Charakteristikum, näher erläutert werden, welches Verständnis von Kirche sich daraus ergibt. Ich will zunächst zwei mögliche alternative Verständnisse von Kirche vorstellen, um dann zu erläutern, warum ich für ein drittes Verständnis, eben das der „öffentlichen Kirche“ plädiere.

3. Ansätze des Kirchenverständnisses

Dass die Kirche kein Geheimbund ist, sondern insofern eine öffentliche Größe darstellt, als sie grundsätzlich jedem offen steht und sich öffentlich präsentiert, ist eine triviale Einsicht. Ob bzw. *wie* die Kirche auf die Öffentlichkeiten moderner pluralistischer Gesellschaften bezogen ist, ist aber alles andere als selbstverständlich.

Ein vor allem in der amerikanischen Theologie einflussreiches Konzept von Kirche – ich nenne es hier „*Kirche als Kontrastgesellschaft*“ - sieht seine Aufgabe gerade

nicht in der engagierten Teilnahme an den öffentlichen Diskursen pluralistischer Gesellschaften, sondern vielmehr in der Abgrenzung von solchen Diskursen. Die Kirche – so etwa Stanley Hauerwas – ist eine „community of character“, eine Charaktergemeinschaft, die ihre Identität nicht dadurch aufs Spiel setzt, dass sie sich auf weltliche Diskurse einlässt, sondern die sich einfach ganz auf sich selbst besinnt. Die Kirche gibt durch ihr eigenes Sein, durch ihre Andersheit, der Welt ein Zeugnis, etwa indem sie konsequent auf Gewalt verzichtet und unter keinen Umständen Gewalt rechtfertigt. Kirche als Kontrastgesellschaft spricht bewusst ihre eigene theologische Sprache, anstatt sich auf die Sprache der Welt einzulassen und ihr eigenes Zeugnis dadurch zu verwässern.

Während dieser ekklesiologische Ansatz bei der Kontrastgesellschaft die *Distanz* gegenüber der modernen pluralistischen Welt betont, rückt ein anderer Ansatz, den ich als „*Modernisierungsansatz*“ bezeichne, die Impulse der modernen Welt genau ins Zentrum. Charakteristisch für diesen Ansatz ist das Anliegen, in Kirche und Theologie die Herausforderungen einer modernen pluralistischen Gesellschaft anzunehmen, die sich nicht mehr auf dogmatische Richtigkeiten, soviel Gewicht ihnen als Verkörperung jahrtausendealter Tradition auch zukommen mag, zurückziehen kann. Sie sucht vielmehr in der Sprache von heute und auf dem Hintergrund der religiösen Bedürfnislage von heute die christliche Botschaft neu zu formulieren. Diese Position, die sich insbesondere auf Friedrich Schleiermacher beruft und etwa in den Arbeiten des Berliner Praktischen Theologen Wilhelm Gräb oder des Münchner Systematischen Theologen Friedrich-Wilhelm Graf entfaltet wird, erkennt den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und seine ethische und politische Dimension durchaus an. Sie versteht diesen Auftrag aber dezidiert nicht als normative kritische Wächterfunktion gegenüber einer Gesellschaft, die auf ethische Orientierung angewiesen ist, sondern als hermeneutische Selbstvergewisserung einer kulturell zutiefst vom Christentum geprägten Welt. Kirche wird zuallererst von der freien religiösen Produktivität des Individuums her verstanden, in die freilich auch die theologische Tradition einschließlich der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Bekenntnisse ganz selbstverständlich einfließt, aber eben ohne irgendeine normative Bedeutung zu haben.

Beide Ansätze können aus der Sicht öffentlicher Theologie nicht befriedigen. Der *Kontrastansatz* nimmt den Bonhoefferschen Gedanken nicht ernst, dass auch in der Welt das Wirken Gottes entdeckt werden kann, ja muss. Die vermeintlich säkulare Welt ist für diesen Ansatz nur insofern interessant, als sie die Möglichkeit in sich trägt, christlich oder kirchlich zu werden. Die Einsicht, dass Durchbrüche zu sozialer Gerechtigkeit, Befreiung von Not, die Erfahrung gerechter Teilhabe, auch dann als Wirken Gottes gesehen werden können, wenn sie sich nicht oder nicht primär im kirchlichen Kontext abspielen, bleibt einem solchen binnenkirchlichen, ekklesiozentrischen Ansatz verschlossen.

Aber auch der *Modernisierungsansatz* bleibt unbefriedigend. Denn er verkennt, dass der modernen Gesellschaft nicht wirklich ein Dienst getan wird, wenn ihr nur noch einmal mit *religiösen* Vokabeln erklärt wird, was sie eigentlich schon selbst weiß, anstatt durch ein ebenso klares wie wohl begründetes und reflektiertes Zeugnis tatsächlich Orientierung zu geben. Wenn Friedrich-Wilhelm Graf etwa diagnostiziert, dass prominente Kirchenvertreter das Evangelium fortwährend zur schlichten Sozialmoral banalisierten und zu Weihnachten unbarmherzig ethischen Hochleistungsdruck verbreiteten⁶, dann spricht daraus eher eine Sehsperr gegenüber der normativen Dimension des Öffentlichkeitsauftrags des Evangeliums als eine hellsichtige Erkenntnis der Wirklichkeit. Der moderne Pluralismus und die damit verbundene demokratische Kultur werden nicht schon dadurch missachtet, dass vonseiten einer Religionsgemeinschaft theologisch gegründete, aber auch im Lichte öffentlicher Vernunft wohl reflektierte normative Wahrheitsansprüche vertreten werden. Vielmehr lebt der demokratische Diskurs in einer pluralistischen Gesellschaft genau davon, dass sich die unterschiedlichen Gemeinschaften in dieser Gesellschaft leidenschaftlich und natürlich mit Wahrheitsansprüchen in diesen Diskurs einbringen. Nicht also *dass* die Kirchen sich in den öffentlichen Diskurs um politische Fragen einmischen, die grundlegende ethische Orientierungen berühren, kann in Frage stehen, sondern nur, *wie* sie es tun.

Der Ansatz der „*Öffentlichen Kirche*“ stellt sich genau der damit verbundenen Herausforderung. Er verbindet, ein klares theologisches Profil, nämlich die Orientierung an Jesus Christus, wie er in den biblischen Texten bezeugt wird, mit dem Bemühen und der Fähigkeit, die damit verbundenen ethischen Orientierungen

im Diskurs der pluralistischen Gesellschaft zu plausibilisieren. Den Grund für den damit verbundenen Öffentlichkeitsanspruch hat die Denkschrift „Das rechte Wort zur rechten Zeit“, mit der der Rat der EKD 2008 sein öffentliches Reden näher begründet und erläutert hat, so beschrieben:

„Weil der Gott, an den Christenmenschen glauben, sich von der Welt nicht ab-, sondern ihr zuwendet, hat das Evangelium stets politische Bedeutung. Daraus erklären sich sowohl der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums als auch der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Neben diesen beiden Polen gibt es aber auch den Anspruch der Öffentlichkeit auf kirchliche Äußerungen – sie hat ein Recht darauf, zu erfahren, was eine Kirche zu entscheidenden gesellschaftlichen und politischen Fragen aktuell und auf Dauer geistlich beizutragen hat...“ (Ziffer 94).

Wie sehr diese Ortsbestimmung sich auf der Höhe der gesellschaftstheoretischen Diskussion bewegt und wie falsch eine Verbannung von Religion ins Private wäre, hat in den letzten 10 Jahren ein Philosoph immer wieder deutlich gemacht, der wohl nicht als Chefideologe eines neuen Klerikalismus angesehen werden kann: Jürgen Habermas. Schon 2004 hat er deutlich gemacht, dass religiöse Sprache der säkularen Sprache keineswegs einfach nachgeordnet werden kann, sondern beide wechselseitig aufeinander zu hören haben:

„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.“⁷

Die grundlegende Erkenntnis, die hinter diesen Äußerungen steht, ist, dass die Religionen wichtige Einsichten erschließen helfen, die den modernen säkularen Menschen verloren gegangen sind, auf die wir aber auch vom Standpunkt der Vernunft nicht verzichten können. In Habermascher Sprache: „Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine

inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben“.⁸

Von den Traditionen her, aus denen die Kirche lebt, inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft zu entfalten, das ist eine Aufgabe der Kirche und der kirchenleitenden Organe, etwa des Landesbischofs, die in der Zukunft eine besondere Bedeutung bekommen muss und bekommen wird.

Damit sind wir nun auch bei dem Thema, dem ich mich im letzten Teil nun widmen will: wie kann die Kirche öffentlich reden, wenn sie dem so beschriebenen Auftrag gerecht werden will? Vier Dimensionen öffentlicher Rede der Kirche will ich beschreiben: die *pastorale* Dimension, die *diskursive* Dimension, die *politikberatende* Dimension und die *prophetische* Dimension. Alle vier Dimensionen machen eine öffentliche Kirche aus. Welche der vier Dimensionen am Platz ist, ist strikt kontextuell bedingt.

4. Vier Dimensionen öffentlicher Rede der Kirche

Die *pastorale Dimension* öffentlicher Rede der Kirche wird besonders augenscheinlich deutlich, wenn eine Gesellschaft vor der Aufgabe steht, mit öffentlichen Katastrophen umzugehen. Dass die Gottesdienste, in denen der Versuch gemacht wird, nach solchen Katastrophen wieder eine Sprache zu finden, übervoll sind, wie etwa am Sonntag der Dom von Oslo, zeigt, wie wichtig die pastorale Dimension ist. Ob die Traueransprache von Margot Käßmann bei der Trauerfeier für Robert Enke im Fußballstadion oder die Worte von Nikolaus Schneider nach der Love Parade Katastrophe in Dortmund - die Kirche und ihre Vertreter haben eine wichtige Funktion bei der Bewältigung von Trauer und Fassungslosigkeit in Grenzsituationen, die weit über den Raum des Privaten hinaus und in die Öffentlichkeit hinein reichen. Neben dem Reden spielt dabei auch das öffentliche Schweigen oder das öffentlichen Entzünden von Kerzen eine wichtige Rolle. Es erinnert uns daran, dass das öffentliche Handeln der Kirche viel weiter reicht als es das Mittel der Rede zum Ausdruck bringt.

Die pastorale Dimension umfasst viel mehr als die Hilfe in der Bewältigung von Grenzsituationen. Sie bringt z.B. auch die persönliche Not derer, die von

Sozialkürzungen betroffen sind, in die Öffentlichkeit. Sie stärkt diejenigen öffentlich, die aufgrund politischer Maßnahmen verzweifelt sind, und ist deswegen eine Form von Seelsorge. Sie stärkt aber auch diejenigen, die politische Verantwortung tragen und sich täglich mit Dilemmasituationen konfrontiert sehen, die auch persönlich belastende Formen annehmen können. Sie stärkt ihnen den Rücken, wenn sie sich mit einer dumpfen Aversion gegen die politische Welt konfrontiert sehen, bei der die Lehnstuhlkritik den Vorrang hat gegenüber kritisch-konstruktiver Mitgestaltung.

Es gibt Zeiten, in denen diese pastorale Dimension öffentlichen Redens der Kirche im Mittelpunkt stehen muss und in denen der Streit um den rechten Weg hintansteht.

Die *diskursive* Dimension öffentlichen Redens der Kirche spielt bei diesem Streit um den rechten Weg indessen eine zentrale Rolle. Sie steht im Zentrum, wenn der EKD-Ratsvorsitzende bei „Hart, aber Fair“ oder bei „Maybrit Illner“ über Präimplantationsdiagnostik diskutiert. Sie wird wirksam, wenn Synodale bei ihrer Synodaltagung auf einem Podium mit Expertinnen und Experten von außen über Klimawandel oder Wirtschaftsethik debattieren. Öffentliches Reden der Kirche liegt nicht nur dann vor, wenn Bischöfe, Oberkirchenräte oder Synodalpräsidentinnen sprechen, sondern auch dann, wenn Christenmenschen sich bewusst als Glieder der Kirche äußern, unabhängig von ihrer Stellung in der Kirche. Dass diejenigen, die zur öffentlichen Repräsentanz der Kirche beauftragt worden sind, mit mehr Verbindlichkeit für die Kirche sprechen, ist allerdings ebenso klar.

Die diskursive Dimension öffentlichen Redens der Kirche ist so wichtig, weil sie auch öffentlich deutlich macht, dass in einer pluralistischen Gesellschaft nicht dogmatische Geltungsansprüche die Grundlage für das öffentliche Wirken der Kirche sein können, sondern argumentative Plausibilisierung und Inspiration. Ich nenne bewusst auch die Inspiration, weil auch in einer solchen pluralistischen Gesellschaft nicht nur das Argument überzeugt, sondern auch Leidenschaft, Begeisterung und Authentizität.

Nüchterner geht es zu, wenn die *politikberatende* Dimension im Zentrum steht. Sie findet etwa in der Arbeit der Kammern der EKD ihren Ausdruck, in denen wichtige öffentliche Stellungnahmen vorbereitet werden. Hier geht es darum, größtmögliche Sachkompetenz und die Orientierungskompetenz, die sich aus dem Hören auf das Evangelium ergibt, möglichst sinnvoll aufeinander zu beziehen. Der Vorsitzende der

EKD-Sozialkammer, in der ich selbst seit vielen Jahren mitarbeite, ist mit guten Gründen kein Theologe, sondern ein führender deutscher Ökonom, Prof. Gustav Adolf Horn. Weitere Mitglieder sind neben vielen anderen der frühere Bundesfinanzminister Peer Steinbrück, aber auch der Hauptgeschäftsführer der deutschen Arbeitgeberverbände und ein hochrangiger Vertreter der Gewerkschaften. Diese Besetzung zeigt, wie unsinnig das Argument ist, die Kirche solle sich aus Fragen von Wirtschaft und Politik heraushalten und sich auf die Dinge konzentrieren, von denen sie etwas verstehe. Die Kirche sind eben nicht nur die Theologen, sondern *alle* Christenmenschen. Unter ihnen findet sich so viel Kompetenz, dass gut vorbereitete und begründete öffentliche Äußerungen der Kirche, wie sie etwa in den Denkschriften vorliegen, in der Politik sehr aufmerksam wahrgenommen werden und immer wieder auch konkrete Konsequenzen haben.

In dem Maße, in dem die politikberatende Funktion kirchlichen Redens durch Sachkompetenz gedeckt ist, kann sie auch zur Dimension öffentlichen Redens der Kirche werden. Wie weit sich ein Bischof oder eine Bischöfin auf diese Dimension der Politikberatung einlässt, hängt deswegen vor allem davon ab, wie viel Sachkompetenz er oder sie sich auf den jeweiligen Feldern zutraut. Wo diese nicht gegeben ist, kann Zurückhaltung oder auch Schweigen der bessere Weg sein.

Das gilt nicht in gleicher Weise für die *prophetische* Dimension, die ich nun abschließend etwas ausführlicher behandeln möchte. Die prophetische Dimension öffentlichen Redens der Kirche ist schon allein deswegen unverzichtbar, weil es eine zutiefst biblische Dimension ist. Für die Propheten Amos, Jesaja oder Jeremia war nicht die Ausgewogenheit das vorrangige Ziel, sie kamen auch nicht auf die Idee eine möglichst verlässliche wissenschaftliche Expertise einzuholen, bevor sie sprachen. Sie brachten da eine leidenschaftliche moralische Empörung zum Ausdruck, wo ganz offensichtliches Unrecht vor ihren Augen passierte, wo menschliche Verhaltensweisen in offensichtlicher Weise den Geboten Gottes widersprachen, wo etwa die Armen ausgebeutet wurden und schreiende Ungerechtigkeit mit Spiritualität und Kult übertüncht wurde. Dagegen erhoben sie Einspruch, indem sie die Stimme Gottes hörbar zu machen versuchten: "Ich bin euren Feiertagen gram und verachte sie und mag eure Versammlungen nicht riechen. Und wenn ihr mir auch Brandopfer und Speiseopfer opfert, so habe ich keinen Gefallen daran und mag auch eure fetten Dankopfer nicht ansehen. Tu weg

von mir das Geplärr deiner Lieder; denn ich mag dein Harfenspiel nicht hören! Es ströme aber Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Strom“ (Amos 5, 21-24).

In mehrfacher Hinsicht sind die Bedingungen, unter denen heute das Reden der Kirche prophetisch sein kann, ja vielleicht *muss*, besondere:

Erstens muss die Situation so sein, dass das moralische Problem offensichtlich ist, auch wenn die genauen Gründe oder die Lösungswege schwierig zu beurteilen sind. Prophetisches Reden hat dann die Funktion, jedenfalls auf den moralischen Skandal hinzuweisen, ihm Aufmerksamkeit zu verschaffen und so auch mitzuhelfen, dass intensivere Anstrengungen zu seiner Überwindung übernommen werden.

Zweitens ist es von Bedeutung, *wer* redet. Prophetisches Reden bedarf einer besonderen Autorität, da ihm überhaupt nur dann die Vollmacht zugebilligt wird, auf die es angewiesen ist. Das kann die Vollmacht sein, die der Pfarrerin mit der Ordination ins Amt von der Gemeinde zuerkannt worden ist und die in einer prophetischen Sonntagspredigt Ausdruck findet. Das kann aber auch die Autorität sein, die dem Bischofsamt aufgrund der Wahl durch die Synode zukommt und im besten Fall von dem jeweiligen Amtsträger auch ausgestrahlt wird. In jedem Falle ist die prophetische Dimension des öffentlichen Redens der Kirche eher an die Person als an die Institution gebunden. Kirchliche Gremien sind – jedenfalls in einer Volkskirche - in der Regel so plural zusammengesetzt, dass es eines besonderen geisterfüllten Momentes, eines kairos, bedarf, um gemeinsam zu prophetischer Klarheit zu kommen. Die plural zusammengesetzten Gemeinden oder kirchlichen Gremien sind deswegen umso mehr darauf angewiesen, dass die von ihnen mit einem Amt betrauten Personen zuweilen auch prophetisch reden und damit jenseits aller Kompromisse und Klugheitserwägungen in der Tradition der biblischen Propheten ein klares Wort sprechen.

Drittens muss sich prophetisches Reden der Kirche auf besondere Situationen beschränken. Das Prophetische kann man schwerlich planen. Mancher, der meinte, prophetisch zu reden, hat es doch nicht dahin gebracht. Eine andere Äußerung, die nicht mit einem prophetischen Gestus auftritt und vielleicht sogar von einem plural zusammengesetzten Gremium verantwortet wird, wird gleichwohl von Rezipienten als prophetisch wahrgenommen – so etwa das Wort des Rats der EKD zur Finanz-

und Wirtschaftskrise von 2009 "Wie ein Riss in einer hohen Mauer". Prophetisches Reden verliert seine Kraft, wenn es vorhersehbar wird. Das aber ist der Fall, wenn es inflationär gebraucht wird. Für die Hörenden muss spürbar bleiben, dass hier nicht nur bestimmte politische Präferenzen moralisch laut intoniert werden, um die mediale Durchschlagskraft zu erhöhen, sondern, dass es hier um etwas geistlich Bedrängendes geht. Und sie müssen verstehen können, *warum* es um etwas geistlich Bedrängendes geht.

Viertens darf das prophetische Reden der Kirche den Diskurs nicht verschließen, sondern es muss ihn öffnen, vielleicht auch neu öffnen. Prophetisches Reden kann vor den Kopf stoßen. Aber es unterscheidet sich dadurch von der Beleidigung, dass die Angesprochenen die tiefe Wahrheit des Gesagten spüren können. Ärger über den Propheten kann dann in Nachdenklichkeit und längerfristig in neue Gesprächsbereitschaft münden. Prophetisches Reden ist kein Ablassen von Frustration. Es kann in der jeweiligen Situation zunächst fundamentalkritisch sein, zielt aber auf einen konstruktiven Neuentwurf.

Fünftens schließlich ist prophetisches Reden der Kirche auf Demut angewiesen. Die Gefahr ist groß, dass die moralische Intensität prophetischen Redens zur Selbstüberhöhung führt, nach der der prophetisch Redende auf der moralisch richtigen und diejenigen, die er kritisiert, auf der moralisch falschen Seite sind. So sehr das in der konkreten Situation und an dem konkreten inhaltlichen Punkt richtig sein kann, so wenig gilt es generell. Der Prophet muss sich immer im Klaren darüber sein, dass er nicht den Platz des Königs einnehmen kann, der aber genauso nötig ist. Aus der Sprache des Alten Testaments für heute übersetzt, heißt das, dass das Anprangern moralischer Defizite durch die Kirche zuweilen notwendig ist, dass es aber das geduldige Bohren dicker Bretter im politischen Alltagshandeln nicht ersetzt. Die klare Kritik moralischer Defizite kann keinen höheren moralischen Status für sich in Anspruch nehmen als das kontinuierliche Arbeiten an konkreten Lösungen, die tatsächlich die erhofften Veränderungen bringen. Deswegen ist es auch wichtig, darauf hinzuweisen, dass das Wirken der Kirche in die Öffentlichkeit hinein natürlich nicht nur aus Reden besteht, sondern auch aus Handeln, insbesondere aus gottesdienstlicher, diakonischer, bildungsmäßiger und im weiteren Sinn kultureller Präsenz.

5. Kanzel, Katheder und Rathaus – Öffentliche Theologie und Kirche

Eberhard Bethge hat einmal die Sozialethik seines Freundes Dietrich Bonhoeffer mit drei Begriffen charakterisiert, die auch als Bezugspunkte für öffentliche Theologie gesehen werden könnten: „Katheder, Kanzel und Rathaus“ – so Bethge - entdeckten in der Theologie Bonhoeffers „ihre unlösbare Beziehung“.⁹ Diesen Gedanken möchte ich zum Schluss aufnehmen:

Wir haben gesehen, dass das Katheder, an dem öffentliche Theologie an den Universitäten entwickelt und gelehrt wird, eine wichtige reflexive Grundlage für das Handeln der Kirche ist. Wer von der Kanzel her spricht, muss sich immer wieder der kritischen Reflexion dessen stellen, was er verkündet. Diese Reflexion hat ihren vorrangigen Ort an den Universitäten.

Gleichzeitig entfaltet öffentliche Theologie ihre eigentliche Wirksamkeit nicht in den damit verbundenen akademischen Diskursen, sondern mit der Kirche in einer Institution, die nicht nur über zwei Jahrtausende die Quellen, aus denen die Theologie schöpft, bis heute durch die Zeiten getragen hat, sondern ihre Reflexionserträge auch in der Gegenwart dort einbringt, wo sie zu konkreten Konsequenzen führen. Die Kirche kann dafür auf ein unvergleichliches weltweites Netzwerk von lokalen Gemeinschaften zurückgreifen, die alle miteinander im Horizont des Reiches Gottes zu leben versuchen. Und was noch viel wichtiger ist: sie verankert das, was öffentliche Theologie erarbeitet, nicht nur in den Köpfen, sondern auch in den Herzen der Menschen, ja durch die Praxis der Frömmigkeit in den Tiefen der Seele. Der Weg vom Katheder zur Kanzel ist also von entscheidender Bedeutung.

Wo der Weg aber vom Katheder zur Kanzel führt, da kann er gar nicht anders als sich fortzusetzen hin zum Rathaus. Wer öffentliche Theologie im Herzen hat, der wird auf den Kanzeln und in den Gemeindehäusern davon sprechen, der wird aber auch mit Leidenschaftlichkeit und Sachlichkeit in die Rathäuser und Regierungsbüros gehen, er wird in die Mikrophone der Journalisten hinein sprechen und er wird davon erzählen, welche Kraft in der reichen Tradition des Christentums steckt und welche lebensfreundliche Orientierungen davon für die Welt von heute ausgehen.

Ich blicke heute mit großer Dankbarkeit auf die Zeit hier an dieser wunderbaren Universität. Sie hat mir viel Raum gegeben, mein Herz und meinen Geist zu füllen, so dass ich Ende Oktober mit Freude, Zuversicht und Tatendrang in mein neues Amt gehe. Ich gehe nun den Weg von der öffentlichen Theologie in die Kirche. Zuhause bleibe ich in beiden.

¹ D. Smit, On the Origins and Development of Public Theology – Six Stories, noch unveröffentlichtes Manuskript, Bamberg 23.6.2011.

² In deutscher Übersetzung: Zivilreligion in Amerika, in: H. Kleger/A. Müller, Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986,19-41.

³ Vgl. dazu: Christine Lienemann-Perrin and Wolfgang Lienemann (eds.), Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006. Zum Kontext Brasiliens vgl. Rudolf von Sinner, Churches and Democracy in Brazil. Towards a Public Theology Focused on Citizenship, Habilitationsschrift Universität Bern 2009.

⁴ D. Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, 40.

⁵ Vgl. dazu auch H. Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Mainz 2008, 340-366; sowie Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft, in: F. Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 167-182.

⁶ Vgl. F.W. Graf, Kirchendämmerung: Kuschelgott statt Wortgewalt, in: Christ und Welt 9/2011, S.3.

⁷ J. Habermas/J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg u.a. 2005, 36.

⁸ J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 149.

⁹ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer - Der Mensch und sein Zeugnis, in: ders. (Hg.), Die Mündige Welt Bd. II, München 1956, 92-103 (103).