

Religion im öffentlich-politischen Raum?

Der Deutsche Ethikrat als Bewährungsfeld Öffentlicher Theologie

Christine Schliesser

0. Einleitung

„Religion in bioethischen Diskursen ist prima facie rechtsstaatlich bedenklich.“¹

Wer diese Einschätzung aus juristischer Perspektive, nach der Religion bzw. Theologie als die wissenschaftliche Reflexion über Religion im öffentlichen Ethikdiskurs keinen Platz haben, nicht teilt, muss sich der Frage stellen: Wo und wie ist Religion im öffentlichen Raum, konkret: im öffentlichen Ethikdiskurs, zu verorten?

Grundsätzlich gilt: In Gesellschaften wie der unsrigen, die durch eine Pluralität von moralischen und weltanschaulichen Überzeugungen geprägt sind, muss eine öffentliche Diskussion gemeinsamer Werte erfolgen, um Normsetzung und Normanwendung zu ermöglichen. Zur Überwindung der damit verbundenen Schwierigkeiten, insbesondere auf dem Gebiet der Lebenswissenschaften, wird der Ethikdiskurs – auch auf politischer Ebene – vermehrt institutionalisiert.

¹ Fateh-Moghadam, Bijan: Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien, in: Voigt, Friedemann (Hg.): Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 31-64, hier: 59.

Gremien wie der Deutsche Ethikrat (DER) sind Beispiele dafür. Selbst plural verfasst, sind sie mikrokosmische Spiegelbilder der Pluralität, die unsere Gesellschaft und die in ihr stattfindenden Ethikdiskurse prägt.

Kennzeichnend für den DER ist u.a. die explizite Erwähnung der Theologie unter den dort repräsentierten Disziplinen (vgl. EthRG § 4.1).² Dies unterscheidet den DER von anderen nationalen Ethikgremien wie etwa der Schweizer Nationalen Ethikkommission (NEK). Doch welche Rolle spielt die Theologie faktisch in diesem spezifischen öffentlichen Raum an der Schnittstelle von Politik und Zivilgesellschaft? Welche Rolle kann sie spielen? Welche Rolle soll sie spielen – und welche nicht?

Diese Fragen sind vor dem Hintergrund einer breiteren Debatte um die Zuordnung von Religion und Politik bzw. Religion und Öffentlichkeit zu sehen, die in den letzten Jahrzehnten insbesondere mit dem Namen John Rawls verbunden war. „Der amerikanische Philosoph John Rawls, der ohne Übertreibung als der Dreh- und Angelpunkt der ganzen Debatte angesehen werden kann“,³ hat insbesondere mit seinem Konzept einer öffentlichen Vernunft als Maßstab für die Legitimität religiöser Äußerungen im öffentlichen Raum die Diskussion nachhaltig geprägt.⁴

² <http://www.ethikrat.org/ueberuns/ethikratgesetz>. (Zuletzt abgerufen am 30.06.2016).

³ Bedford-Strohm, Heinrich: Politik und Religion – Öffentliche Theologie, in: Verkündigung und Forschung 54 (2009), 42-55, hier: 49.

⁴ Ausgangspunkt von Rawls' Überlegungen ist dabei die Frage wie „eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die

Vor diesem Hintergrund geht dieser Beitrag der Frage nach dem Ort theologischer Ethik in der Öffentlichkeit in drei Schritten nach. Öffentlichkeit wird dabei, in Anlehnung an Wolfgang Huber, in einem weiten Sinne als die vier Referenzbereiche Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation umfassend verstanden.⁵

In einem *ersten* Schritt werden fünf aktuelle Entwürfe zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Öffentlichkeit vorgestellt, die in ihrem paradigmatischen Charakter auf die inhaltliche Bandbreite einer solchen Zuordnung weisen. (1.) Mit der *christlichen Politik* legt Eilert Herms einen Ansatz vor, der insbesondere mit seiner Betonung der weltanschaulichen Gebundenheit aller Handlungen hier von Bedeutung ist. Entsprechend fordert Herms eine Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses auch auf politischer Ebene. (2.) Johannes Fischers *hermeneutische Ethik* nimmt kritisch auf Herms' christliches Wirk-

lichkeitsverständnis Bezug und sieht „keine Alternative“⁶ zu Rawls' Konzept einer öffentlichen Vernunft. (3.) Trutz Rendtorffs *ethische Theologie* sieht den Raum der Öffentlichkeit für die Kirche vor allem auf die gottesdienstliche Öffentlichkeit bezogen. (4.) Eberhard Schockenhoffs Modell einer *kritischen Zeitgenossenschaft* wirbt für eine wachsame und kritische Solidarität auf Seiten der Kirche, die sich den Herausforderungen der Zeit stellt. (5.) Die *öffentliche Theologie* Wolfgang Hubers und Heinrich Bedford-Strohms stellt die Öffentlichkeitsrelevanz von Theologie einerseits und die Theologierelevanz der Öffentlichkeit andererseits in den Vordergrund.⁷ Aus der Analyse der verschiedenen Modelle wird die Öffentliche Theologie als das überzeugendste Modell hervorgehen, ohne dass ihre Schwächen verschwiegen werden. Die Darstellung und kritische Diskussion dieser fünf Entwürfe bilden den notwendigen theoretischen Referenzrahmen für den *zweiten* Teil.

In diesem rückt die *tatsächliche* gegenwärtige Rolle der Theologie bzw. theologischer Ethik in den Mittelpunkt, der sich mit Hilfe qualitativer Interviews ausgewählter Mitglieder des DER annähert wird. Dabei werden nicht nur Vertreter einer theologischen Ethik zu

durch vernünftige und gleichwohl konträre religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen“ kann. Rawls, John: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998, 22f. Vgl. zur Diskussion Grotefeld, Stefan: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006; Wolterstorff, Nicholas: *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in: Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas (Hg.): *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham 1997, 67-120; Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*, Princeton 2005; Thiemann, Ronald F.: *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Washington, D.C. 1996.

⁵ Vgl. Huber, Wolfgang: *Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten*, in: *Evangelische Theologie* 54 (1994), 157-180, hier: 167.

⁶ Fischer, Johannes: *Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum*, in: *ZEE* 48 (2004), 247-266, hier: 250.

⁷ Eine Anzahl weiterer Entwürfe wäre hier denkbar gewesen, deren Diskussion lohnenswert gewesen wäre, darunter nicht zuletzt die Ansätze von Rolf Schieder oder Ulrich H. J. Körtner auf evangelischer Seite sowie die Entwürfe von Franz-Josef Bormann oder Gerhard Kruijff auf katholischer Seite.

Wort kommen, sondern auch nicht-theologische Mitglieder, um auf diese Weise authentische, aktuelle und in ihrer Weise einzigartige Einblicke in die Selbst- sowie Außenwahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik zu ermöglichen. Der Fokus liegt dabei auf der Öffentlichen Theologie. Um ihre Selbst- wie Außenwahrnehmung zu erfassen, werden mit Wolfgang Huber, Volker Gerhard und Christiane Woopen unterschiedliche Stimmen aus dem DER zu Wort kommen, die anschließend kritisch ins Gespräch miteinander gebracht werden.

Auch wenn die Öffentliche Theologie von den im ersten Teil dargestellten Entwürfen, Theologie im öffentlichen Raum zu verorten, am meisten überzeugt, lässt der zweite Teil einige Schwierigkeiten und Probleme bei der praktischen Umsetzung dieses Paradigmas im konkreten Umfeld des DER sichtbar werden. Diese sollen in einem abschließenden *dritten* Teil in Form von kritisch-konstruktiven Impulsen aufgenommen werden.

1. Religion im öffentlichen Raum? Gegenwärtige Modelle zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Öffentlichkeit

1.1. Christliche Politik⁸ (Eilert Herms)

Grundlegend für Herms' Verständnis des Verhältnisses von Theologie bzw. Kirche und Öffentlichkeit ist seine Handlungstheorie.⁹ Handeln wird definiert als die „selbstbewusst-freie zielstrebige Wahl von folgeträchtigem Umweltverhalten durch ein Individuum, das in dieser Wahl sich selbst zu dieser Umwelt verhält.“¹⁰ Handeln ist nach Herms stets „die freie Wahl von folgeträchtigem Verhalten *im Lichte von Gewissheit*.“¹¹ Diese handlungsleitenden Gewissheiten (als Wahrheitsbewusstsein) stellen sich nach Herms inhaltlich zum einen als „technisch orientierende“ Gewissheiten und zum anderen als „ethische orientierende“ Gewissheiten dar.¹² Letztere sind hier von besonderem Interesse, kommt ihnen doch eine ethische Metafunktion zu: „Die Wahl einzelner Ziele *als* Güter ist nur möglich im Lichte einer Gewissheit des Handelnden über sein ‚höchstes

⁸ Vgl. Herms' Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre als „theologische Theorie der spezifisch christlichen Politik“ in: Herms, Eilert: *Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus*, in: Ders.: *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 95-124, hier: 102ff.

⁹ Diese legt er ausführlich dar in seinem Aufsatz „Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung“, in: Ders.: *Gesellschaft gestalten*, 56-94.

¹⁰ Herms: *Grundzüge*, 62.

¹¹ Herms: *Grundzüge*, 63.

¹² Herms, Eilert: *Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche*, in: *EvTh* 54 (1994), 134-157, hier: 137.

Gut‘, das für ihn Gute überhaupt.“¹³ Herms führt dies näher unter dem Begriff des „Lebensinteresses“ aus, einer Art „innerem Kompass“.¹⁴ Der Inhalt eines solchen, die Selektion von Zielen und Mitteln steuernden Lebensinteresses sei weltanschaulich-religiöser Art. Ein Beispiel dafür sei der christliche Glaube. Das bedeutet: „Menschliches Handeln ist als solches stets und immer getragen von der Religion oder weltanschaulichen Überzeugung des Handelnden.“¹⁵ Diese These stellt den „Dreh- und Angelpunkt seiner Theorie“¹⁶ dar.

Für die Frage nach dem Ort von Religion im öffentlichen Raum hat diese These zur Konsequenz, dass sich Herms der liberalen Forderung nach einer Selbstbeschränkung religiöser Argumente in der Öffentlichkeit widersetzt. Denn wenn nach Herms jedes menschliche Handeln vor dem Hintergrund einer Religion bzw. Weltanschauung stattfindet, dann ist die Annahme einer religiös-weltanschaulichen Neutralität etwa des Staates¹⁷ genauso wenig plausibel wie die Verortung der Religion im strikt Privaten. Dies führt Herms zu der Forderung, dass „die behauptete Privatheit des

Weltanschauungsdiskurses programmatisch negiert und der Weltanschauungsdiskurs selbst entprivatisiert und d.h. als ein notwendiges Element für den Aufbau einer urteilsfähigen demokratischen – nicht von den gesellschaftlichen Eliten bevormundeten – Öffentlichkeit anerkannt und gepflegt wird.“¹⁸ Dies hat auch Auswirkungen auf Herms’ Ekklesiologie: Kirche ist nach Herms keine Hauerwas’sche Kontrastgesellschaft,¹⁹ sondern eine in der Öffentlichkeit präsente, gesellschaftsrelevante Institution; hier zeigen sich Parallelen zu den Anliegen einer Öffentlichen Theologie.²⁰

¹³ Herms: Grundzüge, 65.

¹⁴ Herms: Grundzüge, 65.

¹⁵ Herms, Eilert: Ist Religion noch gefragt?, in: Ders.: Erfahrbare Kirche, Tübingen 1990, 25-48, hier: 30.

¹⁶ Vögele: Zivilreligion, 370.

¹⁷ Wenn für „jede ethische Urteilsbildung ... die Orientierung an einer Weltanschauung und an einem Menschenbild unvermeidbar“ ist, dann kommt eine im strikten Sinne weltanschauliche Neutralität staatlicher Akteure bzw. des Staates einer Chimäre gleich. Herms, Eilert: Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, in: Nüssel, Friederike (Hg.): Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen 2009, 49-71, hier: 50.

¹⁸ Herms: Weltanschauungen, 69. In der Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses liegt für Herms die Lösung von dem, was er als „das Grundproblem der Ethik, und zwar nicht der theologischen, sondern jeder Ethik in unserer Gegenwart“ ansieht. Dieses Grundproblem ist dadurch gekennzeichnet, dass einerseits der Rekurs auf eine Weltanschauung bzw. ein Menschenbild für die ethische Urteilsbildung vonnöten ist, andererseits aber sich die Erfüllung dieser Voraussetzung mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert sieht, insbesondere bezüglich der Ausbildung und Handhabung von Weltanschauungen. Herms: Weltanschauungen, 49.

¹⁹ Zu „Kirche als Kontrastmodell“ vgl. Hauerwas, Stanley: The Church and Liberal Democracy: The Moral Limits of a Secular Polity, in: Ders.: A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic, London 1981, 72-86, hier: 84.

²⁰ Die Begründungsmuster hierfür divergieren freilich. Bei Herms ist die Begründung für die Rolle von Kirche als gesellschaftsgestaltender Institution auf seine Handlungstheorie zurückzuführen: „Erst wenn Religion im allgemeinen und der christliche Glaube im Besonderen wieder verstanden und begriffen werden als das qualifizierende Fundament menschlicher Handlungsfähigkeit, kann auch ihre konstitutive Bedeutung für das Leben und die Entwicklung der Gesellschaft insgesamt wieder allgemein verstanden und begriffen werden. Daran, dass das geschieht, hängt die Verständlichkeit, die Glaubwürdigkeit und damit auch die Attraktivität jeder positiven Religion.“ Herms: Gesellschaft gestalten, XXVII.

Im Blick auf Herms' Ansatz ist abschließend festzuhalten, dass seine Forderung nach einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses und damit nach einer Offenlegung der handlungsleitenden Gewissheiten auch und gerade im öffentlichen Gespräch als Förderung von mehr Transparenz zu begrüßen ist. Kritisch anzumerken ist u.a., dass seine Handlungstheorie die signifikante Rolle von Emotionen vernachlässigt. Auf dieses Defizit verweist auch Johannes Fischer, wenn er, wie im Folgenden gezeigt wird, Herms' Handlungstheorie ebenso wie dessen Forderung einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses zurückweist.

1.2. Hermeneutische Ethik (Johannes Fischer)

Um die Tiefe des Gegensatzes zwischen den Ansätzen von Herms und Fischer zu verstehen, ist es hilfreich, sich zunächst Fischers Ethikverständnis zuzuwenden, das die Grundlage seiner Überlegungen zum Verhältnis von Theologie bzw. theologischer Ethik und Öffentlichkeit bildet. Fischer, langjähriges Mitglied der Schweizer Nationalen Ethikkommission (NEK), entwickelt seine eigene Ethikuffassung insbesondere in Abgrenzung zum sogenannten regelethischen Paradigma, das laut Fischer einer „moralphilosophische[n] Verirrung“²¹ unterliegt, indem es nämlich der Ethik die Aufgabe einer rationalen Begründung der Moral zuweist. Dem regelethischen Hand-

lungsbegriff, den Fischer in Herms' Entwurf kritisiert, stellt Fischer sein Verständnis von „Verhalten“ gegenüber, welches das Gute (vs. das Richtige) sowie die Rolle der Emotionen in der Ethik betont.²² Damit sind die Handlungsgründe in den Blick genommen, die nach Fischer vor allem narrativ und in der je spezifischen Situation verankert sind.²³

Im Blick auf das Verhältnis von theologischer Ethik und Öffentlichkeit ergeben sich für Fischer folgende Konsequenzen. Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Überlegungen ist die erwähnte Forderung des politischen Liberalismus' nach einer Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum. Als spezifische Pointe der Rawls'schen Konzeption sieht Fischer, dass Rawls religiösen Überzeugungen Vernünftigkeit nicht *per se* abspreche, und dass sich sein Skeptizismus daher vor allem auf die Rechtfertigbarkeit durch allseits akzeptierbare Gründe beziehe, nicht aber allgemein auf religiöse Überzeugungen. Im Kontext eines weltanschaulichen Pluralismus, so Fischer, könnten religiöse Überzeugungen keine legitimatorischen Funktionen übernehmen, da sie nicht allgemein anerkannt seien. Fischer kann daher „keine Alternative“²⁴ zu Rawls' Konzept einer öffentlichen Vernunft erkennen. Neben diesem äußeren Grund sieht Fischer jedoch noch einen inneren

²¹ Fischer, Johannes: Ethik als rationale Begründung der Moral? Über eine moralphilosophische Verirrung. <http://www.ethik.uzh.ch/ise/ma2/exma/johannesfischer/publikationen-1.html>. (Zuletzt abgerufen am 30.06.2016).

²² Fischer, Johannes: Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik, in: ThLZ 137.4 (2012), 387-406, hier: 392.

²³ Fischer, Johannes: Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik, in: Nüssel, Friederike (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen 2009, 75-100, hier: 77ff.

²⁴ Fischer: Theologische Ethik, 250.

Grund, der in der Eigenart christlicher Glaubensüberzeugungen verankert sei. Diese seien nämlich nur zum Bezeugen geeignet, nicht aber zum Behaupten.²⁵ Entsprechend besteht für Fischer die „Aufgabe theologischer Ethik ... gerade nicht darin, spezifisch theologische Gründe in die öffentliche Debatte einzutragen.“²⁶ Im Gegensatz zu Herms und Huber plädiert Fischer dafür, „[i]m öffentlichen ethischen Diskurs ..., im Interesse der Verständigung über die moralischen Grundlagen des Zusammenlebens ... Weltanschauungsfragen so lange wie möglich auszuklammern.“²⁷ Stattdessen solle die theologische Ethik an solche Topoi anknüpfen, die in der Gesellschaft weithin Zustimmung genießen, wie etwa an den Liebesgedanken.²⁸ Theologische Ethik ist für Fischer primär ein deskriptives, nicht aber ein normatives Unterfangen. „Daher kann sie nur sagen, was im Sinne der christlichen Liebe geboten oder richtig ist, aber sie kann nicht in einem absoluten oder kategorischen

Sinne sagen, was richtig oder falsch ist.“²⁹ Dabei liegt Fischers Abneigung gegen normative Sätze theologischer Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs, wie gesehen, letztlich in seiner Zurückweisung des regelethischen Paradigmas begründet.

Kritisch lassen sich im Blick auf Fischers hermeneutische Ethik vor allem zwei Aspekte anführen: *Erstens* weist Fischer dem *Bezeugen* christlicher Einsichten einen überhöhten Stellenwert zu und unterschätzt damit zugleich die Bedeutung des argumentativen *Überzeugens*. Dies schwächt die potentielle Wirkung seines theologischen Ansatzes im öffentlichen Diskurs. *Zweitens* wird das kritische Moment einer theologischen Ethik massiv reduziert, wenn als ihre primäre Aufgabe das Anknüpfen an jene Themen gesehen wird, die ohnehin schon eine breite gesellschaftliche Zustimmung genießen.

1.3. Ethische Theologie (Trutz Rendtorff)

Ein weiterer regelkritischer Ansatz findet sich bei Trutz Rendtorff. Als Mitbegründer und Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie sowie als langjähriger Vorsitzender der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung³⁰ steht auch Rendtorffs Ansatz für eine spezifische Art und Weise, Theologie und Öffentlichkeit einander zuzuordnen. Dabei „sucht er die Verbindungslinien und Überschneidungsberei-

²⁵ Vgl. Fischer, Johannes: Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, in: ZThK 87 (1990), 224-244.

²⁶ Grotefeld, Stefan: Distinkt, aber nicht illegitim. Protestantische Ethik und die liberale Forderung nach Selbstbeschränkung, in: ZEE 45 (2001), 262-284, hier: 275.

²⁷ Fischer, Johannes: Ist für jede ethische Urteilsbildung die Orientierung an einer Weltanschauung unvermeidbar? Zum ethischen Ansatz von Eilert Herms, in: Ders.: Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft, Stuttgart 2010, 208-222, hier: 214. Anders Huber im Blick auf eine an der Öffentlichen Theologie orientierten Öffentlichen Kirche: „Deshalb widerspricht die Kirche der Tendenz zur kommunikativen Enthaltensamkeit über Wahrheitsfragen, die den gesellschaftlichen Dialog von allen Wahrheitsansprüchen entlasten soll.“ Huber: Öffentliche Kirche, 175.

²⁸ Fischer: Theologische Ethik, 259.

²⁹ Fischer: Theologische Ethik, 260, Fußnote 47.

³⁰ Unter seinem Vorsitz sind folgende große Denkschriften entstanden: die Friedensdenkschrift von 1981, die Demokratiedenkschrift von 1985 sowie die Wirtschaftsdenkschrift von 1991.

che zwischen der Tradition des reformatorischen Christentums und der Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik aufzuweisen – freilich nicht um eine theologische Legitimation dieser Gesellschaftsordnung zu erarbeiten, sondern als Zugeständnis an die Herausforderung, die eigene Gegenwart als Ort der Fortschreibung des Christentums zu begreifen.³¹ Wie auch Fischer wendet sich Rendtorff gegen eine prinzipienbasierte Ethik, doch gründet sich für ihn sittliche Erkenntnis nicht in der narrativ thematisierten Wahrnehmung bestimmter Situationen, sondern die Grundlage seines ethischen Entwurfs bilden der Erfahrungshorizont und die Gesamtlebenswirklichkeit des Individuums. Dieser Ausgangspunkt erschließt sich für Rendtorff aus dem gesellschaftlichen und historischen Kontext, der von einem unhintergehbaren Pluralismus der Weltanschauungen geprägt ist. Angesichts dieser Pluralität verbietet sich für Rendtorff der Rekurs auf dogmatische Gewissheiten als Fundament einer Ethik, die mehr als nur binnenkirchliche Plausibilität beansprucht. Vor diesem Hintergrund erweist sich eine normativ ausgerichtete Ethik, wie bereits für Fischer, auch für Rendtorff als problematisch. An die Stelle der Normentwicklung tritt für Rendtorff daher das Bemühen, die Lebenswirklichkeit angemessen zu beschreiben: *„Deskription, nicht Normativität“* könnte

³¹ Anselm, Reiner/Schleissing, Stephan: Einführung. Zum Ort der „Ethik“ im Werk Trutz Rendtorffs, in: Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkreteionen einer ethischen Theologie. Anselm, Reiner/Schleissing, Stephan (Hg.), Tübingen 2011, XI-XXII, hier: XI.

man darum das Programm Rendtorffs plakativ überschreiben.³²

Seine Zuordnung von Staat, Religion und Gesellschaft fasst Rendtorff aus der Perspektive der Religion, genauer: des Protestantismus', unter dem Begriff „Verfassungsprotestantismus“.³³ Damit möchte Rendtorff die Affinität des Christentums zur Demokratie zur Geltung bringen. Für Rendtorff, wie für Herms, ist es das protestantische Freiheitsverständnis, das die Zustimmung des Protestantismus' zur verfassungsrechtlichen Demokratie und zum Pluralismus begründet.³⁴

Problematisch an Rendtorffs Ansatz erscheint jedoch, dass er die Öffentlichkeit der Kirche primär unter der Perspektive der Öffentlichkeit des Gottesdienstes fasst. „Das publice docere der Kirche hat doch sein ‚Publikum‘ primär im öffentlichen Gottesdienst.“³⁵ Er verhehlt nicht seine Skepsis gegenüber denen, die dieses Publikum auch über den Gottesdienst hinaus – etwa in Politik und Gesellschaft hinein – ausweiten wollen. Beispielhaft verweist er auf die Öffentlichkeit, auf die

³² Anselm, Reiner: Ethische Theologie. Zum ethischen Konzept Trutz Rendtorffs, in: ZEE 36 (1992), 259-275, hier: 261.

³³ Rendtorff: Ethik, 341.

³⁴ Besonders zu würdigen ist Rendtorffs Realismus wie er in seinem Pluralismusverständnis zu Tage tritt und der ihn im Pluralismus weniger ein verklärt-harmonisches Miteinander verschiedener Überzeugungen als vielmehr die faktischen Auseinandersetzungen sehen lässt. Rendtorff, Trutz: ‚Civil Religion‘. Religionstheoretische Voraussetzungen und aktuelle Verwendungsmöglichkeiten der Erklärungsleistung des Begriffs ‚Civil Religion‘, epd-Dokumentation Nr. 35, 1987, 1-10, hier: 8.

³⁵ Rendtorff, Trutz: Die Autorität der Freiheit. Theologische Beobachtungen zur öffentlichen Rolle der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: ZThK 101 (2004), 379-396, hier: 383.

sich die öffentlichen Äußerungen der Kirchenleitungen durch Stellungnahmen richten und fragt pointiert, ob „die ‚öffentliche Verantwortung‘ überhaupt zu den Spezifika kirchlicher Lehre und Verkündigung“³⁶ gehöre. Dem ist aus theologischer Perspektive entgegenzuhalten, dass sich Verkündigung in der biblischen Tradition – als Beispiel sei auf die Propheten verwiesen – als an die ganze Öffentlichkeit einschließlich Staat und Zivilgesellschaft gerichtet versteht und nicht nur im kultischen Rahmen verortet ist. Aber auch aus praktischer Sicht lassen sich Gegenargumente gegen eine Eingrenzung des publice docere auf den kirchlichen Gottesdienst geltend machen. So kann angesichts der Tatsache, dass gegenwärtig durchschnittlich nur ca. 4% der protestantischen Christen sonntags einen Gottesdienst besuchen, von einem „Öffentlichkeitscharakter“ einer solchen Veranstaltung nicht mehr die Rede sein. Wird die Relevanz christlicher Theologie primär in ihrem Deutungspotential verortet, stellt sich – ähnlich wie bei Fischer – des Weiteren die Frage, wie das kritische Potential des christlichen Glaubens zum Tragen kommen kann. Vögele macht daher zu Recht auf die Gefahr des Rendtorff'schen Ansatzes aufmerksam, „als der politisch neokonservative, theologisch liberale Versuch einer Affirmation des status quo gelesen [zu] werden“.³⁷

³⁶ Rendtorff: *Autorität der Freiheit*, 383.

³⁷ Vögele: *Zivilreligion*, 368.

1.4. Kritische Zeitgenossenschaft (Eberhard Schockenhoff)

Im Folgenden wird der Entwurf des katholischen Moraltheologen Eberhard Schockenhoff, langjähriges Mitglied sowie stellvertretender Vorsitzender im DER,³⁸ näher betrachtet. Dieser soll als ein prominentes Beispiel gegenwärtiger katholischer Moraltheologie den evangelischen Ansätzen zur Seite gestellt werden, um auf diese Weise auch zwischen den Konfessionen Querbezüge zu ermöglichen. Dabei zeichnet sich Schockenhoffs Zugang zu einer theologischen Ethik durch eine spezifische Verbindung eines tugendethischen Ansatzes mit einer normativen Ethik aus.³⁹

Bei der Verortung von Theologie bzw. Kirche in der Öffentlichkeit ist Schockenhoffs Konzept der „kritischen Zeitgenossenschaft“⁴⁰ das formale wie inhaltliche Kriterium, an dem Schockenhoff die Rolle theologischer Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs misst. Mit diesem programmatischen Begriff greift er einen Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils auf.⁴¹ Schockenhoff selbst deu-

³⁸ Vgl. hierzu auch: Schockenhoff, Eberhard: *Plattform gesellschaftlichen Dialogs. Braucht es Bischöfe und Theologen im Nationalen Ethikrat?*, in: *Herder Korrespondenzen* 59.8 (2005), 403-406.

³⁹ Der Verklammerung dieser beiden Pole dienen die anthropologischen Voraussetzungen, wie er sie in seinem Werk „*Theologie der Freiheit*“ erarbeitet. Schockenhoff, Eberhard: *Theologie der Freiheit*, Freiburg 2007.

⁴⁰ Schockenhoff, Eberhard: *Kritische Zeitgenossenschaft*, in: *Freiburger Texte* 57 (2007), 26-46.

⁴¹ „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages obliegt der Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ GS 4. Die Abkürzungen der Konzilsdokumente richten sich nach Kasper, Walter et al. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche. Abkürzungsverzeichnis*, Bd. 11, Freiburg 2001, 697.

tet ihn im Sinne einer wachsamem Solidarität auf Seiten der Kirche, die sich in die Herausforderungen der Zeit hineinbegibt, ohne sich jedoch unkritisch von diesen vereinnahmen zu lassen. Schockenhoff spricht in diesem Sinne wiederholt von „zeitgemäßer Unzeitgemäßheit“, zu der die Fähigkeit gehöre, die Ambivalenzen der Moderne wahrzunehmen und der Moderne auch „das nicht vorzuenthalten, was zur langfristigen Erneuerung und zur dauerhaften Umkehr beitragen kann.“⁴² Kritische Zeitgenossenschaft wird dabei als „intellektuelle Grundtugend der Theologie“⁴³ verstanden. An die Stelle von distanzierter Weltflucht einerseits und Auslieferung an den herrschenden Zeitgeist andererseits trete das Solidarisch-Werden mit den konkreten Nöten der Menschen. Dies steht für Schockenhoff in engster Verbindung mit dem zentralen Inhalt der Botschaft Jesu, die sowohl die Legitimation als auch die Motivation für eine kritische Zeitgenossenschaft beinhaltet. „So verstanden ist kritische Zeitgenossenschaft eine Näherbestimmung des Weltauftrages der Kirche: Weil sie zu den Menschen gesandt ist, um ihnen das Evangelium zu verkünden, darf die Kirche nicht nur von außen in die Gesellschaft hineinsprechen.“⁴⁴

⁴² Schockenhoff, Eberhard: Menschenwürde, Biopolitik und Kultur. Der Beitrag des Glaubens zum ethischen Diskurs der Gesellschaft, in: Böhm, Thomas (Hg.): Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten? Freiburg 2009, 289-316, hier: 291.

⁴³ Schockenhoff: Menschenwürde, Biopolitik und Kultur, 293.

⁴⁴ Schockenhoff: Kritische Zeitgenossenschaft, 30.

Mit seinem Konzept der kritischen Zeitgenossenschaft gelingt es Schockenhoff, sowohl die Kirche als auch die Theologie einzubinden. Dabei ist freilich zu bedenken, dass sich die katholische Ekklesiologie und damit das Verständnis von Kirche als Akteurin von den bisher dargestellten protestantischen Entwürfen unterscheidet. Dies hat u.a. zur Folge, dass die einzelne Christin bzw. der einzelne Christ als individuelle Akteure einer kritischen Zeitgenossenschaft aus dem Blick geraten. Das gesellschaftskritische Moment, das bei Rendtorff und Fischer vermisst wurde, steht hier hingegen geradezu im Fokus. Positiv zu würdigen sind des Weiteren Schockenhoffs explizite Bemühungen um Kommunikabilität und Anschlussfähigkeit, die bemerkenswerte Übereinstimmungen mit den Anliegen einer Öffentlicher Theologie aufweisen. Um diese wird es abschließend gehen.

1.5. Öffentliche Theologie

(Wolfgang Huber/

Heinrich Bedford-Strohm)

Öffentliche Theologie, wie sie im deutschen Sprachraum seit den 1970er Jahren vor allem vom langjährigen EKD-Ratsvorsitzenden und ehemaligen Mitglied des DER Wolfgang Huber – und später vom jetzigen EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm – entwickelt und geprägt wurde, kann mit Wolfgang Vögele als die Reflexion der „Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft“⁴⁵ verstanden werden, wobei Öffentliche The-

⁴⁵ Vögele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 421.

ologie diese Wirkungen nicht nur reflektiert, sondern selbst aktiver Teil dieser Wirkungen sein möchte. Auch wenn sich der Begriff Öffentliche Theologie gegen eine einheitliche Definition sperrt,⁴⁶ können mit Bedford-Strohm fünf zentrale Charakteristika benannt werden:⁴⁷ (1.) Öffentliche Theologie engagiert sich in Fragen mit öffentlicher Relevanz, insbesondere sozialetischer Ausprägung, und bleibt zugleich in der partikularen christlichen Tradition fest verankert; (2.) sie strebt nach Verständlichkeit auch außerhalb des theologischen Binnendiskurses, d.h. nach Zweisprachigkeit; (3.) sie ist interdisziplinär orientiert; (4.) in ihrer spezifischen Verortung zwischen einer globalen Perspektive und einem lokalen Kontext ist sie „glocal“ und sie ist (5.) kritisch-konstruktiv im Blick auf gesellschaftliche Herausforderungen, die sie in ihre theologisch-ethischen Reflexion aufnimmt.

Indem Öffentliche Theologie zugleich die bleibende Relevanz der biblischen und kirchlichen Traditionen für die Öffentlichkeit einerseits sowie die Relevanz konkreter politischer und gesellschaftlicher Herausforderungen für das theologische Nachdenken andererseits betont, sieht sie sich „vor allem in Gegnerschaft zur liberalen Forderung nach Selbstbeschränkung der Religion“⁴⁸ in der Öffentlichkeit. Der Öffentlichen Theologie liegt ein weit gefasster Öffent-

lichkeitsbegriff zugrunde, der über den Dual von Staat und Kirche hinausreicht und die erwähnten vier Referenzbereiche Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation umfasst.⁴⁹ Diesem weitgefassten Öffentlichkeitsverständnis entspricht ein eben solches Subjektsverständnis. Subjekte bzw. Akteure Öffentlicher Theologie sind einzelne Christinnen und Christen ebenso wie die akademische Theologie und die Kirche. Öffentliche Theologie zielt damit in die Tiefe wie auch in die Breite; sie ist nicht exklusiv. Öffentliche Theologie bzw. Public Theology ist dabei ein internationales Phänomen, wie Traugott Jähnichen deutlich macht.⁵⁰ Entsprechend sind auch im Blick auf die jeweiligen Themen und Herausforderungen an die Öffentliche Theologie länderspezifische Unterschiede festzustellen. In einem globalen Kontext ist es daher sachgemäßer, mit Thomas Schlag von „*public theologies*“⁵¹ zu sprechen. Kritisch wird im Blick auf die Öffentliche Theologie darauf hingewiesen, dass der Begriff selbst letztlich tautologisch sei, zumal „in volkscirchlich geprägten Ländern wie Deutschland oder der Schweiz tendenziell alle [Theologien] öffentlich sind.“⁵² Auch fehle es der Öffentlichen Theologie an Kontur.⁵³ Als

⁴⁶ Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, 35.

⁴⁷ Bedford-Strohm: Politik und Religion, 53.

⁴⁸ Vögele, Wolfgang: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 24.

⁴⁹ Huber: Öffentliche Kirche, 167.

⁵⁰ Jähnichen, Traugott: „Öffentliches Christentum“. Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, in: EvTh 75.3 (2015), 166-178, hier: 174.

⁵¹ Vgl. Schlag, Thomas: Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012, 32.

⁵² Kratzert, Lucius: Einblick ohne Überblick, in: Reformierte Presse 47 (2015), 13.

⁵³ Kratzert: Einblick ohne Überblick, 13.

weiterer Kritikpunkt wird eine einseitige Fokussierung auf ethische Fragestellungen vorgetragen. Zum ersten Einwand ist zu sagen, dass es sowohl im Selbstverständnis als auch in der Außenwahrnehmung durchaus einen Unterschied bedeutet, ob einer Theologie aufgrund einer volksskirchlichen Bindung eine gewisse Öffentlichkeit traditionell zugeeignet wird oder ob sich eine Theologie die öffentliche Dimension programmatisch und aktiv zu eigen macht. Der zweite Einwand hingegen hat durchaus seine Berechtigung. Während in formaler Hinsicht, etwa mit Hilfe des genannten Kriterienkatalogs von Bedford-Strohm, Konturen einer Öffentlichen Theologie sichtbar gemacht werden können, sind diese in inhaltlicher Hinsicht weniger systematisch ausgearbeitet, wie im dritten Teil noch ausführlicher darzulegen ist. Auch der Einwand, die Öffentliche Theologie habe eine „ethische Schlagseite“, ist nachvollziehbar, doch kann darauf hingewiesen werden, dass zunehmend auch andere theologische Disziplinen mit der Öffentlichen Theologie ins Gespräch gebracht werden, mit Thomas Schlag etwa die Praktische Theologie.⁵⁴

Ziel der knappen Skizzierung der fünf Modelle – Christliche Politik (Eilert Herms), Hermeneutische Ethik (Johannes Fischer), Ethische Theologie (Trutz Rendtorff), Kritische Zeitgenossenschaft (Eberhard Schockenhoff) und Öffentliche Theologie (Huber/Bedford-Strohm)

– war es, die Bandbreite gegenwärtiger Zuordnungsversuche von Theologie und Öffentlichkeit zu veranschaulichen. Die Frage nach dem Ort der Religion bzw. der Theologie als ihre reflektierte Gestalt im öffentlichen Raum trifft damit auf je unterschiedliche Antworten. Dabei hat sich der Ansatz der Öffentlichen Theologie als besonders produktiv erwiesen, insofern er einerseits an der bleibenden Relevanz der Theologie angesichts öffentlicher, besonders sozialetischer Herausforderungen festhält, während er zugleich die Bedeutung dieser Herausforderungen für die theologische Reflexion miteinbezieht. Ging es bislang um theologische Zuordnungstheorien, soll nun die Frage nach dem tatsächlichen Ort der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs im Vordergrund stehen, wie er sich beispielhaft im DER darstellt.

2. Der Deutsche Ethikrat als Ort theologischer Ethik

Im Folgenden wird *zunächst* ein kurzer Überblick über den DER als plural zusammengesetztes Ethikgremium und dessen Entstehung, Aufgaben und Zusammensetzung gegeben. Dem Ort theologischer Ethik im DER wird mit Hilfe des Rollenbegriffs nachgegangen, dessen soziologische Pointe in ihrer Doppelseitigkeit – als Selbst- und Außenperspektive – begründet liegt, wie im *zweiten* Schritt ausgeführt wird. In einem *dritten* Schritt wird anhand qualitativer Interviews die gegenwärtige tatsächliche Rolle der Theologie im DER in ihrer Selbst- und Außenwahrnehmung in den Blick genommen.

⁵⁴ Doch seien, so Schlag im Blick auf den deutschsprachigen Raum, „die Konsequenzen für die praktische Theologie ... noch kaum ausführlicher bestimmt.“ Schlag: Öffentliche Kirche, 32.

2.1. Der Deutsche Ethikrat:

Entstehung, Auftrag,

Zusammensetzung, Kritik

Entstehung: Als 2007 der DER gegründet wurde, war er keine Neugründung im eigentlichen Sinne, sondern schloss an seine Vorgängerinstitution an, den 2001 eingerichteten Nationalen Ethikrat (NER).⁵⁵ Mit der Errichtung des NER folgte auch Deutschland einem europa- und weltweiten Trend, Ethikgremien auf nationaler Ebene zu errichten, die sich vor allem den wachsenden ethischen Herausforderungen durch die Lebenswissenschaften widmen.⁵⁶ Während die Notwendigkeit eines solchen Gremiums an sich kaum hinterfragt wurde, zog das Einrichtungsverfahren der direkten Berufung der Mitglieder des NER durch den damaligen Bundeskanzler Gerhard Schröder viel Kritik nach sich. Aufgrund der fehlenden parlamentarischen Grundlage wurde der NER schließlich 2007 durch den auf einen parlamentarischen Beschluss beruhenden Deutschen Ethikrat abgelöst.⁵⁷ Der DER als Ort institutionalisierter Ethik befindet sich damit an der Schnittstelle zwischen Zivilgesellschaft und Politik.

Auftrag: Die Aufgaben des DER können vierfach gefasst werden: Informationstätigkeiten,

Diskussionsförderung, Beratungstätigkeiten sowie internationale Zusammenarbeit. Dabei wird das Betätigungsfeld wie folgt definiert: „Der Deutsche Ethikrat verfolgt die ethischen, gesellschaftlichen, naturwissenschaftlichen, medizinischen und rechtlichen Fragen sowie die voraussichtlichen Folgen für Individuum und Gesellschaft, die sich im Zusammenhang mit der Forschung und den Entwicklungen insbesondere auf dem Gebiet der Lebenswissenschaften und ihrer Anwendung auf den Menschen ergeben“ (§ 2 Abs. 1 EthRG). Seine *Informationstätigkeit* ist dabei doppelt ausgerichtet: auf die allgemeine Öffentlichkeit sowie auf den Bundestag und die Bundesregierung. Die Öffentlichkeit und die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen stellen die Adressaten der *Diskussionsförderung* dar (§ 2 Abs. 1.1 EthRG). Die *Beratungstätigkeit* des DER hingegen ist primär auf Politik und Gesetzgebung gerichtet. Von zentraler Bedeutung ist dabei „die Erarbeitung von Stellungnahmen sowie von Empfehlungen für politisches und gesetzgeberisches Handeln“ (§ 2 Abs. 1.2 EthRG). Auch die *internationale Zusammenarbeit*, etwa mit anderen nationalen Ethikgremien, gehört zu den expliziten Aufgaben des DER.

Zusammensetzung: Laut § 4 Abs. 1 EthRG repräsentieren die 26 Mitglieder des DER „naturwissenschaftliche, medizinische, theologische, philosophische, ethische, soziale, ökonomische und rechtliche Belange in besonderer Weise“. Bemerkenswert ist hier, dass die Theologie explizit aufgeführt wird. Während zu den Mitgliedern einerseits Wis-

⁵⁵ Eine ausführliche Aufarbeitung der „Merkmale und Kennzeichen von nationalen Ethikräten in Deutschland“ aus rechtswissenschaftlicher Perspektive findet sich bei Vöneky, Silja: *Recht, Moral und Ethik*, Tübingen 2010, S. 234-316.

⁵⁶ Eine aktuelle Studie zum DER bietet Ezazi, Gordian: *Ethikräte in der Politik. Genese, Selbstverständnis und Arbeitsweise des Deutschen Ethikrates*, Wiesbaden 2016.

⁵⁷ BGBl. I S. 1385. Das Ethikratgesetz (EthRG) ist einsehbar unter: <http://www.ethikrat.org/ueber-uns/ethikratgesetz>. (zuletzt abgerufen am 30.06.2016).



senschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den genannten Disziplinen zählen, gehören dem DER des Weiteren „anerkannte Personen an, die in besonderer Weise mit ethischen Fragen der Lebenswissenschaften vertraut sind“ (§ 4 Abs. 1 EthRG). Die Zusammensetzung des DER ist zusätzlich dadurch bestimmt, dass in diesem Gremium „unterschiedliche ethische Ansätze und ein plurales Meinungsspektrum vertreten sein“ (§ 4 Abs. 2 EthRG) sollen. Schließlich ist noch festzuhalten, dass die Mitglieder des DER ihr Amt ehrenamtlich ausüben.

Kritik: Institutionalisierte Formen des Ethikdiskurses wie der DER sehen sich oftmals dem Vorwurf ausgesetzt, „Akzeptanzbeschaffungsmechanismen“ darzustellen statt zur ethischen Urteilsbildung beizutragen.⁵⁸ Weniger polemisch, aber inhaltlich in eine ähnliche Richtung weist Schockenhoff, wenn er im Blick auf den DER feststellt, dass durch diese Art „institutionalisierte[r] Form eines gesellschaftlichen Diskurses ... durch die Einhaltung von Verfahrensregeln und die Gewährung von Partizipationsmöglichkeiten die Akzeptanzchance politischer Entscheidungen bei der unterlegenen Minderheit erhöh[t]“ werden solle.⁵⁹ Obwohl der von Schockenhoff angeführte Einwand eine gewisse Berechtigung hat, ist auf die inhaltliche Heterogenität des DER zu verweisen, die sich nur schwerlich zur Konsensbeschaffung

⁵⁸ Vgl. den Beitrag von Graumann, Sigrid: Politische Ethikberatung zwischen allen Stühlen – Beitrag zur ethischen Urteilsbildung oder pure Akzeptanzbeschaffung?, in: Porz, Rouven et al. (Hg.): Gekauftes Gewissen - Die Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007, 281-290.
⁵⁹ Schockenhoff: Plattform gesellschaftlichen Dialogs, 404.

instrumentalisieren lässt. So sind beispielsweise gerade drei der bisherigen 13 Stellungnahmen des DER konsensual verfasst.⁶⁰

2.2. Zur Ortsbestimmung

theologischer Ethik: Der Rollenbegriff

Um sich der Ortsbestimmung theologischer Ethik im DER anzunähern, erweist sich der Rollenbegriff, insbesondere aufgrund seiner Doppelseitigkeit, als hilfreich.⁶¹ Dabei ist zunächst zu betonen, dass der Rollenbegriff hier gleichsam als Kategorienbegriff Verwendung findet. Wenn von „der“ Rolle der Theologie die Rede ist, ist damit die Möglichkeit mehrerer und damit auch unterschiedlicher Rollen der Theologie nicht aus-, sondern explizit miteingeschlossen.

Die Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs bezieht sich nun einerseits auf die Selbstwahrnehmung bzw. das Selbstverständnis, während zugleich die Außenwahrnehmung und das Verständnis durch andere im Blick ist. Indem er die Doppelseitigkeit auf die öffentliche Rolle der Kirche bezieht, stellt Trutz Rendtorff fest: „Die öffentliche ‚Rolle‘ der Kirche hat zwei Seiten. Die eine Seite

⁶⁰ „Intersexualität“ 2012, „Biosicherheit“ 2014 sowie „Patientenwohl als ethischer Maßstab für das Krankenhaus“ 2016. Eine andere Lesart bietet Ezazi. Er rechnet unter die konsensual verfassten Stellungnahmen auch diejenigen, die ein oder mehrere Sondervoten beinhalten. Nach dieser Lesart enthalten sieben von 13 Stellungnahmen einen Konsens. Ezazi: Ethikräte in der Politik, 89.

⁶¹ Rendtorff: Die Autorität der Freiheit, 381. Zum Hintergrund des soziologischen Begriffs der Rolle ist auf das Standardwerk von Ralf Dahrendorf zu verweisen. Dahrendorf, Ralf: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Wiesbaden¹⁶2006.

der Rolle ist das Selbstverständnis, mit dem die Kirche ihre Rolle bestimmt, im Geist der Autorität der Freiheit, der sie in ihrem Auftrag verpflichtet ist. Die andere Seite bilden die Erwartungen seitens des Staates und der Gesellschaft, denen sie in der öffentlichen Rolle entsprechen soll.⁶² Was Rendtorff im Blick auf die öffentliche Rolle der Kirche beschreibt, ist gleichermaßen für die Rolle der Theologie in der Öffentlichkeit kennzeichnend. Auch hier sind die genannten zwei Seiten zu bedenken: Einerseits gilt es das Selbstverständnis zu reflektieren, mit dem die Theologie selbst ihre Rolle deutet und wahrnimmt. Andererseits ist die Theologie Teil eines Gesellschaftsgefüges, in dem sie ihre Rolle ausübt. Es ist daher ebenso danach zu fragen, wie sie von außen wahrgenommen wird und welche Erwartungen an sie gerichtet werden. „Diese Doppelseitigkeit wahrzunehmen und zu reflektieren macht die Pointe des Konzepts der ‚Rolle‘ aus.“⁶³

Im Folgenden geschieht dies, indem *einerseits* der Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie im konkreten Umfeld nationaler Ethikräte durch Interviews mit Vertretern einer theologischen Ethik nachgegangen wird. *Andererseits* ist nach der Außenwahrnehmung der Theologie zu fragen. Um auch diese Dimension der Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs angemessen einzubeziehen, wurden entsprechende Interviews mit Vertreterinnen und Vertretern einer nicht-theologischen Ethik in den untersuchten Gremien durchgeführt.

⁶² Rendtorff: *Autorität der Freiheit*, 381.

⁶³ Ebd.

2.3. Theologische Ethik im Deutschen Ethikrat: Qualitative Interviews

Indem sich theologisches Denken als empirisch informiert erweist, zeigt sich ein gegenseitiger Befruchtungsprozess: Das theologische Denken profitiert von seiner Rückkopplung an die Lebenswirklichkeit, durch die einer möglichen Entfremdung der ethischen Theorie von den alltagsweltlichen Erfahrungen entgegnet wird, während zugleich letztere durch die ethische Theorie produktive Impulse erhalten. Der dabei erzielte Ertrag richtet sich nicht nur auf den Zusammenhang zwischen ethischer Theorie und Lebenswirklichkeit, sondern darüber hinaus auf das Zusammenspiel unterschiedlicher Diskurse und Disziplinen. „Gerade eine sozialwissenschaftlich und auch empirisch informierte theologische Ethik verspricht ... zu den Debatten sowohl der Medizinethik im engeren als auch der theologischen Ethik im weiteren Sinne einen qualifizierten Beitrag zu leisten, da die Theologie eine hohe Affinität zur Vernetzung von Diskursen aufweist und diese gewinnbringend zu nutzen weiß.“⁶⁴

Die nun folgenden Interviewausschnitte greifen auf qualitative Interviews zurück, die die Verfasserin mit den vier Repräsentanten einer theologischen Ethik im DER sowie mit zwei ausgewählten Repräsentanten einer nicht-theologischen Ethik im Zeitraum von Januar 2013 bis August 2014 geführt hat. Als Vertreter der universitären Theologie wurden auf

⁶⁴ Brahier, Gabriela: *Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung: zur Struktur ethischer Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik*, Tübingen 2011, 100.

evangelischer Seite Peter Dabrock sowie auf katholischer Seite Eberhard Schockenhoff interviewt, als Repräsentanten der Kirchen Wolfgang Huber und Anton Losinger. Auf Seiten einer nicht-theologischen Ethik wurden die damalige Ratsvorsitzende und Medizinethikerin Christiane Woopen sowie der Philosoph Volker Gerhardt zu ihrer Wahrnehmung der Rolle der Theologie im DER befragt.⁶⁵ Dabei orientierten sich die Gespräche jeweils an den Themenbereichen *Bedeutung einer theologischen Ethik im DER*, *Zusammensetzung des DER*, *Aufgaben einer theologischen Ethik im DER* sowie *Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen*. Ein besonderes Augenmerk liegt im Folgenden auch auf der zu beobachtenden Diskrepanz zwischen den Selbst- und Außenwahrnehmungen.

2.3.1. Innenperspektive

Die Auswertung der Interviews⁶⁶ der Vertreter einer Innenperspektive auf die

⁶⁵ Die genannten Interviews sind Teil meiner sich in Arbeit befindenden Habilitationsschrift „Zur Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs. Eine Analyse an den Beispielen des Deutschen Ethikrats und den Schweizer nationalen Ethikkommissionen“. Diese enthält die vollständigen Transkripte der Interviews.

⁶⁶ Die Auswertung erfolgte nach der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse. Nach Philipp Mayring bestehen die besonderen Stärken dieses Ansatzes, der das zu analysierende Material als in seinen Kommunikationszusammenhang eingebettet versteht, insbesondere in seiner spezifischen Systematik, nämlich einerseits „in der Regelgeleitetheit (nach vorher formulierten Ablaufmodellen vorgehend)“, die die Transparenz und Nachvollziehbarkeit des Verfahrens erleichtern. Das Verfahren ist des Weiteren durch seine „Theoriegeleitetheit (theoretisch abgesicherten Fragestellungen und Codierregeln folgend)“ gekennzeichnet sowie durch ein schrittweises, „den Text in einzelne Analyseeinheiten zergliedern-

theologische Ethik im DER – Dabrock, Huber, Losinger und Schockenhoff – zeigt zunächst grundlegende Übereinstimmungen unter den vier theologischen Repräsentanten auf. So besteht ein Konsens in der grundsätzlichen Wahrnehmung der *Bedeutung einer theologischen Ethik im DER*: Sowohl Huber als auch Schockenhoff betonen dabei explizit: Die theologische Ethik „spielt sicher eine Rolle“. Ohne Beteiligung der theologischen Ethik würde man „wahnsinnig viel verlieren“ (Dabrock). Dabei sehen die theologischen Vertreter die je konkrete Ausgestaltung der Rolle der theologischen Ethik als von der jeweiligen Person des theologischen Ethikers abhängig. Auch beeinflusst die jeweilige Thematik die Rolle der theologischen Ethik. Losinger verweist beispielsweise auf die „Debatten im Grenzbereich des menschlichen Lebens“ als besonderen inhaltlichen Aufgabenbereich der theologischen Repräsentanten.

Im Blick auf die *Zusammensetzung des DER* besteht Einigkeit bei der Einschätzung der Legitimität der Beteiligung von Kirche und Theologie im DER. Diese sei zwar nicht zwingend erforderlich, aber „plausibel“ (Dabrock) und spiegle die Pluralität der Gesellschaft wider. Unterschiede zwischen den theologischen Vertretern zeigen sich in der Einschätzung einer möglichen Differenz zwischen kirchlichen und universitären Vertretern. Während die katholische Seite „hier keinen substantiellen Unterschied“

den, an Kategorien (-systemen) orientierte[s] Vorgehen“. Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse, in: Flick, Uwe (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2000, 468-475, hier: 471.

(Losinger) wahrnimmt, besteht für Dabrock eine deutliche Differenz. So nimmt Dabrock für sich „die freieste Position“ in Anspruch, da Losinger und Huber als Bischöfe und Schockenhoff als Priester stärkere Bindungen an ihre Kirchen hätten.

Die *Aufgaben einer theologischen Ethik* werden unterschiedlich akzentuiert. Huber und Dabrock betonen ihr Engagement in der Suche nach verantwortlichen Lösungen, die Huber unter den Begriff der „verantworteten Freiheit“ stellt. Schockenhoff versteht es als Teil seiner Aufgabe, „gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten kritisch zu sein“, während sich Losinger unter Verweis auf das Beispiel der Präimplantationsdiagnostik auch in einer advokatorischen Funktion sieht. Zu den weiteren Aufgaben einer theologischen Ethik gehören das Weiterbringen des Diskurses (Dabrock), die Förderung der religiösen Sprachfähigkeit (Losinger) ebenso wie die Ausübung einer gesellschaftsstabilisierenden Funktion (Dabrock, Losinger).

Die *Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen* werden insbesondere im Bezug zur philosophischen Ethik beschrieben. Dabei betonen die evangelischen Vertreter Dabrock und Huber das je Eigene der theologischen Ethik, das Dabrock mit einem Zitat von Emmanuel Levinas ausdrückt: „Die Philosophie kann und darf nicht trösten“. Die katholischen Theologen hingegen weisen unter Bezugnahme auf den öffentlichen Vernunftgebrauch verstärkt auf die Gemeinsamkeiten zwischen der theologischen und philosophischen Ethik hin. Den zentralen Unterschied zu ande-

ren Disziplinen kennzeichnen Huber und Schockenhoff als das „überschießende Element“ bzw. als „Bedeutungsüberschuss“. Übereinstimmend verweisen Dabrock, Huber und Schockenhoff auf die Reflexion der eigenen Positionalität, wie sie durch die theologische Ethik geschehe, und weisen dies als eine spezifische Stärke theologischer Ethik aus. In der Positionalität sehen sie eine Gemeinsamkeit mit anderen Disziplinen, doch werde diese Positionalität, im Unterschied zur theologischen Ethik, von diesen nicht immer als solche explizit reflektiert.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass sich die aufgezeigten Unterschiede – wie auch die Übereinstimmungen – zwischen den einzelnen theologischen Vertretern kaum entlang der konfessionellen Linien bewegen. Eine Ausnahme stellen die wahrgenommenen Differenzen zwischen kirchlichen und universitären Vertretern dar. Darüber hinaus finden sich zwar unterschiedliche Akzentuierungen, beispielsweise im Blick auf das Verhältnis zur philosophischen Ethik oder zum öffentlichen Vernunftgebrauch, denen jedoch konfessionsübergreifende Gemeinsamkeiten an die Seite zu stellen sind, etwa die grundsätzliche Einschätzung der Bedeutung der theologischen Ethik im DER, die Rede vom Bedeutungsüberschuss oder auch Äußerungen zur Positionalität.

2.3.2. Außenperspektive

Im Vergleich der Innenperspektive mit der Gerhardt und Woopen vertretenen Außenperspektive werden deutliche Diskrepanzen in der Wahrnehmung der *Be-*

deutung einer theologischen Ethik im DER sichtbar. Gerhardt und Woopen äußern übereinstimmend, dass die theologische Ethik in diesem Gremium allenfalls eine indirekte Rolle spiele. Während Woopen dabei noch ein gewisses theologisches „Hintergrundrauschen“ vernimmt, kommt nach Gerhardt „die theologische Ethik eigentlich als theologische gar nicht vor“. Dies steht in deutlichem Widerspruch zur Einschätzung aus der Innenperspektive, wenn Huber und Losinger konstatieren: Die theologische Ethik spielt „sicher eine Rolle“. In der Bewertung ihrer Wahrnehmung hingegen differieren Gerhardt und Woopen. Nach Gerhardt sind Theologie und Glaube zu individuell, als dass man sich in ethischen Entscheidungen auf sie berufen könnte. Die kaum wahrnehmbare Rolle der theologischen Ethik im DER ist für ihn daher folgerichtig. Woopen hingegen fordert „dass die Theologie oder die theologische Ethik sich durchaus auch an manchen Stellen stärker profilieren ... als theologische Ethik.“ Auf diese und weitere Forderungen Woopens ist in der Auswertung unten noch näher einzugehen.

Im Blick auf die *Zusammensetzung des DER* hingegen ist eine grundsätzliche Übereinstimmung der Außen- mit der Innenperspektive wahrzunehmen. Wie die Vertreter einer theologischen Ethik bewerten auch Gerhardt und Woopen die Beteiligung der Theologie im DER positiv. Unterschiede gibt es hinsichtlich der Bewertung der Beteiligung von kirchlichen Repräsentanten, die insbesondere von Gerhardt kritisiert wird.

In der Beschreibung der *Aufgaben einer theologischen Ethik* werden wiederum signifikante Unterschiede innerhalb und zwischen den Perspektiven deutlich. Woopen etwa beschreibt diese Aufgaben ganz überwiegend als Desiderate. Von den theologischen Vertretern im DER fordert sie u.a. das „Einbringen eines Sinnhorizontes“, der „Perspektive des Guten“ sowie dezidiert christlicher Begrifflichkeiten wie „Liebe“ bzw. „Nächstenliebe“. Die stärkere Profilierung der theologischen Ethik sei, so Woopen, sowohl auf der DER-internen Ebene der Diskussionen und Stellungnahmen wie auch auf nationaler und internationaler Ebene voranzutreiben. Gerhardt hingegen äußert sich kaum im Blick auf mögliche Aufgabenbereiche einer theologischen Ethik im DER. Dies entspricht seiner Ansicht, dass Theologie zu individuell sei, um für ethische Rückschlüsse zu taugen. Bemerkenswert ist, dass keine der aus der Innenperspektive genannten vielfältigen Aufgaben der theologischen Ethik, etwa die Suche nach verantwortlichen Lösungen (Dabrock, Huber) oder die Erschütterung herrschender Plausibilitäten (Schockenhoff) in der Außenperspektive Erwähnung findet.

Die *Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen* werden von Gerhardt vor allem unter der Perspektive des stärkeren Praxisbezugs der Theologie im Vergleich mit der Philosophie gewürdigt. „Der Philosoph kann zufrieden sein, wenn der Gedanke konsequent ist. Aber der Theologe, dem kann das nicht reichen. Der Gedanke muss

wirklich in einer ganz anderen Weise wirken“.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass in der Wahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik im DER die Innenperspektive teilweise deutlich von den Außenperspektive abweicht. Dies gilt insbesondere für die Einschätzung der Bedeutung sowie der Aufgaben der theologischen Ethik. Während die Innenperspektive den Eindruck vermittelt, dass die theologische Ethik durchaus eine Rolle spiele, konnte dies durch die Außenperspektive nicht bestätigt werden. Im Gegenteil, weder Gerhardt noch Woopen können dezidiert Theologisches im DER feststellen. Während dies für Gerhardt keinen nennenswerten Verlust darstellt, fordert Woopen hingegen von der theologischen Ethik mehr Sichtbarkeit und Profil ein.

2.3.3. Auswertung

Anhand der exemplarischen Themenbereiche *Bedeutung einer theologischen Ethik im DER* sowie *Aufgaben einer theologischen Ethik im DER* sollen nun die im ersten Teil erarbeiteten Ergebnisse für die Auswertung fruchtbar gemacht werden. Dies geschieht in einer dynamischen Art und Weise, d.h. es soll der Versuchung widerstanden werden, jede Aussage in das vorher skizzierte Spektrum der fünf Entwürfe hineinzupressen. Stattdessen werden ausgewählte Statements der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner zum Anlass genommen, in eine thematisch fokussierte Diskussion mit den dargestellten Entwürfen zu treten.

Bei der Auswertung der Antworten erfordert die beschriebene deutliche Diskrepanz zwischen der Außen- und Innenperspektive in der Wahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik im DER besondere Beachtung. Wie ist mit diesem widersprüchlichen Befund umzugehen? Anstatt in künstlich harmonisierende Bestrebungen zu verfallen, erscheint es sinnvoller, diesen Befund als solchen in all seiner Widersprüchlichkeit stehen zu lassen. Aufschlussreich vermag sodann eine nähere Beschäftigung mit den jeweiligen Positionen zu sein in dem Versuch, sie aus ihrem eigenen Selbstverständnis und ihrem eigenen Kontext heraus besser zu verstehen, und dadurch die Diskrepanzen gleichsam noch genauer herauszuarbeiten. Als paradigmatische Positionen sollen hier v.a. Huber, Schockenhoff, Gerhardt und Woopen ins Gespräch gebracht werden, mit Seitenblicke auf weitere Positionen. Unter den theologischen Vertretern bieten sich Huber und Schockenhoff aus den folgenden zwei Gründen an: Zum einen zeigt sich in ihren Ansätzen ein Theologieverständnis, das der theologischen Ethik eine profilierte öffentliche Rolle zuweist, das also die Diskrepanz zur Außenwahrnehmung im DER besonders deutlich hervortreten lässt. Dies gilt in besonderer Weise für die Öffentliche Theologie. Zum anderen sind ihre Positionen im ersten Teil bereits ausführlicher thematisiert worden sind, sie schwingen daher gleichsam im Hintergrund mit.

Zur Bedeutung einer theologischen Ethik im DER

Als Öffentlichem Theologen ist es Huber ein Anliegen, „die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln.“⁶⁷ Der DER scheint daher einen geradezu paradigmatischen Rahmen darzustellen, in dem die Prinzipien Öffentlicher Theologie in einem konkreten Umfeld eines institutionalisierten öffentlichen Ethikdiskurses Anwendung erfahren können. Das Interview mit Huber hat gezeigt, dass er im Kontext seiner Mitwirkung im DER von den genannten fünf Kriterien Öffentlicher Theologie⁶⁸ insbesondere auf das Engagement in Fragen öffentlicher Relevanz, die Zweisprachigkeit sowie die Interdisziplinarität Wert legt.

Die Wahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik in der Außenperspektive als sehr gering muss daher geradezu ernüchternd wirken. Gerhardt etwa berichtet, dass er während seiner Zeit im DER bei Huber nur einmal eine theologische Dimension habe bemerken können. Diese zeigte sich, so Gerhard, in einem Vortrag Hubers, den dieser formal entlang des alttestamentlichen Dekalogs strukturiert hatte, „aber das war auch das Einzige, dass das zehn Punkte waren, das hat sonst mit der Theologie wenig zu tun“. Aufgrund dieser Beschreibungen lässt

sich nun die kritische Rückfrage an Huber stellen, inwieweit die von der Öffentlichen Theologie geforderten „Zweisprachigkeit“ zu einer reinen „Übersetzung“ geworden ist, in der die ursprüngliche „Muttersprache“ nicht mehr erkennbar ist.

Auch Schockenhoffs theologisches Konzept der kritischen Zeitgenossenschaft fordert eine profilierte, in der Öffentlichkeit klar erkennbare Rolle der theologischen Ethik.⁶⁹ Wie wenig ihm dies jedoch – zumindest in der Wahrnehmung Gerhardts – gelingt umzusetzen, zeigt sich in Gerhardts Feststellung, er habe von Schockenhoff „eine wirklich theologische Argumentation noch nie gehört“. Dies entspricht nun allerdings in gewisser Weise auch Schockenhoffs eigener Auffassung: „Und nun kann man fragen, was ist der Unterschied zwischen theologischer Ethik und philosophischer Ethik. Da gibt es zunächst keinen Unterschied, weil beide sich um eine rationale Argumentation bemühen“. Dennoch lässt sich fragen, wie und wo innerhalb des DER das seinen Ort findet, was Huber wie auch Schockenhoff als den zentralen Unterschied zu anderen Disziplinen beschreiben: der „Bedeutungsüberschuss“ (Schockenhoff) bzw. das „überschießende Element“ (Huber). Den Weg in Gerhardts und Woopens Wahrnehmung scheint es jedenfalls nicht gefunden zu haben.

Gefragt nach den Gründen, warum die Theologie im DER seiner Wahrnehmung nach so wenig sichtbar gemacht werde, antwortet Gerhardt: „[Wir] müssen dann

⁶⁷ Huber, Wolfgang: *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 14.

⁶⁸ Bedford-Strohm: *Politik und Religion*, 53.

⁶⁹ Schockenhoff: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 30.

immer mit [dem] gesunden Menschenverstand ... argumentieren. Und sobald man auf Theologisches verweist, erregt man Argwohn“. Im Blick auf ihr eigenes Zögern, die von ihr eingeforderten christlichen Begrifflichkeiten wie etwa Nächstenliebe einzubringen, verweist auch Woopen auf Bedenken, „den Charakter des Diskurses [zu] verändern“, „weil das eine andere Ebene betrifft als die einer wissenschaftlichen Argumentation, ... oder man vermutet sich in eine Ecke zu begeben, wo man gar nicht hin möchte“.

Das von Gerhardt und Woopen konstatierte Unbehagen vor dem Theologischen im DER scheint geradezu auf ein Spezifikum dieser Disziplin zu weisen. Während etwa Mediziner durchaus Medizinisches in die Diskussionen einbringen, ohne dabei „Argwohn“ zu erregen, erregt „Theologisches“, auf welches Theologen verweisen, eben diesen. Diesen Beobachtungen Gerhardts und Woopens entsprechen die Wahrnehmungen Hubers und Losingers, die sich mit gewissen „Vorbehalten“ (Huber) gegenüber der theologischen Ethik als wissenschaftlicher Disziplin bzw. „Skepsis“ (Losinger) auf Seiten ihrer Kolleginnen und Kollegen im DER konfrontiert sehen. Während diese Scheu vor dem Theologischen zunächst einmal als Beobachtung schlicht zu konstatieren ist, ist ihr zugleich ein Verweis auf das EthRG an die Seite zu stellen, das bewusst eine Pluralität der Perspektiven auf die zu behandelnden Sachverhalte einfordert. Dabei geht der Gesetzgeber offenkundig davon aus, dass die zu behandelten Sachverhalte auch von einer dezidiert

theologischen Perspektive profitieren könnten. Des Weiteren muss gefragt werden, wie der von Huber und Schockenhoff ausgewiesene „Bedeutungsüberschuss“ auf eine Weise in den Diskurs eingebracht werden kann, die keinen Argwohn erweckt. Diesem Anliegen widmet sich insbesondere Woopen, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Zu den Aufgaben einer theologischen Ethik im DER

Auch hinsichtlich der Aufgaben einer theologischen Ethik haben sich klare Differenzen zwischen der Außen- und Innenperspektive gezeigt. Die langjährige Vorsitzende des DER Woopen macht deutlich, dass ihre Erwartungen an die theologische Ethik in vielen Bereichen nicht erfüllt werden. „Und was mir empirisch eindeutig fehlt, ist die Perspektive des Sinnhorizontes. Also aufzuzeigen, ... warum es gut ist, etwas so und so zu tun, weil das dem Leben einen tieferen Sinn gibt, einen größeren Sinn gibt, das Leben mehr erfüllt“. Dieser Sinnhorizont deutet auf die Perspektiven des Guten bzw. des guten Lebens, die Woopen im Vergleich mit der Perspektive des Richtigen im DER nicht ausreichend berücksichtigt sieht. Auch Woopens Vermutungen für die Gründe dieses Mangels sind hier von Interesse, führen sie uns doch an den Anfang unserer Überlegungen. „Das ist vielleicht auch ein Preis, den wir für Rawls bezahlen.“

Als weitere „genuine Aufgabe der christlichen Vertreter, ich sag jetzt mal ganz explizit nicht der theologischen Vertreter“ sieht es Woopen, christliche Begrifflichkeiten wie etwa die der „Liebe“ oder

„Nächstenliebe“ einzubringen. An dieser Feststellung ist zweierlei von Interesse: Zum einen bricht Woopen – als Einzige der Interviewten – die Kategoriengrenze zwischen Theologen und Nichttheologen auf. Zugleich führt sie neue Kategorien ein: die der Christen bzw. Nichtchristen. Ihre Erwartungshaltung an die theologischen Vertreter wird dabei nicht etwa abgeschwächt. Stattdessen weitet sie ihre Erwartungen auch auf christliche Nichttheologen im DER aus, deren Aufgabe es ebenfalls sei, Begriffe wie Liebe – beispielsweise in die Diskussion des Eltern-Kind-Verhältnisses im Kontext der Pränataldiagnostik – einzuspeisen. Mit ihrer Betonung der einzelnen Christin nimmt Woopen implizit eine Dimension der Öffentlichen Theologie auf, die die Rolle der Einzelnen als Akteurin betont. Von den im ersten Teil diskutierten Entwürfen ist es vor allem Fischer, der auf die Bedeutung von Emotionen in der ethischen Deliberation hinweist. „Es ist genau dies, was in der Moraltheorie dazu führt, dass die Moral auf das Handeln reduziert wird, das uns in der Verständigung über es gegenständlich ist. Die atmosphärische Präsenz emotional bestimmten Verhaltens und ihre Bedeutung für das menschliche Zusammenleben geraten solchermaßen ganz aus dem Blickfeld.“⁷⁰ Woopens und Gerhardts Wahrnehmung eines Fehlens der Gefühlsdimension – für Woopen ein Mangel, für Gerhardt letztlich nur eine Beobachtung – findet damit bei Fischer seine theoretisch ausgearbeitete Entsprechung.

Ausgehend von den Aufgabenbereichen des DER beschreibt Woopen weitere Aufgaben der theologischen Ethik in folgendem Dreischritt: DER, nationale Öffentlichkeit, internationale Öffentlichkeit. Für alle drei Öffentlichkeitsbereiche fordert Woopen ein klareres Profil der Theologie wie sie am Beispiel der Stellungnahmen deutlich macht. „Da finde ich, dass die Theologie oder die theologische Ethik sich durchaus auch an manchen Stellen stärker profilieren könnte als theologische Ethik“. Vonnöten sei dabei Differenzierungsvermögen, indem innerhalb der Stellungnahmen zunächst deutlich gemacht werde, was allgemeinverbindlich ist. „Man kann aber genauso gut aufzeigen, dass darüber hinaus nochmal eine besondere Rechtfertigung, eine Verbindlichkeit oder so etwas aus dem Horizont heraus erfolgt“. Dies erfordere freilich Mut. „Das wird nicht nur Freunde finden, das ist ja auch vollkommen klar“. Doch eben diesen Mut zur Klarheit und zu einem deutlich erkennbaren theologischen Profil fordert sie von den Theologen ein. „Ich würde aber eigentlich von den Vertretern erwarten, dass sie das trotzdem offensiv tun, denn das ist eigentlich ihre Kontur“. Woopens Forderung einer klaren Konturierung theologischer Ethik weist signifikante Parallelen auf zum Selbstverständnis der Öffentlichen Theologie. Dies wird besonders deutlich an deren ersten beiden Kennzeichen, d.h. ihrem Engagement in „Fragen öffentlicher Relevanz“ und ihrem „klare[n] theologische[n] Profil, das aber bewusst die Plausibilisierung seiner Inhalte im säkularen Diskurs mit einschließt („Zwei-

⁷⁰ Fischer: Die religiöse Dimension der Moral, 396.

sprachigkeit“).⁷¹ Diesbezüglich hat das Interview mit dem Öffentlichen Theologen Huber gezeigt, dass er sich selbst im DER durchaus als theologisch profiliert wahrnimmt. In der Außenwahrnehmung geht jedoch die „Plausibilisierung der [theologischen] Inhalte im säkularen Diskurs“ offenbar deutlich zulasten des „klaren theologischen Profils“. An dieser Diskrepanz zwischen theoretischem Anspruch und praktischer Umsetzung wird nicht nur sichtbar, wie anspruchsvoll die Gratwanderung zwischen den beiden Polen theologischer Profilierung einerseits und notwendiger Anschlussfähigkeit andererseits ist. Ebenfalls sichtbar wird die Subjektivität der Beurteilung der Bemühungen um ein klares theologisches Profil. Da der Anspruch eines klaren theologischen Profils jedoch primär auf die Wahrnehmung von außen zielt, ist die Öffentliche Theologie aufgrund der von außen zurück gespiegelten (mangelhaften) Wahrnehmung genötigt, die Umsetzung ihres Anspruches kritisch zu hinterfragen.

Ein ähnlicher Befund ergibt sich im Blick auf Schockenhoffs Ansatz einer kritischen Zeitgenossenschaft. Wenn etwa Woopen von den theologischen Vertretern eine klare theologische Profilierung fordert, auch wenn „das ... nicht nur Freunde finden [wird]“, so korrespondiert dies mit Schockenhoffs eigener Beschreibung der Aufgaben einer theologischen Ethik, „gegenüber den gesellschaftlichen Plausibilitäten auch kritisch“ zu sein, was neben Dialogfähigkeit „auch eine gewisse Resistenzfähig-

keit [und] kein übertriebenes Harmoniebedürfnis“ voraussetze. In der Theorie lassen sich demnach auch zwischen Woopen und Schockenhoff durchaus Übereinstimmungen in ihrer Beschreibung der Aufgaben einer theologischen Ethik feststellen. Hinsichtlich der wahrgenommenen Umsetzung hingegen klaffen sie deutlich auseinander. Wenn also kritische Zeitgenossenschaft für Schockenhoff das formale wie inhaltliche Kriterium darstellt, an dem er die Rolle theologischer Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs misst, dann geht in der praktischen Umsetzung im DER, zumindest in Woopens Wahrnehmung, das „kritische“ Moment zulasten der „Zeitgenossenschaft“.

Woopens Forderungen nach einem profilierteren Auftreten der theologischen Ethik nicht nur im DER, sondern auch in der nationalen wie internationalen Öffentlichkeit weisen des Weiteren Anklänge auf an Herms' Forderung einer „konsequente[n] Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses“.⁷² Es ist genau diese Offenheit und Transparenz, die auch Woopen einfordert, im internen Diskurs wie auch darüber hinaus. Auch wenn Woopen in ihren Ausführungen explizit nur die Vertreter des Christentums, des Judentums und des Islams erwähnt, liegt es in der Logik ihrer Argumentationslinie, die geforderte Transparenz bzw. „Entprivatisierung“ auch auf die Weltanschauungen und Wirklichkeitsgewissheiten anderer, nicht-religiöser Gremiumsmitglieder zu beziehen.

⁷¹ Bedford-Strohm: Politik und Religion, 53.

⁷² Herms: Weltanschauungen, 67.

Doch trifft diese Forderung bei Fischer auf die kritische Rückfrage, „ob damit die öffentlichen Verständigungsmöglichkeiten nicht hoffnungslos überfordert werden mit der Folge, dass man sich über keine einzige ethische Frage mehr verständigen kann, weil alles zu einer Frage der Weltanschauung wird.“⁷³ Das von Fischer entworfene Szenario einer gewaltigen Diskursanarchie, in der statt Antworten und Lösungen nur Weltanschauungsfragen umherirren, erfährt eine gewisse Perspektivierung, wenn man sich nochmals das Ziel der von Herms geforderten Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses vergegenwärtigt. Ziel ist es nicht, aus jeder Frage eine Weltanschauungsfrage zu machen. Sondern Ziel ist es, bei der Suche nach Antworten und Lösungen die weltanschauliche Positionierung der eigenen sowie anderer Perspektiven im Blick zu behalten. Dass die dadurch erreichte Transparenz die öffentliche Verständigung „überfordern“ würde, ist daher kaum zu erwarten. Im Gegenteil, nach einer Phase der Verständigung über die jeweiligen handlungsleitenden Gewissheiten wird die dann erreichte Transparenz sogar eher als eine Erleichterung für den öffentlichen Diskurs zu sehen sein.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass auf Grundlage der Wahrnehmung der Rolle der Theologie in ihrer Doppelseitigkeit ein differenziertes Bild der tatsächlichen Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs, wie er sich beispielhaft im DER darstellt, entstanden ist. Dabei wurde eine auffallende Dis-

krepanz zwischen der Selbst- und der Außenwahrnehmung wahrgenommen. Besonders deutlich zeigte sich diese Differenz im Blick auf die Öffentliche Theologie, die sich selbst als klar theologisch profiliert versteht und beschreibt, von außen jedoch bestenfalls als „Hintergrundrauschen“ wahrgenommen wird. Dies soll abschließend zum Anlass genommen werden, um im Sinne einer Öffentlichen Theologie weiterzudenken sowie einige Impulse zur Rolle der theologischen Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs einzubringen.

3. Religion im öffentlichen Raum?

Impulse für eine Öffentliche Theologie mit Kontur

Der Vergleich der im ersten Teil skizzierten Entwürfe einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit hat das Paradigma einer Öffentlichen Theologie als denjenigen Entwurf ausgewiesen, der für die Zurückweisung der „liberalen Forderung nach Selbstbeschränkung der Religion“⁷⁴ im öffentlichen Raum am hilfreichsten erscheint. Mit seiner Fundiertheit in den biblischen und reformatorischen Traditionen überzeugt das Anliegen der Öffentlichen Theologie, einerseits an der Relevanz der Theologie für die Herausforderungen des öffentlichen Lebens festzuhalten und andererseits die Anliegen aus Politik und Zivilgesellschaft in die theologische Reflexion aufzunehmen.

⁷³ Fischer: Zum ethischen Ansatz von Eilert Herms, 215.

⁷⁴ Vögele, Wolfgang: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 24.

Zugleich gibt es, wie erwähnt, kritische Stimmen gegenüber dem Unternehmen der Öffentlichen Theologie. „Der Disziplin fehlen klare Konturen.“⁷⁵ So stellt Lucius Kratzert im Blick auf die Öffentliche Theologie fest und spricht damit einen der Kernpunkte der Kritik an einer Öffentlichen Theologie an. So sei „bisher noch nicht so recht klargeworden, was das spezifisch andere einer ‚Öffentlichen Theologie‘ gegenüber anderen Theologien sei“.⁷⁶ An den Vorwurf der Konturlosigkeit schließt sich daher die Frage nach dem Spezifikum, dem Proprium, Öffentlicher Theologie an. Gelingt es nicht, ein solches aufzuzeigen, wird es auch kaum gelingen, „den von anderer Warte kommenden Leser von Sinn und Zweck dieser ÖT zu überzeugen.“⁷⁷ Die von Kratzert hier vorgebrachten Kritikpunkte schließen an die oben diskutierten kritischen Beobachtungen Woopens an, der Theologie im DER fehle es an Profil.

Was lässt sich auf diese Kritik erwidern? Zunächst ist festzuhalten, dass Kratzerts Feststellung einer mangelnden Konturierung in gewisser Weise dem Selbstverständnis der Öffentlichen Theologie entspricht. Der Begriff widersetzt sich einer eindeutigen Definition. Dabei stellt die „elasticity of meaning“⁷⁸ in ihrer Offenheit und Inklusivität durchaus auch eine Stärke der Öffentlichen Theologie dar. Des Weiteren ist nicht nur auf das programmatische Attribut „öffentlich“ als

Kennzeichen der Öffentlichen Theologie zu verweisen, sondern auch auf die bereits erwähnten fünf Kriterien Bedford-Strohms.⁷⁹ Zwar stellen die einzelnen Merkmale je für sich keine hinreichenden Kriterien dar, doch zusammengenommen bilden sie einen Kriterienkatalog, der im Verbund mit dem programmatischen Merkmal der Öffentlichkeit durchaus Konturen einer Öffentlichen Theologie sichtbar werden lässt. Der Begriff Öffentliche Theologie kennzeichnet vor diesem Hintergrund primär einen Modus bzw. eine Haltung, in der Theologie getrieben wird, und weniger eine inhaltliche Bestimmtheit oder eine Anerkennung bestimmter theologischer Propositionen.

Dabei bleibt die Gefahr bestehen, auf die die Öffentliche Theologin Linell Cady aufmerksam macht: „The diversity of issues potentially connected with the notion of public theology threatens to overwhelm the concept.“⁸⁰ Allein formale Maßstäbe, wie die oben benannten, können einer solchen Gefahr nicht effektiv begegnen. Neben formale Kriterien müssen inhaltliche treten, die die Kontur einer Öffentlichen Theologie nach innen wie nach außen klar(er) werden lassen. Und in der Tat gibt es in der Öffentlichen Theologie auch einige inhaltliche Merkmale. So ist zunächst auf den von

⁷⁵ Kratzert: Einblick ohne Überblick, 13.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Benne, Robert: *The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-first Century*, Minneapolis 1995, 3.

⁷⁹ Demnach ist Öffentliche Theologie (1.) engagiert in Fragen öffentlicher Relevanz auf dem Boden der biblischen und theologischen Traditionen; (2.) zweisprachig; (3.) global; (4.) interdisziplinär und (5.) bezieht politische Fragestellung in die theologisch-ethische Reflexion ein. Bedford-Strohm: *Politik und Religion*, 53.

⁸⁰ Cady, Linell E.: *H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology*, in: Thiemann, Ronald F. (Hg.): *the Legacy of H. Richard Niebuhr*, Minneapolis 1991, 107-129, hier: 108.

Huber im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer erwähnten „Blick von unten“⁸¹ zu verweisen, der im engen inhaltlichen Zusammenhang mit der von Bedford-Strohm propagierten „vorrangigen Option für die Armen“⁸² steht. Im Blick auf Gerechtigkeitsfragen positioniert sich die Öffentliche Theologie damit deutlich in Solidarität mit den Armen, Unterdrückten und Ausgeschlossenen. Eine weitere inhaltliche Dimension findet sich im Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung. In den von Huber entfalteten vier Dimensionen – der „in der Gottesbeziehung gesetzten Wahrheitsorientierung, der Verpflichtung auf die gleiche Freiheit aller Menschen, der Parteinahme für die Schwachen und dem Eintreten für die Bewahrung der Natur“⁸³ – lassen sich daher durchaus auch inhaltliche Grundmerkmale einer Öffentlichen Kirche wie einer Öffentlichen Theologie aufzeigen.

Ist somit der Vorwurf mangelnder Konturierung aus dem Weg geräumt? Ich denke (noch) nicht. Denn die inhaltliche Dimension der Kriterien einer Öffentlichen Theologie bleibt im Vergleich mit ihren präzise ausgeführten formalen Kriterien unterbestimmt. Höhne reißt dieses Problem an, indem er den drei Grundfragen einer Öffentlichen Theologie eine vierte an die Seite stellt – ohne jedoch

näher auf sie einzugehen:⁸⁴ „Was nämlich kann und soll Öffentliche Theologie je und je konkret zu den Problemen und Konflikten der Öffentlichkeit sagen und tun?“⁸⁵ Dies ist genau die Frage nach den *Kriterien* inhaltlicher Art, an denen sich die Öffentliche Theologie in diesen Herausforderungen orientiert. Eine umfassende Antwort auf diese Frage ist bisher ausgeblieben.

Mit dieser Feststellung soll nicht in Abrede gestellt werden, dass sich einzelne Öffentliche Theologen zu verschiedenen Themen und Fragestellungen ausführlich geäußert und positioniert haben.⁸⁶ Das Problem scheint vielmehr auch mit dem zusammenzuhängen, was Christian Zürner als ein „deskriptives Profil“⁸⁷ von einer Öffentlichen Theologie einfordert, neben den vorherrschenden normativ-ethischen Beiträgen.⁸⁸ Der bisherige

⁸¹ Huber im Anschluss an Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, Gremmels, Christian et al. (Hg.), Gütersloh 1998, 38. Huber: *Öffentliche Kirche*, 174.

⁸² Huber in Anschluss an Bedford-Strohm, Heinrich: *Vorrang für die Armen. Auf dem Wege zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993. Huber: *Öffentliche Kirche*, 174.

⁸³ Huber: *Öffentliche Kirche*, 177.

⁸⁴ In Höhnes kenntnis- und detailreichem Überblick zur Öffentlichen Theologie findet sich neben einem Aufriss der Begriffsgeschichte die Diskussion folgender drei Grundfragen Öffentlicher Theologie: (1.) die sozialetische Grundfrage nach den öffentlichen Geltungsansprüchen der Religion; (2.) die fundamentaltheologische Grundfrage nach der Rationalität (ethischer) Aussagen, die auf Glaubenssätzen beruhen und (3.) die ekklesiologische Grundfrage nach Wesen, Aufgabe und Verfasstheit der Kirche in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit. Damit bietet er eine gute Diskussion der „Prolegomena“ Öffentlicher Theologie, jedoch kaum inhaltliche Kriterien. Höhne: *Öffentliche Theologie*.

⁸⁵ Höhne: *Öffentliche Theologie*, 42.

⁸⁶ Vgl. Bedford-Strohm, Heinrich: *Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie*, München 2012.

⁸⁷ Zürner, Christian: *Hermeneutische Perspektiven öffentlicher Theologie. Überlegungen zur Erweiterung ihres pragmatischen Profils*, in: *EvTh* 75.2 (2015), 107-119, hier: 109.

⁸⁸ Auf die primär ethische Ausrichtung der Öffentlichen Theologie verweist auch Traugott Jähnichen, wenn er im Hinblick auf die deutschsprachige Öffentliche Theologie feststellt, dass der „Schwerpunkt der aktuellen Debatten der

ethische Fokus der Öffentlichen Theologie hat offenbar dazu beigetragen, ihre dogmatische Seite aus dem Blick zu verlieren, mit entsprechenden negativen Konsequenzen auch für die ethische Dimension selbst. Denn eine fehlende Verständigung darüber, „was war, ist und sein wird“⁸⁹ – und nicht nur über das, was sein *soll* – erschwert die Suche nach den erwähnten inhaltlichen Kriterien. Zur weiteren Konturierung Öffentlicher Theologie wäre aber genau dies dringend geboten.

Hier kann die Öffentliche Theologie von Dietrich Bonhoeffer lernen, den sie mit guten Gründen für sich beansprucht.⁹⁰ Die Vielzahl an unterschiedlichen Themen öffentlicher Relevanz, zu denen sich Bonhoeffer äußerte, sei es zu Frieden, Euthanasie oder zu der so genannten Judenfrage, wird stets von einer Klammer zusammengehalten: dem Christusbezug. Im Zentrum von Bonhoeffers Theologie, so fasst es Andreas Pangritz zusammen, steht damit die Christologie.⁹¹ Dabei wird die christolo-

gische Perspektive nicht gegen eine „weltliche“ ausgespielt, sondern auf das engste mit ihr verknüpft: „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches.“⁹² Das zentrale Anliegen Öffentlicher Theologie, den Öffentlichkeitsauftrag aller Christen im Blick auf alle Bereiche der Öffentlichkeit aufzuweisen, trifft sich hier mit Bonhoeffers Bemühen, „das Christliche nicht anders als im Weltlichen“⁹³ zu verorten.

Der reformatorische Herzschlag „Was Christum treibet“ ist bei Bonhoeffer deutlich spürbar und ist damit gleichsam zum roten Faden seiner (öffentlichen) Theologie geworden. Es ist dieser rote Faden, den auch die Öffentliche Theologie noch deutlicher herausarbeiten muss, will sie sich nicht in der Diversität ihrer Themen und Inhalte verlieren. Dies ist letztlich auch die Forderung nach einer „public dogmatics“.⁹⁴ Damit stellen sich folgende Herausforderungen: Wie könnte beispielsweise eine Öffentliche Christologie aussehen? Was bedeutet es, wenn die von Bonhoeffer eingebrachten drei Aspekte der Nachfolge – Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung – als Mitmenschlichkeit, Mit-Leiden und

„Öffentlichen Theologie“ ... darin [besteht], die ethische Dimension gesellschaftspolitischer Fragestellungen aufzudecken und entsprechende Leitorientierungen auf der Grundlage der christlichen Tradition zu entwickeln“. Jähnichen: „Öffentliches Christentum“, 174.

⁸⁹ Zürner: Hermeneutische Perspektiven öffentlicher Theologie, 109.

⁹⁰ Bedford-Strohm, Heinrich: Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: *EvTh* 69 (2009), 329-341.

⁹¹ „It has become customary to regard Christology as the centre of Bonhoeffer's thought.“ Pangritz, Andreas: „Who is Jesus Christ, for us, today?“, in: de Gruchy, John W. (Hg.): *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge 1999, 134-153, hier: 134. Vgl. auch Bedford-Strohm: „Diese Christozentrik ist es, die den roten Faden durch seine gesamte Theologie bildet.“ Bedford-Strohm: Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, 336.

⁹² Bonhoeffer, Dietrich: *Ethik*, DBW 6, Tödt, Ilse et al. (Hg.), München 1992, 347.

⁹³ „Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen“. Bonhoeffer: *Ethik*, S. 44.

⁹⁴ Vgl. hierzu Harasta, Eva: *Glocal Proclamation? An Excursion into „Public Dogmatics“* Inspired by Jürgen Moltmann and Heinrich Bedford-Strohm, in: Heinrich Bedford-Strohm et al. (Hg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings From the Bamberg Conference, 23.-25.06.2011, Wien 2013*, 291-299.



Hoffnung aus *explizit öffentlich-christologischer Perspektive* von einer Öffentlichen Theologie entfaltet werden? Dies im Blick auf die verschiedenen Themen Öffentlicher Theologie, ethischer *und* dogmatischer Provenienz, zu bedenken, wird notwendige Aufgabe einer Öffentlichen Theologie sein, um der von außen kritisierten Konturlosigkeit und der sich von innen aufdrängenden

Frage nach dem Proprium Öffentlicher Theologie zu begegnen. Dabei ist es die klare christologische Fundierung und Ausrichtung, wie sie bei Bonhoeffer anzutreffen ist, die einer Öffentlichen Theologie – im spezifischen öffentlich-politischen Raum des DER sowie in der Öffentlichkeit allgemein – die erforderliche Kontur zu verleihen vermag.