

Heinrich Bedford-Strohm | Peter Bubmann
Hans-Ulrich Dallmann | Torsten Meireis (Hrsg.)

Kritische Öffentliche Theologie



ÖFFENTLICHE THEOLOGIE

Kritische Öffentliche Theologie

ÖFFENTLICHE THEOLOGIE

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber und Torsten Meireis

Band 42

Kritische Öffentliche Theologie

*Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Peter Bubmann,
Hans-Ulrich Dallmann und Torsten Meireis*

Wolfgang Huber zum 80. Geburtstag



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.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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: 3w+p, Rimpär
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07200-2 // eISBN (PDF) 978-3-374-07201-9
www.eva-leipzig.de

Vorbemerkung

Wolfgang Huber, den der vorliegende Band zu seinem 80. Geburtstag ehren und erfreuen soll, ist im deutschsprachigen und internationalen ökumenischen Kontext nicht nur als scharfsinniger theologischer Intellektueller, als akademischer Lehrer, als Kirchenreformer und Bischof hervorgetreten. Darüber hinaus hat er eine besondere Art Öffentlicher Theologie begründet, die eine selbstkritische Einschätzung von Theologie und Kirche mit dem materiaethisch informierten und entschiedenen Benennen gesellschaftlicher Missstände und Probleme verbindet, wie sie sich im Licht des Evangeliums darstellen. Sie fordert das Eintreten für diejenigen, deren Menschenwürde und Menschenrechte missachtet und denen gesellschaftliche Teilhabe, Teilnahme und Anerkennung verweigert werden.

Das Programm der Öffentlichen Theologie ist in unterschiedlichen internationalen Kontexten auf je eigene Weise entstanden und lässt sich als Diskursformat verstehen, das auf eine veränderte Öffentlichkeit reagiert und mittlerweile im Global Network for Public Theology zu einer eigenen akademischen Gestalt gefunden hat. Da diese Geschichte nicht nur im deutschsprachigen Kontext ohne Wolfgang Hubers Einfluss nicht nachvollzogen werden kann, ist es sinnvoll und angemessen, ihm einen Band zu widmen, der die Begründung und Weiterentwicklung der von ihm angestoßenen kritischen Spielart Öffentlicher Theologie zum Thema hat.

Dieser Intention entspricht die systematische Gliederung des Werkes, das an den Anfang eine Vergegenwärtigung des von Wolfgang Huber entwickelten Programms stellt und im ersten Teil zentrale Elemente und Aspekte des Konzepts beleuchtet, um im zweiten Teil materiaethische und weiterführende Fragestellungen zu behandeln, denen das zentrale Interesse solcher kritischen Öffentlichen Theologie gilt.

Die Herausgebenden lehren selbst akademisch und haben sich im Doktoranden- und Doktorandinnenkolloquium Wolfgang Hubers kennengelernt. Prof. Dr. Helga Kuhlmann, die dem Gremium von Anfang an angehört hat, musste

6 Vorbemerkung

sich zu unserem Bedauern aus unabweisbaren Gründen von der Mitwirkung zurückziehen.

Besonderer Dank gebührt Dr. Florian Höhne und Dr. Clemens Wustmans, die erheblich zum Gelingen des Projekts beigetragen haben, besonderer Dank auch Bettina Schön und Saskia von Münster sowie den studentischen Hilfskräften der Professur für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik und Hermeneutik der Humboldt-Universität zu Berlin sowie der Professur für Praktische Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, die sich in der Redaktion und formalen Durchsicht große Verdienste erworben haben – und natürlich allen Beitragenden.

Zu danken ist schließlich dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, die die Herausgabe mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss gefördert haben.

In der Passionszeit 2022

Heinrich Bedford-Strohm * Peter Bubmann

Hans-Ulrich Dallmann * Torsten Meireis

Inhalt

Vorbemerkung	5
I. KRITISCHE ÖFFENTLICHE THEOLOGIE: STRUKTURWANDEL KIRCHLICHER ÖFFENTLICHKEIT	
<i>Torsten Meireis</i>	
Berliner Realismus	
Wolfgang Hubers Begründung der kritischen Funktion Öffentlicher Theologie	13
<i>Dirk J. Smit</i>	
On the Witness of the Church	31
<i>Hans Joas</i>	
Kirche – gesellschaftskritische Instanz oder Moralagentur?	47
<i>Rainer Forst</i>	
Grenzgänger	
Öffentliche Theologie und politische Gerechtigkeit	55
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i>	
Kirchenleitung als Praxis der Gesellschaftskritik?	65
<i>Christina-Maria Bammel</i>	
Kirchenleitung als selbstkritisch-praktische Gestaltung von Übergängen im gegenwärtigen Jahrzehnt	79
<i>Eva Harasta</i>	
Differenz und Prozess	
Überlegungen zur »Ökumene der Profile«	91
<i>Willem Fourie</i>	
Boundary Crossing and the Church	
Collective and individual mechanisms	101
<i>Florian Höhne</i>	
Die Verantwortung kritischer Öffentlicher Theologie	111

8 Inhalt

Christine Schliesser

Dietrich Bonhoeffer und Öffentliche Theologie
Plädoyer für eine christologische Kontur Öffentlicher Theologie 127

Frederike van Oorschot

Öffentliche Kirche in pluralen digitalen Öffentlichkeiten 137

II. ETHISCHE REFLEXION ALS ÖFFENTLICHE PRAXIS

Hans-Richard Reuter

Der internationale Rechtsfrieden zwischen Realismus und Idealismus . . . 149

Peter Dabrock

Öffentliche Theologie und die Ethik gesundheitsbezogener Lernender
Systeme (KI) 159

Clemens Wustmans

Sensibilität für Verletzungserfahrungen
Kritische Anthropologie und Intersektionalität 173

Christian Polke

Kleine öffentlich-theologische Vorschule der Rechtsethik 189

Ruth Gütter

Nachhaltigkeitsethik in kirchlicher Praxis 203

Hans-Ulrich Dallmann

»Man lässt keine Menschen ertrinken. Punkt.«
Öffentliches Handeln und Öffentliche Theologie in der Migrationsdebatte 217

Gotlind Ulshöfer

Theologische Wirtschaftsethik angesichts digitaler Öffentlichkeiten
Von Sharing, Caring und Managing 227

Günther Bauer

Öffentliche Diakonie
Kennzeichen der Kirche 241

Susanne Edel

Öffentlichkeitssensible kirchliche Ausbildung Pfarrer*innen außerhalb des Raums der verfassten Kirche als Phase des Ausbildungsvikariats in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg	253
--	-----

Joachim von Soosten

»Sand fürs Getriebe« Rezitationen verdankter Freiheit	261
--	-----

Peter Bubmann

Kritische Lebenskunst	275
-----------------------------	-----

Verzeichnis der Autoren und Autorinnen	287
--	-----

I. Kritische Öffentliche
Theologie:
Strukturwandel
kirchlicher Öffentlichkeit

Berliner Realismus

Wolfgang Hubers Begründung der kritischen Funktion Öffentlicher Theologie

Torsten Meireis

1. Einleitung

Schon ein oberflächlicher Blick auf die Herausforderungen, mit denen die gegenwärtige Gesellschaft konfrontiert ist, eröffnet eine breite Palette von Themen. Christinnen und Christen müssen ebenso wie die Kirchen, denen sie verbunden sind, als Glieder dieser Gesellschaft darauf reagieren, wenn sie die Realität nicht ausblenden wollen. Diese Themen reichen vom Umgang mit dem menschlich verursachten Klimawandel und pandemischen Bedrohungen über die digitale Umwälzung der globalen Wirtschaftsverbindungen und die Rekonfiguration der geopolitischen Machtverhältnisse hin zu damit verbundenen Phänomenen wie Migration, Krieg und Flucht und die Bewirtschaftung entsprechender gesellschaftlicher Konfliktlagen durch neo-nationalistische und populistische, teils demokratieaverse Strömungen – um nur einige zu nennen. Selbstverständlich sind auch die kirchlichen Organisationen in ihrer Eigenschaft als zivilgesellschaftliche Verbände in die teils als Herausforderung, teils als Chance verstandenen Veränderungsdynamiken eingebunden, sie müssen mit pandemischen Herausforderungen, Chancen und Mühen digitalen Wandels, mit dem globalen Horizont des christlichen Glaubens, der zunehmenden religiösen und weltanschaulichen Pluralität, der Frage nach innergesellschaftlicher wie globaler Verteilungsgerechtigkeit, mit neo-nationalistischen Herausforderungen in den eigenen Reihen, mit innerorganisatorischen Versäumnissen in der Verhinderung von Missbrauch oder dem organisationellen Umbruch, der sich im deutschen Kontext als Mitgliederschwund der Großkirchen zeigt, umgehen.

Angesichts dieser Lage ist es sinnvoll, hier an das Frühwerk Wolfgang Hubers zu erinnern, der bereits in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts realistisch orientiert und materialetisch engagiert auf die Notwendigkeit einer öffentlichkeitsorientierten, interdisziplinär informierten theologischen Reflexion materialetischer Sachverhalte und gesellschaftlicher Herausforderungen insistiert und dabei eine entschlossene Modernisierung von Kirchenkonzept, Öffentlichkeitsvorstellung und ethischer Aufgabe auf den Weg gebracht hat.

Besondere Pointe der von Huber vertretenen Theologie, so die These dieses Essays, ist ihr krisensensibler, kritischer theologischer Realismus, der konkrete gesellschaftliche Herausforderungen interdisziplinär informiert in der Spannung von Kreuzeswahrnehmung und Reich-Gottes-Verheißung thematisiert.

Weil es nicht unplausibel erscheint, die von Huber maßgeblich mitgeprägte Wendung einer ›Öffentlichen Theologie‹ eher als Namen einer von ihm mitbegründeten Diskursformation denn als theologische Position zu verstehen, soll diese Vergegenwärtigung stattdessen unter dem Titel des *Berliner Realismus* vorgenommen werden, weil Berlin über Jahrzehnte hinweg bis heute zentrale Wirkungsstätte Wolfgang Hubers ist, weil seine Anstöße in diesem Kontext einer im emphatischen Sinne realistischen Theologie verpflichtet sind und diese Anstöße auch gegenwärtig im Berliner Kontext aufgenommen werden.

Zu diesem Zweck ist zunächst Hubers grundlegende – und von ihm selbst immer wieder aktualisierte – Verhältnisbestimmung von Öffentlichkeit und Kirche zu thematisieren, die sowohl eine ekklesiologische wie kirchentheoretische Neubestimmung des Begriffs der Kirche als auch eine Konzeptualisierung des Öffentlichkeitsbegriffs einschließt und ein grundlegendes Umdenken hinsichtlich des Öffentlichkeitsauftrags wie der zu erwartenden Öffentlichkeitsrelevanz der Evangelischen Kirche motiviert. In einem zweiten Schritt lassen sich dann knapp die theologisch-ethischen Maßstäbe darstellen, die diese Neuorientierung motivieren und die kritische Öffentlichkeitsorientierung methodisch und material fundieren. Die Überlegungen schließen mit der Benennung weitergehender Wirkungen und Herausforderungen einer Ethik, die als Berliner theologischer Realismus qualifiziert werden kann.

2. Öffentlichkeit, Kirche und Öffentliche Theologie

»Das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit hat sich in den letzten Jahrzehnten tiefgreifend verändert. [...] Mit diesen Veränderungen [...] hat die theologische Reflexion [...] nicht Schritt gehalten.« (Huber, 1973: VII–VIII) Mit diesem Befund eröffnet Wolfgang Huber seine epochemachende Untersuchung zum Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, die sich allererst als kritische Reflexion von Kirche und Theologie selbst versteht (Huber, 1973: 487). Dabei hat Huber nicht nur Veränderungen im innerdeutschen Kontext vor Augen, die vorrangig das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen, sondern vor allem auch ökumenische und internationale Entwicklungen, die das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft und die wachsende Bedeutung bürgerlicher und politischer sowie wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Menschenrechte tangieren. Es sind insofern die Herausforderungen durch gesellschaftliche und politische Problemlagen und Diskurse, die den Entdeckungszusammenhang theologischer Aufmerksamkeit markieren. Dieses Verfahren ist keineswegs trivial, weil es eine Umstellung

evangelischer Ethik von der Fokussierung fundamental-ethisch-dogmatischer auf materialetische Problemzusammenhänge signalisiert (Meireis, 2021: 10–16). Diese impliziert eine Priorisierung von Themen von öffentlicher Relevanz gegenüber bloßen Selbstverständigungsdebatten und lässt sich ihrerseits als Echo auf Bonhoeffers Forderung einer ›Kirche für andere‹ verstehen (vgl. Bonhoeffer, 1944).

Im Rekurs auf Jürgen Habermas' Untersuchung zum Strukturwandel der Öffentlichkeit unterzieht Huber das Konzept der Öffentlichkeit, den Begriff der Kirche und die Relation beider einer deskriptiven wie präskriptiven Analyse. Habermas hatte die bürgerliche Öffentlichkeit als historisch kontingenten Vermittlungsort zwischen Staat und Zivilgesellschaft bestimmt, als das Forum, »auf dem die zum Publikum versammelten Privatleute sich anschickten, die öffentliche Gewalt zur Legitimation vor der öffentlichen Meinung zu zwingen« (Habermas, 1962: 84).

2.1 Öffentlichkeit

Zunächst unterscheidet Huber verschiedene ›Schichten‹ innerhalb eines deskriptiven Konzepts der Öffentlichkeit, in dem diese – in Abgrenzung von einem sektoralen Verständnis, das Phänomene entweder als ›öffentlich‹ oder als ›privat‹ kategorisiert – als Dimension begriffen wird, die alle gesellschaftlichen Lebensbereiche betrifft: auch etwa intime Nahbeziehungen oder religiöse Vollzüge sind so gesehen nicht einfach nur Privatsache, sondern haben stets auch eine öffentliche Seite: »Sosehr Religion und Kirche eine private Dimension eigen ist, sosehr ist auch ihre öffentliche Dimension unverzichtbar.« (Huber, 1973: 47) ›Öffentlichkeit‹ beschreibt dann »diejenige Dimension aller gesellschaftlichen Institutionen und Lebensvollzüge, in der die gemeinsamen Interessen und Bedürfnisse, Rechte und Pflichten der Glieder einer Gesellschaft betroffen sind.« (Huber, 1973: 45) In der Differenzierung und Relationierung der Bezugsgrößen Gesellschaft und Staat sowie der diesbezüglichen Gehalte und Kommunikationsformen gelangt Huber dann zu vier systematischen Ausprägungen von Öffentlichkeit. Diese kann sich material im Sinne eines öffentlichen Interesses auf gesellschaftliche Bedürfnisse und Aufgaben (1) und kommunikativ als öffentliche Diskussion dann auf deren Artikulation und Erörterung (2) beziehen, sie kann sich inhaltlich als öffentliches Recht aber auch auf staatliche Gegenstände und Institutionen (3) richten, kommunikativ geht es um die Bekanntgabe und Kritik entsprechender Zusammenhänge (4). Dass sich diese Debatten faktisch natürlich in einer Vielzahl pluraler Öffentlichkeiten vollziehen, ist dabei vorausgesetzt und wird in späteren Veröffentlichungen immer wieder breit expliziert (vgl. Huber, 1994, 1998: 112–115).

Kants Argumentation folgend, die dieser vor allem im Kontext der Schrift ›Zum ewigen Frieden‹ entfaltet hatte, sieht Huber diese vier Aspekte normativ so aufeinander bezogen, dass die öffentliche Erörterung von gesellschaftlichem Interesse hier und staatlichem Handeln dort als kritische Prüfung fungiert, die sicherstellen soll, dass das staatliche Handeln auch tatsächlich dem gesellschaftlichen Interesse folgt, dessen Bestimmung allen Beteiligten und Betroffenen obliegt: Aus diesem Grund zielt Öffentlichkeit in Hubers Verständnis nie nur auf allgemeine Information oder Kommunikation, sondern auf die Erhöhung der Partizipationschancen durch die demokratische Rationalisierung von Herrschaft, deren Horizont im Sinne der erstrebten Identität von Betroffenen und Beteiligten die Weltgesellschaft darstellt. Weil aber die Betroffenen sich in der Regel nicht als Einzelne beteiligen, sondern durch Zusammenschlüsse und Organisationen wie Gewerkschaften, Vereine oder Verbände vermittelt, ist auch die Demokratisierung solcher Gruppierungen zu erstreben (Huber, 1973: 46–47).

2.2 Kirche

Es erhellt schon aus diesem Verständnis der Öffentlichkeit, dass Huber auch das Verständnis der Kirche nicht allein unter Bezug auf dogmatische Quellen rekonstruiert, sondern eine sozialwissenschaftlich informierte Kirchentheorie mit einer dogmatisch informierten, auf Wesensbestimmungen der Kirche abzielenden Ekklesiologie zu verbinden sucht (Huber, 1973: 126–133).

Im Verhältnis zur Öffentlichkeit thematisiert Huber Kirche schon früh und sozialwissenschaftlich informiert als Verband unter Verbänden in einer pluralen Gesellschaft (Huber, 1973: 28–31, 48, 545–549 u. ö.). Er entwickelt diese Bestimmung zum Verständnis der Kirche als einer zivilgesellschaftlich agierenden intermediären Institution weiter, die sich intern wie extern in pluralen Öffentlichkeiten bewegt (Huber, 1994, 1998). Ekklesiologisch wie kirchentheoretisch sind dabei drei Abgrenzungen bedeutsam: erstens gegen ein Verständnis der Kirche als hoheitlicher oder obrigkeitlicher Institution, zweitens gegen eine abstrakte Vorordnung konkreter christlicher Individualität unter Absehung von sozialen Bedingungsfaktoren, die sich letztlich als Ausspielen der individuellen Christinnen und Christen gegen die Kirche darstellt, drittens aber gegen eine Reduktion der Kirche entweder auf einen dogmatisch beschreibbaren Bekenntnisgegenstand oder eine soziologisch beobachtbare Organisation.

Aus der Einsicht der Bedeutung einer nicht nur staats-, sondern auch gesellschaftsorientierten Perspektive – so etwa in der kritischen Würdigung der Barmer Theologischen Erklärung (Huber, 1983b: 102–103) – und in der Überwindung eines historisch wirkmächtigen, aber in de- wie präskriptiver Hinsicht hochproblematischen Verständnisses der christlichen Kirche als staatsanaloger, hoheitlicher Institution auch noch nach 1945 (Huber, 1973: 541, 621–625)

wird die Bedeutung der Kirche als eines gesellschaftlichen Verbands, einer intermediären Institution (Huber, 1998) betont, die – wie andere solcher Verbände auch – auf Beteiligung und also fortlaufende Demokratisierung angelegt ist (Huber, 1973: 46).

Während Huber die neuzeitliche Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion als Schutzbestimmung gegen die »Instrumentalisierung der Religion durch den absoluten Staat« (Huber, 1973: 33) durchaus zu würdigen vermag, tritt er einer abstrakten Vorordnung der Individualität auch in christlicher Perspektive immer wieder entgegen. Die normative Bedeutung der Individualität wird von Huber vielmehr unter Rekurs auf die Einsicht einer Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität (Huber, 1973: 42–43, Huber, 1990a: 57–65) eingeschränkt. Daraus leitet er die Verpflichtung ab, dass Verbände die gleichmäßige soziale Partizipation der Individuen gewährleisten müssen (Huber, 1973: 47 u. ö.). Die Gleichursprünglichkeit und Wechselseitigkeit von Individualität und Sozialität konzeptualisiert Huber dann weitergehend mit dem Begriff der kommunikativen Freiheit (Huber, 1983a: 113–127, vgl. dazu auch insgesamt Fourie, 2009). Sie gilt es auch und gerade im Kontext der als intermediäre Institution beschreibbaren Kirche zu berücksichtigen, weil diese nicht nur einen gegebenen Ort der Betätigung individueller Freiheit darstellt, sondern zur Gewährleistung dieser Freiheit auch in der Weise beizutragen hat, dass sie sich als durch die Betätigung individueller Freiheit kritikfähig und veränderbar erweist (Huber, 1983a: 122–123, 1998: 86–96). Gegenüber einer weitgehend unvermittelten, additiven Aufzählung individueller bzw. privater, kirchlicher und gesellschaftlicher Formen des neuzeitlichen Christentums (vgl. etwa Rössler, 1994: 90–94) insistiert Huber auf dem sozial vermittelten Charakter auch hoch individueller Ausprägungen und kultureller Sedimentierungen des christlichen Glaubens (Huber, 1973: 42–45), ein Befund, der sich auch in historischen Detailstudien bestätigen lässt (vgl. z. B. Albrecht/Anselm, 2015: 390–392).¹

¹ Albrecht/Anselm reagieren auf die Widerlegung der christentumstheoretischen Grundannahme eines kirchenunabhängigen individuellen und gesellschaftlichen Protestantismus, die sich aus ihren historischen Forschungen ergibt, unter dem Versuch der Beibehaltung eines nicht unproblematischen methodologischen Individualismus durch die theologische Deutung des öffentlichen Engagements der untersuchten individuellen Akteure mit den Denkmitteln der altprotestantischen Ständelehre, folgen also Hubers Impuls der Vermittlung von theologischen Aussagen und historischen bzw. soziologischen Befunden. Plausibilisierungsgrund ist für Anselm und Albrecht, dass der Ständelehre zufolge alle Christinnen und Christen an allen drei Ständen – *status ecclesiasticus*, *politicus* und *oeconomicus* – (Albrecht/Anselm, 2015: 391–393) partizipieren. Auch wenn die Stände nicht mehr als »gottgegebene und damit auch invariante Anordnungen«, sondern als »Teilbereiche der Gesellschaft« (a. a. O., 391) aufgefasst werden, fällt die Deutung nicht nur deswegen hinter Hubers Ansätze zurück, weil die Identifikation der *status* mit einer so-

Zentral ist in dieser Perspektive schließlich das Argument, dass die als gesellschaftlicher Verband unter Verbänden beschreibbare Kirche in genau dieser Beschreibung nicht vollständig aufgeht: Genau deswegen insistiert Huber auf der Vermittlung von theologischen Wesensaussagen und sozialer Beschreibbarkeit der Kirche im und durch den Diskurs ihrer Mitglieder. Und daher betont Huber die Bedeutung des *processus confessionis*, der inhaltlichen Auseinandersetzung um die Perspektiven des Glaubens, die für die immer wieder neue theologische Wesensbestimmung innerhalb der beobachtbaren Pluralität kirchlicher Gruppierungen und Organisationen zentral ist (Huber, 1983c: 262–269).

2.3 Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie

Öffentlichkeit wird von Huber also als Ort der kommunikativen Aushandlung und Kritik gesellschaftlicher Interessen und staatlicher Aufgaben verstanden. *Kirche* fokussiert er als intermediäre zivilgesellschaftliche Institution, als Verband unter Verbänden, vermittelt diese Auffassung aber immer mit theologischen Wesensaussagen, die in kontroversen und auf Beteiligung angelegten Diskursen der Kirchenglieder zur Geltung kommen sollen (z.B. Huber, 1973: 633, 648–649, Huber, 1983c oder Huber, 1998: 97–162).

Weil es die zivilgesellschaftlichen Gruppierungen – Gewerkschaften, Verbände, Parteien, Religionsgemeinschaften etc. – sind, über welche die öffentliche Aushandlung der gesellschaftlichen Interessen und die kritische Begleitung staatlichen Handelns vermittelt sind und die Kirchen nach ihrer organisatorischen Seite jedenfalls auch große gesellschaftliche Verbände darstellen, stehen auch die Kirchen unter dem Partizipationsimperativ. Zudem haben Äußerungen und Praxen der Kirchen immer auch eine politische Dimension, weil auch das Schweigen zu einem gesellschaftlichen Problem oder das Unterlassen einer Intervention politischer Bedeutungszuschreibung unterliegen. Die Behauptung einer politischen Neutralität hat Huber zufolge insofern verschleiern den Charakter (Huber, 1973: 475), zumal »gesamtgesellschaftliche Prozesse den Horizont bilden, in dem der Glaube verantwortet und deshalb auch Theologie formuliert werden muß« (Huber, 1973: 478) – und das gilt für einzelne Christinnen und Christen genauso wie für ihre Zusammenschlüsse.

Weil es in Hubers Perspektive die Einsichten des Glaubens, die theologischen Gehalte sind, die den Anlass der Genese und Wirksamkeit der verschiedenen

ziologischen Gegenwartsdeutung der Gesellschaft fragwürdig bleibt, sofern etwa die Interrelation der ›Teilbereiche‹ nicht weitergehend erläutert werden kann, sondern vor allem deswegen, weil die theologische Anwendung einer vormodernen Kategorialität nicht ohne weiteres mit den Auffassungen der Akteure und Akteurinnen selbst vermittelt ist, während für Huber genau diese Vermittlung zentral ist.

Dimensionen kirchlicher Sozialgestalten bilden, kann keine dieser Sozialgestalten Selbstzweck sein – weder die bloße Erhaltung bestimmter Organisationen noch die Gewährleistung sozialer Konventionen macht letztlich den Geltungsgrund von Kirche aus, auch wenn sie als Organisation – wie andere Verbände auch – auf die Spielregeln demokratischer Öffentlichkeit zu verpflichten ist. Schon aus diesem Grund versteht Huber den Dienst am Öffentlichkeitsanspruch *des Evangeliums* als erstes und zentrales Kriterium der öffentlichen Wirksamkeit von Kirche und grenzt sich damit von jedem Programm eines ›Öffentlichkeitsanspruchs‹ oder ›Öffentlichkeitswillens‹ *der Kirche* als Selbsterhaltungsinteresse eines gesellschaftlichen Verbands ab (Huber, 1983d: 27). Als zweites Kriterium benennt er im Rekurs auf Bonhoeffer das diakonische Handeln im Versuch der Entsprechung zum Dasein Jesu für andere (Huber, 1973: 620–623).

In kritischer Anknüpfung an das Programm der politischen Theologie, wie es in den 1960er und 1970er Jahren auf katholischer Seite von Johann Baptist Metz, auf evangelischer von Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann vertreten wurde, erörtert Huber schon 1973 den Vorschlag Hans Maiers, in Analogie zur französischen *histoire publique* die Semantik einer öffentlichen Theologie‹ an die Stelle des Begriffs der ›politischen Theologie‹ zu setzen, wobei er sich von Maiers Intention einer Abschwächung der Gesellschaftskritik im Programm der politischen Theologie ausdrücklich distanziert (Huber, 1973: 478, Anm. 161). Für den Vorschlag spricht Huber zufolge, dass die kritische Intention der ›politischen Theologie‹ Metz', Moltmanns und Sölles in der Semantik öffentlicher Theologie besser aufgehoben sein könnte, geht es jenen doch um einen gegen die Ideologie der scheinbaren politischen Neutralität und Privatisierung des Christentums gerichteten umfassenden Ansatz. Die Semantik ›politischer Theologie‹ hingegen legt das Missverständnis einer verengten, bloß auf den Sektor des Politischen bezogenen Teildisziplin nahe und lässt überdies die Prägung des Begriffs durch Carl Schmitts problematische, aber wirkungsvolle politischen Diagnosen außer Acht. Im Anschluss an Dorothee Sölles Programm einer politischen Interpretation des Evangeliums (Sölle, 1972: 72–75) spricht Huber dann von einer »theologischen Hermeneutik, die die öffentliche Dimension des Evangeliums zum Zuge bringen will« (Huber, 1973: 480–481), und bezieht sich affirmativ auf die Idee, dass »gesellschaftskritische Theologie damit einzusetzen hat, daß sie die kirchliche und christliche Wirklichkeit selbst mit ihrem eigenen christlichen Anspruch konfrontiert.« (Huber, 1973: 483) Sofern auch bei einer gesellschaftskritischen Theologie die Differenz von Letztem und Vorletztem zu berücksichtigen bleibt, gilt, »daß es der Kirche in jedem Fall verwehrt ist, christliche Programme der Gesellschaftsgestaltung zu entwickeln und für deren Durchsetzung zu sorgen.« (Huber, 1973: 485) Stattdessen arbeitet solche Theologie einerseits im Modus der Kritik, der vorrangig die Fähigkeit zur Selbstkritik der Kirche auf allen Ebenen voraussetzt, andererseits aber mit dem »Mut zum ›kontingent-hypothetischen Sprechen‹, zur Entwicklung vorläufiger Hand-

lungsorientierungen angesichts begrenzter Ziele« einhergehen muss, die ihrerseits nicht »lehramtlich dekretiert«, sondern »partnerschaftlich entwickelt« werden sollen (Huber, 1973: 486).

Während Huber an dieser Stelle die Semantik einer »öffentlichen Theologie« aufgrund ihrer Unschärfe noch verwirft (Huber, 1973: 478), bezieht er sich seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts – auch unter dem Eindruck der internationalen und ökumenischen Debatte (Huber, 1993) – ausdrücklich darauf und sieht sie vor allem durch drei Aspekte gekennzeichnet, deren erste beiden inhaltlich auch schon in der Ausarbeitung zu Kirche und Öffentlichkeit leitend waren: durch den Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums, der jetzt als Auftrag zur Deutung der Wirklichkeit im Licht der Gottesbeziehung artikuliert wird; durch die allgemeine Beteiligung am öffentlichen Diskurs über die gesellschaftlichen Interessen und Bedürfnisse, die Huber unter den Aspekten von Gerechtigkeit und wechselseitiger Anerkennung aufgreift sowie – als neu hinzugekommener Aspekt – durch das Verhältnis zur außermenschlichen Natur (Huber, 1998: 115–121).

3. Zur Kriteriologie der Kirchen- und Gesellschaftsanalyse

In seiner Arbeit an der theoretischen wie praktischen Rekonstruktion des Verhältnisses der Kirchen zur Öffentlichkeit begnügt sich Huber freilich nicht mit der Beschreibung des notwendigen Prozesses der Vermittlung von theologischen Wesensaussagen über die Kirche und ihrer sozialen Beschreibbarkeit, sondern entwirft auch eine normative theologische Position, die sein Verständnis Öffentlicher Theologie als einer theologie-, kirchen- und gesellschaftskritischen Unternehmung informiert. In dieser Position verarbeitet er christozentrische Motive, für die er auf Bonhoeffer und Barth zurückgreift und in deren Licht er auch die Reformation interpretiert, eschatologische Einsichten, für die er – neben den bereits genannten – auch die politische Theologie Metz', Moltmanns und Sölles rezipiert und entwickelt – gemeinsam mit seinem Lehrer Heinz-Eduard Tödt – eine Methodologie, die der bereits erwähnten Aufmerksamkeit für Herausforderungen durch gesellschaftliche und politische Entwicklungen als Entdeckungszusammenhang theologischer Aufmerksamkeit entspricht.

Die christozentrische Formierung der Ekklesiologie gewinnt Huber vorrangig aus der Auseinandersetzung mit der Barmer Theologischen Erklärung, die er mit Bonhoeffer als vollgültigen Anschluss an die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse interpretiert (Huber, 1983d: 23–24). Erst durch die Christologie wird nämlich der Zusammenhang »zwischen dem Geschehen von Kirche und dem die Kirche begründenden Geschehen« (Huber, 1973: 117–118, vgl. auch 643–645) deutlich. Die christozentrische Formulierung der Theologie gilt ihm dabei auch deswegen als angemessene Repräsentation der Offenbarung,

weil sie einerseits die jeder isolierten Schöpfungstheologie innewohnende Gefahr einer Apotheose des Bestehenden vermeidet, die sich in der Barmer Theologischen Erklärung als Kritik an der politischen Religion der Nation zeigt (Huber, 1983d: 25) und bei Barth dann als Kritik an der Figur der *analogia entis* erscheint (Barth, 1940: 89–93 u. ö., vgl. Huber, 1973: 480), andererseits aber auch totalitaristische Ausgriffe auf eschatologische Bestände verhindert, weil es gerade die Spannung von Kreuzestheologie und Eschatologie ist, in der vorläufige Handlungsorientierungen zu gewinnen sind (Huber, 1973: 482–483). Überdies lässt sich im Rekurs auf Jesus Christus als ›das eine Wort Gottes‹ dann auch die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität begründen, wie Huber dies in der Auslegung Luther'scher Sakramentstheologie rekonstruiert (Huber, 1990a: 53–54, 61–63):

»Die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität und deshalb die Zusammengehörigkeit von Freiheit und Solidarität sind bei Luther im Leben und Sterben Christi begründet. Sie wird erkennbar zugeeignet in den beiden Zeichenhandlungen, in denen die Leiblichkeit des Glaubens erfahren wird: durch das Wasser, in dem der alte Mensch ersäuft und aus dem der neue herausgezogen wird, durch Brot und Wein, in denen das Leben Christi und sein Sterben in der Gemeinschaft der Glaubenden erinnert werden. Die elementaren, sinnlich erfahrbaren und leibhaft spürbaren Vollzüge des Glaubens versinnbildlichen diejenige Freiheit, in der Individualität und Sozialität unlöslich zusammengehören.« (Huber, 1990a: 63)

Die christologische Zuspitzung steuert auch Hubers Aufnahme der eschatologischen Perspektive, die ihn im Rückgriff auf Barths Ausführungen in ›Christengemeinde und Bürgergemeinde‹ (1946) sowie Moltmanns ›Theologie der Hoffnung‹ (1964) zur kritischen Evaluation des Bestehenden im Licht der Verheißungen des Reiches Gottes motiviert. Während er die in beiden Ansätzen zu findende Grundidee, dass die »Rolle der Christenheit in der Gesellschaft im Erwartungshorizont des Reiches Gottes neu bestimmt werden« müsse (Huber, 1973: 475), affirmativ aufnimmt, birgt die Beschränkung auf eine eschatologische Perspektive doch die Gefahr eines unkritisch-immanenten Verwirklichungstotalitarismus (Huber, 1973: 482). Demgegenüber ist es Huber zufolge gerade die Spannung von Kreuz und Reich Gottes, die erstens für eine Krisensensibilität der Ethik sorgt, zweitens auf eine Überwindung des Leidens hoffen lässt, drittens der Illusion menschlicher Herbeiführung des Reiches Gottes wehrt und viertens begrenztes Handeln motiviert:

»Nur vom Kreuz her läßt sich die Universalität der Hoffnung trotz aller Unterdrückung und allen Leidens durchhalten und in vorläufige, begrenzte Handlungsorientierungen übersetzen. [...] Daraus, daß die Hoffnung auf das kommende Reich um des Kreuzes Jesu willen auf die Leiden der Gegenwart bezogen wird, ergibt sich in

jedem Fall, daß die sorgfältige Klärung der gegenwärtigen und künftigen Bedingungen menschlichen Lebens wie christlichen Handelns ein notwendiger Bestandteil einer solchen Hermeneutik sein muß. Dann aber muß eine derartige Hermeneutik die Funktion empirisch-kritischer neben historisch-kritischen Methoden in der Theologie zu bestimmen vermögen.« (Huber, 1973: 485)

Hinsichtlich der Kirche resultiert dies in der Aufgabe permanenter Selbstkritik in der Differenz von Handlungen und Anspruch, eschatologischer Bestimmtheit und geschichtlicher Wirklichkeit, die dann auch Gesellschaftskritik ermöglicht (Huber, 1973: 636–638), dies impliziert dann, dass prophetische Kritik, die sich in den Prozessen demokratischer Politik verortet, ohne sich über sie zu stellen, innerhalb der Demokratie unverzichtbar ist (Huber, 1990b: 271).

Die Frage nach der Bedeutung empirisch-kritischer Methoden in der ethischen Verhältnisbestimmung konkreter Problembestände und theologisch-normativer Orientierungen ist für Huber von Beginn an leitend:

»Erst wenn die Theologie die Analyse der Konfliktfelder, in denen sich die Kirche befindet, in ihre Arbeit einbezieht, wird sich der weite Abstand zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchenpraktischen Entscheidungen, der vielfach beklagt worden ist, verringern lassen. [...] Das aber bedeutet, daß die handlungsorientierte Dimension, die christlicher Theologie schon immer zu eigen war, in der Theologie als ganzer, also in all ihren Teildisziplinen, zum Zuge kommen muß. Denn der Druck der Handlungsaufgaben, vor denen die gesamte Christenheit steht, erfordert eine theologische Handlungstheorie, die zur Konsensusbildung und Handlungsorientierung der ökumenischen Christenheit beizutragen vermag.« (Huber, 1973: 646–647)

Der methodische Zugriff in der Vermittlung normativer Herausforderungen und theologischer Begründung wird von Huber und Tödt dann am Beispiel der Menschenrechte durchgespielt (Huber/Tödt, 1977). Hier ist zunächst die Einsicht zentral, dass die Menschenrechte historisch keineswegs unmittelbar und einlinig auf Initiativen und Aktionen der Kirchen oder auch nur der Christinnen und Christen zurückgegangen sind, auch wenn es entsprechende Initiativen durchaus gegeben hat, dass aber gerade verfasste Kirchen und die ihnen zugeordneten Theologien bis ins 20. Jahrhundert hinein gegen diese Idee opponiert haben (Huber/Tödt, 1977: 37–61). Auch das Reservoir der Vorstellungen, aus denen die Konzepte von Menschenwürde und Menschenrechten sich speisen, lässt sich keinesfalls auf christliche Traditionen reduzieren – wie überhaupt geistesgeschichtliche Zusammenhänge nur im Kontext konkreter politischer Machtkonstellationen sinnvoll zu reflektieren sind (Huber/Tödt, 1977: 124–130). Aus diesem Grund sind Versuche, die Menschenrechte systematisch aus christlichen Vorstellungen zu begründen, in Hubers und Tödts Perspektive nicht unproblematisch, weil sie die Ambivalenz des christlichen Beitrags in der historischen

Entwicklung letztlich ausblenden müssen (Huber/Tödt, 1977: 64–67). Weil aber auch die Trennung zwischen Menschenrechten hier und christlicher Glaubensvorstellung da weder historisch noch systematisch zu überzeugen vermag (Huber/Tödt, 1977: 67–71), wird für eine entsprechungsethische Verhältnisbestimmung plädiert, die Analogien zwischen Glaubensgehalten und der Menschenrechtsidee und Differenzen in Genese und Geltung klar zu markieren erlaubt, ohne Begründungsverhältnisse zu behaupten: Hier geht es um den »Grund, auf dem ein christlicher Umgang mit den Menschenrechten beruht und von dem her sie theologisch verstanden werden können« (Huber/Tödt, 1977: 71). Die Pointe dieses Zugriffs besteht darin, dass Ethik nicht als fundierende Dogmatik konzipiert wird, von der aus dann materialethische Konkretionen abgeleitet und auf eine Gegenwart appliziert werden, die unausgewiesen immer schon durch die dogmatische Wahrnehmung vorstrukturiert ist, sondern dogmatische Voraussetzungen in der Regel als Implikate materialethischer Erwägungen expliziert werden und sich insofern am materialethischen Befund bewähren müssen (vgl. dazu auch Meireis, 2021).

Diese Konzeption, die letztlich auf Barths Andeutungen in seinem grundlegenden Aufsatz ›Christengemeinde und Bürgergemeinde‹ (Barth, 1946) zurückgeht,² wird dann unter Bezug auf Eschatologie, Christologie und Schöpfungstheologie durchgeführt: Im Rekurs auf die Reich-Gottes-Verheißung wird der eschatologische Vorbehalt eingeschärft, der menschliche, stets in Totalitarismusgefahr stehende Utopieverwirklichungsversuche problematisiert, vor allem aber auf Verwirklichungsdefizite der Menschenrechte, »die noch uneingelöste Menschlichkeit des Menschen« (Huber/Tödt, 1977: 178–179), »nicht erfüllte Erwartungen« hinweist, denn

»Jesu Anspruch war, daß mit seiner Person und seinem Wirken die Herrschaft Gottes in die Welt einbreche. Um dieser in ihm verborgenen und offenbaren Gegenwart des Reiches Gottes willen kann es keinen Dualismus geben, der die kommende Gotteswelt von der gegenwärtigen Menschenwelt abtrennt erscheinen ließe. Vielmehr wirkt – unbeschadet der Differenz, an die der eschatologische Vorbehalt mahnt – das schon sich nahende Gottesreich mit inspirierender Kraft und weckt Hoffnung.« (Ebd.)

Rechtfertigungstheologisch wird die »Unverfügbarkeit der menschlichen Person« in von Gott »geschenkter und verheißener Freiheit« als Analogon von christlichem Glauben und Menschenrechten erläutert (Huber/Tödt, 1977: 183–184). Und schöpfungstheologisch wird aus der relational zu verstehenden Gottebenbildlichkeitsaussage (Huber/Tödt, 1977: 189) einerseits die gleiche Menschenwürde, andererseits aber die Bestimmung zu Freiheit, Gleichheit, Teilhabe und

² Huber und Tödt suchen die Grundidee allerdings auch bei Luther und Bultmann zu verorten, Tödt/Huber, 1977: 160–162.

Verantwortung – auch für die nichtmenschliche Umwelt – abgeleitet, die Huber und Tödt parallel in der »Grundfigur des Menschenrechts [...] als Versuch verantwortlicher Fassung der menschlichen Lebensbezüge in der Gestalt von Recht« (Huber/Tödt, 1977: 190) identifizieren.

4. Weiterführungen der kritischen Öffentlichen Theologie Wolfgang Hubers

Die in seinem Frühwerk sichtbaren methodologischen Grundentscheidungen und Ansätze hat Wolfgang Huber – teils in gemeinsamer Anstrengung mit Hans-Richard Reuter – in epochemachenden Beiträgen zu Friedensethik (Huber/Reuter, 1990), Rechtsethik (Huber, 1996, Reuter, 1996) und Kirchentheorie (Huber, 1979, 1998) ausgebaut und in seinem Engagement als Bischof und Ratsvorsitzender der EKD auch praktisch vertreten. Gleichzeitig hat er durch seine Arbeit aber auch eine Reihe weiterer gesellschaftskritischer theologischer Ansätze mit angeregt, die hier nur in Auswahl benannt werden können, aber ihrerseits das Projekt kritischer Öffentlicher Theologie erweitern.

4.1 Kirche

Huber verabschiedet die Vorstellung einer staatsanalog orientierten, obrigkeitlich agierenden, vordemokratische Legitimation in Anspruch nehmenden und behördlich verfassten Kirche zugunsten der normativen Idee einer zivilgesellschaftlich organisierten, durch den diskursiv unter Beteiligung aller Kirchenglieder zu artikulierenden Glauben an die Offenbarung und historische Lernprozesse motivierten, pluralistisch und demokratisch verfassten intermediären Institution, deren Organisationscharakter dienende Funktion gegenüber ihrer Botschaft impliziert. Die ekklesiologische Konzentration verdankt sich dabei weder einem antiindividualistischen noch verbandspaternalistischen Motiv, sondern korreliert mit der Einsicht einer Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, die christliche Handlungsgemeinschaften, Organisationen und Individuen als klar unterschieden, aber aufeinander bezogen versteht.

Die Idee einer umfassenden ekklesiologisch fundierten Kirchentheorie, die unterschiedliche Dimensionen des Kirchenbegriffs zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen vermag, so dass grundlegende dogmatische Wesensbestimmungen – etwa im Rekurs auf Bonhoeffer (von Soosten, 1992) – mit handlungstheoretisch anschlussfähigen Einsichten und juridisch wie soziologisch beobachtbarer Organisationstheorie vermittelt werden, ist nicht nur bei Huber selbst immer wieder thematisiert worden (Huber, 1979, 1998), sondern unter Rückgriff auf die Ekklesiologie Albrecht Ritschls und Einsichten Schleierma-

chers, aber auch Barths von Hans-Richard Reuter mit dem Interesse genauerer Bestimmung der Funktion rechtlicher Bestimmungen in das Programm eines dreidimensionalen Kirchenbegriffs gefasst worden, der offen für die theologischen Identitäten, aber auch die individuellen, kollektiven und organisationsbezogenen Differenzen individuellen Glaubens, empirischer Kirchlichkeit und Organisation, und damit auch anschlussfähig für weitergehende theologische, soziologische und juristische Forschung und Theoriebildung ist (Reuter, 1997). Kirche erscheint dann als verkündigte und geglaubte Größe, von der die vier Eigenschaften – eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche – des Apostolikums ausgesagt werden können, sie erscheint als in Verkündigung, Taufe und Abendmahl, in Bildungs-, Gerechtigkeits- und Solidaritätshandeln anschauliche Mehrzahl von Handlungsgemeinschaften mit unscharfen Grenzen sowie als nach Rechtsregeln organisierter Plural unterschiedlicher Verbände mit dynamischen Mitgliedschaften. Es sind die verkündigten und geglaubten – aber eben individuell und kollektiv unterschiedlich aufgefassten – Vorstellungen, die Individuen zu ihrem Bildungs-, Gerechtigkeits- und Solidaritätshandeln und zur Beteiligung an Verkündigung und Sakramenten motivieren, es ist die – in Abhängigkeit von der Differenz der Handlungsgemeinschaften, aber eben auch der jeweils gültigen Rechtsregeln je eigenständige – Organisation, die dazu dient, solches Handeln auf Dauer zu stellen.

4.2 Die Bedeutung der Öffentlichkeit für die Theologie

Die weitergehende Behandlung der Frage nach der Bedeutung der Öffentlichkeit in einer kritisch-theologischen Perspektive hat Huber – gemeinsam mit Heinrich Bedford-Strohm und anderen – durch die Begründung einer Schriftenreihe angeregt, in der unter anderem Untersuchungen zum Verhältnis von Theologie, Öffentlichkeit und Zivilreligion (Vögele, 1994), zur Bedeutung öffentlicher Religion in der Demokratie (Polke, 2009), zur europäischen Dimension der Kirche (Losansky, 2011), zur Grundlagenreflexion der öffentlichen Theologie (Höhne, 2015) oder zur öffentlichen Theologie im Globalisierungskontext (van Oorschot, 2014) erschienen sind und die etwa durch neuere Arbeiten zum digitalen Strukturwandel der Öffentlichkeit (Bedford-Strohm/Höhne/Zeyher-Quattlander, 2019) interdisziplinär ergänzt wird. Die paradigmatische Bedeutung der von Wolfgang Huber vorgenommenen Neubestimmung der Kirche in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sich ›Öffentliche Theologie‹ zunehmend als konfessions- und denkschulübergreifendes Diskursformat erweist (Körtner/Anselm/Albrecht, 2020). Angesichts feministischer (Haager u. a., 2021) und dekolonialer Anfragen (Maluleke, 2011) wird ›Öffentlichkeit‹ dabei als Differenzbegriff thematisiert werden müssen, der deskriptive und präskriptive Aspekte integriert: Die Rede von der *einen* Öffent-

lichkeit, die als normativer Ort der Deliberation mit für alle gleichem Zugang proklamiert wird, stellt sich als kritischer Maßstab der faktisch vielen Öffentlichkeiten dar, die als fragmentierte Artikulationsräume öffentliche Belange immer nur in Ausschnitten zu thematisieren erlauben und angesichts ungleich verteilter Artikulations- und Zugangschancen stets durch ungleiche Machtverhältnisse gekennzeichnet sind, die fortwährender Kritik bedürfen (Meireis, 2020).

4.3 Öffentliche als gesellschaftskritische Theologie

Sofern Huber die Barmer Theologische Erklärung als Kristallisationspunkt der historischen Lernprozesse des Protestantismus versteht, lässt sich von hier aus die Christozentrik als theologischer Kern einer Kriteriologie erläutern, in der die Spannung von Kreuzeserfahrung und Reich-Gottes-Verheißung die Hermeneutik der ethisch-theologischen Wahrnehmung strukturiert. Sofern Huber dogmatische Voraussetzungen in der Regel als Implikate materialetischer Erwägungen expliziert und scharf zwischen Deutungsperspektiven zu unterscheiden vermag, findet sich hier der Entwurf einer ethischen Theologie, die gerade in der Bescheidenheit des Verzichts auf eine dogmatische Gestalt der Ethik die jeweils zeitgenössisch konkreten, theologisch relevanten normativen Herausforderungen zu bearbeiten und so die Plausibilität dogmatischer Erwägungen am Material zu zeigen vermag.

Dieses Programm einer öffentlichen als gesellschaftskritischen Theologie findet nicht nur in der theologischen Ethik und angrenzenden Disziplinen ein Echo, das sich unter anderem auch in den Beiträgen dieses Bandes zeigt, sondern hat seinerseits weitergehende Untersuchungen angeregt. Zu nennen sind hier unter anderem Arbeiten zu Arbeit, Armut und sozialer Gerechtigkeit (Bedford-Strohm, 1993; Meireis, 2008, 2015), zu Neo-Nationalismus (Höhne/Meireis, 2020), Migration und Exklusion (Dallmann, 2002), zur Diakonie (Kehlbreier, 2009), zu Versöhnung (Schell, 2021; Wüstenberg, 2004), Frieden (Zeyher-Quattlander, 2021), zu Menschenrechten (Vögele, 2000), zur Staatskriminalität (Kreuter, 1997), zu Nachhaltigkeit und Tierrechten (Wustmans/Peuckmann, 2020), zu medizin- und pflegeethischen Themen wie Sterbehilfe (Schardien, 2007), Schwangerschaftsabbruch (Kohler-Weiß, 2003) oder Pflegeethik generell (Dallmann/Schiff, 2021), aber auch zu Geschlechterverhältnissen (Nord, 2001), Freiheit (Bubmann, 1995) oder Scham (Bammel, 2005).

4.4 Ausblick

Selbstverständlich sieht sich eine Perspektive, die konkrete gesellschaftliche Herausforderungen nach dem jeweils aktuellen Stand der human- und naturwissenschaftlichen Forschung so realistisch wie illusionslos fokussiert, aber mit dem Realismus des Glaubens kontrastiert, der die Offenbarung Gottes ernst nimmt und so die Perspektive des Kreuzes immer auf die Verheißung des Reiches Gottes und das von dort auf die Welt fallende Licht der Hoffnung bezieht, auf die stete Fortführung einer so deutlichen wie hoffnungsvollen Kritik gewiesen.

Epistemisch sind hier einerseits die Herausforderung durch dekoloniale und marginalisierte Perspektiven zu nennen, die sich aus einer selbstkritischen Wahrnehmung der Situiertheit des Wissens ergibt, wie sie etwa auch durch den Einbezug von Akteur*innen des globalen Südens angestoßen worden ist, andererseits aber eine Erweiterung der inter- und transdisziplinären Zugänge zu verfolgen, die der Logik materialethischer Fokussierung entspricht. Materialiter ist die krisensensible und herrschaftskritische Unterbrechungslogik, die einer christozentrischen Perspektive angemessen ist, auf neuen Problemfeldern zu erproben, die sich etwa aus der Digitalisierung des Kapitalismus, der Klimakrise oder der Notwendigkeit einer Implementierung von Nachhaltigkeitsperspektiven ergeben. Methodisch ist die Verflechtung von zivilgesellschaftlich wie politisch engagierter und wissenschaftlich reflektierender, von kulturhermeneutisch wie doktrinal verfahrenender Öffentlicher Theologie im Kontext einer ökumenisch verfassten Christenheit und einer durch religiöse und weltanschauliche Pluralität gekennzeichneten globalisierten Welt zu reflektieren.

Literatur

- Albrecht, Christian, u. Anselm, Reiner: Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus. Erste Umriss, in: dies. (Hrsg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Religion in der Bundesrepublik Deutschland I. Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 387–396.
- Bammel, Christina-Maria (2005): Aufgetane Augen – aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie Bd. 19). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.
- Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik Bd. II/1. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980 (Original 1940).
- Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie Bd. 4). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1993.
- Bedford-Strohm, Jonas, Höhne, Florian, u. Zeyher-Quattlender, Julian (Hrsg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel. Baden-Baden: Nomos 2019.

- Bonhoeffer, Dietrich: Entwurf für eine Arbeit, in: ders.: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (DBW Bd. 8). München: Chr. Kaiser 1998 (Datierung des Briefes: 03.08.1944), 556–561.
- Bubmann, Peter: Fundamenteethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen (Öffentliche Theologie Bd. 7). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995.
- Dallmann, Hans-Ulrich: Das Recht, verschieden zu sein. Eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration (Öffentliche Theologie Bd. 13). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002.
- Dallmann, Hans-Ulrich, u. Schiff, Andrea: Ethik in der Pflege. München: Ernst Reinhardt/UTB 2021.
- Fourie, Willem: Communicative Freedom? Wolfgang Huber's critical engagement of modernity. Stellenbosch: Stellenbosch University 2008 (in Deutschland veröffentlicht unter dem Titel: Communicative Freedom. Wolfgang Huber's Theological Proposal. Wien/Berlin: Lit 2012).
- Haager, Angela Trejo, u. a.: Echoing Miriam's Song. Women Doing Public Theology Today, Public Theology Webinar, 30 March 2021, URL: https://vimeo.com/531235636?embedded=true&source=video_title&owner=66001821 (Stand: 05.01.2022).
- Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen (Öffentliche Theologie Bd. 31). Leipzig: EVA 2015.
- Höhne, Florian, u. Meireis, Torsten (Hrsg.): Religion and Neo-Nationalism in Europe. Baden-Baden: Nomos 2020.
- Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart: Ernst Klett 1973.
- Huber, Wolfgang, u. Tödt, Heinz-Eduard: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt. Stuttgart: Kreuz (bis zur 2. Auflage), ³München: Chr. Kaiser 1988 (Original 1977).
- Huber, Wolfgang: Kirche. Stuttgart/Berlin: Kreuz 1979.
- Huber, Wolfgang: Freiheit und Institution. Sozialetik als Ethik kommunikativer Freiheit, in: ders.: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983a, 113–128.
- Huber, Wolfgang: Aufgaben und Grenzen des Staates, in: ders.: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983b, 95–112.
- Huber, Wolfgang: Die Friedensfrage eine Bekenntnisfrage, in: ders.: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983c, 249–269.
- Huber, Wolfgang: Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung, in: ders.: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983d, 23–30.
- Huber, Wolfgang: Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne, in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne. München: Chr. Kaiser 1990a, 29–65.
- Huber, Wolfgang: Prophetische Kritik und demokratischer Konsens, in: ders.: Konflikt und Konsens. München: Chr. Kaiser 1990b, 253–271.