

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Daniel Munteanu (ed.): *Ökumene ist keine Häresie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Gabriel, Ingeborg

Von der öffentlichen Rolle und prophetischen Rede der Kirchen. Öffentliche Theologie in ökumenischer Perspektive

in: Daniel Munteanu (ed.): *Ökumene ist keine Häresie*, pp. 71–85

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021

URL: https://doi.org/10.30965/9783657760183_010

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Daniel Munteanu (Hg.): *Ökumene ist keine Häresie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Gabriel, Ingeborg

Von der öffentlichen Rolle und prophetischen Rede der Kirchen. Öffentliche Theologie in ökumenischer Perspektive

in: Daniel Munteanu (Hg.): *Ökumene ist keine Häresie*, S. 71–85

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021

URL: https://doi.org/10.30965/9783657760183_010

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Von der öffentlichen Rolle und prophetischen Rede der Kirchen. Öffentliche Theologie in ökumenischer Perspektive

Ingeborg G. Gabriel, Universität Wien

Das Konzept der öffentlichen Theologie scheint, wiewohl aus dem US-amerikanischen Raum, bei näherem Hinsehen gut geeignet, die Rolle der Kirchen im europäischen Kontext neu zu reflektieren.¹ Dafür lassen sich drei Gründe nennen. Zum einen fordert es die Kirchen heraus, ihre (sozial)theologischen Grundlagen neu zu durchdenken und so die ideellen Motive für ihr soziales und ethisches Handeln offenzulegen sowie dies in einer Art und Weise zu tun, die argumentativ und intellektuell für eine weitgehend säkulare Öffentlichkeit nachvollziehbar ist. Jürgen Habermas hat in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahre 2001 die Wichtigkeit derartiger Übersetzungsvorgänge zwischen philosophischer und theologischer Vernunft in pluralistischen Gesellschaften betont.² Dies kann durchaus als Anregung für eine öffentliche Theologie gelesen werden. Ihr sollte es demnach darum gehen, das christliche Glaubensgut *in ethicis* so zu vermitteln, dass in weitgehend post-christlichen Gesellschaften die zur Sprache gebrachten Werte, Normen und Vorbilder als Echo einer langen christlichen Geschichte und Genese begriffen werden können. Aus systematischer Sicht zeigen sich dabei vielfältige Übereinstimmungen zwischen einer christlichen und einer immanenten Sozialethik, die beide gemeinsam die ethische Grundausrichtung gegenwärtiger pluralistischer Gesellschaften prägen. Denn diese speist sich sowohl aus christlich-transzendenten wie auch immanent-humanistischen Quellen, zu denen heute sozialetische Beiträge anderer Religionen hinzukommen. Hinsichtlich dieser trotz aller Differenzen gemeinsamen Grundlage formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ebenso treffend wie knapp: „Es ist die fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Hohepunkt hinzuordnen ist.“ (Nr. 12)³ In diesem Satz aus der Einleitung des Kapitels über die Würde der

¹ Vgl. u. a. die Beiträge in Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hrsg.), *Grundtexte öffentlicher Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), sowie Florian Höhne, *Öffentliche Theologie: Begriffsgeschichte und Grundlagen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015).

² Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf - letzter Zugriff am 3.5.2019).

³ Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html - letzter Zugriff am 3.5.2019)

menschlichen Person findet so ein programmatischer Humanismus seinen Ausdruck, der in der Folge theologisch vertieft wird.⁴

Der hier angesprochene vielfach postchristliche europäische Kontext ist jedoch keineswegs der einzige, in dem sich öffentliche Theologie heute bewähren muss. Sie agiert vielmehr darüber hinaus in nationalen (und lokalen) sowie globalen Kontexten, die in ihrer jeweiligen Unterschiedenheit und mit ihren Überlappungen zu berücksichtigen. Damit ist bereits jenes multidimensionale Koordinatensystem benannt, innerhalb dessen sich jede zeitgenössische öffentliche Theologie bewegt.

Die Forderung nach Gerechtigkeit, Frieden und den Erhalt der Schöpfung als urchristliche, biblisch-theologische Themen in diesen verschiedenen Kontexten verantwortlich zur Sprache zu bringen, stellt für alle Kirchen und Konfessionen eine beachtliche Herausforderung dar. Dies soll im Folgenden in drei Punkten näher ausgeführt werden. Ausgehend vom empirisch-politikwissenschaftlichen Befund zur Zivilgesellschaft, als dem Hauptaktionsraum von Kirchen und damit von öffentlicher Theologie in menschenrechtlich fundierten demokratischen Staaten soll in einem zweiten Punkt anhand der Enzyklika *Laudato si'* die Interdependenz von sozial- und naturwissenschaftlicher, theologischer und sozialetischer Argumentation dargestellt sowie aufgezeigt werden, dass öffentliche Theologie sich auch um ihre Öffentlichkeitswirksamkeit bemühen sollte. Im dritten Teil soll schließlich die ökumenische Relevanz einer öffentlichen Theologie im europäischen und deutschsprachigen Kontext thematisiert werden.

1. Kirchen als Teil der Zivilgesellschaft

Ob und in welcher Weise die Kirchen Teil der Zivilgesellschaft sind, ist im deutschen Sprachraum binnenkirchlich wie auch zivilgesellschaftlich und sozialwissenschaftlich weiterhin umstritten. Um die Frage zu beantworten, erscheint es notwendig zu klären, was das Konzept in der gegenwärtigen sozial- und politikwissenschaftlichen Forschung bedeutet. Unter Zivilgesellschaft werden im Allgemeinen die in der Sphäre zwischen Individuum und Staat angesiedelten freiwilligen Vereinigungen verstanden.⁵ Es handelt sich somit um national wie übernational organisierte Assoziationen, die gemeinwohlorientierte Ziele verfolgen. Die Voraussetzung für ihre Arbeit bildet eine menschenrechtlich fundierte politische Ordnung,

⁴ Im Gegensatz zur Naturrechtslehre bezieht *Gaudium et spes* theologische Argumente in alle sozialetischen und ethischen Überlegungen ein, vgl. Ingeborg Gabriel, Christliche Sozialethik in der Moderne: Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: Jan Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil (Freiburg: Herder, 2013), S. 605-629.

⁵ Im Allgemeinen, weil es durchaus Modelle gibt, die die gleichfalls in diesem Raum angesiedelten kommerziellen Unternehmen in die Zivilgesellschaft einbeziehen.

denn nur hier sind jene Freiheitsrechte garantiert, die zivilgesellschaftliche Vereinigungen rechtlich absichern. Zwar können auch in autokratischen Staaten Gruppen existieren, die staatliche Politik kritisieren. Doch ohne rechtlich garantierte Meinungs- und Versammlungsfreiheit sind sie in ihrem Funktionieren immer der Willkür der Behörden ausgeliefert. Dies zeigt sich heute in einer Reihe von Staaten, die den Handlungsspielraum von Nicht-Regierungs-Organisationen administrativ einschränken.

Historisch verdankt sich die Entstehung der Zivilgesellschaft im modernen Sinn einer zentralen Forderung der politischen Philosophie der Aufklärung nämlich jener nach der Schaffung einer öffentlichen Sphäre, in der durch freien Gebrauch der Vernunft und konstruktive Kritik das politische Gemeinwesen je neu zum Besseren hin verändert werden soll.⁶ Der sozialwissenschaftliche Diskurs über die Zivilgesellschaft und ihre Institutionen war besonders intensiv in den 1970er Jahren im Anschluss an die Bürgerrechtsbewegung in den USA und die Verabschiedung der Helsinki Verträge (1975). Diese führten in vielen mittel- und osteuropäischen Staaten zur Bildung so genannter Helsinki Komitees, die einen beachtlichen Beitrag zum Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Europa in den Jahren 1989/1991 leisteten. Erinnerungswürdig ist auch, dass sich in ihnen Nicht-Christen und Christen aller Konfessionen gemeinsam für Freiheit und Gerechtigkeit in vorbildlicher Weise engagierten. Die in etwa zeitgleich einsetzende, technisch induzierte Globalisierung führte dann ab den 1980er Jahren zu einem veritablen Boom an internationalen, zivilgesellschaftlichen Organisationen, die sich für menschenrechtliche und ökologische Ziele einsetzten.⁷ Diese werden auch heute als Hoffnungszeichen und Reformmotor internationaler Politik angesehen, der es sonst vielfach an effektiven Instrumenten fehlen, um die Globalisierung gerechter und ökologischer zu gestalten. Wiewohl sich das durchgängig positive Bild von Nichtstaatlichen Organisationen (NGOs) seit der Jahrtausendwende aufgrund der Gründung von staatsnahen NGOs etwas getrübt hat,⁸ leisten diese internationale NGOs doch weiterhin einen

⁶ Vgl. Jürgen Habermas, Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit, in: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), S. 399-467; ders., Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied: Luchterhand, 1962). Zu den biblischen und theologischen Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Zivilgesellschaft vgl. Ingeborg Gabriel: Political Theology under the conditions of modernity: A catholic perspective, in: Kristina Stoeckl / Ingeborg Gabriel / Aristotle Papanikolaou (ed.), Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges - Divergent Positions (London: T & T Clark, 2017), S. 55-74.; zur philosophischen und theologischen Debatte um die Zivilgesellschaft Ursula Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (Paderborn-Wien: Verlag Schöningh, 1999).

⁷ Aus der breiten Literatur zur Zivilgesellschaft Frank Adloff, Zivilgesellschaft: Theorie und politische Praxis (Frankfurt am Main: Campus, 2005); Helmut Anheier /Stefan Toepler (eds.), International Encyclopedia of Civil Society (New York: Springer, 2010), Michael Edwards (ed.), The Oxford Handbook of Civil Society – paperback edition (Oxford: Oxford University Press, 2013).

⁸ Siehe die skeptische Einschätzung von Helmut Anheier, in: Annette Zimmer/Ruth Simsa, Forschung zu Zivilgesellschaft, NPOs und Engagement: quo vadis (Wiesbaden: Springer, 2014), S. 3f.

wesentlichen Beitrag zur humanen und ökologischen Gestaltung internationaler Politik. Dabei spielen sogenannte *Faith Based Organizations* (FBOs), also religiös motivierte NGOs, zunehmend eine Rolle und werden von Internationalen Organisationen auch aktiv in ihre Arbeit einbezogen.

Sozialethisch nehmen zivilgesellschaftliche Organisationen eine Reihe unterschiedlicher Funktionen wahr: Sie sensibilisieren durch Öffentlichkeitsarbeit für soziale, menschenrechtliche und ökologische Anliegen; sie beeinflussen politische Akteure im Hinblick auf ihre je spezifischen Ziele; sie wirken an der Legislative, z. B. durch Gesetzesbegutachtungen mit und sind so an der politischen Willensbildung beteiligt; und sie sind *last but not least* selbst aktiv, so vor allem im sozialen Bereich durch vielfältiges karitatives Engagement. Da dieser öffentliche Einsatz in allen Bereichen ein hohes Maß an Fachkompetenz erfordert, haben viele NGOs anerkanntes Expertenwissen und Forschungskapazitäten in ihren jeweiligen Aktivitätsbereichen aufgebaut.⁹

Sieht man sich die unterschiedlichen Funktionen von NGOs an zeigt sich, dass die Kirchen und ihre Organisationen auf gesellschaftlicher wie politischer Ebene durchaus analoge Aufgaben wahrnehmen: sie tragen zur Bewusstseins- und Gewissensbildung der Gläubigen und darüber hinaus der Bürger und Bürgerinnen bei; sie setzen sich öffentlich für humanitäre und ökologische Ziele sowie zur Lösung sozialer Probleme ein, ja sie sind, wie Caritas und Diakonie vielfach führend in diesen Bereichen. Wiewohl der christliche Heilsauftrag offenkundig die zivilgesellschaftliche Sphäre transzediert, da es um das ewige Heil geht, sind die vielfältigen sozialen und ökologischen Aktivitäten der Kirchen keineswegs als nachgereichte Zusatztätigkeit anzusehen. Sie sind vielmehr ein integraler Teil dieses christlichen Heilsauftrags. Das Argument, dass Kirchen nicht Teil der Zivilgesellschaft sind, erscheint daher nicht überzeugend. Bei näherem Hinschauen speist sich der innerkirchliche Widerstand dagegen, sie der Zivilgesellschaft zuzurechnen, vielfach aus einer Betonung ihres öffentlich-rechtlichen Status und dem Widerstreben, sie auf eine Stufe mit freiwilligen Vereinen zu stellen.¹⁰ Doch die Tatsache, dass Kirchen in vielen europäischen Staaten noch eine öffentlich-rechtliche Sonderstellung haben, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr wichtigster öffentlicher Ort in liberalen, menschenrechtsfundierten Staatsordnung die Zivilgesellschaft bildet. Hier gilt für sie: *hic Rhodos, hic salta*. Eine Fokussierung auf frühere

⁹ Vgl. z.B. die Berichte der Entwicklungshilfeorganisation Oxfam, Hanno Lorenz, Die Oxfam-Saga (<https://www.agenda-austria.at/wp-content/uploads/2019/01/20190118-policy-brief-oxfam.pdf> - letzter Zugriff am 3.5.2019).

¹⁰ Im katholischen Staatsdenken knüpft dies an die traditionelle Lehre der beiden *societates perfectae* an.

staatskirchliche Privilegien verringert ihre Glaubwürdigkeit sowie ihre soziale Akzeptanz und beschränkt sie in ihrer Wirksamkeit.¹¹

Im liberalen Verfassungsstaat sind kirchliche Aktivitäten, vor allem jene in sozialen Belangen, somit nicht mehr primär auf der Ebene des Staates sondern auf jener der Zivilgesellschaft als jener Sphäre angesiedelt, die sich den Kirchen (wie anderen Religionsgemeinschaften) aufgrund der liberalen Freiheitsrechte eröffnet. Diese Verschiebung des Schwerpunkts und Fokus wurde im Übrigen in den deutschen und österreichischen Kirchen bereits mit der Entstehung des politischen Katholizismus (und Protestantismus) im 19. Jahrhundert eingeleitet. Theologisch wurde sie in der katholischen Kirche durch die Anerkennung des menschenrechtlich fundierten demokratischen Staates am Zweiten Vatikanum besiegelt.¹² Angemerkt sei freilich auch, dass die Kirchen historisch lange vor der Entstehung des modernen Verfassungsstaats und seiner Zivilgesellschaft eigenständige und damit potentiell, und nicht selten auch aktuell, kritische Institutionen waren. In diesem Sinne stellen sie eine Art Ur-Zivilgesellschaft im europäischen Kontext dar. Um dieses kritische kirchliche Potential im Keim zu ersticken, suchten absolutistische wie autoritäre Staaten und Politiker immer und überall, die kirchlichen Aktivitäten zu beschneiden und so weit als möglich unter ihre Kontrolle zu bringen. Der Vorzug des liberalen Staates gegenüber diesen vormodernen oder anti-modernen Staatsformen besteht eben darin, dass die Kirchen aufgrund der Freiheitsgarantien und vor allem des Rechts auf Religionsfreiheit nun weitgehend unabhängig von staatlicher Bevormundung bzw. Unterdrückung agieren können.

2. Öffentliche Theologie in säkularer Gesellschaft und Politik

Das Konzept öffentlicher Theologie ist - wie anfangs erwähnt - im US-amerikanischen Kontext entstanden und trägt daher auch die Spuren seiner Genese an sich. Die dort verbreitete Idee einer Zivilreligion (*civil religion*) ist – anders als in Europa - das Substrat der religiös grundierten Entstehungsgeschichte der USA sowie eines von Anfang an vorhandenen religiösen Pluralismus. Im Gegensatz dazu bestanden in den europäischen Ländern traditionell staatskirchliche, konfessionelle Religionsgemeinschaften, die die Mehrheitsreligion

¹¹ So schreibt Wolfgang Huber: „Für eine zureichende Ortsbestimmung der Kirche in der Gesellschaft ist es ausschlaggebend, dass sie die Dyade von Staat und Kirche hinter sich lässt und ihren Ort im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft wahrnimmt.“, Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, 1998), S. 269.

¹² So die These von Hermann Josef Große-Kracht, Kirche in der Zivilgesellschaft: Studien zur Konfliktgeschichte von Katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit (Paderborn: Schöningh, 1997); Ähnlich Heinrich Bedford-Strohm, Liberation Theology for a Democratic Society: Essays in Public (Wien/Zürich: Lit, 2018), sowie Heinrich Bedford-Strohm, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. (Gütersloh; Gütersloher Verlags-Haus 1999).

repräsentierten und mit besonderen Privilegien ausgestattet waren. In einer sich rasch verändernden religiösen Landschaft befinden sich diese Staatskirchensysteme heute auf dem Rückzug. Religionssoziologisch kennzeichnen Säkularisierung und religiöse Pluralität zunehmend die menschenrechtlich fundierten liberalen Staaten Europas. Kirchen (wie auch anderen Religionsgemeinschaften) wird in ihnen aufgrund der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Meinungs- und Versammlungsfreiheit ein rechtlicher Freiraum garantiert, innerhalb dessen sie eigenverantwortlich ihre Botschaft zur Sprache bringen und Aktivitäten setzen können. Diese liberale Ordnung bildet den formell-rechtlichen Rahmen auch der öffentlichen Theologie, deren theologischer und sozioethischer Inhalt und deren Form nun zu reflektieren sind.

Theologisch gesehen ist jenseits aller konkreten Staatsformen davon auszugehen, dass der Bezug auf eine von Gott geschaffene und gelenkte Schöpfung und Welt für das Christentum (wie auch für andere monotheistische Religionen) konstitutiv ist. Die sozialen und politischen Realitäten sind für den christlichen Glauben niemals gleichgültig. Er bezieht sie vielmehr, sei es affirmativ oder kritisch, in sein Denken und Handeln mit ein. Wie Gott sind die Gläubigen aufgerufen, die Welt zu lieben, was prophetische Kritik nicht aus- sondern einschließt (Joh 3,16). Als Religion des geoffenbarten und zu verkündenden Wortes Gottes ist mit dem christlichen Glauben zudem die fundamentale Verpflichtung verbunden, diesen Glauben in öffentlicher Rede zur Sprache zu bringen. Die Kategorie der Rede ist hier in doppelter Weise zentral: sie bezieht sich sowohl auf die geoffenbarte Gottesrede, wie auf die sie in die jeweilige Situation hinein vermittelnde menschlich-theologische Rede. Insofern man normalerweise nicht mit sich selbst oder für sich selbst redet, ist in diesem weitesten Sinne Theologie *per se* öffentliche Theologie. In ihr geben die Kirchen Rechenschaft und legen Zeugnis ab vom christlichen Glauben (1 Petr 3,15). Wie dies konkret geschehen kann, ist in unterschiedlichen politischen Kontexten verschieden. So war öffentliche Gottesrede in den traditionellen staatskirchlichen Systemen durch die Abhängigkeit der Kirchen von staatlicher Bevormundung wesentlich beschränkt. Unter religiöser Fremdherrschaft und säkularistischer, vor allem auch kommunistischer Herrschaft war das Wirken aller Kirchen unter Sanktion auf den binnenkirchlichen Raum limitiert. In beiden Fällen gab es wenig Raum für die *parrhesia*, die freimütige und prophetische Rede von Gott und damit für eine öffentliche Theologie im eigentlichen Sinne. Unter dieser Hypothek in ihren unterschiedlichen Formen leidet im Übrigen diese bis heute. So kann die Privatisierung theologischer Begriffe durch die

Geschichte hindurch,¹³ gleichsam als Echo dieser „Verstaatlichung“ des Christentums und einer damit einher gehenden Ausblendung seiner prophetischen Dimension gesehen werden. Der Jesus der synoptischen Evangelien, der in der Tradition der alttestamentlichen Propheten steht, wurde über lange Zeit zum Pantokrator, von dem der Herrscher und er allein Legitimität und Weisung empfing. Die institutionellen Freiheitsgarantien, wie jene der Meinungs-, der Versammlungs- und der Religionsfreiheit, wie sie in liberal-konstitutionellen Staaten gegeben sind, stellen so einen Ermöglichungsgrund einer öffentlichen Theologie im eigentlichen Sinn dar. Dies zu betonen ist nicht zuletzt deshalb wichtig, um nicht einer Nostalgie nach einer christentümlichen Gesellschaft und einem christlichen Staat aufzusitzen, die mit der historischen Realität wenig zu tun hat.

Inhaltlich erscheint es entsprechend den obigen Überlegungen in einem ersten Schritt sinnvoll, den Begriff der öffentlichen Theologie weit zu fassen. Dies auch weil christliche Gottesverkündigung *prima facie* nicht von der (sozial)ethischen Rede getrennt werden kann. Beides gehört nach biblischem sowie theologischem Verständnis unauflösbar zusammen wie Gottes- und Nächstenliebe. Eine rein spekulativ auf Gott bezogene systematische Theologie ist keine christliche Theologie. Gleiches gilt umgekehrt für eine christliche Ethik, die sich von der geoffenbarten Gottesrede grundsätzlich lossagt. Eine derartige Trennung mag in gewissen Kontexten heuristisch sinnvoll sein,¹⁴ methodisch absolut gesetzt wird sie jedoch zu einem nicht mehr biblisch fundierten Abstraktum, das sich notwendig säkularisierend auf die politischen und sozialen Realitäten und spiritualisierend auf die Theologie selbst auswirken muss.¹⁵

Die innere Verbindung von Gottesrede und Ethik in der christlichen Theologie bedeutet zugleich, dass *allen* Aussagen der Offenbarung grundsätzlich eine theologische *wie auch* sozial-ethische Relevanz zukommt.¹⁶ Diese im Hinblick auf die jeweilige Gegenwart zu erkennen und zu deuten, erweist sich so als die wesentliche Aufgabe öffentlicher Theologie in liberalen Gesellschaften. Dies nicht zuletzt deshalb, weil diese für ihre existentiellen

¹³ Zur individualistischen Verengung des Begriffs Versöhnung, vgl. Wilhelm Dantine, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, (Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1978), S. 41.

¹⁴ So konnte Papst Benedikt in seiner Rede vor dem deutschen Bundestag am 22. 9. 2011 auf das Naturrecht rekurren, da es unter gebildeten deutschen Juristen bekannt ist, vgl. <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (letzter Zugriff 3.6.2019) Ein derartiger Diskurs wäre jedoch in der allgemeinen deutschen Öffentlichkeit nicht mehr angebracht. Zur Frage zum Verhältnis Naturrecht und Menschenrechte in theologischer Perspektive vgl. Ingeborg Gabriel, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (Freiburg in Breisgau: Verlag Herder, 2013), S. 229-251.

¹⁵ Vgl. dazu Ingeborg Gabriel, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (Freiburg in Breisgau: Herder, 2013), S. 229-251.

¹⁶ Dies war eine der Grundeinsichten der sogenannten neuen politischen Theologie.

Grundlagen auf Grundlagen angewiesen sind, die sie selbst nicht schaffen können, so das viel zitierte Böckenförde-Paradoxon.¹⁷ Die offene Flanke liberaler Gesellschaften sowie politischer Ordnungen besteht demnach eben darin, dass ihre Freiheitsgewährung nur möglich ist, weil sie auf die Vorgabe einer umfassenden Deutung menschlicher Existenz verzichten. Diese muss sich aus anderen geistigen und intellektuellen Quellen speisen. Dies gilt für Fragen nach dem letzten Sinn des Lebens angesichts von Fragilität und Scheitern, Verwundbarkeit und Sterblichkeit wie auch nach Schuld und Vergebung und nach dem Sinn des Glücks. Eine Gesamtdeutung des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens stellt dabei keinen Luxus dar, sondern bildet trotz säkularer Transformationen das unverzichtbare Fundament westlicher Gesellschaften. Von daher sind christliche Glaubenswahrheiten viel mehr als nur private Glaubensangebote. Gerade in post-christlichen Gesellschaft sind sie unabdingbar für deren kulturelle und soziale Selbstdeutung und vermitteln so auch für jene, die nicht glauben, Ressourcen von Hoffnung, Gerechtigkeit und Liebe.

In einem zweiten Schritt legt sich freilich eine Konzentration auf sozialetische Fragen als Kernbereich öffentlicher Theologie nahe. Es handelt sich hier um jene Themen, die in der politischen und gesellschaftlichen Sphäre liberaler Gesellschaften als öffentlich bedeutsam abgehandelt werden, da sie für das soziale Zusammenleben und die Zukunft dieser Gesellschaften wesentlich sind. Dies gilt vor allem für Fragen der Gerechtigkeit (Wirtschaft und Politik), des Friedens und der Ökologie.

Neben der Frage nach Inhalt und Radius öffentlicher Theologie, stellt sich jene nach ihrer Form und Vermittlung. Die Ökosozialenzyklika von Papst Franziskus *Laudato si* (LS)¹⁸ bildet für diese Frage nach der Öffentlichkeitswirksamkeit ein gutes Beispiel, auf das im Folgenden eingegangen werden soll. Methodisch orientiert sich *Laudato si* an *Gaudium et spes*, perfektioniert jedoch den theologisch-ethischen Zugang der Pastoralkonstitution. Während diese nicht zuletzt aufgrund der Neuheit ihrer Theologie teilweise etwas starr erscheint, gelingt die Deutung und Vermittlung der „Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums“ (GS 4) in *Laudato si* sprachlich wie inhaltlich überzeugend. Die theologische Argumentation wird hier, wie auch in *Gaudium et spes* nicht mehr ausgeblendet, sondern mit der philosophischen verwoben und in diese integriert. *Laudato si* setzt mit persönlichen wie zeugnishaften Gedanken des Papstes über seinen Namenspatron, den hl. Franz von Assisi, ein.

¹⁷Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders.: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht (Frankfurt: Suhrkamp 1976), S. 42-64, S. 60.

¹⁸ Papst Franziskus, *Laudato si* (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html - letzter Zugriff am 8.5.2019), vgl. Ingeborg Gabriel, Die Enzyklika *Laudato si*. Ein Meilenstein in der lehramtlichen Sozialverkündigung, in: IKZ Communio 44 (2015), S. 52-65.

In der Folge wird die ökologische wie soziale Weltsituation (LS 17-61) unter der Überschrift „Was unserem Haus widerfährt“ als Bezugspunkt für die sozialetische Analyse und als Basis für weltweites Handeln aller Akteure dargestellt. Im zweiten Kapitel „Das Evangelium von der Schöpfung“ (LS 62-100) nimmt der Papst als Christ für sich in Anspruch, seine eigene theologische Weltsicht aus dem christlichen Glauben und der Bibel vorzutragen. Er tut dies mit einer für eine öffentliche Theologie durchaus beispielgebenden Bescheidenheit, die sich auch in der Diktion niederschlägt („ich lade ein“, „Ich gebe zu bedenken“). Das dritte und vierte Kapitel der Enzyklika (LS 101-162) leuchten die „Menschliche Wurzel der ökologischen Krise“ und die Grundlagen einer „Ganzheitlichen Ökologie“ aus. In ihnen wird überwiegend anthropologisch und philosophisch argumentiert, wobei die Einladung zu Diskussion und Dialog, dessen wichtigste Partner im fünften Kapitel benannt werden (LS 163-201), leitend bleibt. Auf diese Weise wird zugleich eine der wesentlichen Realisierungsbedingungen einer umfassenden ökologischen und sozialen Wende, die die Enzyklika mitgestalten will, skizziert, wobei die Betonung des Dialogs mit unterschiedlichen Akteuren in keiner Weise die eigene christliche Position relativiert. Sie geht vielmehr von der grundlegenden Einsicht aus, dass jede, auch jede theologische, Erkenntnis der Ergänzung und Vertiefung und somit des Gesprächs mit Anderen bedarf. Damit wird eine Grundeinsicht von *Gaudium et spes* (44 „was die Kirche von der Welt lernen kann“) aufgegriffen, die in der Folge durch sich wiederum absolut setzende Wahrheitsansprüche zunehmend verschüttet worden war.¹⁹ Doch sosehr *Wahrheitsansprüche* zu jeder ernsthaften, auch theologischen gehören, sosehr widersprechen *Absolutheitsansprüche* der auch philosophisch einsichtigen Kontingenz menschlichen Denkens.

Hinsichtlich der Kontexte bezieht sich *Laudato si'* zuerst und vor allem auf die Welt als ganze, insofern die Umweltfrage *die* globale sozialetische Frage schlechthin darstellt. Zugleich stellt sich dieses Weltproblem jedoch aus unterschiedlichen lokalen Kontexten heraus höchst unterschiedlich dar, wie Zitate von Bischofskonferenzen verschiedener Erdteile zeigen (LS 13; 95; 173; 176; 180; 188). Ökologische Stellungnahmen aus anderen Kirchen werden gleichfalls mit ökumenischer Selbstverständlichkeit erstmals in den Text einbezogen.²⁰

¹⁹ So konstatiert auch David Tracy: „The neoconservative strategy for the '80s is...All we need do, it seems, is return home and bolt the doors. All we can hope for is that our own particular reservation of the spirit will be the last to fall.“, David Tracy, *Defending the Public Character of Theology* (<https://www.religion-online.org/article/defending-the-public-character-of-theology/> - letzter Zugriff am 13.4.2019).

²⁰ Metropolit Augoustinos, Notizen eines ermutigten orthodoxen Bischofs, in: Papst Franziskus, *Die Enzyklika »Laudato si'«. Über die Sorge für das gemeinsame Haus«*: Vollständige Ausgabe hrsg und sozialetisch kommentiert von Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse (Freiburg: Herder, 2015), S 35-46, hier 36.

Neben der thematischen und methodischen Herangehensweise waren die Art der Präsentation sowie die Wahl ihres Zeitpunkts ein gelungenes Beispiel *öffentlicher* Theologie. So fanden bereits vor der Veröffentlichung der Enzyklika hochrangige Konferenzen im Vatikan zum Thema statt, an denen Papst Franziskus selbst teilnahm. Sie trugen wesentlich dazu bei, dem Text Gehör in der internationalen Öffentlichkeit zu verschaffen. Auch in der Art und Weise der Präsentation wurde der dialogische und ökumenische Zugang sichtbar. So saßen zusammen mit Peter Kardinal Turkson aus Ghana, dem Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission *Iustitia et pax*, der griechisch-orthodoxe Metropolit Johannes Zizoulas sowie der Klimawissenschaftler Joachim Schellnhuber, ein bekennender Agnostiker, und die amerikanische Wirtschaftswissenschaftlerin Christine Woo am Podium.²¹

Was den Zeitpunkt der Veröffentlichung betrifft klinkte sich die Enzyklika gezielt in die ökosozialen Bemühungen der internationalen Gemeinschaft ein. In deren Zentrum standen die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen im September 2015 verabschiedeten *Sustainable Development Goals* (SDGs), die die Millenniumsziele (2000) als Grundlage internationaler Entwicklungsbemühungen ersetzten. Bei dieser UNO-Generalversammlung sprach Papst Franziskus vor der UNO in New York.²² Ebenso wie *Laudato si'* gehen auch die SDGs von einem sozialetischen Ansatz aus, der Armutsbekämpfung und Schutz der Umwelt engstens miteinander verbindet. Die Generalversammlung bereitete ihrerseits die Weltklimakonferenz (COP 21) vom Dezember 2015 in Paris vor, bei der ein Weltklimadokument verabschiedet werden konnte. Auf diese Weise lässt sich die Veröffentlichung von *Laudato si'* auch als ein Teil weltweiter Bemühungen verstehen, einen ökologischen und sozialen Kurswechsel einzuleiten (LS 163).

Dabei zeigt sich, dass öffentliche Theologie (hier in Form päpstlicher Verkündigung) im Dreieck zwischen Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft/Politik angesiedelt ist mit ihren unterschiedlichen aufeinander bezogenen Öffentlichkeiten.²³ Eine Verbreitung über sie und eine zielgerichtete Positionierung der eigenen Anliegen in ihnen verlangt gut durchdachte kirchliche Strategien. Ihren Ausgangspunkt sollte das Wissen darum bilden, dass es in weitgehend post-christlichen, pluralistischen Gesellschaften geteilte sozialetische

²¹ Papst Franziskus, *Laudato si'* (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html - letzter Zugriff am 3.5.2019).

²² Papst Franziskus, Begegnung mit den Mitgliedern der UN-Generalversammlung: Ansprache des Heiligen Vaters (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html - letzter Zugriff am 3.5.2019).

²³ David Tracy, *Defending the Public Character of Theology* (<https://www.religion-online.org/article/defending-the-public-character-of-theology/> - letzter Zugriff am 13.4.2019).

Überzeugungen gibt, die im Dialog mit Anderen vertieft werden können und müssen, um humane Lösungen zu finden.²⁴

3. Öffentliche Theologie auf ökumenischer Basis

Die „freie Kirche im freien Staat“²⁵ lässt – anders als staatskirchliche Ordnungen – breiten Raum für ökumenische Kooperationen und Allianzen, die die Gemeinsamkeit im christlichen Glauben öffentlich sichtbar machen. Es ist daher bedauerlich, dass es um die ökumenischen Initiativen für eine gemeinsame Sozialethik und –verkündigung eher still geworden ist. Dabei hatten die Erste Europäische Ökumenische Versammlung von Basel (EÖV) im Jahre 1989 sowie die Zweite EÖV in Graz (1998) und die Dritte EÖV in Sibiu/Hermannstadt 2007 dafür ausbaufähige Grundlagen gelegt. Leider erwies sich in der Folge das Beharrungsvermögens in den einzelnen Kirchen als stärker und die Rezeption dieser Dokumente sowie ihre sozialtheologische Vertiefung blieb schwach.²⁶ Die Betonung konfessioneller Unterschiede gerade in der Ethik, die vielfach auf sexual- und bioethische Fragen reduziert wurde, sowie eine neue „Ökumene der Profile“ ließen die guten Ansätze der 1990er und 2000er Jahre vielfach in Vergessenheit geraten und führten zu einer noch nicht überwundenen Stagnation. So wurde die Chance vertan, eine ökumenisch fundierte Sozialethik und kirchliche Kooperation in eine breitere kirchliche wie gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein zu vermitteln. Wie wenig sie dort angekommen waren, zeigte mir die Aussage des Rektors der Universität Wien bei einer Tagung über Politik und Theologie. Am Podium saßen Kardinal Christoph Schönborn, Metropolit Michael Staikos und der evangelische Bischof Herwig Sturm. Der Rektor, ein katholischer Christ, der jedoch offenbar nie mit ökumenischen Aktivitäten in Kontakt gekommen war, kommentierte dies erstaunt mit den Worten: Das ist ein historisches Ereignis! Ich meine nicht, dass das Wissen um Ökumene heute um vieles weiter verbreitet ist als vor eineinhalb Jahrzehnten.

²⁴ Vgl. Gaudium et spes Nr. 44: Die Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt erfährt (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html - letzter Zugriff am 8.5.2019).

²⁵ So die Formel des Mariazeller Manifests von 1952, in dem die österreichische römisch-katholische Kirche sich in der Demokratie positionierte. (<https://www.bischofskonferenz.at/hirtenbriefe/das-mariazeller-manifest-von-1952> - letzter zugriff am 22.5.2019).

²⁶ Hier seien die Publikationen eines mehrjährigen Projekts zum Thema genannt, aus dem die folgenden Bände hervorgegangen sind: Ingeborg Gabriel/Alekos K. Papaderos / Ulrich H. J. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa (Mainz: Grünewald, 2. Aufl. 2006); Ingeborg Gabriel/Franz Gassner (Hg.), Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven (Mainz: Grünewald, 2007); Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik (Mainz: Grünewald, 2008); Ingeborg Gabriel / Cornelia Bystricky (Hg.), Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009) (Ostfildern: Grünewald 2010); Ingeborg Gabriel / Petra Steinmaier-Pösel (Hg.), Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökumenische Perspektiven (Ostfildern: Grünewald, 2. Aufl. 2014).

Im Jahr 2001 verpflichteten sich die christlichen Kirchen Europas in der *Charta Oecumenica* „sich über Inhalte und Ziele (unserer) sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten, sowie die Grundwerte gegenüber allen Angriffen zu verteidigen.“ Dies sollte auf der Grundlage einer auf Menschenrechten und Demokratie basierenden politischen Ordnung geschehen (II, 7).²⁷ Dieses Programm einer gemeinsamen öffentlichen Theologie wäre heute neu zu entdecken. Denn die Breite und Vielzahl sozialetischer Arbeitsfelder, die durch die zivilgesellschaftlichen Organisationen thematisiert werden, legt bereits aus pragmatischen Gründen eine intensivere Zusammenarbeit der Kirchen in sozialen Belangen nahe. Für die Großkirchen, ganz zu schweigen von kleineren Kirchen, ist es fast unmöglich, die finanziellen wie intellektuellen Ressourcen aufzubringen, um kompetent lokalkirchlich wie international in der Öffentlichkeit präsent zu sein. Doch von einer derartigen Arbeitsteilung sind die Kirchen gegenwärtig ebenso weit entfernt wie von einer strategischen Planung, wie sie sich im öffentlichen Bereich gemeinsam positionieren könnten, um sozialetische Belange effektiv voranzutreiben. Am dafür notwendigen Kooperationswillen und einer entsprechenden weitsichtiger Zukunftsreflexion mangelt es jedoch keineswegs nur zwischen den Kirchen, sondern auch innerhalb der Kirchen selbst. Armutsbekämpfung, moderne Sklaverei und Frauenhandel, die Aufarbeitung totalitärer Vergangenheit, der Kampf gegen die ökologische Krise sowie die Konzeption einer humanen Flüchtlings- und Migrationspolitik, um nur einige Themenfelder zu nennen, dies alles sind jedoch nicht nur weltliche Dinge sondern biblische Kernthemen, für die eine öffentliche Theologie Rede und Antwort stellen sollte.²⁸ Von dieser theologischen Grundeinsicht her gälte es das christliche „Sozialdenken“ als Kern einer öffentlichen Theologie weiterzuentwickeln und strategisch umzusetzen. Eine im Rahmen von *Iustitia et pax*, der Organisation für sozialetische Fragen der katholischen Kirchen, erfolgreich getestete Form ist die Veranstaltung ökumenischer Plattformen, in denen sich gesellschaftliche Gruppierungen mit unterschiedlichster ideeller Ausrichtung zum thematischen Austausch und zur gemeinsamen Planung treffen. Ich erinnere mich an eine Veranstaltung zum Thema Frauenhandel, wo (vor allem) Aktivistinnen aus der Legio Mariae, einer konservativ-

²⁷ Charta Oecumenica (http://www.oekumene.at/dl/uuopJKJKmnLJqx4KJK/Charta_Oecumenica.pdf, letzter Zugriff am 1.4.2019).

²⁸ Der gegenwärtig vor allem von der Russisch-Orthodoxen Kirche lancierte Ökumenismus 2.0 beschränkt sich weitgehend auf sexualethische und bioethische Themen, die bei aller Diskussionswürdigkeit biblisch wie dogmatisch in der Kirchengeschichte nie zentral waren und klammert hingegen biblisch-theologisch zentrale Themen wie jene der Armut und Unterdrückung ebenso aus, wie die Grundfrage der christlichen Einheit. Es geht ihm demnach vor allem um politische Allianzenbildung, vgl. dazu die Beiträge in Ökumene 2.0. Zwischen Ökumene und Anti-Ökumene in: Religion&Gesellschaft 46 (2018).

katholischen Gruppierung, neben sozialdemokratischen Frauen saßen. Die Bildung derartiger Netzwerke kann dazu dienen, bessere Lösungen für die jeweiligen Fragen zu finden. Ein nicht zu vernachlässigender „Nebeneffekt“ ist zudem, dass eine säkulare Öffentlichkeit vielfach so erst wahrnimmt, dass auch Christen und Christinnen in diesen Bereichen aktiv sind, was m. E. n. für sie neu und positiv überraschend ist. Dies kann *inter alia* auch zur Korrektur des in vielen Köpfen verankerten Zerrbilds einer weltabgewandten christlichen Spiritualität und weltfremder Gläubiger führen.

Der Anspruch der christlichen Theologie demzufolge Kirchen umfassende Heilsinstitutionen sind, kann so durch eine öffentliche Theologie und Sozialethik sowie die aktive Partizipation in der Zivilgesellschaft praktisch sichtbar gemacht werden. Dies ist gerade auch angesichts des Verlusts an humanen Perspektiven und einer fühlbaren Resignation sowie der materialistischen und positivistischen Einebnung öffentlicher Diskurse heute besonders wichtig. In dieser Situation gilt es, die sozialtheologische Trias „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ in die Öffentlichkeit einzubringen, um jene „mutige kulturelle Revolution“ (LS 112) anzustoßen, die mehr als je zuvor notwendig ist. Wäre es demnach nicht an der Zeit, den Ökumenischen Konziliaren Prozess neu zu beleben? Denn Ökumene bedeutet - so der griechische Theologe Nikos Nissiotis – „nicht nur das Einheitsstreben, sondern auch und ebenso sehr das Bemühen, sich mit den Problemen der heutigen Welt auseinanderzusetzen und das Wesen der Kirche als Diakonia für die moderne Welt, in dieser Welt und mit dieser Welt zu verstehen, ohne die besondere Botschaft außer Acht zu lassen, deren diese Welt vor allem bedarf.“²⁹ Eine sozialetische Ökumene, die sich für das Gemeinwohl in Europa und weltweit kompetent und entschieden einsetzt und zu humaneren Lösungen beiträgt, könnte so auch ein wichtiger Schritt hin auf dem Weg zur kirchlichen Einheit sein.³⁰ Sie könnte zudem die öffentliche Präsenz der christlichen Botschaft in Europa stärken, einer Botschaft die seit der Ausgießung des Heiligen Geistes nicht mehr hinter verschlossenen Türen verkündigt werden, sondern öffentlich mit Freimut und in allen Sprachen vermittelt werden soll (Apg 2,1-12).

²⁹ Nikos A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog: Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968), S. 13.

³⁰ So Unitatis redintegratio 12. (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html - letzter Zugriff am 22.5.2019).