

*Florian Höhne | Frederike van Oorschot (Hrsg.)*

# GRUND TEXTE

## Grundtexte

Öffentliche Theologie



# GRUNDTEXTE ÖFFENTLICHE THEOLOGIE



Florian Höhne | Frederike van Oorschot (Hrsg.)

# GRUNDTEXTE ÖFFENTLICHE THEOLOGIE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany · H 7850

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: Florian Höhne, Fürth  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04043-8  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# INHALT

*Frederike van Oorschot und Florian Höhne*  
Einleitung .....7

## I NORDAMERIKA

*Martin E. Marty*  
Zwei Arten zweier Arten Zivilreligion ..... 17

*David Tracy*  
Eine Verteidigung des öffentlichen Charakters der Theologie ..... 37

*Max. L. Stackhouse*  
Zivilreligion, Politische Theologie und Öffentliche Theologie ..... 51  
Was ist der Unterschied?

*Ronald F. Thiemann*  
Auf dem Weg zu einer amerikanischen Öffentlichen Theologie ..... 71  
Religion in einer pluralistischen Demokratie

*Robert Benne*  
Die paradoxe Vision ..... 89  
Eine Öffentliche Theologie für das 21. Jahrhundert

## II SÜDAFRIKA

*John W. de Gruchy*  
Von Politischer zu Öffentlicher Theologie ..... 107  
Die Rolle der Theologie im öffentlichen Leben in Südafrika

*Dirk J. Smit*  
Das Paradigma Öffentlicher Theologie..... 127  
Entstehung und Entwicklung

III OZEANIEN, AUSTRALIEN, ASIEN

*Elaine M. Wainwright*  
»Texts@Context« ...um einen Ausdruck zu leihen..... 145  
Ein Beitrag aus Ozeanien

*James Haire*  
Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit?..... 153  
Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien

IV LATEINAMERIKA

*Rudolf von Sinner*  
Eine Theologie der *cidadania* als Öffentliche Theologie in Brasilien ..... 175

V EUROPA

*Jürgen Moltmann*  
Theologie im Projekt der Moderne ..... 197

*Wolfgang Huber*  
Offene und öffentliche Kirche ..... 199

*Heinrich Bedford-Strohm*  
Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft ..... 211

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen..... 227

Weiterführende Literaturhinweise..... 229

# Einleitung

## *Frederike van Oorschot und Florian Höhne*

März 1865. Der US-amerikanische Präsident hält seine zweite Antrittsrede. Darin sagt er, die Beseitigung der Sklaverei sei Gottes Wille.<sup>1</sup>

Februar 1999. Vertreter ländlicher Gemeinden betonen vor dem damaligen Vizepräsidenten Südafrikas, Thabo Mbeki, die Bedeutung ihrer christlichen Identität für ihr Engagement in der Zivilgesellschaft Südafrikas.

Juli 2006. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) veröffentlicht die Denkschrift »Gerechte Teilhabe« zum Thema Armut. Der Text löst eine breite Diskussion in Deutschland über Armut und Armutsüberwindung aus.<sup>2</sup>

Phänomene so unterschiedlich wie diese sind unter dem Begriff Öffentliche Theologie – oder englisch: »Public Theology« – behandelt und diskutiert worden. Die Beispiele zeigen einmal, worum es Öffentlicher Theologie ungefähr geht: um die öffentliche Rede der Kirche, die religiöse Dimension von Politik, die öffentliche Rolle religiöser Orientierungen aus partikularen Traditionen, den Öffentlichkeitsauftrag der Christinnen und Christen.

Darüber hinaus zeigen die drei Beispiele aber vor allem, wie unterschiedlich die Themen sind, denen sich Öffentliche Theologinnen und Theologen widmen. Eine ebenso große Vielfalt gibt es bei methodischen und dogmatischen Vorentscheidungen sowie praktischen Aktionen.

Trotz – oder vielleicht sogar: wegen dieser augenfälligen Offenheit und Binnenpluralität hat das Paradigma »Öffentliche Theologie« in Deutschland und international im vergangenen Jahrzehnt an Bedeutung gewonnen: Spätestens seit 2007 sind Öffentliche Theologinnen und Theologen weltweit auch institutionalisiert im »Global Network for Public Theology« (GNPT) vernetzt und haben mit dem ebenfalls seit 2007 erscheinenden »International Journal of Public Theology« (IJPT) eine entsprechende Diskussionsplattform. Deutsche Basis des GNPT ist die 2008 gegründete Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie in Bamberg.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Aufsätze von Ronald F. Thiemann und Martin E. Marty in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Heinrich Bedford-Strohm in diesem Band.



Gleichzeitig erschwert diese Offenheit und Binnenpluralität des Diskurses Öffentlicher Theologie eine Antwort auf die Frage, was Öffentliche Theologie denn nun eigentlich sei. An systematischen Antwortversuchen mangelt es nicht.<sup>3</sup> Während all diese Ansätze für ihren jeweiligen Kontext sehr klärend und instruktiv sein können, geht in ihrer Systematik doch immer etwas von dem verloren, was Öffentliche Theologie gerade interkontextuell »auch noch« ist.

Unser Ziel mit dem vorliegenden Band ist es, auf das weite Diskursfeld Öffentliche Theologie zu führen und dabei so viel wie möglich von diesem »auch noch« stehen zu lassen. Deshalb schlägt dieser Band keine abschließende Definition Öffentlicher Theologie vor, sondern lässt Öffentliche Theologinnen und Theologen aus den unterschiedlichsten Kontexten selbst zu Wort kommen.

Die hier zusammengestellten Texte sollen für sich sprechen. Nur so kann die Binnenpluralität des Diskurses Öffentlicher Theologie und damit das »auch noch« deutlich werden. Deshalb verzichten wir auf längliche Texteingführungen, die Leserinnen und Lesern mit unserer Interpretation der jeweiligen Text vorprägen könnten. Deshalb verzichten wir auf eine nach inhaltlichen Kriterien systematisierte Gliederung und präsentieren die Texte nach ihrem geographischen Kontext sortiert.

Natürlich konnten wir in diesem Band nur einen winzigen Ausschnitt aus der weiter wachsende Fülle von Texten zur Öffentlichen Theologie wiedergeben. Der Band kann von daher auch nur als erste Einführung in und erste

---

<sup>3</sup> VICTOR ANDERSON, *The Search for Public Theology in the United States*, in: THOMAS G. LONG/ EDWARD FARLEY (Hrsg.): *Preaching as a Theological Task. World, Gospel, Scripture*, Louisville (KY) 1996, 19–31; E. HAROLD BREITENBERG, *What is Public Theology?*, in: DEIRDRE KING HAINSWORTH/ SCOTT R. PAETH (Hrsg.), *Public Theology for a Global Society. Essays in Honor of Max Stackhouse*, Grand Rapids (MI)/ Cambridge (GB) 2010, 3–17; LINELL E. CADY, *H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology*, in: RONALD F. THIEMANN (Hrsg.), *The Legacy of H. Richard Niebuhr* (Harvard Theological Studies, 36), Minneapolis 1991, 107–129; DIES., *A Model for a Public Theology*, in: *Harvard Theological Review* 80 (1987), 193–212; FLORIAN HÖHNE, *Öffentliche Theologie. Begriffsklärungen und Grundfragen*, Leipzig (voraussichtlich 2015); GÜNTER THOMAS, *Public Theologies. A Systematic Typology with Reference to their Functions, Forms and Perspectives*, in: LEN HANSEN/ NICO KOOPMAN/ ROBERT VOSLOO (Hrsg.), *Living Theology. Essays presented to Dirk J. Smit on his sixtieth Birthday*, Wellington (South Africa) 2011, 536–553; FREDERIKE VAN OORSCHOT, *Public Theology facing Globalization*, in: HEINRICH BEDFORD-STROHM/ FLORIAN HÖHNE/ TOBIAS REITMEIER (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.–25.06.2011 (Theology in the Public Square/ Theologie in der Öffentlichkeit, 4)*, Münster 2013, 225–231; RUDOLF VON SINNER, *Öffentliche Theologie. Neue Ansätze in globaler Perspektive*, in: *EvTh* 71 (2011) 5, 324–340; WOLFGANG VÖGELE, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994, 418–425.

Orientierung auf dem Diskursfeld Öffentlicher Theologie fungieren. Was aber macht einen Text in unseren Augen zu einem Grundtext Öffentlicher Theologie? Die folgenden Kriterien haben die Auswahl bestimmt: *Rezeptionsbreite*, *Repräsentativität* und das *Recht der Ränder*. Wir haben erstens diejenigen Texte ausgesucht, die eine breite und lange Rezeptionsgeschichte in Debatten Öffentlicher Theologie haben: Texte, die als Ausdruck Öffentlicher Theologie diskutiert, kritisiert und prägend wurden. Von diesem Kriterium her erklärt sich, dass der Großteil der Texte vor über zehn Jahren erschienen ist und so schon eine Wirkungsgeschichte entfalten konnte. Für die jüngere Debatte sei auf die Artikel im *International Journal of Public Theology* (IJPT) verwiesen. Zweitens sind Texte aufgrund ihrer Repräsentativität aufgenommen worden, weil also die in ihnen formulierten Einsichten und Fragen charakteristisch sind für eine ganze Diskussionslinie oder weil sie das Werk ihres Autors zusammenfassen. Daneben wurden drittens Texte aus verschiedenen Erdteilen aufgenommen, auch wenn die Beiträge in den Debatten sehr unterschiedlich stark rezipiert werden. Die – aus Sicht der überwiegend atlantisch geprägten Debatte – »Randperspektiven« sollen – so unsere Vorentscheidung – gleichberechtigt zu Wort kommen. Geleitet von diesen Kriterien haben wir die vorliegende Auswahl gewagt und dabei die Gefahr in Kauf genommen, dass dem Kenner der Debatte sogleich andere wichtigere Texte einfallen, die hier um der Kürze willen fehlen.

Ohne entgegen der obigen Ankündigung nun doch längere Einführungen zu geben, sollen die folgenden Absätze für jeden einzelnen Text begründen, wieso er einen »Grundtext Öffentlicher Theologie« darstellt:

Aus dem *US-amerikanischen Kontext* haben wir vier Positionen ausgewählt. Den Anfang macht ein Aufsatz des damaligen Chicagoer Kirchengeschichtlers *Martin E. Marty*. Die erste Nennung des Begriffs »Public Theologian« (Öffentlicher Theologe) begründet seine Bedeutung und Rezeption.<sup>4</sup> Damit ist die Entdeckung des Paradigmas Öffentliche Theologie für den US-amerikanischen Kontext auf die dortige Debatte über eine etwaige »civil religion«, eine »religiöse Dimension der politischen Kultur«<sup>5</sup> zurückführbar. In dem Aufsatz unter-

---

<sup>4</sup> So DAVID HOLLENBACH, *Public Theology in America. Some Questions for Catholicism after John Courtney Murray*, in: *Theological Studies* 37 (1976), 290–303, 290; ROLF SCHIEDER, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987, 177; ROBERT W. MCELROY, *The Search for An American Public Theology. The Contribution of John Courtney Murray*, New York 1989, 4; VÖGELE, *Zivilreligion*, 418; MARY DOAK, *Reclaiming Narrative for Public Theology* (SUNY Series, Religion and American Public Life.), Albany 2004, 5.

<sup>5</sup> So Schieder im Untertitel von SCHIEDER, *Civil Religion*.

scheidet Marty Zivilreligion mit und ohne Gottesbegriff, sowie einen priesterlich-affirmativen und einen prophetisch-kritischen Modus zivilreligiöser Rede. Die Propheten in der Zivilreligion mit Gott nennt Marty Öffentliche Theologen. Damit steht der Text schon für die in Öffentlicher Theologie noch immer diskutierte Frage, ob sich religiöse Reden und Aktionen affirmativ oder kritisch gegenüber ihren jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten verhalten sollen.

Ein zweiter Text stammt von einem ebenfalls Chicagoer Theologen, repräsentiert aber eine ganz andere Herangehensweise an Öffentliche Theologie: *David Tracy* geht von der wissenschaftlichen Theologie aus und unterscheidet drei Öffentlichkeiten, die diese adressiere: Akademie, Kirche und Gesellschaft. Der hier aufgenommene Aufsatz Tracys ist zwar weniger bekannt als »Theology as Public Discourse«<sup>6</sup> (Theology als öffentliche Rede), hat aber den Vorteil, sowohl besagte Unterscheidung dreier Öffentlichkeiten zu erklären als auch Tracys theologische Entwicklung von Anfang der 1970er bis Anfang der 1980er Jahre nachzuzeichnen und so erste Einsichten in seine Theorie der Öffentlichkeit des Partikularen zu ermöglichen.

Der zuletzt am Princeton Theological Seminary tätige Theologe *Max L. Stackhouse* entwickelte in seinem Band »Public Theology and Political Economy«<sup>7</sup> 1987 eine der ersten Konzeptionen Öffentlicher Theologie in den USA. Sein Interesse insbesondere an wirtschaftsethischen Fragen und theologischer Gesellschaftsanalyse prägte seine Theologie bis hin zu seinem letzten Projekt »God and Globalization«<sup>8</sup>. Der in diesem Band aufgenommene Aufsatz ist zwar nicht Teil eines dieser Hauptwerke, zeigt aber insbesondere die spezifische Verortung und Abgrenzung seiner Konzeption in den Referenzdebatten um Zivilreligion und politische Theologie.

Der 2012 verstorbene *Ronald F. Thiemann*, ehemaliger Dekan der Harvard Divinity School, stand mit seinem theologischen Ansatz einerseits der post-liberalen Theologie eines George Lindbeck und der Theologie Stanley Hauerwas' zeitweise nahe, unterschied sich von ihnen aber gerade durch sein Interesse für Öffentliche Theologie.<sup>9</sup> In dem hier übersetzt wiedergegebenen Text aus dem Band »Constructing a Public Theology« von 1991<sup>10</sup> fragt er – ausgehend von der Spannung zwischen der rhetorischen Macht und der politischen

<sup>6</sup> Erschienen in: *The Christian Century* 92 (1975), 280–284.

<sup>7</sup> MAX L. STACKHOUSE, *Public Theology and Political Economy*. *Christian Stewardship in Modern Society*, Grand Rapids 1987.

<sup>8</sup> MAX L. STACKHOUSE (Hrsg.), *God and Globalization*. Band 1–4. Harrisburg/New York 2000–2007. Stackhouses Hauptwerk in dieser Reihe trägt den Titel: *Globalization and Grace*. *God and Globalization* 4, New York 2007.

<sup>9</sup> Ähnliches stellt er selbst fest: RONALD F. THIEMANN, *Constructing a Public Theology*. *The Church in a Pluralistic Culture*, Louisville 1991, 12.

<sup>10</sup> Vgl. die Literatur von Thiemann, die nach seinem Aufsatz in diesem Band angeben ist.

Ohnmacht der Religion – nach einer angemessenen öffentlichen Rolle der Religion. Charakteristisch für eine Spur auf dem Diskursfeld Öffentlicher Theologie ist auch die öffentliche Rolle, in der Thiemann die Kirchen sieht: als Schulen öffentlicher Tugend.

Der am Roanoke College (Salem/Virginia) tätige *Robert Benne* entwirft in seiner 1995 publizierten Monographie »The Paradoxical Vision« eine dezidiert lutherische Öffentliche Theologie ausgehend von der lutherischen Figur des Paradoxons. Öffentliche Theologie ist für Benne das Engagement einer lebenden Religion mit ihrer Umwelt, ausgehend von den ihr eigenen Traditionen. Der Kern der öffentlichen Theologie liegt für Benne im Grundparadox christlicher Theologie, dem Leben und Sterben Jesu Christi. Dies entfaltet er als Rahmen Öffentlicher Theologie in vier weiteren paradoxalen Bestimmungen des menschlichen Lebens in der Welt unter Gottes Herrschaft. Das Kapitel stellt seine Position in Auszügen vor.

Aus dem *südafrikanischen Kontext* haben wir zwei Autoren stellvertretend für eine breite Debatte um Öffentliche Theologie ausgewählt.

Für *John W. De Gruchy* steht die Weiterführung des Widerstands gegen die Apartheid unter den Bedingungen der modernen Demokratie im Zentrum. Als Zeitzeuge und Beteiligter führt er aus, wie sich die theologische Debatte in Südafrika von einer Politischen zu einer Öffentlichen Theologie gewandelt hat. Sein Aufsatz bietet daher eine instruktive Einführung in die theologischen Debatten Südafrikas der letzten Jahrzehnte, ausgehend von der Anti-Apartheidsbewegung. Zugleich zeigt De Gruchy auf, welche Impulse europäischer und nordamerikanischer Theologie in die Entwicklung der Öffentlichen Theologie in Südafrika eingeflossen sind und welche Umdeutungen diese Impulse erfahren haben. Anhand konkreter, stellenweise biographischer, Beispiele zeichnet De Gruchy die Konturen seines Verständnisses Öffentlicher Theologie nach.

Der zweite Beitrag aus Südafrika stammt von *Dirk J. Smit*, der in Stellenbosch Systematische Theologie lehrt. Er bietet einen luziden Überblick über die divergierenden *stories* zur Genese Öffentlicher Theologie, der in der kurzen Zeit seit seiner Publikation bereits als treffende Analyse der Debatte anerkannt wurde. Zusätzlich zu diesem Überblick macht er auf der Metaebene einen Vorschlag, wie der Begriff des Paradigmas für das Paradigma Öffentlicher Theologie angesichts dieser Vielfalt sinnvoll verstanden werden kann.

Der geographische Raum *Asien, Australien, Ozeanien* ist in der Debatte um die Öffentliche Theologie bislang nicht so stark beteiligt wie andere Kontexte.<sup>11</sup>

*Elaine Wainwrights* Beitrag stellt einen der wenigen Aufsätze zur Öffentlichen Theologie aus Ozeanien dar. Die an der University of Auckland tätige Theologin problematisiert in ihrem Aufsatz den Begriff des »Kontextes« im Rahmen der Debatten um Öffentliche Theologien. Am Beispiel von Projekten und Aktionen schärft sie ihren Kontextbegriff zu einem Verständnis von Text@Context ausgehend von den Einsichten der biblischen Theologie. Als zentrales Anliegen Öffentlicher Theologie im ozeanischen Raum bestimmt Wainwright den Klimawandel. Daher umreißt sie ausgehend von der Neubestimmung des Kontextbegriffes ein ozeanisches Konzept einer »Moana (Wasser, Ozean) Theologie«.

Der Text des australischen Theologen *James Haire* ist vor allem deshalb interessant, weil er vom asiatischen Kontext mit seinen eigenen Problemkonstellationen und seiner kulturell bedingt ganz anderen Beziehung von Öffentlichkeit und Privatheit her danach fragt, ob Öffentliche Theologie nicht eine rein westliche Angelegenheit ist, die eine westliche, aufgeklärte Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum voraussetze. Damit verweist er auf ein wichtiges Thema in der öffentlich-theologischen Debatte der vergangenen Jahre: Kontextualität und Interkontextualität. Insgesamt fragt er vor allem nach einer friedensfördernden Öffentlichen Theologie in Asien.

Gerade am *Kontext Lateinamerika* werden die Einschränkungen einer Textsammlung wie der vorliegenden besonders deutlich. Dem Anliegen (und oft auch dem Begriff nach) gibt es eine breite Debatte um eine »teología pública« in den lateinamerikanischen Ländern. Dass diese nur in Ausnahmefällen mit der internationalen Debatte um die Öffentliche Theologie verbunden ist, die in dieser Textsammlung nachgezeichnet werden soll, hat sowohl sprachliche als auch inhaltliche Gründe.<sup>12</sup>

Der in São Leopoldo tätige Theologe *Rudolf von Sinner* entwickelte in den letzten Jahren den international am stärksten rezipierten Entwurf Öffentlicher Theologie aus Lateinamerika. Diesen bestimmt er als Theologie der »cidadania«, einer Theologie der Bürgerrechte. Ausgehend von den Entwicklungen

---

<sup>11</sup> Vgl. die Verweise auf die wenigen bestehenden Publikationen von Kavafolau und Ernst in den weiterführenden Literaturhinweisen am Ende des Buches.

<sup>12</sup> Verwiesen sei daher hier – neben den englischen Beiträgen von Jakobsen und Míguez-Bonino, die in den weiterführenden Literaturhinweisen aufgeführt wurden – auf RONALDO CAVALCANTE, *A Cidade e o Gueto. Inroducao a uma Teologia Publica Protestante*, São Paulo 2010; ALFONSO MARIA LIGÓRIO SOARES/ JOÃO DÉCIO PASSOS (Hrsg.), *Teologia Pública. Reflexões sobre uma Area de Conhecimento e sua Cidadania*, São Paulo 2011; JÚLIO PAULO TAVARES ZABATIERO, *Para uma Teologia Pública*, São Paulo 2011.

der Befreiungstheologie zeigt von Sinner auf, wie die Öffentliche Theologie als ein Weg der Rekontextualisierung der Befreiungstheologie verstanden werden kann. Die Herausforderungen für eine Öffentliche Theologie in Brasilien liegen in der Vermittlung, was es heißt Bürger zu sein und seine Rechte effektiv wahrnehmen und vertreten zu können. Es handelt sich nach von Sinner vor allem um eine urbane Herausforderung, die er an Einzelfällen konkretisiert. Auch wenn die Bezeichnung Öffentliche Theologie bislang nicht verbreitet ist, entwickelt von Sinner sie in der Zuspitzung einer Theologie der »cidadania« als offenes Konzept, das zugleich die konkreten Probleme deutlich benennt.

Im europäischen Raum wird die Debatte um die Öffentliche Theologie vor allem in Großbritannien und Deutschland geführt.<sup>13</sup>

Den Auftakt der deutschen Beiträge bietet ein sehr kurzer Beitrag von *Jürgen Moltmann*. Interessant an diesem Text ist die Tatsache, dass er die Bezeichnung Öffentliche Theologie aufgreift, um damit sein theologisches Anliegen zu benennen, das sonst unter der Bezeichnung »Politische Theologie« firmiert. Hier zeigt sich – wie auch in den Beiträgen von De Gruchy und von Sinner – die Nähe zwischen den Bezeichnungen und den damit verbundenen Inhalten. Kennzeichnend für die Breite der unter dem Terminus Öffentliche Theologie gefassten Diskussion ist, dass diese Nähe z. B. von Max Stackhouse vehement bestritten wird.

*Wolfgang Huber* war es, der bereits in seiner Habilitationsschrift »Kirche und Öffentlichkeit« 1972 überlegte, den Begriff »Politische Theologie« durch »Öffentliche Theologie« zu ersetzen – und sich dann wegen der Vagheit des zweiten doch dagegen entschied.<sup>14</sup> Allerdings hat er diese Entscheidung später offenbar revidiert: Seit 1993 erscheint unter Hubers Mitherausgeberschaft eine Reihe mit dem Titel »Öffentliche Theologie«.<sup>15</sup> Huber kann als derjenige gelten, der den Begriff »Öffentliche Theologie« in Deutschland eingeführt hat. Aus den zahlreichen Texten Hubers zu diesem Thema haben wir zwei Abschnitte aus seinem Buch »Kirche in der Zeitenwende« von 1998 gewählt, weil hier der für Huber charakteristische Fokus auf die öffentliche Kirche deutlich

---

<sup>13</sup> Für Großbritannien hätte es nahegelegen einen Text von Duncan B. Forrester aufzunehmen. Hier blieben die Bemühungen um Übersetzungs- und Verwertungsrechte leider erfolglos. Hinweise auf zentrale Texte von Forrester finden sich in den weiterführenden Literaturhinweisen am Ende des Bandes.

<sup>14</sup> WOLFGANG HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, München <sup>2</sup>1991, 478. Für die hier erzählte Geschichte des Begriffs Öffentliche Theologie in Deutschland vgl. auch VÖGELE, *Zivilreligion*, 418–421.

<sup>15</sup> WOLFGANG HUBER, Vorwort, in: B. C. BIRCH/ L. L. RASMUSSEN, *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, (Öffentliche Theologie, 1), Gütersloh 1993, 9–12. Vgl. auch VÖGELE, *Zivilreligion*, 421.

und die einschlägige Unterscheidung von Kirche als Kontrastgesellschaft, als Gesellschaftskirche oder eben als öffentliche Kirche erklärt wird.

In der Generation nach Wolfgang Huber ist es in Deutschland vor allem der ehemalige bamberger Theologieprofessor und gegenwärtige bayrische Landesbischof *Heinrich Bedford-Strohm* der die Bearbeitung *Öffentlicher Theologie* vorangetrieben hat. Neben der Verortung der Kirche in der Zivilgesellschaft (in einer bestimmten Lesart dieses Begriffs) ist es vor allem ein immer wieder leicht veränderter Katalog von Leitlinien für das öffentliche Reden der Kirche, der Bedford-Strohms Ansatz *Öffentlicher Theologie* charakterisiert. Der ausgewählte Text von 2008 enthält sowohl eine Erklärung besagter Leitlinien als auch Erwägungen zum Verständnis der Zivilgesellschaft.

Um diese Auswahl an Texten Leserinnen und Lesern im deutschsprachigen Raum zugänglich zu machen und auch Nutzung in Seminarkontexten zu erleichtern, haben wir die ursprünglich englischen Arbeiten ins Deutsche übersetzt. Wo es für das Verständnis wichtig ist, sind englische Ausdrücke in Klammern wiedergegeben. Die englischen Zitate in den englischen Aufsätzen sind nur dann übersetzt, wenn dies für das Verständnis des Textes unerlässlich ist. Ursprünglich auf Deutsch publizierte Texte (R. von Sinner, J. Moltmann, W. Huber, H. Bedford-Strohm) wurden unverändert abgedruckt.

Weiterführende Literatur der einzelnen Autoren in Deutsch und Englisch wird direkt nach den jeweiligen Aufsätzen angegeben. Ein Verzeichnis mit insgesamt weiterführender Literatur befindet sich genauso am Ende dieses Bandes wie ein Verzeichnis der Erstveröffentlichungen der jeweiligen Texte.

Der vorliegende Band wäre so nicht möglich geworden, ohne die Übersetzungs- und Abdruckgenehmigungen der jeweiligen Autoren und Verlage. Dafür sei allen an dieser Stelle herzlich gedankt. Ebenso bedanken wir uns bei Dr. Annette Weidhas und Anne Grabmann für die kompetente Betreuung der verlegerischen Seite des Projekts. Für Hilfestellungen bei der Übersetzung und Korrektur sei Philipp van Oorschot und Tasi Perkins herzlich gedankt.

Hannover und Fürth, November 2014

# I NORDAMERIKA





# Zwei Arten zweier Arten Zivilreligion

*Martin E. Marty*

Zivilreligion (civil religion) existiert nicht im gleichen Sinne, wie – sagen wir mal – die römisch-katholische Kirche existiert. So konnte der Komiker Lenny Bruce sagen, dass die katholische Kirche »die einzige *die* Kirche ist«. Ihr Dogma, ihre Liturgie, Autorität und Tradition wären besonders und repräsentierten eine Art »Gegebenheit«. Zivilreligion ist nicht die einzige, nicht »*die* Religion«. Sie steht für überhaupt keinen definierten oder vereinbarten Glauben, noch zeigt sie den einzigen Weg an, »zivil« zu sein. Ohne Zweifel ist sie eine Art der Gattung, die »Way-of-Life Religion« genannt werden könnte. Irgendwo zwischen der Aufmerksamkeit für die spezifische Religion der Sekten und dem allgemein religiösen Begreifen der Realität ist in Thomas Luckmanns Darstellung des »heiligen Kosmos« eine Zone, in der Symbole verschachert werden.<sup>1</sup> Irgendwo in dieser Zone liegt angeblich die Zivilreligion.

Ich sollte betonen, dass nicht alles, was mit Lebensführung zu tun hat – sei es selbst im patriotischen oder nationalistischen Bereich des Lebens – religiös gesehen werden muss. Manche Anthropologen und Soziologen definieren Religion so weit, dass diesem Religionsbegriff nichts entrinnt.<sup>2</sup> Wenn alles religiös ist, ist nichts religiös. In diesem wie in anderen Bereichen ist es wichtig, einen kühlen, agnostischen, unvoreingenommenen Zugang zuzulassen.

Nachdem von der nicht-religiösen Möglichkeit Kenntnis genommen wurde, ist es ebenso wichtig darauf hinzuweisen, dass die staatsbürgerliche Welt eher für das Platz schafft, was Albert Cleage »religiocification« nennt, als es die meisten anderen Weisen und Orte menschlicher Aktivität tun. Gemäß historischen Definitionen beinhaltet das Religiöse die Beschäftigung des Menschen mit dem Letzten, insbesondere wenn dies von mythischer und symbolischer Sprache begleitet wird; wenn dies zeremoniell und rituell verstärkt wird; wenn das Letzte mit metaphysischer oder quasi-metaphysischer Billigung angesprochen wird, eine bestimmte Art der Sozialisation erfordert und

---

<sup>1</sup> Luckmanns Position ist dargestellt in: *The Invisible Religion*, New York 1967. Ch. IV, 50ff.

<sup>2</sup> Ein Musterbeispiel für solch inklusive Definitionen des Religionsbegriffs taucht in dem auf, was mir als ein bewunderswerter Ansatz zur Symbolisierung einfällt, in CLIFFORD GEERTZ, *Religion als Cultural System*, in: DONALD R. CUTLER (Hrsg.), *The Religions Situation*. 1968, Boston 1968, 639ff.

eine bestimmte Art von Verhalten abverlangt. Manchmal wird darauf hingewiesen, dass solch einer Definition von Religion die universale Zutat fehlt, die Gottheit. Indes ist eine solche Definition genuin westlich, beeinflusst von biblischer Religion; zahlreichen Weltreligionen, viele Schulen des Buddhismus und des Konfuzianismus – so man diese nicht nur eine Philosophie nennen möchte – eingeschlossen, fehlt der Bezug zu einer Gottheit.

Die Nation, der Staat oder die Gesellschaft gehören zu den mächtigsten Reservoirs für Symbole in der modernen Welt; oft können sie religiöse Institutionen in den Köpfen der Menschen ersetzen. Die Nation hat ihre Schreine und Zeremonien, fordert das äußerste Opfer und bestimmt Verhaltensmuster (z. B. Pflege und Behandlung der Flagge, Aufsagen des Treue-Gelöbnisses (»pledge of allegiance«)),<sup>3</sup> und nimmt auf andere Art den Platz ein, den einst formelle Religionen hatten. Als Ernest Gellner also 1964 das Konzept einer Zivilreligion erneuerte, verstand er es als Gegner und Ersatz für die konturierten traditionellen Glaubensrichtungen. Er bezog dies auf eine Art von Ideologie, mit der eine Gesellschaft zu ihrem neu geschlossenen Gesellschaftsvertrag kommt, mit dem sie sich »über das Hindernis des Übergangs« zu jenem neuen Status bewegt. Normalerweise wird die Zivilreligion Beimischungen der alten Glaubensrichtungen enthalten; in Russland hielt der Marxismus her und im Westen wurden jüdisch-christliche Quellen eingeschmolzen. Das Ergebnis ist eine Arbeitsteilung zwischen einerseits symbolischen, vereinigenden Ideen, kommunalen Bannern, die einst volle Erklärungskraft hatten, aber deren »Erkenntniswert nun unter halb-bewusster Doppeldeutigkeit versteckt ist und andererseits den kognitiv effektiven, aber normativ nicht sehr bedeutungsvollen oder eindringlichen Vorstellungen über die Welt«<sup>4</sup>. Deshalb sind es das heutige Christentum und Judentum selbst, die

»nun *bürgerliche* Religionen geworden sind, die in erster Linie Hingabe zu den Werten der Gemeinschaft einprägen, in der sie existieren (anstelle von egoistischer und anti-sozialer Sorge um persönliche und außerweltliche Erlösung); und sie werden in einer Weise beibehalten, die die vollständige Tolerierung konkurrierender Anbetungsobjekte ermöglicht.«<sup>5</sup>

Überflüssig zu sagen, dass nicht jede Zivilreligion so viele jüdische oder christliche Reminiszenzen hat.

Zivilreligion wurde so häufig als Gattungsbegriff genannt, dass sie nun irgendwie »existiert«; sie hat Unterarten, ähnlich wie der christliche Glaube seine Denominationen hat. Die Existenz innerer Vielfalt ist kein besonderes

<sup>3</sup> Vgl. CARLTON J. H. HAYES, *Nationalism. A Religion*, New York 1960, Kap. XII, 164ff.

<sup>4</sup> Im Original ohne Quellenangabe [unsere Übersetzung], Anm. d. Ü.

<sup>5</sup> ERNEST GELLNER, *Thought and Chance*, Chicago 1965, 123 [unsere Übersetzung].

Problem für solch eine Religion. Der römische Katholizismus hat Platz für Anhänger vom Knoblauch-Babuschka-Stil des spurenhafte katholischen Ghettos bis hin zur sozialen Gewandtheit der Berrigan-Brüder; der Protestantismus lässt alles von Zelt-Revivals bis zum weihrauchbedeckten Ritual zu. Ähnlich wird Zivilreligion unten bei den freundlichen Veteranen fremder Kriege oder der amerikanischen Legion anders wahrgenommen als oben in den von Efeu umrankten Hallen<sup>6</sup>, wo die Bestimmung wiedergeboren und wiederbelebt wurde.

Zivilreligion unterscheidet, dass sie in diesem Stadium hauptsächlich als das funktioniert, was Peter Berger und Thomas Luckmann »eine soziale Konstruktion der Realität« nennen. Als solche bleibt sie hauptsächlich ein Produkt der Gelehrtenwelt; der Mann auf der Straße wäre überrascht, von ihrer Existenz zu erfahren oder zu hören, dass er einer der Bekenner dieser Zivilreligion ist. Allmählich wird sie in den Wortschatz eingearbeitet; im Winter 1973 drängte Senator Mark Hatfield bei einem präsidentialen Gebetsfrühstück eine wahrscheinlich verständnislose Klientel, Amerika sollte nicht den eigenen Stammesgott (der Zivilreligion) anbeten, sondern für den Gott des biblischen Glaubens offen sein.

Wenn Soziologen die Zivilreligion eine soziale Konstruktion von Realität nennen, könnten Historiker behaupten, sie sei das Ergebnis der Anstrengung, die »symbolische Geschichte« macht – ähnlich wie die Renaissance, die industrielle Revolution, die Reformation und das Mittelalter nicht »auftraten«; dies seien, so Page Smith, »symbolische Namen, die für ihre Wirkung nicht spezifischer, klar definierter Vorfälle bedürfen, sondern ihrer Fähigkeit, breite, pauschalierte Bewegungen, langfristige Trends und Entwicklungen herauf zu beschwören.«<sup>7</sup> Sie sind »die Schöpfung des Historikers. [...] Ereignisse dieser Kategorie erhalten Benennungen nicht von denen, die in sie verwickelt sind; sie werden von Historikern benannt, und so ins Leben gerufen.«<sup>8</sup> Zivilreligion ist eine Art Bündel von Abläufen, die kommen und gehen, die zurück in die Unsichtbarkeit entschwinden, nachdem sie ihren Auftritt hatten; nur allmählich werden sie institutionalisiert und in organisierte Formen gegliedert.

Wenn Zivilreligion als eine Bestimmung von Gelehrten auf eine sonst übersehene Realität hinweist, ist die Frage zulässig, welche Lücke sie füllt. Sie dient dazu, Begebenheiten und Phänomenen einen Namen zu geben, die der Namensgeber gewöhnlich mag oder nicht mag; sie bezieht sich auf eine Schar objektiver Realitäten. Wie entsteht sie? Wir erwähnten, dass Menschen in der Gesellschaft zwar nur oder völlig säkular, gottlos oder religionslos sein kön-

<sup>6</sup> Die Efeu-Hallen (»ivy-halls«) sind hier wohl als Anspielung auf die »ivy-league« gemeint, in der einige der amerikanischen Elite-Universitäten Mitglieder sind, Anm. d. Ü.

<sup>7</sup> Im Original ohne Quellenangabe [unsere Übersetzung], Anm. d. Ü.

<sup>8</sup> Im Original ohne Quellenangabe [unsere Übersetzung], Anm. d. Ü.

nen, in der Praxis einer komplexen Kultur ihre Lebensweisen aber doch um bestimmte Symbole und Mythen herum zusammenhängen. Wäre dem nicht so, könnte es spirituelle Anarchie und Anomie geben. Die Kirchen und Synagogen, so wird gesagt, erfüllen ihre alte Funktion nicht, ausreichend Zusammenhalt für genug Menschen bereitzustellen. Die sektiererischen, partikularen, privaten Glaubensrichtungen tendieren dazu, Menschen zu spalten.

Deshalb binden die Menschen sich von Natur aus um nationale Symbole herum aneinander. William Butler Yeats sagte einmal, dass »jemand nur mit einer behandschuhten Hand nach den Sternen greifen kann – dieser Handschuh ist dessen Nation; das einzige Ding, das man zumindest ein wenig kennt.« Die Nation dient vielen als Quelle der Identität und Macht. Die Nation wird auf diese Weise zu mehr als dem Ort politischer Entscheidungen; sie sorgt für einen Rahmen von Sinn und Zugehörigkeit.

Ein so bewegliches Konstrukt wie Zivilreligion kann zu unterschiedlichen Zeiten zur Befriedigung unterschiedlicher Bedürfnisse genutzt werden. Es zeigt sich beispielsweise, dass liberale akademische Intellektuelle Zivilreligion befürworten, wenn der Chef der Exekutive der Nation grob ihre Politikschule oder ihren Politikstil repräsentiert. Deshalb spiegelt die moderne Gesprächsrunde zur Zivilreligion das späte Stadium des Kennedy-Johnson-Kamelotismus. In solch einer Periode tendieren diese Intellektuellen dazu, jene Kritiker in den unterschiedlichen partikularen und prophetischen Traditionen zu verspotten, die Zivilreligion von einem normativen Standpunkt (z. B. dem hebräisch-prophetischen oder biblisch Religiösen) aus zerlegt haben. So hat Sidney E. Mead<sup>9</sup> Mitte der 1960er Jahre Will Herberg, der die Zivilreligion der Eisenhower-Ära kritisiert hatte, dafür angegriffen, genau jene Merkmale aufzuweisen, von denen Ernest Gellner sagte, sie würden einer Gesellschaft Zivilreligion anempfehlen.

Wenn ein Richard M. Nixon die Rolle des Hohepriesters ausfüllt und den Stil der Zivilreligion der Nation für Jahre bestimmt, tendieren dieselben intellektuellen Bezeichner und Verfechter [der Zivilreligion, Anm. d. Ü.] dazu, in Deckung zu gehen. Rasend schlagen sie gegen Nixons Interpretation oder Häresie und zeigen auf die Existenz einer *wahren* Zivilreligion an anderer Stelle. Nachdem sie die Herbergs dieser Welt dafür kritisiert haben, das Beste in ihrem historischen Glauben mit dem Schlimmsten der Zivilreligion zu messen, werden sie doketisch und verlassen das Inkarnationsdenken, um beispielsweise zu behaupten, dass Zivilreligion kaum jemals den Boden berührt habe. Während die Anhänger von Kirche und Synagoge in unauthentischem

---

<sup>9</sup> SIDNEY MEAD, The Post-Protestant Concept and America's Two Religions, in: Religion in Life 33 (1964), 191–204.

Glauben herumschwappten, hätte Zivilreligion zumindest einmal in ein oder zwei Reden von Abraham Lincoln existiert.

Warum haben die liberalen Befürworter der Zivilreligion in den positiven und affirmativen Momenten die Kritiker kritisiert? Zunächst dafür, den positiven Wert bürgerlicher Religion übersehen zu haben. Sie unterschätzten die Notwendigkeit eines sozialen Bindemittels. Sie tendierten dazu, mit zweierlei Maß zu messen. Sie mögen den Wettkampf um die Sekten fürchten. Akademische Verteidiger der Zivilreligion sind in den Momenten, in denen sie gegenwärtige Manifestationen dieses Glaubens bejubeln können, oft soziale Realisten.

Ist Zivilreligion episodisch, eine Schöpfung der symbolgenerierenden Funktion von Historikern oder der Fähigkeit von Soziologen, die Art und Weise der sozialen Realitätskonstruktion der Menschen wahrzunehmen, könnte aufgezeigt oder gefolgert werden, dass es eine unendliche Anzahl von Auffassungen der Zivilreligion gibt. Unter diesen Bedingungen gäbe es genauso viele Zivilreligionen wie es Bürger gibt. Weil sie in einer Welt zugegen sind, sind sie zu Sinn verurteilt (Merleau-Ponty), und in dieser Verurteilung greifen sie nach dem Staat. Unter diesen Bedingungen ist Zivilreligion nicht mit viel Leidenschaft verbunden. Bürger sind entrüstet, wenn die Nationalhymne bei einem Sportereignis nicht gespielt werden kann, aber sie singen nicht mit, wenn sie gespielt wird. Mit einer Fünf-zu-eins-Mehrheit befürworten sie einen Verfassungszusatz, der Gebete in Schulen erlauben würde, aber sie haben dort nicht gebetet, als diese Möglichkeit zulässig war.

Praktisch gibt es nicht 208 Millionen Zivilreligionen in Amerika; um manche Untergattungen herum ist mehr Leidenschaft versammelt. Aber bevor diese bedacht werden, müssen für einen Moment die partikularistischen Überbleibsel beachtet werden, die gegen die Idee und Praxis einer Zivilreligion arbeiten. In der amerikanischen Geschichte waren dies oft die Denominationen der Christenheit und Ähnliches. In den 1950er Jahren entdeckte Will Herberg einen Trend, nach dem Amerikaner einmal der Anomie widerstanden und sich doch durch drei symbolische Ressourcen über die spezifischen Denominationen hinaus streckten: protestantisch, katholisch und jüdisch.<sup>10</sup> In den 1970er Jahren trat Widerstand oft in der Form von verschiedenen ethnischen Rückzügen aus der Homogenität auf. Schwarze, kämpferische Gelehrte, unter ihnen Vincent Harding, haben argumentiert, dass Zivilreligion eine repressive WASP<sup>11</sup>-Konstruktion sei, die benutzt würde, um die Schwarzen außerhalb des anerkannten Bereiches zu platzieren. Der schwarze Muslim

<sup>10</sup> WILL HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*, New York 1955.

<sup>11</sup> Auf englisch gebräuchliche Abkürzung für: weiß, angelsächsisch, protestantisch, Anm. d. Ü.

muss nach islamischen Symbolen greifen, weil so viel weißes Christentum mit der anerkannten Zivilreligion verschmolzen ist. Viele Juden halten sich beim Gebet in öffentlichen Einrichtungen zurück, weil dieser Ausdruck bürgerlicher Religion solch einen christlichen Unterton hat. Nicht-WASPs weisen gerne darauf hin,<sup>12</sup> dass der überwiegende Teil der Zivilreligion, zumindest die gegenwärtige akademische Fassung davon, nicht so neutral ist, wie ihre Bezeichner es gern hätten; sie ist eine Spiegelung einer weißen, angelsächsischen, protestantischen Weltanschauung.

Alternativen aus den Denominationen, aus der Zusammenarbeit der drei abrahamitischen Religionen oder von ethnischen Partikularisten sind eher die Ausnahme. Gibt es andere Konzepte? Ich glaube, es gibt vier klärende Elemente. Die Unterscheidungslinien zwischen ihnen sind nicht klar gezogen, aber es ist nützlich und minimiert Verwirrungen über Begrifflichkeit und Argumente, diese Unterscheidungen sorgfältig zu ziehen. Wenn diese Sorgfalt aufgewendet wird, kann Zivilreligion im Kontext dessen beurteilt werden, worauf sie angelegt ist, und nicht, worauf Gelehrte sie anlegen wollen. Wenn Will Herberg alle Äußerungen von Zivilreligion in einen Topf wirft, wird er bemerken können, dass sie universal und götzendienerisch ist. Wenn man Sidney E. Mead die Bestimmung der Zivilreligion überlässt, wird diese partikularen Glaubensrichtungen überlegen sein; wenn diejenigen, die diese Ansicht teilen, Richard Nixon kritisieren, wird Nixon in der Analyse den Kürzeren ziehen, wenn – so könnte argumentiert werden – er nur tut, was ein Anhänger seiner Art von Zivilreligion tun sollte, wenn er seine ausgewiesenen Ziele erreicht und in der Rolle dient, die die Wählerschaft ausgewählt hat.

Nach dieser Lesart gibt es zwei Arten zweier Arten Zivilreligion. Ich werde Neologismen meiden – lassen Sie mich diejenigen enttäuschen, die neue Bezeichnungen suchen. Der Schwerpunkt liegt hier auf dem Common-Sense und traditionell anerkannten Begriffen.

Die eine Art von Zivilreligion versteht die Nation »unter Gott«. Irgendwie wird eine transzendente Gottheit als der schiebende oder ziehende Antrieb des sozialen Prozesses gesehen. Er oder es kann unterschiedlich verstanden werden, persönlich oder unpersönlich, als intensiv beteiligt oder abgelöst, als Vorsehung, Fortschritt oder Prozess. Aber irgendwie gibt es einen transzenten objektiven Bezugspunkt von der Art, die traditionell mit einer Gottheit in Verbindung gebracht worden ist. Die andere Hauptart betont eine »nationale Selbsttranszendenz«. Diese Art begreift die Menschen nicht als sich selbst überlassen, nicht als automatisch der Selbstanbetung übergeben. Aber alle Bezüge zur Gottheit verschwinden völlig oder »Gott« wird früheren kognitiven

---

<sup>12</sup> So D. W. BROGAN in seinem Aufsatz in: DONALD R. CUTLER (Hrsg.), *The Religions Situation*. 1968, Boston 1968, 356 ff.