

⇒ **Christiane Alpers**

## Gott und Mensch in der Öffentlichkeit: Zur Sakramentalität des Säkularen

⇒ Einleitung

Viele liberaldemokratisch organisierte Gesellschaften erleben derzeit eine kulturelle wie religiöse Pluralisierung. Wurde die Dominanz des Christentums schon seit der zunehmenden Säkularisierung westlicher Kulturen des letzten Jahrhunderts geschwächt, deutet die gegenwärtige Situation an, dass keine atheistische Einheitskultur zu erwarten ist, sondern Menschen vielerlei religiöser Überzeugungen in ein- und demselben demokratischen Gemeinwesen zusammenleben werden. Dies wirft Fragen bezüglich des legitimen Einflusses der Religionen auf die Politik auf. Eine strikt laizistische Trennung der beiden Bereiche herrscht nur in wenigen Ländern vor und erscheint dort

alles andere als unproblematisch. Demokratietheoretiker wie Ernst-Wolfgang Böckenförde schreiben den Religionen sogar eine zentrale vorpolitische Aufgabe bezüglich der Gewährleistung des freiheitlichen, säkularisierten Rechtsstaates zu<sup>1</sup>, und auch Jürgen Habermas – mag er die Religionen vielleicht nicht als notwendige Bestandteile eines funktionierenden liberaldemokratischen Rechtsstaates ansehen – räumt diesen, sofern sie nun einmal de facto Gesinnung und Denken vieler Bürger/innen prägen, einen legitimen Platz im für die liberale Demokratie so wichtigen öffentlichen Diskurs ein.<sup>2</sup>

---

**Christiane Alpers**, geb. 1987, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Zuvor promovierte sie nach einem Bachelorstudium in Soziologie an der Universität Leipzig und einem Masterstudium in Theology and Religious Studies an der Durham University (UK) von 2013 bis 2017 an der Radboud Universität Nijmegen (NL) und der KU Leuven (BE) über die Bedeutung von Edward Schillebeeckx' Christologie für gegenwärtige Diskussionen in der öffentlichen Theologie. 2018 erschien ihr »A Politics of Grace: Hope for Redemption in a Post-Christendom Context« bei Bloomsbury.

GND: 1064702058

---

**DOI: 10.18156/eug-1-2019-art-3**

(1) Dies ist zumindest eine, wenn auch umstrittene Lesart, von Böckenfördes Theorem, dass der freiheitliche säkularisierte Staat seine eigenen Voraussetzungen nicht garantieren kann.

(2) Siehe hierzu beispielsweise Habermas 2005, 15-37.

Im folgenden Beitrag werde ich zunächst die öffentliche Theologie in diesem Zusammenhang als eine junge theologische Disziplin vorstellen, die darauf abzielt, seitens des Christentums zu einem florierenden liberaldemokratischen Diskursraum beizutragen. Meist wird angenommen, dass die in einer liberaldemokratischen Öffentlichkeit diskutierten Themen und Probleme säkular, also ohne Bezug zu Gott oder Übernatürlichem verhandelt werden müssen, da letzteres voraussichtlich nicht von allen gleichermaßen anerkannt wird. Im weiteren Verlauf dieses Artikels zeige ich jedoch in Anlehnung an Henri de Lubac und Edward Schillebeeckx gewichtige Vorbehalte katholischerseits gegenüber einem reduzierten Verständnis von säkularen Angelegenheiten auf, wie es in weiten Teilen der öffentlichen Theologie gebräuchlich ist. Zur Diskussion steht die Frage um Wohl und Erfüllung des Menschen, welche im öffentlichen Diskurs oftmals einseitig materiell aufgefasst werden, als käme die geistig-spirituelle Komponente des Menschseins lediglich als erweiterndes »Extra« hinzu, um das sich dann die Religionen kümmern können. Während de Lubac jeden sozialpolitischen Einsatz für rein innerweltlich aufgefasste Entwicklungen und Fortschritte, der die geistigen Bedürfnisse des Menschen außeracht lässt, kritisiert, bewertet Schillebeeckx beispielsweise die Emanzipationsbewegungen seiner Zeit, trotz ihrer auch von ihm kritisierten Reduktion menschlicher Erlösung auf das Innerweltliche, als positiv. Den Unterschied zwischen beiden Beurteilungen einer auf das innerweltliche Wohl gerichteten säkularen Politik mache ich an de Lubacs und Schillebeeckx's jeweiligen Vorstellungen des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade fest und zeige im Abschluss dieses Beitrags die soziopolitischen Konsequenzen einer Theologie mit einem integraleren Menschenbild auf, demzufolge sich immanentes und eschatologisches Wohl nicht ganz so scharf voneinander trennen lassen.

⇒ Die öffentliche Theologie – ein Überblick

Die öffentliche Theologie, wie ich sie verstehe, ist typischerweise mit einem politischen wie religiösen Liberalismus liiert. Die Säkularität des Staates, im Sinne religiös neutraler politischer Institutionen und der Gewährung von Religionsfreiheit als Bürger- und Menschenrecht, wird als unhinterfragtes Gut vorausgesetzt und gegen Anfeindungen verteidigt. Dennoch betonen öffentliche Theolog/innen die politische Relevanz des Religiösen für das Gedeihen liberaler Demokratien, um sowohl der Verdrängung religiöser Überzeugungen und Praktiken ins Private als auch einem gewaltsamen fundamentalistischen Auftreten

des Religiösen im öffentlichen Raum entgegenzuwirken.<sup>3</sup> Jenseits dieser polarisierenden Tendenzen ist die öffentliche Theologie um eine gewaltlose, rational verantwortete Beteiligung der Religionen am demokratischen Leben bemüht. Sie will explizit christlicherseits das Gemeinwohl fördern und an politischen Debatten und Prozessen auf zivilgesellschaftlicher Ebene teilnehmen, um mit Vertreter/innen anderer Religionen, akademischer Disziplinen oder öffentlicher Institutionen diejenigen Fragen zu diskutieren und Probleme zu lösen, die die Gesamtgesellschaft betreffen (Kim 2007, 1; Kim 2011, 230; Brown et al. 2012, 184). Die öffentliche Theologie zielt also primär darauf ab, eine christliche Perspektive auf die konkreten Themen und Probleme anzubieten, die eine spezifische liberaldemokratisch organisierte Gesellschaft bewegen.

Den gesellschaftlichen Pluralismus befürwortend bewerten öffentliche Theolog/innen es dabei als positiv, dass ihre Perspektive nur eine unter vielen ist und sie sind darum bemüht mittels eines egalitären Diskurses für alle akzeptable Kompromisse zu erreichen (Chapman 2015, 61-77). Neben dieser Kommunikation des für eine breitere Öffentlichkeit aufbereiteten christlichen Gedankenguts aus den Rängen der Kirche in die Gesamtgesellschaft hinein geht es der öffentlichen Theologie jedoch auch darum, gläubige Christ/innen zum zivilgesellschaftlichen Einsatz für das Gemeinwohl und die Gerechtigkeit zu bewegen. Hier sind öffentliche Theolog/innen gefordert, politische Debatten in die Sprache des Glaubens zu übersetzen, den Zusammenhang zwischen einer humanitär ausgerichteten liberaldemokratischen Politik und Erzählungen und Bildern aus Bibel und Tradition herzustellen, was der öffentlichen Theologie insgesamt eine Mediatorenrolle zuschreibt (Kim 2011; Graham 2015, 44; Smit 2007, 445). Sie sieht sich weitgehend als Übersetzerin zwischen Glaubenssprache und säkularem Gedankengut, welche die wechselseitige Verständigung zwischen einer überwiegend säkularisierten Zivilgesellschaft und gläubigem Christentum zu fördern versucht (Kim 2011, 9; Graham 2013, 151; Reynolds 2014, 203).<sup>4</sup>

Somit bedient sich die öffentliche Theologie zweierlei Ausgangs- und Bezugspunkten, was sie zweifach kontextualisiert.<sup>5</sup> Einerseits ist sie

(3) Die Gleichzeitigkeit beider Phänomene ist laut Elaine Graham ein Kennzeichen der Postsäkularität, wie sie seit den 90er Jahren in vielen westlichen Gesellschaften vorherrscht (Graham 2013, 59).

(4) Die Frage, inwiefern religiöse Bilder und Argumente ohne Verluste übersetzt werden können, wird innerhalb der öffentlichen Theologie kontrovers diskutiert.

(5) William Barbieri hält fest, dass eine Öffentlichkeit schließlich immer kleiner als die globale Gesamtheit aller Menschen und größer als ein Privathaushalt sei (Barbieri 2014, 7).

in ihrer jeweiligen religiösen Tradition und damit einem spezifischen religiösen Kontext verankert, andererseits beschäftigt sie sich mit den jeweiligen Debatten unterschiedlicher Zivilgesellschaften, orientiert sich also an dem spezifischen politischen Kontext, in dem sie betrieben wird.<sup>6</sup> Indem die öffentliche Theologie diese beiden Ausgangspunkte miteinander korreliert und die verschiedenen religiösen wie politischen Kontexte miteinander ins Gespräch bringt, ist sie darum bemüht, ihre Kontextgebundenheit zu überschreiten (Kim 2011, 40; Storrar 2011; 23). Das 2007 gegründete *Global Network of Public Theology* sowie das *International Journal of Public Theology* bieten hierfür geeignete Plattformen. Mit dieser Spannung zwischen Kontextualität und Universalität sind jedoch philosophisch-politische Fragen um die Möglichkeit und Legitimation universaler Schlussfolgerungen aus kontextspezifischen Einsichten, Gesetzmäßigkeiten oder Begebenheiten verbunden. Diese werden vor allem hinsichtlich der Relevanz aus religiösen Traditionen und Überzeugungen gewonnener Praktiken und Einsichten für eine religiös plurale Zivilgesellschaft diskutiert. Es geht um die Frage, inwiefern eine traditionsspezifische Perspektive auch Menschen betrifft und bereichert, die dieser Tradition nicht angehören. Nur wenn dem so ist, können partikular religiöse Perspektiven einen legitimen und sinnvollen Platz im öffentlichen Diskurs einnehmen.

Vorbehalte gibt es hier aus zweierlei Richtung: Von der religions- und kirchenkritischen Seite wird eine hegemoniale Vereinnahmung des Säkularen durch das Religiöse befürchtet. Von konträrer, meist neoprottestantischer Seite wird die Bagatellisierung von Bekehrung und Christusbekenntnis beanstandet, welche ein adäquates Verständnis christlichen Gedankenguts womöglich erst ermöglichen.<sup>7</sup> Öffentliche Theolog/innen liefern hier gewöhnlich zwei Argumente zur Verteidigung ihrer Disziplin: Gegen letztere machen sie die Universalität des christlichen Glaubens stark (Jacobsen 2012, 7-10; Kim 2011,9). Diese wird in der öffentlichen Theologie gewöhnlich in dem Sinne verstanden, dass Christus die Erlösung der gesamten Welt – und nicht nur der Christenheit – verspricht. Hier wird die öffentliche Theologie zum

(6) Teile der öffentlichen Theologie sind eng mit der praktischen Theologie verbunden. Ihr Ausgangspunkt sind weniger abstrakte, doktrinäre Theorien über die Erlösung der Welt als der konkrete zivilgesellschaftsrelevante Einsatz seitens der Religionen, wie er beispielsweise in religiösen Wohltätigkeits- und Hilfsorganisationen zu vermerken ist. Die öffentliche Theologie ist demnach keineswegs auf den universitären Betrieb beschränkt, sondern findet auch im konkreten öffentlichen Engagement selbstreflektierender Gläubiger statt.

(7) Der mennonitische Theologe John Howard Yoder zählt zu den einflussreichsten Vertretern dieser Position.

Teil mit einer auf postsäkulare Gesellschaften zugeschnittenen Apologetik assoziiert: Ihren Beitrag zu zivilgesellschaftlichen Debatten versteht sie als Zeugnis oder gar Verteidigung der Hoffnung, die in Christ/innen ist (1 Petr. 3:15) vor oder gegen diejenigen, die das Christentum als gesellschaftspolitisch irrelevant oder unzeitgemäß abtun (De Gruchy 2007, 26-41; Graham 2013, 104-14; 177-233; Hübenthal 2016, 7-27). Denen, die eine Vereinnahmung der säkularen Politik durch die Religion befürchten, begegnen öffentliche Theolog/innen mit ihrem bereits erwähnten Bekenntnis zum Pluralismus, demzufolge die Beteiligung einer größtmöglichen Anzahl religiöser Traditionen an öffentlichen Debatten begrüßt werden muss, gerade um jedwede Dominanz des öffentlichen Raumes durch eine Religion (oder einen Atheismus) zu unterlaufen (De Gruchy 2007, 39; Storrar 2007, 16).

Fernerhin ist zu erwähnen, dass die öffentliche Theologie derzeit zwar größtenteils in der christlichen Sozialethik beheimatet ist und es vielen ihrer Vertreter/innen primär darum geht, normative Vorschläge für eine gerechtere Gesellschaft zu liefern (Breitenberg 2010, 5; Smit 2012, 443). Dennoch betonen viele die Dialogizität der öffentlichen Theologie. Wie bereits angeklungen geht es ihr nicht ausschließlich darum, die Zivilgesellschaft mit moralischen Einsichten seitens des Christentums zu belehren, sondern vielmehr durch den Austausch verschiedener Perspektiven auf eine Thematik zu Ergebnissen und Einsichten zu gelangen, die für alle gleichermaßen neu wie akzeptabel sind. Ein weiteres Merkmal dieser Dialogizität ist die seitens der öffentlichen Theologie bekannte Offenheit für Kritik (Graham 2013, 69-70; 98). Öffentliche Theolog/innen nehmen es sich mitunter zur Aufgabe, ihre eigene religiöse Tradition hinsichtlich überzeugender zivilgesellschaftlicher Religions- und Kirchenkritik zu erneuern.<sup>8</sup> So stellen beispielsweise religions- oder gar identitätspolitische »pro-life-Demonstrationen« kämpferischer Abtreibungsgegner/innen dezidiert keine öffentliche Theologie im hier beschriebenen Sinne dar, sofern diese nicht gewillt sind, den Argumenten der Abtreibungsbefürworter/innen Gehör zu schenken und für alle akzeptable Lösungen zu finden.

Der Einsatz der öffentlichen Theologie für mehr soziale Gerechtigkeit wurde bereits kurz benannt. Dieser verschwimmt sie gewissermaßen mit der Befreiungstheologie in ihrer jeweiligen Berücksichtigung der Machtlosen und Marginalisierten einer Gesellschaft (Graham 2007,

(8) Hier sei besonders David Tracey zu nennen, dessen Position beispielsweise bei Martinez 2001 zusammengefasst wiedergegeben ist.

61). Jedoch unterscheiden sich beide Diskurse grundlegend, insofern die Akteure der Befreiungstheologie selbst aus den Rängen der Unterdrückten in totalitären Regimen stammen, wohingegen öffentliche Theolog/innen (meist wohlhabende) Bürger/innen in demokratischen Gesellschaften sind, die sich aus ihrer privilegierten Position heraus für benachteiligte Menschen einsetzen (Smit 2007, 436-438). Heinrich Bedford-Strohm etwa bezeichnet die öffentliche Theologie als eine Befreiungstheologie für demokratische Gesellschaften (Bedford-Strohm 2018). In diesem Zusammenhang zielt die öffentliche Theologie darauf ab, einen globalen öffentlichen Raum zu gestalten, in welchem die Vorstellungen, Überzeugungen und Einsichten der gegenwärtig wirtschaftlich und politisch Benachteiligten genauso viel zählen, wie die der wirtschaftlich und politisch Privilegierten. Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die öffentliche Theologie dezidiert weder Dominanz noch gar ein Monopol der christlichen Tradition im öffentlichen Raum anstrebt, öffentliche Diskurse also nicht beherrschen will. Einen religiösen Pluralismus befürwortend möchten öffentliche Theolog/innen vielmehr aus der spezifischen Perspektive ihrer jeweiligen Tradition zu gesamtgesellschaftlich relevanten Debatten beitragen. Dieser kursorische Überblick über einige Charakteristika der öffentlichen Theologie deutet deren Kompatibilität mit Ernst-Wolfgang Böckenfördes Theorem an, dass der freiheitliche, säkularisierte Rechtsstaat von vorpolitischen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann (Böckenförde 1976, 60). Die öffentliche Theologie kann als theologische Antwort auf diesen politischen Mangel verstanden werden, als theologischer Versuch also, zur Schaffung der vorpolitischen Voraussetzungen des liberaldemokratischen Rechtsstaates beizutragen. Genauer ist eine Nähe zu Habermas' Verständnis eines öffentlichen (Diskurs-)Raumes zu vermerken, wie er für das Leben und Gedeihen einer liberalen – im Sinne einer deliberativen – Demokratie so wichtig ist (Kim 2012, 131-133; Graham 2013, 87-88; 97; Barbieri 2014, 8-9). Die öffentliche Theologie kann als die theologische Disziplin verstanden werden, die es sich zur dezidierten Aufgabe macht, seitens der Religionen zur Entstehung und Lebendigkeit solch eines Raumes beizutragen. Damit brechen aber tieferliegende philosophisch-theologische Fragen auf. Findet hier eine Anpassung christlicher Theologie an liberale Ideale statt, die bei näherer Betrachtung womöglich mit christlichen Vorstellungen eines florierenden Gemeinlebens unvereinbar sein könnten?<sup>9</sup> Andersherum gesehen geht es hier

(9) Solch ein Vorwurf findet sich etwa bei Mathewes 2007, 1.

um die Frage, inwiefern ein liberales und säkulares Verständnis des öffentlichen Raumes theologisch verantwortet werden kann. Auch was das politische Ziel, weltweit mehr Gerechtigkeit zu erreichen, betrifft, ist die Akzeptanz liberaler Vorstellungen des öffentlichen Raumes keineswegs unumstritten, stehen diese doch selbst unter dem Verdacht, gewisse Ungerechtigkeiten systematisch zu konsolidieren (Casarella 2014, 51-84). Im Folgenden werde ich mich mit Henri de Lubac und Edward Schillebeeckx – als zwei mit recht unterschiedlichen Strömungen der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts assoziierten Theologen – einer theologischen Reflektion über die Säkularität des öffentlichen Raumes widmen.

⇒ Theologische Zweifel an einer »gottlosen« Säkularität

Fragen um die Säkularität des öffentlichen Raumes schließen direkt an theologische Debatten über das Verhältnis zwischen Natur und Gnade, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen an. Theologisch gefasst lautet die Frage, ob es eine eigenständige, von Gottes Einfluss unabhängige natürliche Welt gibt, die keiner zusätzlichen Gnadengeschenke bedarf, um zu bestehen und zu gedeihen. Die Annahme eines säkularen öffentlichen Raumes, der keinen intrinsischen Bezug zu Religion oder Gott aufweist, scheint solch eine selbstständige natürliche Welt vorauszusetzen. Dieser Annahme zuwider behauptet de Lubac, dass es etwas im Menschen gibt, »eine gewisse Fähigkeit zur Unendlichkeit, was es unmöglich macht, ihn als eines jener Wesen aufzufassen, deren gesamte Natur und Schicksal innerhalb des Kosmos« eingeschrieben sind« (De Lubac 1967, 110).<sup>10</sup> Ihm zufolge übersteigt die Bestimmung des Menschen, als geistigem Geschöpf, die Kräfte seiner eigenen Natur sowie die aller anderen Kreaturen. Dies hängt damit zusammen, dass ein geistiges Geschöpf eine direkte Beziehung zu Gott hat, die gewissermaßen in seine Natur eingeschrieben ist, sodass seine Existenz ohne diesen Bezug zu Gott nicht gedacht werden kann (ebd., 111). Ähnliches klingt auch bei Edward Schillebeeckx an, wenn er schreibt, dass Menschen ohne ein »transzendentes Mehr« Gefangene entweder ihrer selbst oder ihrer Gesellschaft zu werden drohen (Schillebeeckx 2014h, 59). In der Gegenwart wird dieser intrinsische Bezug der menschlichen Natur zum Übernatürlichen zugespitzt von der Radical Orthodoxy und allen voran von John Milbank vertreten, der behauptet, dass das Christentum humanistisch sei, ein säkularer Humanismus jedoch das absolute

(10) Eigene Übersetzung.

Gegenteil des Evangeliums darstelle (Milbank 2005, 9). Diese Kritik am säkularen Humanismus mit seiner auf das Immanente beschränkten Anthropologie wirft die Frage auf, ob bei einer als säkular aufgefassten Öffentlichkeit implizit eine scharfe Trennung zwischen natürlichem, im Sinne von innerweltlichem Wohl des Menschen einerseits und spirituellem, das rein Innerweltliche übersteigendem Wohl andererseits vollzogen wird. Womöglich beschränken sich die liberaldemokratischen Prozesse, an denen sich die öffentliche Theologie beteiligen will, auf das immanente Wohl der Menschen und überlassen alle Fragen, Antwortversuche und Bemühungen um die nicht mehr rein innerweltlich erklärbaren Zusammenhänge, die das immanente Wohl bedingen und einbetten, einzelnen (a)religiösen Gemeinschaften oder Individuen. Dies könnte zu einem Konflikt mit integraleren Menschenbildern führen, die solch eine Trennung zwischen Inner- und »Über-«weltlichem nicht kennen.

Mutet Milbanks provokante Ablehnung des säkularen Humanismus' heutzutage vielleicht auf den ersten Blick konservativ an, hing sie, was de Lubac betrifft, mit einer theologischen Reaktion auf das Unvermögen vieler Christ/innen zusammen, Hitlers nationalsozialistischem Regime Widerstand zu leisten (Flynn 2011, 11-12). De Lubac führt dieses Versagen ideengeschichtlich auf die neuscholastische scharfe Trennung der Natur vom Übernatürlichen zurück, welche Natur und Gnade in zwei klar voneinander getrennte Ordnungen lokalisiert (Boersma 2011, 36; Oakes 2016, 19). Dieser Vorstellung zufolge ist der Mensch, neben allen anderen Lebewesen, ein Bestandteil der natürlichen Ordnung, der nur durch ein zusätzliches, wundersames Einwirken der Gnade in die übernatürliche Ordnung emporgehoben werden kann. Dies bedeutet, dass die Erfüllung des Menschen innerhalb der natürlichen Welt zu finden ist, dass es möglich ist, ein menschlich sinnvolles Leben ohne irgendeinen Bezug zu Gott und der übernatürlichen Wirklichkeit zu führen. Ewige Seligkeit im Himmel kommt als von der irdischen Existenz völlig unabhängiges Gnadengeschenk hinzu, welches Gott den Erlösten in Christus gewährt. Da nach dieser Auffassung die Kirche ausschließlich für die übernatürliche Ordnung der Gnade und des ewigen Lebens im Himmel und nicht für innerweltliche Angelegenheiten zuständig ist, öffnet sie einem christlichen Quietismus, was das Politische betrifft, Tür und Tor. Gleich der gegenwärtigen öffentlichen Theologie ist es demnach auch de Lubac, Schillebeeckx und Milbank an der gesellschaftspolitischen Relevanz des christlichen Glaubens gelegen. Sie verbinden diese aber gerade nicht mit einer theologischen Beteiligung an säkularen öffentlichen Diskursen, insofern sich letztere auf das Immanente be-



schränken. Sie weigern sich das innerweltliche Wohl der Menschheit, das Immanente, von übersteigenden Fragen zu trennen und betrachten nicht nur selbst die säkularsten Angelegenheiten als relevant für das ewige Heil des Menschen, sondern auch die aktiv gelebte Gottesbeziehung des Menschen als höchst relevant für das innerweltliche Wohl eines Gemeinwesens. Dieser Vorstellung liegt ein inkarnatorisches Verständnis der säkularen Welt zugrunde, welche spätestens seit Gottes Menschwerdung nie rein säkular zu denken ist. Gott interagiert in Christus mit der gesamten »säkularen« Geschichte, sodass die gesamte Natur immer bereits unter dem Einfluss übernatürlicher Gnaden steht und sich Natur und Gnade niemals klar voneinander entwirren lassen. In dieser inkarnatorischen Deutung der Säkularität legt de Lubac den Nachdruck mehr auf den mit der Inkarnation verbundenen Glauben an den Aufstieg der begnadeten Natur zu Gott, wohingegen Schillebeeckx' Aufmerksamkeit mehr Gottes gnädigem Abstieg in die Natur gilt (Boersma 2011, 34).

Henri de Lubac geht davon aus, dass jeder Mensch ein mit seiner Natur gegebenes Verlangen nach Gott und somit nach einer übernatürlichen Erfüllung, nämlich ewiger Glückseligkeit mit Gott, hat (De Lubac 2008, 599-612). Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die tiefsten menschlichen Sehnsüchte innerhalb dieser Welt nicht befriedet werden können, dass das rein Säkulare dem Menschen kein allumfassendes Glück versprechen kann. De Lubac konzentriert sich demnach auf die Unzulänglichkeit, ja Unmenschlichkeit des rein Säkularen, ist es doch konstitutiv nicht für eine ganzheitliche Befriedigung des menschlichen Wesens geeignet.<sup>11</sup> Demzufolge lässt sich das rein Säkulare auch nicht an innerweltlichen Maßstäben messen, denn eine für den Menschen wahrhaft positive Entwicklung innerhalb der Welt kann nur als solche erkannt werden, wenn sie einen weiteren Schritt hin zu jener allumfassenden Glückseligkeit bedeutet, die in dieser Welt nicht erreicht werden kann.<sup>12</sup> Jeder innerweltliche Fortschritt ist vergeblich, sofern sein Ziel innerweltlich bleibt und nicht in Bezug auf die Errichtung von Gottes Reich gedeutet wird, dessen Vollendung die Menschheit im Jenseits erwartet.

Nun ist Edward Schillebeeckx weithin für eine deutlich positivere Bewertung der zunehmenden Säkularisierung westlicher Gesellschaften seiner Zeit bekannt. Wenn Milbanks überspitzte Weiterführung von de Lubacs Gedankengut zur These führt, dass ein säkularer Humanis-

(11) Siehe hierzu Healy 2008, 564; Nichols 2012, 18; Murphy 2010, 429-430.

(12) Dieses Ziel wird vor allem in der Eucharistiefeier immer wieder vergegenwärtigt (De Lubac 1999, 131-133).

mus die absolute Antithese des Evangeliums sei, beschwichtigt Schillebeeckx die Gemüter, indem er Christ/innen auffordert zu vertrauen, dass diejenigen, die die Kirche aus humanistischen Gründen verlassen, auf ihrem Weg vielleicht zwar nicht Gott finden, aber dass Gott sie sicherlich finden wird (Schillebeeckx 1965, 115).<sup>13</sup> Schenkt man de Lubac Glauben, so könnte dieses Gottvertrauen blauäugig gewesen sein, bezichtigt er Schillebeeckx doch einer unangemessenen »Sanktifizierung« der Schöpfung (De Lubac 1984, 193-194). Während de Lubac darauf bedacht ist, die Spannung zwischen innerweltlichen Entwicklungen, die trotz aller Fortschrittseuphorie immer unbefriedigend bleiben, und der eschatologischen Erlösung, welche allein das Versprechen unendlicher Glückseligkeit einzuhalten vermag, aufrechtzuerhalten, setze Edward Schillebeeckx vorschnell den humanitären Fortschritt seiner Zeit mit dem Anbruch des göttlichen Himmelreiches gleich (De Lubac 1984, 228). Doch solch eine Kritik übersieht den Kern dessen, was Schillebeeckx' Gewissheit, dass Gott auch atheistische Humanist/innen finden wird, betrifft. In Schillebeeckx' Theologie geht es um eine säkulare Welt, in der Gott sich nach menschlicher Begegnung, ja Freundschaft sehnt und die deshalb niemals rein säkular ist, sondern immer schon eine »übernatürliche« Tiefendimension besitzt.

#### ⇒ Begegnung mit Gott in einer säkularen Welt

Zunächst sei bemerkt, dass auch Edward Schillebeeckx, ähnlich wie de Lubac, dem Menschen ein natürliches Verlangen nach übernatürlicher Erlösung attestiert. Der Mensch nimmt seine Begrenztheit und Endlichkeit nicht einfach so hin, sondern sehnt sich nach Unbegrenztheit und Unendlichkeit (Schillebeeckx 2014f, 546-548). So weist die auf das Übernatürliche gerichtete Sehnsucht des Menschen über das Innerweltliche hinaus. Schillebeeckx konzentriert sich jedoch weniger auf die Dynamik dieses Verlangens als auf die Art und Weise, wie Gott dieses Verlangen in Jesus Christus, dem unübertreffbaren Erlösungsgeschenk, stillt. Das Zusammenspiel zwischen menschlichen Erlösungssehnsüchten und göttlichem Erlösungsangebot im biblischen Kanon studierend, konstatiert Schillebeeckx, dass das Erlösungsgeschenk in Christus menschliche Erwartungen zunächst einmal enttäuscht (ebd., 4; 547-548). Gott erlöst die Menschheit nicht, indem er sie aus allen natürlichen Unzulänglichkeiten in eine überna-

(13) Zu Schillebeeckx' milder Bewertung der Tod-Gottes-Theologie siehe Schillebeeckx 2014e, 553.

türliche Welt enthebt, sondern er schenkt Erlösung innerhalb menschlicher Grenzen, in dieser unbefriedigenden Welt. Zu einer Menschheit, die aus sich heraus und über sich hinaus strebt, zeigt Gott in Christus den Weg in die eigene Menschlichkeit hinein, um gerade dort ungeahnte Tiefen zu entdecken und Gott zu finden (ebd., 64). Die göttliche Offenbarung in Christus führt uns zum Geheimnis des Menschseins, zur Unendlichkeitstiefe in der Begrenztheit, zum Übernatürlichen im Natürlichen.

Diese Unendlichkeitstiefe, die geistige Unbegrenztheit des Menschen in seiner natürlichen Begrenztheit fasst Schillebeeckx im Sinne der menschlichen Fähigkeit zu einer Begegnung und Freundschaft mit Gott bereits in dieser Welt auf. Solche Begegnung bringt eine Verwandlung des betreffenden Menschen mit sich (ebd., 519-520). Während Menschen in der natürlichen Welt seit dem Sündenfall von Gott getrennt leben, bietet Gott dem Menschen in seinem Gnadengeschenk vorrangig Gemeinschaft mit sich selbst an (Schillebeeckx 1955, 426). Die begnadete, erlöste menschliche Natur lebt fortan in Freundschaft mit Gott, sodass diese Freundschaft konstitutiv für das jeweilige Menschsein, die jeweilige Persönlichkeit wird (Schillebeeckx 1945, 589-590). Alles wird nun gemeinsam mit Gott erlebt. Solch ein mit Gott befreundeter Mensch nimmt nichts mehr als rein natürlich und vergänglich war, sondern alles als vom ewigen Gott erschaffen, geliebt und für die Erlösung bestimmt (ebd., 591). Die in Jesus Christus angebotene Erlösung weist also darauf hin, dass die Erfüllung menschlicher Unendlichkeitssehnsüchte näherliegt, als viele vielleicht zu träumen wagen, nicht außerhalb der natürlichen Welt, sondern in ihren Tiefen. Um dies zu erkennen, bedarf es eines Perspektivwechsels, welcher es ermöglicht zu sehen, dass die menschliche Erfahrung der Welt als einer ungenügenden nicht aus einem tatsächlichen Ungenügen der Welt stammt, sondern aus der Kurzsichtigkeit der Menschen, die nicht eindringlich genug schauen, um Gottes Freundschaftsangebot in ihr wahrzunehmen.

Die positive Annahme der von Gott angebotenen Freundschaft hat soziopolitische Konsequenzen, da es sich um eine Begegnung und Freundschaft mit dem Gott handelt, der in Jesus Christus die Erlösung des gesamten Universums verspricht und seine Freund/innen dazu aufruft, dieses Versprechen mit ihren eigenen Leben und Taten zur Erfüllung zu bringen (Schillebeeckx 2014f, 767-768). Dies ist nicht rein im Sinne einer ethischen Zielsetzung zu verstehen. Es geht hier auch um die oben skizzierte Wesenswandlung des Menschen, welche ihn erst zur Erreichung dieses Zieles befähigt. Die Freundschaft mit Gott verwandelt Menschen in Partner/innen, denen Gott die Weiter-

führung seines Erlösungswerkes, den aktiven Dienst an den Nächsten, zutraut (Schillebeeckx 2014e, 176; 197).

Das Versprechen einer neuen Welt gibt Gott in Jesus Christus. Dies ist eine Welt, in der nur Gnade und Liebe waltet, eine neue Welt nicht jenseits der jetzigen, sondern als konkrete Möglichkeit in ihr (ebd., 136-137). Es geht also um die Verwandlung dieser Welt nicht auf ein ersehntes Ideal hin, sondern aus ihren innersten Möglichkeiten heraus. Seit Jesus begann, diese neue Welt der Liebe auf Erden zu errichten, birgt die Geschichte das Versprechen der Vollendung dieser neuen Welt in sich und an diesem Versprechen muss die jetzige Welt gemessen und beurteilt werden (ebd., 629). Jeder Mensch steht vor der Entscheidung, dieses Versprechen wahrzunehmen oder ihm zu widerstreben; einer Entscheidung, die sich weniger in bekennnishaften Formulierungen als vielmehr in Taten offenbart. Diejenigen, die das Versprechen hören, antworten darauf mit Gebet und Arbeit, so Schillebeeckx. Mit und in ihrem Leben übermitteln sie Christi Botschaft in kreativer Treue an andere (ebd., 21).<sup>14</sup> So gibt Schillebeeckx der Orthopraxis einen gewissen Vorrang vor der Orthodoxie, wobei er Orthopraxis als die Erneuerung aller Dinge im Sinne von Gottes Versprechen versteht (Schillebeeckx 2014b, 25).<sup>15</sup> Gottes Gnadengeschenk an die Menschheit realisiert sich im Verlauf der Geschichte in und durch das *aktive* Vertrauen der Menschheit in die Erfüllung dieses Versprechens (ebd., 48). Wenn hier das Handeln im Vordergrund steht, ist dies ein Anzeichen dafür, dass Schillebeeckx die Transformation der immanenten Welt durch menschliche Aktivität nicht als rein natürlichen, sondern immer schon übernatürlich motivierten und wirk-samen Prozess versteht.

So konzentriert sich Schillebeeckx erstrangig darauf, wo und wie übernatürliche Erlösung in der säkularen Welt und in menschlichen Aktivitäten am Werk ist. Er bewertet die Welt positiver als de Lubac, als immer schon von Gottes Gnade durchtränkt, da Gott in Christi Auferstehung bedingungslos versprach, sich nicht aus der menschlichen Geschichte zurückzuziehen, sei sie auch noch so sündhaft und kehre sie sich auch bis hin zur Verfolgung und Kreuzigung Christi von Gott ab. Schillebeeckx folgert, dass ein Leben ohne Gottesglauben nicht dasselbe ist wie ein Leben in einer Welt, aus der die Wirk-

(14) Siehe auch Schillebeeckx 2014d, 53 und Hilkert 2005, 380.

(15) Siehe auch Schillebeeckx 2014d, 59-60. Als hervorragende Beispiele der Orthopraxis nennt Schillebeeckx die Wundertaten Jesu, da diese das eschatologische Versprechen menschlicher Heilung innerhalb der Geschichte realisieren und gleichzeitig auf deren Vollendung im Eschaton hindeuten (Schillebeeckx 2014e, 391).

samkeit von Gottes aktivem Erlösungswerk verschwunden ist (Schillebeeckx 2014h, 97). Er konstatiert, dass das Endliche oder Säkulare bis ans Ende der Tage auf die Quelle und den Grund, die Inspiration und Orientierung gerichtet sein wird, die alles Säkulare übersteigt – auf dasjenige, was Gläubige den lebendigen Gott nennen, denjenigen, der nicht säkularisiert werden kann (ebd., 232). Einen säkularen öffentlichen Raum gibt es also bei Schillebeeckx noch weniger als bei de Lubac. Während für de Lubac der Mensch für den Aufstieg der säkularen Welt über das Natürliche hinaus zuständig zu sein scheint und er betont, dass die Dynamik menschlicher Sehnsucht vor allem auf die Abwesenheit dieser ersehnten übernatürlichen Erhebung verweist, ist die natürliche Welt für Schillebeeckx mit all ihren innerweltlichen Entwicklungen vorrangig von Gottes Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Menschen bestimmt. So ist alles Säkulare immer auch schon übernatürlich, sakramental durchtränkt von Gottes unsichtbarem Gnadenangebot, welches überall sichtbar werden kann, wenn der Mensch nur die Augen hat, dies innerhalb der Grenzen dieser Welt zu erkennen.

⇒ Die Aufgabe einer öffentlichen Theologie in einer sakramentalen Welt

Doch worin besteht dann die gesellschaftspolitische Aufgabe von Kirche und Theologie, wenn nicht im übersetzenden Austausch mit Vertreter/innen anderer religiöser oder zivilgesellschaftlicher Gemeinschaften über Fragen, die sich rein säkular verhandeln lassen? De Lubac setzt diesbezüglich bei dem von ihm in allen Menschen vermuteten Verlangen nach übernatürlicher Erlösung in Gott an. Die dezierteste gesellschaftspolitische Aufgabe von Theologie und Kirche besteht darin, wahrzunehmen, wie sich diese allen Menschen inwohnende Sehnsucht im jeweiligen Kulturraum gerade ausdrückt, und die christlich tradierte Offenbarung daraufhin zu befragen, wie sie sich zu diesem Ausdruck des Verlangens verhält (De Lubac 1984, 40), was de Lubacs Ansatz nicht weniger kontextualisiert als den der öffentlichen Theologie. Zu jeder Zeit gilt es jedoch darauf hinzuweisen, dass die menschliche Sehnsucht nach Erlösung in dieser Welt nie umfassend befriedigt werden kann, die Menschheit vielmehr geduldig auf die eschatologische Vollendung der Erlösung warten muss. So muss die Theologie alle Versprechen innerweltlicher Erlösung als solche aufdecken, um vor ihnen zu warnen und stets darum bemüht sein, zu erklären, wie wichtig es ist, dass die Kluft zwischen unendlicher Sehnsucht und endlicher Erfüllung nicht geschlossen, sondern

die Spannung zwischen den beiden stets aufrechterhalten werde. Die Aufgabe einer öffentlichen Theologie in diesem Sinne bestünde demnach nicht vorrangig darin, sich mit anderen Disziplinen und Glaubensgemeinschaften für die bessere Entwicklung der Menschheit innerhalb dieser Welt einzusetzen. Der spezifisch theologische Beitrag zur Glückseligkeit eines jeden Menschenlebens ist vielmehr mit der Fähigkeit verbunden, innerhalb des sichtbar säkularen Raumes bereits die Konturen seiner übernatürlichen Vollendung, den Aufstieg des Endlichen ins Unendliche zu erahnen und den Menschen daran zu erinnern, dass seine Bestimmung unendlich erhabener ist, als er es sich vielleicht zu erhoffen wagt (De Lubac 1984, 214-215).

Auch Schillebeeckx verbindet die gesellschaftspolitische Aufgabe von Theologie und Kirche mit einer spezifisch religiösen Form von gesellschaftspolitischer Kritik. Diese assoziiert er jedoch nicht mit der menschlichen Sehnsucht nach Gott, sondern mit der zuvor beschriebenen Erfahrung Gottes in der Welt. Es sei in ihrem Gottesdienst, dass die Christenheit auch der Menschheit diene (Schillebeeckx 2014f, 772-774). Es gelte, Menschheit und Welt im Lichte der eigenen Begegnung mit Gott zu beurteilen, Menschheit und Welt als ambivalente Vergegenwärtigungen jenes Gottes, der sich für alles Gute einsetzt und allem Bösen widerstrebt, zu interpretieren. In diesem Sinne ist auch Schillebeeckx' Beurteilung säkularer Emanzipationsbewegungen seiner Zeit zu verstehen. Wie weithin bekannt ist, begrüßte Schillebeeckx diese zunächst, was bei manchen den Verdacht hervorgerufen haben mag, er spreche einer Sakralisierung säkularer Entwicklungen das Wort. Jedoch warnt Schillebeeckx, ähnlich wie de Lubac, vor einer Sakralisierung einer Politik des sozialen Wandels und einer Reduktion des christlichen Glaubens auf innerweltliche Befreiung. Schillebeeckx ist sich durchaus bewusst, dass säkulare Befreiungsbewegungen auf das Endliche beschränkt bleiben und die menschliche Sehnsucht nach Erlösung der bereits Verstorbenen oder von Schuld und Sterblichkeit insgesamt nicht stillen können (Schillebeeckx 2014f, 764). Auch Schillebeeckx ermahnt seine Zeitgenoss/innen, nicht zu vergessen, dass das menschliche Verlangen nach Befreiung innerhalb der Endlichkeit nie gänzlich erfüllt werden kann (ebd., 768). So spricht sich auch Schillebeeckx gegen eine Reduktion des christlichen Glaubens auf eine rein innerweltlich ausgerichtete Morallehre aus, die letztlich nur Aufgaben erfüllen könne, die von außen an sie herangetragen werden.

Anstatt säkulare Befreiungsbewegungen jedoch aufgrund ihrer eventuellen Beschränktheit auf das Innerweltliche abzulehnen, fasst Schillebeeckx diese als zwar unvollständige, aber dennoch zu würdi-

gende Antwort auf Gottes Erlösungsversprechen in Jesus Christus auf. Schillebeeckx interpretiert die Emanzipationsbewegungen seiner Zeit als Offenbarung von Gottes Handeln in der Welt, wobei zu beachten sei, dass keine Offenbarung mit Gott identisch ist, sondern diesen immer zugleich verbirgt (ebd., 771-774). Mit anderen Worten ging es Schillebeeckx darum, die übernatürliche Motivation der Emanzipationsbewegungen seiner Zeit zu würdigen und der Christ/innen Freundschaft mit Gott in Verbindung mit diesen Befreiungsbewegungen zu pflegen. Es geht ihm darum, durch das im Natürlichen Sicht-, Hör- und Fassbare hindurchzuschauen, hin zu jener Liebe für Menschen und Welt, die jeder Befreiungsbewegung zugrunde liegt. So fordert Schillebeeckx seine Mitchrist/innen zur Zusammenarbeit mit diesen Bewegungen auf, fragt aber gleichzeitig nach einer Ergänzung ihrer Bemühungen durch eine spezifisch religiöse kritische Kraft. Den Ausführungen dieses Beitrags zufolge gilt es, in und durch die Zusammenarbeit mit säkularen Befreiungsbewegungen die Freundschaft mit Gott zu pflegen. Dies hilft mitunter beim Umgang mit Rückschlägen und Niederlagen, denn der mit Gott befreundete Mensch kann der Sinnhaftigkeit des Lebens trotz aller Hinweise auf das Gegenteil vertrauen (ebd., 766-767; 772-773). Die Freundschaft mit Gott hilft, stets an die größere Kraft der Liebe zu glauben, von der man auch dann gehalten wird, wenn einem nur Hass und Misserfolg begegnen und die eigenen Versuche, die Welt und Gott zu lieben, jämmerlich scheitern.

#### ⇒ Abschließende Bemerkungen

Die öffentliche Theologie ist an religiösen Beiträgen zu Gemeinwohl und Gerechtigkeit in liberalen Demokratien interessiert. Den kulturellen und religiösen Pluralismus dieser demokratisch verfassten Gesellschaften und die säkulare Trennung von Religion und Politik befürwortend, verorten öffentliche Theolog/innen diese Beiträge in einem zivilgesellschaftlichen öffentlichen Diskursraum. Hier müssen religiöse Überzeugungen, Bilder und Einsichten in eine auf das Immanente beschränkte und in diesem Sinne säkulare Sprache übersetzt werden. Ziel ist es, im Dialog mit Vertreter/innen möglichst vieler unterschiedlicher religiöser sowie humanistischer Gemeinschaften und Vereine zu für allen akzeptablen Lösungen für gesamtgesellschaftliche Problematiken zu gelangen.

Im Rückgriff auf das Gedankengut von Henri de Lubac und Edward Schillebeeckx habe ich das der öffentlichen Theologie zugrundeliegende Menschenbild kritisiert, da dieses implizit davon ausgeht, dass

sich Fragen um das menschliche (Gemein)Wohl in einer auf das Immanente beschränkten Sprache verhandeln lassen. Dies blendet den zumindest für das Christentum zentralen Glauben daran, dass die menschliche Beziehung zu Gott konstitutiv für die Glückseligkeit des Menschen ist, aus. De Lubac betont vornehmlich die negative Dynamik des Menschseins in einer endlichen Welt, die mit diesem Glauben verbunden ist. Wird die menschliche Sehnsucht nach Unendlichkeit und Gott in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit eines Gemeinwesens nicht berücksichtigt, sondern der Umgang mit diesem Verlangen in die privatere Sphäre der unterschiedlichen Religionen verlagert, könnten politische Entscheidungen womöglich strukturell in eine für den Menschen unbefriedigende bis schädliche Richtung führen. De Lubac spricht hiermit eine Ebene an, die beispielsweise für Fragen um Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit höchst bedeutsam ist, aber einen tieferliegenden Wandel gesellschaftlicher Strukturen fordert, als dies in einer von vornherein auf das Säkulare beschränkten Öffentlichkeit möglich ist. Die Zusammenhänge zwischen globaler Ungerechtigkeit und Umweltkatastrophe mit konsumgesellschaftlichen Strukturen ließen sich durch eine auf das Immanente verkürzte Begehrensstruktur des Menschen erklären. Die den (Über-)Konsum – der angeblich für das Gedeihen einer Marktwirtschaft so wichtig ist – antreibende Werbung lebt geradezu von ihrem Versprechen, menschliche Verlangen innerhalb dieser Welt zu stillen.

Ein Weg aus dieser schlechten Unendlichkeitsdynamik, die davon zehrt, dass eben doch immer wieder neue Verlangen aufkommen, welche dann erneut gestillt werden müssen, könnte tatsächlich darin bestehen, jeden einzelnen Menschen daran zu erinnern, dass seine Beziehung zu Gott konstitutiv für ein erfülltes menschliches Leben ist. Da es hier um die Beziehung zu einem personalen Gott geht, lässt sich diese Einsicht nicht in säkulare Sprache übersetzen. Spräche man etwa von einem Transzendenzbezug, anstatt von einer Freundschaft mit dem Gott, der sich nach menschlicher Nähe sehnt, so würde dies den entscheidenden Teil der hier angesprochenen Dynamik ausklammern.

Geht es nun um die (apologetische) Frage, wie Menschen konkret davon überzeugt werden können, dass ihr Leben nur in Gemeinschaft mit Gott ein erfülltes sein kann, so liefert Schillebeeckx' theologisch durchdachter Zugang zu den säkularen Befreiungsbewegungen seiner Zeit wichtige Einsichten. Es geht darum zu erkennen, inwiefern gegenwärtige politische Bewegungen bereits vom menschlichen Verlangen nach Gott und vom göttlichen Verlangen nach dem Menschen angetrieben sind und die eigene Freundschaft mit Gott in und durch



die Zusammenarbeit mit denjenigen Bewegungen zu pflegen, die in diesem Sinne positiv bewertet werden. Das Leben der so engagierten Christ/innen sollte dann eine solche Strahlkraft besitzen, dass andere hierin einen Vorgeschmack eschatologischer Erlösung, von Glückseligkeit mit Gott in Liebe zu den Menschen erkennen können und deshalb ebenfalls Gottes Freundschaftsangebot bereits in dieser Welt annehmen möchten.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Barbieri, William A.: Introduction, in: Barbieri, William A. (Hg.): *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1-25.

Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.) (2018): *Liberation Theology for a Democratic Society. Essays in Public Theology*. Collected by Michael Mädler and Andrea Wagner-Pinggéra, Münster: LIT Verlag.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt: Suhrkamp.

Boersma, Hans: *Nature and the Supernatural in la nouvelle théologie. The Recovery of a Sacramental Mindset*, in: *New Blackfriars* 93 (2011), 34-46.

Breitenberg Jr., Harold E. (2010): *What Is Public Theology?*, in: Hainsworth, Deirdre; Paeth, Scott R. (hg.): *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L. Stackhouse*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 3-20.

Brown, Malcolm; Pattison, Stephen; Smith, Graeme (2012): *The Possibility of Citizen Theology. Public Theology After Christendom and the Enlightenment*, in: *International Journal of Public Theology* 6, 183-204.

Casarella, Peter (2014): *Public Reason and Intercultural Dialogue*, in: Barbieri, William A. (Hg.): *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 51-84.

Chapman, Mark (2015): *The Common Good, Pluralism, and the Small Church*, in: *Political Theology* 16, 61-77.

De Gruchy, John W. (2007): *Public Theology as Christian witness*, in: *International Journal of Public Theology* 1, 26-41.

De Lubac, Henri (1967): *The Mystery of the Supernatural*. New York: Herder & Herder.

De Lubac, Henri (1984): *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, San Francisco: Ignatius Press.

De Lubac, Henri (1999): *The Splendor of the Church*, San Francisco: Ignatius Press.

De Lubac, Henri (2008): *Duplex Homini Beatitudo*, in: *Communio* 35, 599-612.

Flynn, Gabriel (2011): Introduction. *The Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, in: Flynn, Gabriel; Murray Paul D. (Hg.): *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1-19.

Graham, Elaine (2007): *Power, Knowledge and Authority in Public Theology*, in *International Journal of Public Theology* 1, 42-62.

Graham, Elaine (2013): *Between a Rock and a Hard Place. Public Theology in a Post-Secular Age*, London: SCM Press.

Graham, Elaine (2015): *The Unquiet Frontier. Tracing the Boundaries of Philosophy and Public Theology*, in: *Political Theology* 16, 33-46.

Habermas, Jürgen (2005): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Habermas, Jürgen und Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 15-37.

Healy, Nicholas (2008): *Henri de Lubac on Nature and Grace. A Note on Some Recent Contributions*, in: *Communio* 35, 535-564.

Hilkert, Mary Catherine (2005): *Edward Schillebeeckx OP (1914-). Encountering God in a Secular and Suffering World*, in: *Theology Today* 62, 376-387.

Hübenthal, Christoph (2016): *Apologetic Communication*, in: *International Journal of Public Theology* 10, 7-27.

Jacobsen, Eneida (2012): *Models of Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology* 6, 7-22.

Kim, Sebastian (2007): Editorial, in: *International Journal of Public Theology* 1, 1-4.

Kim, Sebastian (2011), *Theology in the Public Sphere. Public Theology as a Catalyst for Open Debate*, London: SCM Press.

Kim, Sebastian (2012): Editorial, in: *International Journal of Public Theology* 6, 131-133.

Mathewes, Charles (2007): *A Theology of Public Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Martinez, Gaspar (2001): *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation and Public Theologies*, New York/ London: Continuum, 2001.

Milbank, John (2005): *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, London: SCM Press.

Murphy, Francesca A. (2010): De Lubac, Grace, Politics and Paradox, in: *Studies in Christian Ethics* 23, 415-430.

Nichols, Aidan (2012): Henri de Lubac. Panorama and Proposal, in: *New Blackfriars* 93, 3-33.

Oakes, Edward T. (2016): *A Theology of Grace in Six Controversies*, Grand Rapid, MI: Eerdmans.

Reynolds, Terrence (2014): A Closed Marketplace, in: *International Journal of Public Theology* 8, 201-222.

Schillebeeckx, Edward (1945): Christelijke Situatie III. - Naar een oplossing. Bovennatuurlijk Exclusivisme, in: *Kultuurleven* 12, 585-611.

Schillebeeckx, Edward (1955): De dood van een christen, in: *Kultuurleven* 22, 421-430.

Schillebeeckx, Edward (1965): *Leven in God en Leven in de Wereld*, in: Edward Schillebeeckx, *God en Mens*, Bilthoven (Holland): Uitgeverij H. Nelissen, 66-149.

Schillebeeckx, Edward (2014a): Christ the Sacrament of the Encounter with God. Collected Works (CW) vol. 1, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx (2014b): God the Future of Man. CW vol. 3, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx, Edward (2014c): World and Church. CW vol. 4, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx, Edward (2014d): The Understanding of Faith. CV vol. 5, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx, Edward (2014e): Jesus. An Experiment in Christology. CV vol. 6, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx, Edward (2014f): Christ. The Christian Experience in the Modern World, CW vol. 7, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx, Edward (2014g): Interim Report on the Books Jesus and Christ, CW vol. 8, London: Bloomsbury T&T Clark.

Schillebeeckx, Edward (2014h): Church. The Human Story of God, CW vol. 10, London: Bloomsbury T&T Clark.

Smit, Dirkie (2007): Notions of the Public and Doing Theology, in: International Journal of Public Theology 1, 431-454.

Storrar, William (2007): A Kairos Moment for Public Theology, in: International Journal of Public Theology 1, 5-25.

Storrar, William (2011): The Naming of Parts. Doing Public Theology in a Global Era, in: International Journal of Public Theology 5, 23-43.

---

**Zitationsvorschlag:**

Alpers, Christiane (2019): Gott und Mensch in der Öffentlichkeit: Zur Sakramentalität des Säkularen. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019-art-3> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für soziaethik**

**1/2019: Öffentliche Theologie**

Florian Höhne: »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

Frederike van Oorschot: Iudex, norma et regula? Zur Schrifthermeneutik Öffentlicher Theologie

Christiane Alpers: Gott und Mensch in der Öffentlichkeit. Zur Sakramentalität des Säkularen

Andreas Telser: Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

Julian Zeyher-Quattlander: Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung

Tobias Faix: »Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?« Von Charles Taylors ›Bewohnenden‹ und ›Suchenden‹ und deren Bedeutung für die Kirche