

⇒ **Julian Zeyher-Quattlender**

Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung¹

⇒ 1 Einleitung: Was ist Öffentliche Theologie?

Ob in den Debatten um Digitalisierung und Big Data, im (Post-)Säkularisierungsdiskurs oder angesichts der Frage nach der adäquaten Verhältnisbestimmung von Politik und Religion – überall zeigt sich, wie Gesellschaft und Wissenschaft eine neue Sensibilität für die Dimension von Öffentlichkeit entwickeln. Diese gab und gibt Anlass zu einer Vielzahl sozialphilosophischer, politischer und soziologischer Reflexionen und Auseinandersetzungen. Auch die wissenschaftliche Theologie zeigt sich davon nicht unberührt, im Gegenteil: einige Theolog*innen lassen sich in diese Diskurse nicht nur mit hineinziehen, sondern begeben sich aus ihrem theologischen Selbstverständnis heraus aktiv in sie hinein.

In Deutschland zählt zu diesen Theolog*innen ein Netzwerk größtenteils protestantischer Wissenschaftler, das sich seit den 1990er Jahren

affirmativ unter dem Paradigma »Öffentliche Theologie« artikuliert und welches sich in besonderem Maße mit dem Öffentlichkeitscharakter bzw. der Rolle von Religion in der Öffentlichkeit auseinandersetzen will. Die Entscheidung, mit dem Begriff des Öffentlichen oder der Öffentlichkeit explizit ein theologisches Forschungsprogramm zu charakterisieren, erwuchs dabei der Überzeugung, dass diese zeit- und ideengeschichtliche Promi-

Julian Zeyher-Quattlender, geb. 1988 in Herrenberg, Dipl. Theol., Studium der Evangelischen Theologie (Pfarramt) in München, Tübingen und Erlangen, Doktorand der Ev. Theologie an der Universität Tübingen im Fach Ethik und seit April 2019 Vikar der Ev. Landeskirche in Württemberg. Neuere Veröffentlichungen: Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit, Baden-Baden 2019 (zusammen mit Jonas Bedford-Strohm und Florian Höhne).

GND: 116661915X

DOI: 10.18156/eug-1-2019-art-5

(1) Dieser Aufsatz stellt in überarbeiteter und gekürzter Form wesentliche Hauptthesen des ersten Hauptteils meiner Dissertationsschrift vor, die im März 2019 unter dem Titel »Du sollst nicht töten (lassen)? – Eine Rekonstruktion der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers aus der Perspektive Öffentlicher Theologie in aktueller Absicht« an der Ev. Theologischen Fakultät der Universität Tübingen eingereicht wurde.

nenz des Öffentlichkeitsbegriffes bzw. des Phänomens »Öffentlichkeit« im ausgehenden letzten und beginnenden neuen Jahrhundert in seinen zahlreichen Facetten auch theologisch gewürdigt und verarbeitet werden müsse.

Dieser Hintergrund macht sichtbar, dass »Öffentliche Theologie« in erster Linie ein *wissenschaftliches Unternehmen* beschreibt. Ihr primärer Ort ist die historisch-kritische Wissenschaft, wie sie an Theologischen Fakultäten von Universitäten oder an Hochschulen von Religionsgemeinschaften betrieben wird. In diesem Sinne ist es angemessen, Öffentliche Theologie als ein Forschungsparadigma zu bezeichnen, unter dem wissenschaftlich gearbeitet wird. Damit ist Öffentliche Theologie einem bestimmten akademischen Anspruch und einer Wissenschaftskultur verpflichtet, die zwar im Dienst der Gesellschaft steht, indem sie begründetes Wissen hervorbringt, aber in ihrer Ausrichtung keine Auftragswissenschaft partikularer religiöser Traditionen ist. Öffentliche Theologie als Forschungsparadigma, das – wie beispielsweise im deutschen Kontext – für einen wissenschaftlichen Reflexionsraum der vielfältigen Ausgestaltungsmöglichkeiten positiver Religionsfreiheit steht, ist damit *grundsätzlich offen für unterschiedliche kontextuelle religiöse und konfessionelle Aneignungen*. Diese religionspluralistische Ausrichtung ist insbesondere im Begriff der »Theologie« festgehalten, insofern er die neutrale Aneignungsoffenheit des Forschungsparadigmas treffender widerspiegelt, als programmatisch ähnliche Begriffsbildungen, die bereits mit der spezifischen Semantik partikularer religiöser Traditionen aufgeladen sind, wie beispielsweise »Öffentliches Christentum«.

Einleitend kann also festgehalten werden: Zwischen Forschungsergebnissen, die aus theologischer Reflexion Öffentlicher Theologie gewonnen wurden und deren religiöser oder konfessioneller Aneignung bzw. dem kirchenpolitischen Rückgriff auf dieselben muss konsequent unterschieden werden.

⇒ 2 Die Öffentlichkeitsaffinität des Protestantismus

Der Protestantismus gilt als eine der religiösen Traditionen, welche von Anfang an den Öffentlichkeitsbezug von Religion zu einem unverzichtbaren Kriterium ihrer Theologie erklärt hat. Aus dem biblisch begründeten *Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums* (Mt 28,18-20) wird ein besonderer öffentlicher Auftrag der Kirche abgeleitet, wonach Christ*innen dazu angehalten sind, die frohe und befreiende Botschaft des Evangeliums in der Öffentlichkeit zu leben und zu verkünden. Dem großen Reformator Martin Luther war es daher auch be-

sonders wichtig, theologische Inhalte in allgemein verständlicher Sprache unters Volk zu bringen. Auf diese Weise ist der Begriff der Öffentlichkeit eng rückgebunden an die Grundeinsichten der Reformation, ja an die Genealogie der evangelisch-theologischen Wissenschaft überhaupt. Damit hat nach protestantischem Verständnis auch die christliche Theologie ihren Ort in der Öffentlichkeit. Ihre Aufgabe, *den christlichen Glauben denkend zu verantworten* (Dalferth 1997, 50), verlangt geradezu nach Öffentlichkeit. Die Interdependenzen zwischen Religion und Öffentlichkeit, deren theologische Interpretation sowie die Konsequenzen, die aus der Verhältnisbestimmung für die kirchliche Arbeit gezogen werden, stehen damit in besonderem Maße im Zentrum. Vor diesem Hintergrund ist es evident, dass das Forschungsparadigma Öffentlicher Theologie für protestantische Theolog*innen nicht nur eine besondere Anziehungskraft besitzt, sondern auch eine inhaltlich-theologische Affinität. Der dem Protestantismus inhärente theologische Öffentlichkeitsanspruch legt also eine theologische Aneignung der Dimension der Öffentlichkeit nahe.

So kommt es nicht von ungefähr, dass sich unter den Protagonisten, die sich das Forschungsparadigma Öffentlicher Theologie im deutschen Kontext gegenwärtig zu eigen machen, zahlreiche Protestanten finden. Wie eine solche protestantische Aneignung zugespitzt zum Ausdruck gebracht werden kann, wird exemplarisch an der Definition Öffentlicher Theologie von Wolfgang Vögele sichtbar, die sich in Deutschland weitgehend durchgesetzt hat. Er fasst das Anliegen Öffentlicher Theologie wie folgt zusammen:

»Öffentliche Theologie ist die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.« (Vögele 1994, 421f.)

Ausgehend von dieser Definition soll nun dem fundamentalethischen Profil dieser protestantischen Aneignung vertiefend nachgegangen werden und zwar unter Rückgriff auf eine der wirkmächtigsten Entwürfe politischer Ethik, wie sie Martin Luther vorgelegt hat.

⇒ 3 Ausgangspunkt und Leitfaden: Martin Luthers politische Ethik

Grundlegend für das spezifisch protestantische Öffentlichkeitsverständnis ist die Auffassung, dass der Bereich des Öffentlichen als

eine Größe vorgestellt wird, auf welche sich der Bereich des Religiösen hin auszurichten habe. Der Auftrag Jesu: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe« (Mt 28,18-20), wird dabei so verstanden, dass der Botschaft des Evangeliums ein Anspruch auf umfassende öffentliche Verkündigung zukomme. Die Öffentlichkeit ist damit Adressat des Evangeliums und die christliche Religion hat nach diesem Verständnis notwendig eine öffentliche Ausrichtung. Diese Vorstellung eines Bezuges zweier Größen zueinander impliziert, dass sich der Bereich des Öffentlichen in irgendeiner Weise vom Bereich des Religiösen unterscheiden ließe. Die Interdependenz von Religion und Öffentlichkeit wird demnach in zweifacher Hinsicht beschrieben: einerseits wird die Unterschiedenheit beider Größen betont, gleichzeitig jedoch auch ihre Bezogenheit.

Begibt man sich nun auf die Suche danach, wo dieser Zusammenhang von Trennung und Bezogenheit in der lutherischen Tradition grundlegend entfaltet wurde, so wird man in Martin Luthers Abhandlungen zur politischen Ethik fündig. In seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* von 1523 befasst sich Martin Luther beispielsweise eingängig mit der Frage nach der Reichweite und Ausgestaltung des Weltbezuges des Christentums und entwirft dabei – wenn auch freilich nicht explizit, sondern verhaftet in den mittelalterlichen Denkschemata von Kirche und Obrigkeit – eine »Theorie funktionaler Differenzierung von Sozialsphären« (von Scheliha 2013, 27), für die sich rezeptionsgeschichtlich der Begriff »Zweireichelehre«² durchgesetzt hat. Diese Theorie hat sich als »[...] Medium ethischer Reflexion, in dem der einzelne Christ seine Beziehungen zu Gott, zu den Mitmenschen und zu den Institutionen insbesondere der Politik« (Graf 2001, Sp.1518), man könnte auch sagen: zu unterschiedlichen Sphären von Öffentlichkeit, bedenken kann, für das Luthertum bis heute als äußerst brauchbar und wirkmächtig er-

(2) Der Begriff »Zweireichelehre« ist eine anachronistische und umstrittene Begriffsbildung, die sich jedoch im Zuge der Diskussion um die angemessene Interpretation von Martin Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* von 1523 weitgehend durchgesetzt hat. Er stellt in mehrfacher Hinsicht eine Verkürzung dar, denn weder beabsichtigte Martin Luther mit seiner Schrift eine »Lehre« zu entwerfen noch beschränken sich die von Luther vorgenommenen Unterscheidungen lediglich auf die Unterscheidung zweier Reiche. Wird der Terminus hier verwendet, so geschieht dies aus pragmatischen Gründen, im Bewusstsein, dass er zwar sachlich unpräzise, jedoch allgemein gebräuchlich ist.

wiesen. Es ist damit nicht übertrieben, in ihr in besonderer Weise das spezifische Gepräge der politischen Ethik des Protestantismus grundgelegt zu sehen.³ Im Zuge des Versuchs einer lutherischen Aneignung Öffentlicher Theologie die Zweireichelehre als Ausgangspunkt und Leitfaden zu wählen, ist daher sowohl naheliegend wie aussichtsreich.

Nun stellt es freilich eine systematische Herausforderung dar, für die Beantwortung einer Fragestellung aus dem Kontext einer funktional ausdifferenzierten und weltanschaulich pluralen Demokratie des 21. Jahrhunderts einen Entwurf aus dem Mittelalter heranzuziehen, der weitgehend mit völlig anderen Kategorien operiert und unter ganz anderen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen entstanden ist. Und so verwundert es nicht, dass Luther seine Interdependenztheorie von Sozialsphären nicht explizit formuliert hat, vielmehr hat er sie – wie es für alle seine Schriften typisch ist – im Zuge eines ganz konkreten Anlasses entwickelt. Dieses konkrete Anliegen, dass Luther zum Verfassen seiner Obrigkeitsschrift veranlasst hatte und hinter dem sich seine Zweireichelehre verbirgt, war die Bitte von Johann I., Herzog von Sachsen, der Luther darum bat, zur Vereinbarkeit der Ausübung weltlicher und damit gewaltbewehrter Herrschaft und der pazifistischen Botschaft der Bergpredigt theologisch Stellung zu nehmen.

Der oberflächliche Anlass dieser Schrift ist damit der friedensethische Normenkonflikt zwischen dem Gebot »Du sollst nicht töten« (Ex 20,13) und dem Gebot der Nächstenliebe (»Du sollst [...] deinen Nächsten lieben wie dich selbst« Lk 10,27), der sich dem christlichen Kurfürsten im Rahmen seiner Amtsausübung stellte. Luther unterscheidet in diesem Zusammenhang eine politische Sphäre⁴, für Luther die weltliche Obrigkeit, welche für die *Erhaltung* der Welt zuständig ist und eine religiöse Sphäre, für Luther die Kirche, deren Aufgabe die *Erlösung* der Welt darstellt. Zur Annäherung an die Frage, wie Martin Luther den Öffentlichkeitsbezug des Christentums näher cha-

(3) Vgl. von Scheliha 2013, 20, dort mit Verweis auf Stümke 2007. Daraus folgt nicht, dass die Zweireichelehre das einzig maßgebliche Theoriekonstrukt zur Fundierung einer lutherischen Sozialethik wäre, sie kann jedoch als grundlegendes Orientierungsschema für eine lutherische Ethik des Politischen gelten.

(4) Der Sphärenbegriff ist Luther selbstverständlich fremd, für ihn bezieht sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung auf die Institutionen von Kirche und Obrigkeit. Diese grundlegende Reflexion jedoch auf der Ebene der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Obrigkeit zu führen, würde der Vieldimensionalität der hier verhandelten Frage nicht gerecht. Daher erscheint es mir sachgemäß, im Folgenden von politischer und religiöser Sphäre zu sprechen. Diese Terminologie findet sich auch in der neueren Lutherforschung zur politischen Ethik, z. B. bei Andersen 2010, 15.

rakterisiert, gilt es sich in einem ersten Schritt zunächst zu vergewärtigen, worin Luther die politische Sphäre und die religiöse Sphäre voneinander unterschieden sieht. Diesen Sachverhalt leitet Luther mithilfe seiner Unterscheidung von zwei Reichen her:

»Hie muessen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehoeren, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo. [...] Zum reych der welt oder unter das gesetz gehören alle, die nicht Christen sind. Denn syntemal wenig glewben und das weniger teyl sich hellt nach Christlicher art, das es nicht widerstrebe dem ubel, Ya das es nicht selb ubel thue, hat Gott den selben ausser dem Christlichen stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft unnd sie unter das schwerd geworffen, das, ob sie gleych gerne wollten, doch nicht thun kunden yhr boßheytt, und ob sie es thun, das sie es doch nit on furcht noch mit fride unnd glueck thun muegen.« (WA, 11, 250f)

Ansatzpunkt seiner »Reiche«-Differenzierung ist zunächst also die ethische Grunddisposition der Menschen. Luther hat mit den zwei Reichen, auf die er die Menschen zuteilt, also keine ontologischen Kategorien, die dualistisch nebeneinanderstehen, vor Augen, sondern soziale Größen, die durch unterschiedliche anthropologische Interaktionsmuster konstituiert werden: Das »Reich der Welt« wird als soziale Größe von Menschen vorgestellt, die entsprechend ihrer ethischen Grunddisposition nicht zu einem friedlichen Verhalten gegenüber ihren Mitmenschen fähig sind, weil sie immer latent zur Gewalt neigen. Luther nennt sie, die »Unchristen«. Anthropologisch sind sie also vielmehr durch das ständige Scheitern an einem friedfertigen ethischen Anforderungsprofil bestimmt. Folglich muss sozialer Frieden durch äußeren Zwang erhalten werden. Aus dieser Notwendigkeit zum friedenssichernden Zwang gewinnt die politische Sphäre – die Obrigkeit – ihre Berechtigung und hat damit ein Eigenrecht. Das andere Reich, das »Reich Gottes« bilden die »zum Reich Gottes Gehörenden«. Auch hier entscheidet sich die Zugehörigkeit an ethischen Kriterien: Nur diejenigen Menschen, die aus eigener Kraft ihre humane Gewaltlatenz zugunsten der Nächstenliebe überwinden können, dürfen, so Luther, die Bezeichnung »Christ/in« für sich in Anspruch nehmen. Luther lässt kaum Zweifel daran, dass er diese Gruppe von Menschen für nicht allzu zahlreich hält:

»[D]ie welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleych alle getaufft und Christen heysen.« (WA, 11, 251).

Hier wird deutlich sichtbar, dass Luther keineswegs gegen die Nichtchristen polemisieren will, sondern vor allem gegen den (geistlichen)

Hochmut derjenigen, die sich selbst als Christen bezeichnen, jedoch keineswegs entsprechend handeln. Die Bezeichnung »Christen« kommt hier demnach nicht als religiöse Selbstbezeichnung in den Blick, sondern beschreibt ebenfalls eine bestimmte ethische Grunddisposition. Auch hier zeigt sich also deutlich, dass Luther unter dem »Reich« eine soziale Größe versteht, deren Zugehörige in ihrer sozialen Interaktion vollständig vom Geist der Nächstenliebe bestimmt sind. Folglich wird der äußere Frieden in dieser Gruppe freiwillig erhalten, denn »[w]o eyttel unrecht leyden und eyttel recht thun ist, da ist keyn zanck, hadder, gericht, richter, straff, recht noch schwerdt nodt.« (WA 11, 249f)« .

In dieser Sphäre sind daher Akteure, welche den sozialen Frieden durch ordnungserhaltenden Zwang aufrechterhalten, nicht notwendig. So kann als ein erstes Unterscheidungsmerkmal der beiden Sphären festgehalten werden: In der religiösen Sphäre gilt für alle Belange das Interaktionsprinzip der Freiwilligkeit, in der politischen Sphäre wird mit Zwang operiert.

Aus dieser Differenzierung ergibt sich das zweite zentrale Unterscheidungsmerkmal beider Sphären: ihr Zuständigkeitsbereich. Darauf zielt Luthers Unterscheidung zweier Regimente ab:

»Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, unnd das weltliche, wilchs den unchristen und boeßen weret, daß sie eußerlich muessen frid hallten und still seyn on yhren danck. (WA, 11, 251)

Wie bereits der Begriff »Regiment« impliziert, geht es um das Auslagern bzw. Übertragen von Macht. Luther weist hier dem geistlichen Regiment, das umfasst bei Luther das Aufgabenspektrum der Kirche, und dem weltlichen Regiment, das stellt bei Luther das Aufgabenspektrum der Obrigkeit dar, unterschiedliche Aufgaben und Kompetenzen zu. Die Abgrenzung des Zuständigkeitsbereiches orientiert sich dabei ebenfalls daran, ob innerhalb des jeweiligen Aufgabenspektrums der Geist der Freiwilligkeit oder der Geist des Zwangs das bestimmende Prinzip ist. In soteriologisch-existenziellen Belangen, also im Bereich subjektiv-religiöser Wahrheiten, kann es keinen Zwang geben, denn das widerspräche dem Prinzip der Nächstenliebe. Fragen nach dem Heil des Menschen fallen damit ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich der religiösen Sphäre. Demnach findet obrigkeitliches Handeln auch an religiösen Belangen seine Grenze. Die politische Sphäre ist demgegenüber für die Aufrechterhaltung des äußeren Friedens unter den Menschen da und darf, ja muss sogar, den Menschen den Zwang auferlegen, äußerlich Frieden zu halten: In

diesem Sinne versteht Luther auch die neutestamentlichen Stellen über den Sinn politischer Machtausübung:

»Also deutet S. Paulus das [Röm. 13, 3] weltlich schwert und spricht, Es sey nicht den gutten, sondern den [1. Petr. 2, 14] boesen wercken zu furchten. Und Petrus spricht, Es sey zur rach über die boesen geben.« (WA, 11, 251)

Für das Verhältnis zwischen den beiden Sphären bedeutet dies, dass die religiöse Sphäre dort ihre Grenze findet, wo Zwangsmittel angewandt werden. Mit dieser Grenzziehung wird die religiöse Sphäre auch vor politischer Instrumentalisierung geschützt. Modern gesprochen, ist damit der Bereich des Gewissens-, der eigenen Meinung und der religiösen Orientierung dem politischen Machtzugriff entzogen. Durch die intrinsische Ablehnung von Zwang ist jedoch auch eine realpolitische Inanspruchnahme politischer Zwangsmittel durch die religiöse Sphäre ausgeschlossen.

Die Regimentenunterscheidung dient Luther also der Näherbestimmung des spezifischen Profils von Machtausübung innerhalb der jeweiligen Sphäre. Daraus resultiert schließlich auch das dritte zentrale Differenzmerkmal beider Sphären: die praktischen Mittel. Die politische Sphäre bedient sich zur Bewältigung ihrer Aufgaben ordnungserhaltender Gewalt, in Luthers Terminologie: des Schwertes, wohingegen die religiöse Sphäre ihrem Auftrag ausschließlich diskursiv, in Luthers Terminologie: mit dem Wort, nachkommt.

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten: Grundsätzlich unterscheiden sich religiöse und politische Sphäre hinsichtlich ihres Interaktionsprinzips, ihres Zuständigkeitsbereichs und hinsichtlich ihrer praktischen Mittel.

Nun, da die jeweilige spezifische Eigenart beider Sozialsphären näher charakterisiert ist, soll vor diesem Hintergrund in einem zweiten Schritt nach der Bezogenheit beider Sphären gefragt werden.

Religiöse und politische Sphäre sind bei Luther zunächst grundsätzlich verbunden durch ihr gemeinsames Ziel, den Erhalt des Friedens zwischen den Menschen, und durch ihren Ermöglichungsgrund, Gott den Schöpfer. Beide Sphären werden damit als von Gott gewollt vorgestellt und erfahren eine eigene theologische Würdigung, insofern sie ihren jeweils eigenen Beitrag zum Erhalt der einen Schöpfung Gottes leisten. Auf dieses Ziel sind beide Sphären gewissermaßen hingeordnet: Die religiöse Sphäre *erlöst* die Welt, zentraler Interaktionsmodus ist hier die Freiwilligkeit, praktisches Mittel ist das Wort. Die politische Sphäre *erhält* die Welt, hierbei muss oder kann mithilfe von Zwang operiert werden, praktisches Mittel ist – bleibt man in Luthers Metaphorik – das Schwert. Der politischen Sphäre kommt demnach

als politisch-ethische Kategorie zentrale Bedeutung zu, als sooteriologische Kategorie hat sie keinerlei Relevanz. Beiden Sphären kommt in ihrer jeweiligen Zweckbestimmung ein Eigenrecht zu, das sie auch gegenüber einander behaupten müssen. Da die jeweilige Binnenlogik beider Sphären jedoch den Zugriff auf bestimmte Bereiche bzw. die Anwendung bestimmter Mittel verbietet, sind beide Sphären notwendig auf gegenseitige Kooperation angewiesen. Diese Kooperation geht so weit, dass beide Sphären dazu angehalten sind, sich gegenseitig in die Schranken zu weisen: Die religiöse Sphäre drängt totalitäre Tendenzen innerhalb der politischen Sphäre zurück, indem sie sie daran erinnert, dass ihr Eigenrecht nicht im eigenen Machterhalt besteht, sondern in der Gewährleistung eines friedlichen Gemeinwesens. Die religiöse Sphäre hat damit jedweder Ideologisierung politischer Machtausübung oder Verabsolutierung der politischen Sphäre vehement entgegenzutreten. Die politische Sphäre hingegen drängt die religiöse Sphäre darin zurück, innerhalb ihrer religiösen Praxis Zwangsmittel einzusetzen oder wehrt Versuche ab, religiöse Wahrheiten zur Durchsetzung politischer Machtausübung zu missbrauchen. Die religiöse Sphäre entfaltet damit in ihrem Bezug auf die politische Sphäre eine antitotalitäre Wirkung, die politische Sphäre hingegen wirkt auf die religiöse Sphäre antifundamentalistisch.

⇒ 4 Der dreifache Öffentlichkeitsbezug der religiösen Sphäre nach Martin Luther⁵

Ausgehend von dieser Interdependenztheorie von Sozialsphären, wie sie Luther in seiner Obrigkeitsschrift entfaltet, kann nun der Bezug der religiösen Sphäre auf die politische Sphäre, der ja hier primär im Fokus stehen soll, nochmals genauer in den Blick genommen werden. Dabei stellen sich zunächst zwei Grundfragen, denen für den hier zu entfaltenden Gedankengang, der auf eine lutherische Aneignung Öffentlicher Theologie abzielt, besondere Relevanz zukommt:

Welche theologischen Grundüberzeugungen motivieren nach Luther den Bezug der religiösen Sphäre auf die politische Sphäre?

(5) Die folgenden unter 4. entfalteten Überlegungen haben in teilweise wortwörtlicher Entsprechung bereits Eingang in ein Referat gefunden, das als Diskussionsimpuls in auf der Friedenskonsultation der EKD gehalten wurde, die vom 12. bis 14. September 2018 in Wittenberg stattfand. Der Beitrag ist abrufbar unter Zeyher-Quattlander 2018, URL s. Literaturverzeichnis.

Welche Ziele und Intentionen verfolgt die religiöse Sphäre dabei und wie wird dieser Bezug von Seiten der religiösen Sphäre praktisch ausgestaltet?

Wie wir bereits gesehen haben, stellt nach Luther die zentrale Triebfeder für den Weltbezug der religiösen Sphäre das Gebot der Nächstenliebe (3. Mose 19,18; Mk 12,31; Mt 22,39) dar, welches als das konstituierende Interaktionsprinzip der religiösen Sphäre, den Umgang der Christ*innen mit ihrem/seinem sozialen Umfeld wesentlich prägen und bestimmen soll. Insofern die Nächstenliebe uneingeschränkt jedem Mitmenschen ungeachtet seiner anthropologischen Grunddisposition oder religiösen Gesinnung gilt, kann sie nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt werden, sondern bezieht sich selbstverständlich auch auf die politische Sphäre. Damit stellt die Praxis der Nächstenliebe einen unablässigen dynamischen Bezug der religiösen Sphäre zur politischen Sphäre her. Konkret heißt das: *Nach Luther hat der christliche Glaube immer eine öffentliche Ausrichtung.*

Dieser Öffentlichkeitsbezug aus Nächstenliebe nimmt dabei bei Luther in drei Dimensionen Gestalt an: auf der zwischenmenschlichen Ebene als *karitativer* Öffentlichkeitsbezug, auf der Ebene Organisation von Gemeinwesen als *politischer* Öffentlichkeitsbezug und schließlich auf der Ebene der Verkündigung als *kerygmatischer* Öffentlichkeitsbezug.

Wie beispielsweise im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) beschrieben wird, zeigt sich der *karitative Öffentlichkeitsbezug* in der unmittelbaren Sorge um den Nächsten. Diese umfasst das Wahrnehmen Bedürftiger und deren Unterstützung bei der Bewältigung ihrer Sorgen und Leiden, z.B. durch Seelsorge, Almosen oder durch das Anbieten oder die Vermittlung von Hilfe.

Der *politische Öffentlichkeitsbezug* ergibt sich gewissermaßen aus dem karitativen Öffentlichkeitsbezug, insofern er versucht, ihn zu verallgemeinern und ihn für eine größere soziale Gruppe zu institutionalisieren. Er motiviert Christ*innen, sich am Aufbau von Regeln und Strukturen zu beteiligen, die ein friedliches und respektvolles Miteinander unter den Menschen befördern (z.B. durch Gewährleistung von Schutz, Gesundheitsversorgung, etc.). Luther betonte dabei immer, dass Institutionen, welche die Praxis der Nächstenliebe in der Welt sichern, nicht nur wichtig sind, damit sich Anders- oder Nichtgläubige, die das Prinzip der Nächstenliebe nicht aus expliziter religiöser Überzeugung praktizieren, nicht gegenseitig unterdrücken und sich die Starken gegenüber den Schwachen rücksichtslos durchsetzen können, sondern weil auch die Christ*innen selbst, obwohl sie es wollen, auch oft in ihrem Bemühen um Nächstenliebe scheitern und

egoistisch handeln. Deshalb sind auch Christ*innen auf Regeln und Strukturen angewiesen, die das Gemeinwesen friedlich erhalten. Der politische Öffentlichkeitsbezug des christlichen Glaubens besteht demnach darin, dass er aus theologischen Gründen politisches, also Angelegenheiten der Gemeinschaft betreffendes Handeln auf der Welt ermöglichen und befördern will, weil er sich für diese mitverantwortlich sieht. Christlicher Glaube ist damit positiv und konstruktiv auf die gegenwärtige Weltwirklichkeit bezogen. Institutionen weltlicher Ordnung, wie politische Strukturen oder Organisationsformen eines Gemeinwesens, stehen damit nicht losgelöst oder im grundsätzlichen Gegensatz zum christlichen Glauben, sondern sie sind unterstützenswert, *solange sie ihrem Verantwortungsauftrag für das friedliche Zusammenleben der Menschen nachkommen*. Denn aus der Perspektive des einzelnen Gläubigen tragen diese Strukturen zur Verwirklichung von Nächstenliebe bei und zwar völlig unabhängig davon, ob diese Strukturen und Organisationsformen sich selbst christlich begründen.

Besonders auf der institutionellen Ebene ist die Nächstenliebe damit aber zugleich auch der kritische Maßstab dafür, welche politischen Strukturen und Vergemeinschaftungsformen Christ*innen unterstützen können und welche nicht. Verletzen sie ihre Verantwortung für das friedliche Miteinander unter den Menschen, drängt der politische Öffentlichkeitsbezug Christ*innen dazu, Einspruch zu erheben und den Strukturen ggf. auch ihre Unterstützung zu verweigern. Das handlungsleitende Grundprinzip der Nächstenliebe verhilft Christ*innen damit zu einer kritisch-konstruktiven Haltung gegenüber den Aufgaben, die sich in den verschiedenen institutionellen Bereichen der politischen Sphäre stellen. Der politische Öffentlichkeitsbezug des christlichen Glaubens konstituiert sich damit aus der Liebe zum unmittelbaren Nächsten und aus Freiheit von und Solidarität mit den Strukturen und Institutionen, die das Zusammenleben der Menschen, unter denen Christ*innen eine soziale Gruppe unter vielen sind, organisieren wollen.

Die dritte Dimension, in welcher der Öffentlichkeitsbezug des Christentums nach Luther Gestalt annimmt, lässt sich als *kerygmatischer Öffentlichkeitsbezug* treffend beschreiben. Durch ihn bezeugen Christ*innen der Welt gegenüber die Botschaft des Evangeliums, also dass Gott diese Welt gewollt hat, sie durch Jesus Christus erlöst hat und das Leben auf ihr erhalten will. Diese Botschaft dem Nächsten ohne jegliche Ausübung von Zwang zu verkündigen und sie ihm damit nicht vorzuenthalten, ist Ausdruck der Liebe zu ihm. Konkret hat man dabei die öffentliche Rede von Gott beispielsweise in einer Predigt im

Gottesdienst vor Augen. Der kerygmatische Öffentlichkeitsbezug klärt verbal und rational darüber auf, dass alle (politisch-) ethischen Bemühungen den Glauben und das »Seelenheil des Menschen« weder herbeiführen noch zerstören können. Er steht daher für die konsequente Unterscheidung von Soteriologie und Ethik ein. Christ*innen bewahrt der kerygmatische Weltbezug davor, sich in ihrem Einsatz für die Nächstenliebe zu überschätzen, indem sie meinen, sie könnten durch menschliches Bemühen und den Aufbau öffentlicher Institutionen die Menschheit gewissermaßen »retten«. Er erinnert sie daran, dass sie daran nicht verzweifeln müssen, wenn sie z. B. an der Praxis konsequenter Nächstenliebe scheitern, sondern auf Gottes Hilfe (Gnade) hoffen können. Christ*innen brauchen daher bei all ihrem Bemühen um Nächstenliebe nicht um ihr »Seelenheil« zu fürchten, weil sie wissen, dass Gottes Liebe zu ihnen nicht von ihren Taten abhängig gemacht wird. Der kerygmatische Öffentlichkeitsbezug bezeugt der Welt damit ferner, dass Menschen und Strukturen nicht über den Bereich existenziell-soteriologischer Wahrheiten, also über individuelle religiöse Gewissheiten verfügen können, weil diese als unverfügbares Geschenk Gottes angesehen werden und v. a. der absolut freiwilligen Einwilligung des Einzelnen bedürfen. Er steht damit für die Überzeugung, dass sich existenzielle Wahrheiten im Gewissen bilden und dass diese Gewissensbildung eines Schutzraumes bedarf. Christ*innen treten daher dafür ein, dass der Bereich religiöser Glaubensüberzeugungen geschützt werden muss und kein Mensch dazu gezwungen werden kann, eine bestimmte religiöse Wahrheit zu »glauben«. Folglich setzen sie sich für einen eigenständigen Raum der Religionsfreiheit in der Welt ein und demonstrieren damit, dass auch Transzendenzenerfahrungen und der Austausch darüber als wichtige Dimension der Lebenswelt des Menschen ernstzunehmen sind. Der kerygmatische Öffentlichkeitsbezug wirkt damit antitotalitär und antiideologisch in die Welt hinein.

Aus diesem dreifach dimensionierten Öffentlichkeitsbezug der religiösen Sphäre geht hervor, dass aus lutherischer Perspektive die christliche Religion *notwendig* auf die Öffentlichkeit bezogen ist. Durch diakonisches Handeln, durch ideelle Unterstützung beim Aufbau von Institutionen politischer Organisation und als Hüterin von Religionsfreiheit erfüllt die religiöse Sphäre dabei wichtige Funktionen, um ein Gemeinwesen friedlich zu erhalten bzw. – theologisch gesprochen – um die gute Schöpfung Gottes zu bewahren.

⇒ 5 Öffentliche Theologie als moderne Interpretation der Zweireichelehre

Führt man sich nun den Öffentlichkeitsbezug der religiösen Sphäre vor Augen, wie er in Luthers Zweireichelehre angelegt ist, ist es evident, dass aus lutherischer Perspektive eine Aneignung des Paradigmas Öffentlicher Theologie äußerst naheliegt. Folglich soll nun in einem letzten Schritt aufgezeigt werden, wo und auf welche Weise sich der dreifache Öffentlichkeitsbezug des christlichen Glaubens, wie ihn Martin Luther in seiner Zweireichelehre entfaltet, innerhalb des Forschungsparadigmas Öffentlicher Theologie aktualisieren lässt. Dabei liegt es auf der Hand, dass eine solche Aneignung in aktualisierender Absicht auch hier und da über Luther hinauszugehen hat.

Die erste Prämisse einer solchen Aktualisierung ist dabei die Annahme, dass im Zuge fortschreitender Ausdifferenzierungsprozesse und neuer sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse⁶ hinsichtlich der Bezügevielfalt gesellschaftlicher Sozialsphären die Kategorie der »Öffentlichkeit« als Bezugsgröße der religiösen Sphäre an die Stelle dessen tritt, was bei Luther noch als Obrigkeit bezeichnet ist und was oben unter »politischer Sphäre« rekonstruiert wurde. Die mittelalterliche Leitunterscheidung von Kirche und Obrigkeit, die innerhalb der protestantischen Ethik des Politischen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein noch in der Gegenüberstellung von Kirche und Staat erhalten blieb, wird damit konsequent durch die Leitunterscheidung Religion und gesellschaftliche Öffentlichkeit⁷ abgelöst. Bezugspunkt der religiösen Sphä-

(6) Paradigmatisch kann dabei die 1962 erschienene Habilitationsschrift von Jürgen Habermas »Strukturwandel der Öffentlichkeit« (Habermas 1962) angesehen werden, die den »öffentlichen Raum« einer grundlegenden Analyse unterzog. Die Untersuchung bietet eine geschichtliche Rekonstruktion der Genese, Verbreitung und des Verfalls der bürgerlichen Öffentlichkeit und erhellt so deren normative Dimensionen, aus denen dann ein Idealtypus abgeleitet wird. Habermas' Werk stieß eine breite kritische Debatte an, in der sich, bei aller Kritik an Habermas, die Tendenz zu verfestigen schien, dass die Kategorie der »Öffentlichkeit« für eine moderne Gesellschaft als ein zu beachtender Faktor anerkannt wurde. Diese Entwicklung blieb auch in der Theologie nicht folgenlos. Als eine erste grundlegende theologische Auseinandersetzung mit der Dimension der Öffentlichkeit kann die 1973 erschiene Habilitationsschrift von Wolfgang Huber »Kirche und Öffentlichkeit« (Huber 1973) gelten.

(7) Dabei ist, wie Peter Dabrock zu Recht bemerkt, zu berücksichtigen, »dass es *die* Öffentlichkeit und *die* Gesellschaft gar nicht gibt, sondern dass sich hinter diesen Größen wiederum Kommunikationen auf höchst unterschiedlichen Ebenen, mit höchst unterschiedlichen Reichweiten, Programmen und oft konflikthaften Interessen verbergen.« (Dabrock 2012, 62)

re bildet nunmehr also die *Öffentlichkeit*, und zwar »als soziologische, institutions- und interaktionstheoretische Kategorie [...]« (Preul 2003, Sp. 489).

Der lutherische Auftrag zur Ausgestaltung des aus Nächstenliebe motivierten, konstitutiven Weltbezugs des Christentums lässt sich damit als Frage nach dem Verhältnis der Religion zur Kategorie des »Öffentlichen« und der Frage nach der Rolle, Funktion, den Wirkungen und dem Auftrag von der christlichen Religion in verschiedenen Öffentlichkeiten reformulieren. Im Blick auf die wissenschaftliche Reflexion dieser Frage ist es daher aus lutherischer Perspektive angemessen, von Öffentlicher Theologie zu sprechen. Denn: Insofern der christliche Glaube notwendig auf Öffentlichkeit bezogen ist, müssen nach lutherischem Verständnis auch die Interdependenzen von Religion und Öffentlichkeit Gegenstand theologischer Reflexion sein. Öffentliche Theologie in lutherischer Aneignung reflektiert damit wissenschaftlich das komplexe Beziehungsgefüge und die Interdependenzen zwischen einer Sphäre der Religion und einer von ihr unterschiedene Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, die zwar Staatlichkeit einschließt, jedoch weit darüber hinausgeht. Gemäß ihres dreifachen Öffentlichkeitsbezuges (karitativ, politisch und kerygmatisch) verengt sie die Perspektive dabei nicht auf das einzelne glaubende Individuum, sondern reflektiert in ihrem Bezogensein auf die Sphäre gesellschaftlicher Öffentlichkeit die individuelle, kollektive und institutionelle Dimension des »[...] Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft« (Vögele 1994, 421f) gleichermaßen. Öffentliche Theologie in ihrer lutherischen Aneignung begreift den konstitutiven Weltbezug des Christentums also als Auftrag, das Verhältnis zwischen Religion und Öffentlichkeit und die Aufgabe von Religion im öffentlichen Raum wissenschaftlich zu reflektieren. Sie sieht es ferner – und darin geht sie über Luthers politische Ethik hinaus – als ihre Aufgabe an, für die Gestaltung dieses Verhältnisses spezifisch protestantische Impulse zu liefern.

Auf der Linie des Verhältnisses beider Sphären, wie es im Rahmen der Zweireichelehre als Trennung, Bezogenheit und Kooperation bestimmt wird, wird das Verhältnis zwischen der Sphäre der Religion und der Sphäre der Öffentlichkeit dabei in mindestens dreifacher Weise reflektiert: als Verhältnis des Miteinanders, des Gegeneinanders und des Füreinanders⁸:

(8) Diese Terminologie ist der Aktualisierung der Zweireichelehre entlehnt, wie sie Dietrich Bonhoeffer in seiner Mandatenlehre vornimmt: »Nur in ihrem Miteinander, Füreinander und Gegeneinander bringen die göttlichen Mandate [...] das Gebot Gottes, wie es in Jesus

Das Verhältnis der Sphären der Religion und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit kann insofern als ein *Miteinander* beschrieben werden, als dass beiden Sphären ein Eigenrecht, ein eigener Autonomiebereich in einer gemeinsamen Lebenswelt, zukommt. Die Abgrenzung erfolgt dabei so, dass die Sphäre der Religion einen eigenen, genuinen Bereich darstellt, der von der Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, unterschieden ist. Das Proprium dieser Sphäre der Religion bestimmt sich aus lutherischer Perspektive aus der konsequenten Unterscheidung von Soteriologie und Ethik her. In der Sphäre der Religion geht es um die existenziell-soteriologischen Belange des Menschen, Dietrich Bonhoeffer spricht hier von »letzten Dingen«⁹. Diese sind die genuine Angelegenheit der Religion. Der Mensch kann sich hier die Frage nach seiner Erlösung stellen, die Spannung von Sollen und Vermögen reflektieren, sich als vergebungsbedürftig wahrnehmen und Vergebungsgewissheit erfahren. Diese Sphäre ist frei von Zwang, sie ist Gott, d. h. transzendenterm Wirken, vorbehalten, das dem Menschen unverfügbar ist und das alle menschlichen Wahrheitsansprüche relativiert. Somit muss diese Sphäre prinzipiell offen sein für einen Pluralismus an religiösen Erfahrungen und Aneignungen (Herms 1991, insb. 123). Zur Herausbildung und Entfaltung dieser individuellen Wahrheiten und Gewissheiten ist ein Freiheitsraum notwendig, in dem eine Atmosphäre der Freiwilligkeit vorherrscht und der deshalb insbesondere vor staatlicher und politischer Einflussnahme, die oft mithilfe von Zwang durchgesetzt wird, geschützt ist. Dieser Freiheitsraum ist durch seine spezifische Codierung von der Sphäre des Öffentlichen unterschieden, insofern es in letzterer nicht um transzendente Fragen oder Fragen der Erlösung geht, sondern, protestantisch gesprochen, um Fragen der Erhaltung, um die Gestaltung dieser Erhaltung (Ethik) und somit um »vorletzte Dinge« (Dietrich Bonhoeffer). Institutionen und Ordnungsstrukturen, die zur Erhaltung dieser Sphäre beitragen, dürfen aus lutherischer Sicht nicht auf dieselbe Weise absolut gesetzt werden, wie individuelle religiöse Gewissheiten, denn sie sind menschlich bedingt und damit relativ und fehlbar. Dies gilt auch für religiöse Ordnungsstrukturen, wie bspw. kirchliche Institutionen oder kirchliche Programmatik. Ins-

Christus geoffenbart ist, zu Gehör. Keines dieser Mandate besteht für sich allein und kann den Anspruch erheben, alle anderen zu ersetzen. [...] In diesem Mit- und füreinander aber ist eins durch das andere begrenzt und diese Begrenzung wird innerhalb des Füreinander notwendig als Gegeneinander erfahren.« DBW 6, 397. Zur Lutherinterpretation Dietrich Bonhoeffers vgl. DeJonge 2017, 133.

(9) Zur Unterscheidung von Letztem und Vorletztem bei Dietrich Bonhoeffer vgl. DBW 6, 137-162.

besondere in politischen Ordnungsstrukturen bedient man sich dabei zum Zweck der Erhaltung auch des Mittels der Rechtssetzung, das auch zwangsbewehrt sein kann. Beide Sphären bilden ein Miteinander, da die religiöse Sphäre trotz ihrer kategorialen Unterschiedenheit inmitten der Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit präsent ist. Öffentliche Theologie trägt in ihren theoretischen Anstrengungen dazu bei, dass der Unterschied beider Sphären erkennbar bleibt. Ihre wissenschaftliche Analysekraft und ihr Differenzierungspotential richten sich darauf, beide Sphären mithilfe der Unterscheidung von Soteriologie und Ethik in ihrer Eigenart und Funktionslogik erkennbar zu machen und als Unterscheidbare zu erhalten. Sie versucht aufzudecken, wenn »Erhaltungsstrukturen« von Seiten der politischen Ordnung, zivilgesellschaftlicher Basisbewegungen oder von kirchlichen Institutionen missbräuchlich religiös in Anspruch genommen werden und fordert, dass religiöses Engagement als religiöses Engagement erkennbar bleiben¹⁰ muss, wenn es sich als religiöses Engagement inszeniert. Sie versucht, Totalisierungstendenzen innerhalb einer Sphäre aufzudecken und durch Transparentmachen der jeweiligen Hintergrundperspektiven die Notwendigkeit freiheitssichernder Räume innerhalb der gesellschaftspolitischen Ordnung zu plausibilisieren. Sie repräsentiert und gestaltet darüber hinaus selbst als vitale religiöse Akteurin den Freiheitsraum für Transzendenz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und redet dabei explizit von Gott, Erlösung und Soteriologie.

Dass sich das Verhältnis immer auch als ein *Gegeneinander* beider Sphären zeigt, wird besonders dort sichtbar, wo eine Sphäre in den Bereich der anderen durch Verwechslung von Soteriologie und Ethik übergreift. Dies geschieht bspw., wenn von Seiten der politischen Ordnung Zwang auf Gewissens- und Glaubensfragen ausgeübt wird, oder wenn »Erhaltungsstrukturen« sich religiöse, erlösende oder heilige Funktionen zusprechen. Auch wenn innerhalb der Sphäre der Religion Fragen nach dem Machterhalt einzelner Akteure oder die Aufrechterhaltung von bestimmten Ordnungsstrukturen als existenziell-soteriologische Belange ausgegeben werden und diese damit instrumentalisiert werden, finden Übergriffe statt. Hier müssen die Sphären ihren Bereich voreinander behaupten, die jeweils andere Sphäre an ihre Zweckbestimmung erinnern und sie in ihrer Totalisierungstendenz zurückdrängen. Unterläuft staatliche Macht ihren Dienstcharakter am *bonum commune* – wenn sie die Sicherung von

(10) Wie es bspw. auch im »Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen« in Deutschland religionsverfassungsrechtlich festgehalten ist (vgl. Thiele 2015, 183).

Grundrechten nicht mehr gewährleisten kann oder will – muss die religiöse Sphäre sie an ihren Auftrag erinnern und ihr spiegeln, dass sie sich damit selbst delegitimiert. Werden innerhalb der religiösen Sphäre Zwangsmittel eingesetzt oder propagiert religiöser Fanatismus die Errichtung einer Theokratie, muss die Sphäre der Öffentlichkeit der religiösen Sphäre spiegeln, dass sie dadurch aufgehört hat, Religion zu sein und folglich auch nicht mehr den Freiraum in Anspruch nehmen kann, welcher der Religion zugewiesen ist. Diese Aufgaben erfordern hohe theologische Kompetenz. Öffentliche Theologie bemüht sich, mit ihren Reflexionen an diese polemische Zuordnung der Sphären zu erinnern und die Gründe hierfür transparent zu machen. In ihrem wissenschaftlichen Bemühen versucht sie, Übergriffe einer Sphäre auf die andere aufzudecken und verteidigt damit Religionsfreiheit einerseits nach außen, indem sie für den Schutzraum der Religion plädiert, andererseits aber auch nach innen, indem sie konsequent für die Unvereinbarkeit von Zwangsdynamiken innerhalb der Religion einsteht. Sie erhebt Einspruch gegen eine Verchristlichung von Institutionen und Strukturen oder den Aufbau einer Hierokratie im Sinn der mittelalterlichen Einheitskultur und liefert dagegen konstruktive Impulse dafür, wie die Räume, die der Religion religionsverfassungsrechtlich und kulturell zugewiesen werden, ausgestaltet werden können. Sie macht die Differenz von Ethik und Soteriologie transparent und erinnert an die Freiwilligkeit in Glaubens- und Gewissensfragen, die den Menschen davon abhält, die eigenen religiösen Wahrheiten absolut zu setzen und anderen aufzuzwingen. Darin agiert sie konsequent religionspluralistisch. Gegenüber staatlichen Machtstrukturen betont sie hingegen, dass jedes Gemeinwesen als vorläufige begrenzte Ordnung anzusehen ist, weil sie ihren Zweck nicht aus sich selbst heraus begründen kann. Damit wird klargestellt, dass weltliche Ordnungsstrukturen nie religiös überhöht und sanktioniert werden dürfen, wie dies während der NS-Diktatur in Deutschland geschehen ist.

Schließlich zeigt sich das Verhältnis der religiösen Sphäre und der Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit aber auch als ein *Füreinander*. Ausgangspunkt ist dabei die Überzeugung, dass eine moderne demokratische Gesellschaft deshalb auf eine Kooperation beider Sphären angewiesen ist, weil einer strikten Trennung von politischer und religiöser Sphäre die Tendenz zur Totalisierung des jeweiligen Funktionsbereiches innewohnt. Stabilität und Vitalität einer demokratischen und pluralistischen Kultur basieren daher auf der Subsidiarität beider Sphären. Konkret wird dies bspw. dann, wenn es in der Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit um Fragen nach Leben und

Tod¹¹, also um »letzte Fragen« geht, zu deren Bewältigung die Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auf normative Ressourcen angewiesen ist. Hier sind religiöse Akteure zur Mitverantwortung aufgerufen und behaupten damit gegenüber der Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auch ein Gestaltungsrecht. Auch wenn religiöse Phänomene oder Überzeugungen zum Gegenstand eines öffentlichen Diskurses und damit politisch relevant werden, bedarf es religiöser Akteure, die informiert und sachlich zur Einordnung und Beurteilung der Phänomene beitragen können. Öffentliche Theologie gestaltet dieses subsidiäre Verhältnis, indem sie den öffentlichen Diskurs über Religion fördert, ermöglicht und kritisch reflektiert. Sie möchte damit zu einer öffentlichen Nachvollziehbarkeit und Transparenz religiöser Perspektiven und schlichtweg zur religiösen Meinungsbildung beitragen. Gleichzeitig möchte sie die Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit durch religiöse Perspektiven bereichern, zur Klärung normativer Fragen beitragen und Glaubensperspektiven religiöser Traditionen in die öffentliche Debatte einbringen. Indem sie dem theologischen Diskurs über öffentliche Themen diese wissenschaftlich fundierte und interdisziplinäre Ausrichtung abverlangt, steht sie in der Tradition der von Friedrich Schleiermacher propagierten Idee einer Humanisierung des Staates durch rationale Verfahren (von Scheliha 2013, 107) in der die kommunikative Verständigung über das Gemeinwohl der Überzeugungskraft des öffentlichen Arguments verpflichtet ist. Als Ansprechpartnerin für Politik und Öffentlichkeit in normativen Fragen versucht sie weiterhin, zur Erschließung der evaluativen Normativität der christlichen Tradition beizutragen und das Orientierungspotential der christlichen Tradition in die vielfältigen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten hinein zu vermitteln. Sie bietet sich dabei, im Gegensatz zu anderen christlich-sozialethischen Ansätzen, bewusst auch politischen Mandatsträgern als Gesprächspartnerin an und tritt nicht in Fundamentalopposition zu ihnen. Dabei spielen zwei Aspekte eine Rolle: Einerseits die generelle Absicht, die eigene (normative) Tradition in Bezug auf gesellschaftlich relevante und virulente

(11) Helmut Thielicke brachte diesen Zusammenhang wie folgt auf den Punkt: »Ferner entscheidet sich [...] z. B. in der Politik oder in der Sozialgestaltung, immer wieder das Schicksal der Menschen. [...] Darum muss die Kirche die Frage von Frieden und Krieg und damit eine Kardinalfrage der Politik ›um des Menschen willen‹ aufs tiefste angehen lassen. Denn dabei geht es um Tod und Leben, um Lieben und Hassen, um Förderung und um Schaden der Seelen bei jenen Menschen, für die Christus gestorben ist. Also muss selbstverständlich die Kirche in diesen Fragen handeln und reden und bekennen. Hier ist sie aufs tiefste in ihrem Wächter und Hirtenamt gefordert. Aber sie kann nicht auf beliebige Art mitreden. Sie kann nicht selber Politik machen.« (Thielicke 1986, 622).

Fragen und Konfliktfelder sachgerecht zu interpretieren und theologische Ressourcen aus dem biblischen Zeugnis den unterschiedlichen Dimensionen von Öffentlichkeit so zu erschließen, dass von ihr moralische Orientierung für die Gesellschaft ausgehen kann. Und andererseits das Bestreben, auch die Beratung der Gewissen von Mandats- und Amtsträger*innen – man denke an den Kontext der Obrigkeitsschrift –, die sich selbst als Christen verstehen, als wichtige seelsorgerliche Aufgabe ernst zu nehmen. Aus diesem Selbstverständnis heraus kann Öffentliche Theologie auch als ein Versuch verstanden werden, einer spürbar wachsenden Orientierungslosigkeit gegenwärtiger Zivilgesellschaften entgegenzuwirken, indem sie den Reichtum an Orientierungsmöglichkeiten, den die christliche Tradition mit sich bringt, in möglichst plausibler Art und Weise in die Gesellschaft einträgt.¹² In ihrer lutherischen Aneignung bietet Öffentliche Theologie aber auch der Kirche theologische Orientierung. Die Kirche, die sich aus dem Prinzip der Nächstenliebe heraus immer als »Kirche für andere« auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit bezogen weiß, kann dabei in ihrer Suche nach einer angemessenen und zeitgemäßen Ausgestaltung ihres Öffentlichkeitsauftrages auf die Ressourcen Öffentlicher Theologie zurückgreifen. Will man diese subsidiäre Ausrichtung auf einen Begriff bringen, so könnte man von einem wechselseitigen Verantwortungsverhältnis sprechen. Öffentliche Theologie sieht sich dabei stets auf öffentliche Verantwortung bezogen, ja sie ist notwendig und unauflöslich mit ihr verbunden (Pausch 2013, 16). Ihrem Theologieverständnis entsprechend, nach dem Theologie die wissenschaftliche Vermittlungsinstanz des christlichen Glaubens darstellt, nimmt sie diese öffentliche Verantwortung jenseits der Alternative von politiksanktionierender Staatstheologie und fundamentalkritischer Kontrastgesellschaft wahr.

Der Ort, von dem theoretische Impulse für die Ausgestaltung des Miteinanders, Gegeneinanders und Füreinanders beider Sphären ausgehen, ist innerhalb der religiösen Sphäre die Theologie. Sie ist die genuine Vermittlungsinstanz zwischen Glauben und Vernunft, zwischen religiöser Sphäre und der Sphäre gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Es ist daher angemessen, die Frage nach der Gestaltung des Öffentlichkeitsbezuges der religiösen Sphäre unter das Dach der Theologie zu stellen und von Öffentlicher Theologie zu sprechen. Ei-

(12) Vgl. Bedford-Strohm 2011, 28: »These 1. Nicht nur aus theologischen, sondern auch aus gesellschaftstheoretischen Gründen braucht die Zivilgesellschaft öffentliche Theologie. Die demokratische Zivilgesellschaft ist angewiesen auf Orte, an denen Orientierungswissen gepflegt und ethisch reflektiert wird, sowie Institutionen, die solche Orte pflegen. Auch in der modernen Welt spielen die Kirchen dafür eine zentrale Rolle.«

ne in dieser Weise verankerte Öffentliche Theologie stellt damit innerhalb der gesellschaftlichen Öffentlichkeit einen Raum dar, in dem religiöse Rede und Reflexion gepflegt wird. Damit verbindet sich, dass das zentrale Instrument Öffentlicher Theologie in allen Dimensionen der Diskurs ist («sine vi, sed verbo»). Der dort generierte Bestand an theoretischem Reflexionswissen zielt dabei einerseits darauf, die Sphäre der gesellschaftlichen Öffentlichkeit durch das Einbringen religiöser Perspektiven zu bereichern; er lädt aber gleichzeitig auch Glaubensgemeinschaften und einzelne Gläubige zur Aneignung und kreativen Weiterentwicklung ein. In diesem Sinne ist Öffentliche Theologie immer auch Theologie für die Kirche.

⇒ 6 Zusammenfassung

Öffentliche Theologie in ihrer lutherischen Aneignung ist eine unter vielen Möglichkeiten, wie der konstitutive Weltbezug des Christentums in einer modernen demokratischen Gesellschaft, die von religiösem und weltanschaulichem Pluralismus geprägt ist, ausgestaltet werden kann. Ihre Grundmotivation ist es, um des Nächsten willen zum Aufbau und zum Erhalt einer freiheitlichen und friedlichen Gesellschaft beizutragen. Sie widmet sich der Frage nach der Gestaltung des komplexen Verhältnisses von Religion und Öffentlichkeit, weil sie die kontinuierliche Bearbeitung dieser Frage aus theologischen Gründen für die Stabilität einer politisch-demokratischen und pluralistischen Kultur für unverzichtbar hält. Durch das Aufdecken von Totalisierungs- und Instrumentalisierungstendenzen möchte sie dazu beitragen, die Sphären in ihrer Eigenart und in ihrem Eigenrecht erkennbar zu erhalten, sodass sie sich gegenseitig voreinander behaupten könnten. Verantwortung innerhalb der Sphäre der Öffentlichkeit nimmt Öffentliche Theologie als Forschungsparadigma dadurch wahr, indem sie theologische Grundlagen dafür entwickelt, wie Religionsgemeinschaften und Kirchen den Gestaltungsraum in der Öffentlichkeit ausfüllen können, der ihnen von Seiten des Staates aber auch von der Gesellschaft zugewiesen wird. Sie ist damit ein Ort vitaler Reflexion über Religion und damit ein wichtiger Faktor für die Stabilität der Religionsfreiheit. Sie begreift ihre gesellschaftliche Mitverantwortung in einem Einsatz für ein kooperativ-kritisches Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit und liefert durch konstruktive Politikbegleitung und prophetische Kritik¹³, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit, aber auch

(13) Vgl. Bedford-Strohm 2011, 28, These 9: »Das Reden der Kirche muss auch prophetisch-kritisch sein. Denn ein rein pragmatischer Zugang politischer Ethik zur

ethische Beratung Impulse für dessen Gestaltung. Sie fördert religiöse Bildungsinstitutionen und wirkt an der Organisation von Verständigungsprozessen mit. Sie sucht das direkte Gespräch mit den gesellschaftspolitisch Verantwortlichen und bietet ethische und seelsorgerliche Begleitung und Orientierung an. Sie macht sich für einen weltanschaulich-religiösen Pluralismus stark, indem sie in Erinnerung ruft, dass die Partikularität der eigenen religiösen Tradition menschlich bedingt und darin eben auch immer relativ und fehlbar ist, sodass sie nicht über andere religiöse Traditionen gestellt werden kann und ist in allen Bemühungen rückgebunden an die Freiwilligkeit als Voraussetzung aller religiöser Missionsbemühungen. Nach Martin Luther erweist sich Zwang in Gesinnungs- und Glaubensfragen als wirkungslos, nur unter dem Prinzip der Freiwilligkeit lässt sich Wandel herbeiführen. Öffentlicher Theologie geht es daher nicht darum, der Gesellschaft oder der eigenen Konfession von außen einen Wertekatalog aufzudrücken oder eine bestimmte Lebensform vorzuleben, sondern sie will ihre Anliegen diskursiv-werbend einsichtig machen.

Ein auf diese Weise akzentuiertes Forschungsprogramm Öffentlicher Theologie, kann als lutherische Aneignung Öffentlicher Theologie gelten, weil es die politisch-ethischen Grundunterscheidungen der Zweireichelehre bewahrt und diese unter den Bedingungen einer Demokratie des 21. Jahrhunderts und unter Berücksichtigung des soziokulturellen und gesellschaftspolitischen Kontextes unserer Gegenwart in protestantischer Weise neu zur Geltung bringt.

Tagespolitik birgt die Gefahr, die utopische Kraft des Reiches Gottes aus den Augen zu verlieren. Die biblischen Propheten haben mit guten Gründen immer wieder Grundsatzkritik geübt. Prophetische Kritik und konstruktive Alltagspolitik brauchen aber einander – keine von beiden hat den moralischen Vorrang.«

⇒ Literaturverzeichnis

Andersen Svend (2010): Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, Berlin u.a.: De Gruyter.

Bedford-Strohm, Heinrich (2011): 10 Thesen zur Öffentlichen Theologie, in: Raus mit der Sprache. EKD-Themenheft zum Reformationstag 2011, 28–29.

Bonhoeffer, Dietrich: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) 6, Ethik, hg. von Ilse Tödt/Heinz Eduard Tödt/Ernst Feil/Clifford Green, München: Chr. Kaiser (1992).

Dabrock, Peter (2012): Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Dalferth, Ingolf U. (1997): Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen: Mohr Siebeck.

DeJonge, Michael (2017): Bonhoeffer's reception of Luther, Oxford: Oxford University Press.

Graf, Friedrich Wilhelm (2001): Art. Zweireichelehre, in: W. Kasper (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 10, Freiburg im Breisgau: Herder, Sp. 1515-1519.

Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, München: Luchterhand Literaturverlag.

Herms, Eilert (1991): Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen: Mohr Siebeck.

Huber, Wolfgang (1973): Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart: Klett-Cotta.

D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe (WA), Band 11, Weimar 1900, Nachdruck Graz 1960.

Pausch, Eberhard (2013): Was ist »Öffentliche Theologie«? Einige Überlegungen aus der Perspektive öffentlicher Verantwortung, in: Hessisches Pfarrerblatt 42 (1), 12–18.

Preul, Reiner (2003): Art. Öffentlichkeit, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 6. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 489-491.

Scheliha, Arnulf von (2013): Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen: Mohr Siebeck.

Stümke, Volker (2007): Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart: Kohlhammer.

Thiele, Christoph, Art. Öffentlichkeitsauftrag, in: H. M. Heinig, H. Munsonius (Hg.), 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Tübingen²2015, 183–185.

Thielicke, Helmut (1986): Theologische Ethik Bd. 2/1, 5. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.

Vögele, Wolfgang (1994): Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh: Chr. Kaiser.

Zeyher-Quattlender, Julian (2018): Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Überlegungen zum theologischen Bezugsrahmen eines Friedensengagements der Evangelischen Kirche in Deutschland, Download unter:
https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Beitrag-%20Julian-Zeyher-Quattlender.pdf (Zugriff am 14. 06. 2019).

Zitationsvorschlag:

Zeyher-Quattlander, Julian (2019): Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019-art-5> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

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