

Twin-Konsultation
“Reformation, Bildung, Transformation”
Hauptvortrag I

Die Kirchen in der Öffentlichkeit: Ansatz zu einer öffentlichen Theologie der *cidadania*

*Rudolf von Sinner*¹

Einleitung: Religion in der öffentlichen Sphäre: positiv, ambivalent, unheilvoll

Verehrte Kolleginnen und Kollegen, Freunde und Freundinnen, Schwestern und Brüder,

Herzlich bedanke ich mich für die Einladung, vor Ihnen diesen Vortrag zu halten, die Sie hier aus Nah und Fern zusammengekommen sind. Ich möchte mit Ihnen einige Überlegungen über das Wirken der Kirchen in der Öffentlichkeit teilen, die zum Teil auf Forschungen während der letzten vierzehn Jahre basieren², zum Teil auch unter dem Eindruck der Ereignisse der letzten Tage in Paris und andernorts stehen. Es besteht kein Zweifel darüber, dass Religion im öffentlichen Bereich sowohl positiv als auch in ambivalenter, unheilvoller Weise präsent ist. Für das *Positive* gibt es eine ganze Reihe von Beispielen für Beiträge zur *cidadania*, zur Bürgerschaftlichkeit³; es genügt hier, auf die entscheidende Rolle breiter Kreise der katholischen Kirche in Brasilien im praktischen und theologischen Widerstand gegen Unterdrückung und im Aufbau einer Zivilgesellschaft zur Zeit der Militärdiktatur hinzuweisen. Hinsichtlich des zweiten, nämlich des *ambivalenten* Aspektes gibt es nicht wenige Beispiele der Anwesenheit der Kirchen auf beiden Seiten des Konflikts, wie z.B. bei der Verteidigung bzw. Bekämpfung der Apartheid in Südafrika insbesondere seitens der reformierten Kirchen. In Brasilien ist auch die Ambivalenz zu nennen zwischen kirchlicher konservativer Moral und fortschrittlichem Sozialengagement, nicht selten innerhalb einer und derselben Kirche. Einerseits ist ein bedeutender sozialer Beitrag vieler Kirchen festzustellen, andererseits die korporativistische religiöse Lobby. Ein augenfälliges Sinnbild des wachsenden Machtstrebens in der Öffentlichkeit ist der so

¹ Rudolf von Sinner ist in Basel, Schweiz, geboren. Er hat an der Universität Basel (2001) promoviert, danach erfolgte die Habilitation an der Universität Bern (2010). Zwei Jahre lang wirkte er in einer ökumenischen Nichtregierungsorganisation in Salvador, Bahia, um dann 2003 einen Lehrstuhl an der Escola Superior de Teologia (heute Faculdades EST) in São Leopoldo anzunehmen; hier leitet er gegenwärtig das Institut für Ethik und wirkt als Prorektor für postgraduierte Studien und Forschung. Er ist ordiniertes Pfarrer der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) und Moderator der Kommission für Ökumenische Bildung und Erziehung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Kontakt: r.vonsinner@est.edu.br. – Für seine hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Textes danke ich meinem Kollegen Felipe Gustavo Koch Buttelli, und für die Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch Walter O. Schlupp.

² Vgl. Rudolf von Sinner, *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*, Eugene, Or. 2012.

³ Der Terminus ist nicht präzise zu übersetzen; auf Englisch gibt es das Äquivalent *citizenship*, auf Französisch *citoyenneté*. Da sich der Begriff dezidiert nicht nur auf Staatsbürgerschaft und auch nicht nur auf Bürgerrechte bezieht, übersetze ich ihn hier mit „Bürgerschaftlichkeit“ und werde im Weiteren das portugiesische *cidadania* verwenden.

genannte „Tempel Salomos“, erbaut von der neupfingstlerischen, multinationalen Universalen Kirche des Reiches Gottes (IURD). Dessen Einweihung am 31. Juli 2014, unter evidenter Präsenz von Persönlichkeiten aus der Politik, zielte darauf ab, die IURD als *die* christliche Kirche darzustellen.⁴

Ebenso ist die *unheilvolle Rolle* der Religion zu finden. Weltweit weckt die religiös gerechtfertigte Anwendung von Gewalt in uns Trauer und Entsetzen. In Brasilien kommen immer wieder verbale, manchmal auch handgreifliche Aggressionen besonders gegen afro-brasilianische Religionen vor. Global sehen wir schwerwiegende Konflikte mit religiösem Einschlag, der über politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Faktoren hinausgeht – in Mali, Syrien, Irak, Afghanistan, Nigeria, um nur ein paar Beispiele zu nennen, wo täglich viele Menschen sterben, die dieselbe Glaubenszugehörigkeit ihrer Aggressoren oder eine andere haben. Religiös wie auch aus weltlicher Sicht sind die alltäglich gewordene Gewalt und das alltäglich gewordene Morden ein Skandal. So sehr sich Religionen als Friedensbringer ausgeben und sich als Träger einer anspruchsvollen Ethik aufführen mögen, sind sie doch oft genug nicht in der Lage, solche Gewaltanwendung einzudämmen. Schlimmer noch: in manchen Fällen unterstützen Kirchen, wenn auch nicht immer direkt und explizit, Mord und Gewalt als Konfliktlösung. Ein großes Ausmaß der Gewaltanwendung hat sich an vielen Orten schon als Normalität etabliert; dass Menschen umgebracht werden, die als nicht in die Gesellschaft integriert angesehen werden, wird etwa in Brasilien oft mit Indifferenz hingenommen, wenn es nicht gar ausgesprochene Zustimmung hervorruft. Die meisten Opfer sind arm, jung und dunkler Hautfarbe. Ihnen wird jegliche Würde aberkannt. „Ein guter Bandit ist ein toter Bandit“ war laut jüngster Erhebung die Meinung der Hälfte der Brasilianer und Brasilianerinnen.⁵ Hinzu treten die ständige soziale Gewalttätigkeit und die Rücksichtslosigkeit gegenüber der Umwelt, wie unlängst beim Dammbrech in Mariana, Minas Gerais am 5. November 2015. Dabei wurde der Fluss Rio Doce auf einer Länge von 500 km bis zur Mündung verschmutzt. Dieses Ökosystem ist jetzt womöglich für Jahrzehnte zerstört.⁶

Am 13. November fanden inmitten dieser alltäglichen Gewalt die Terrorakte in Paris statt, mit Selbstmordattentaten, zu denen sich der so genannte „Islamische Staat“ bekannt hat. Auffallend ist, wie wahllos gemordet wurde, ohne eine Spur von Erbarmen der Attentäter, auch nicht sich selbst gegenüber. Bei aller Perplexität vor dem Chaos in einer der wichtigsten Hauptstädte des Westens wurde damit die Erinnerung an andere historischen Momente wachgerufen, die diese Verletzlichkeit zutage treten ließen, wie der berühmte „11. September“. Wenn auch das Ausmaß ein anderes war, geschah 2001 wie auch jetzt das scheinbar Unvorstellbare. Die jeweiligen Reaktionen weisen einige Parallelen auf: einmal Schrecken und Trauer; dann auch Solidaritätsbekundungen und der Mut der Menschen, ihr Leben fortzuführen. Nicht zuletzt aber auch die Rhetorik des Präsidenten – laut François Hollande würde nun ein „Krieg“, ein „erbarmungsloser“ Kampf um die „Ausrottung“ des

⁴ Zu sehen ist die Zeremonie in <https://www.youtube.com/watch?v=2D6neIIZ03I>, Zugriff am 20. November 2014; s. auch Andreas Heuser (Hg.), *Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt 2015.

⁵ Rogério Pagnan, Das halbe Land ist der Meinung, dass „ein guter Bandit ein toter Bandit ist“, heißt es in einer Erhebung. *Folha de São Paulo online*, 5. Okt. 2015, 02h00. Verfügbar auf <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/10/1690176-metade-do-pais-acha-que-bandido-bom-e-bandido-morto-aponta-pesquisa.shtml>, Zugriff am 15. Nov. 2015.

⁶ Eduardo Geraque; Fernanda Mena. Tragédia em Minas Gerais deve secar rios e criar ‘deserto de lama’. *Folha de São Paulo online*, 15 de nov. 2015, 02h00. Verfügbar auf <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/11/1706510-tragedia-em-minas-gerais-deve-secar-rios-e-criar-deserto-de-lama.shtml>, Zugriff am 19. Nov. 2015.

Terrorismus geführt werden.⁷ Dabei waren zwar weniger religiöse Untertöne zu hören als in der Rhetorik von George Walker Bush, für den es anfangs darum ging, „unendliche Gerechtigkeit“ zu üben, dann, etwas abgeschwächt, „dauerhafte Freiheit“.⁸ Mit oder ohne religiösen Anflug weisen die Worte in dieselbe Richtung: militärische Macht, Polizeigewalt und Geheimdienste sollen nun die Lösung herbeischaffen. Der Gewalt habe man mit Gewalt zu begegnen. In der gegenwärtigen Situation werden solche Maßnahmen wohl breiten Zuspruch bei der Bevölkerung finden, auch wenn sie unter normalen Bedingungen abgelehnt würden. Für die Zukunft kommt jedoch die Sorge darüber auf, ob die Balance zwischen demokratischem Rechtsstaat und den erweiterten Befugnissen des Staates und seiner Polizei- und Streitkräfte aufrechtzuerhalten sind. Sollte Letzteres den Vorrang bekommen, hätte der Islamische Staat seinen größten Erfolg errungen, nämlich den Kern des demokratischen Rechtsstaates zu treffen. Sehr besorgniserregend ist andererseits der Wind, der bereits jetzt in die Segel derer bläst, welche Vorurteile und Fremdenhass schüren und damit Ablehnung, Diskriminierung und Zurückweisung von Flüchtlingen in Europa vorantreiben, von denen viele Opfer desselben „Islamischen Staats“ sind.

Diskurs, Dialog, rationale Argumentation als Emanzipation

Angesichts dieser Parallelen zwischen dem 13. November 2015 und dem 11. September 2001 habe ich die bekannte und oft zitierte Rede Jürgen Habermas‘ über „Glaube und Wissen“ nochmals zur Hand genommen, für die ihm am 14. Oktober 2001 der Friedenspreis des deutschen Buchhandels verliehen wurde.⁹ Hier spürt man deutlicher als zuvor, dass Habermas das zu verstehen sucht, was kraft eines destruktiven religiösen Imperativs geschehen war. Schon seit langem gibt es bei ihm die Bemühung um Verständigung, die von argumentierender Kommunikation ausgeht statt vom Dekret, von der Sprache der Waffen zu schweigen. Eine solche argumentierende Verständigung wird auch für uns kirchliche und akademische Vertreter christlicher Theologie unabdingbar sein. Unter uns und darüber hinaus müssen wir das Dekret, den Absolutismus, Fanatismus und Fundamentalismus überwinden, die uns nicht mehr die Liebe Gottes sehen lassen, sondern bloß seinen Zorn und seine Forderungen.¹⁰ Nach Luthers Freiheitsschrift¹¹ besteht unsere Beziehung zu Gott, dem Gott der Liebe und der Barmherzigkeit, im Glauben; und zum Nächsten in der Liebe. Gerade die einseitige Betonung der Wahrheit als eindeutiger und einziger Wahrheit zuungunsten der Liebe ruft demgegenüber Untaten wie die erwähnten hervor.

Mit Recht empfiehlt uns Habermas diese Haltung: wir brauchen Kommunikation, Diskurs und – nicht zuletzt – eine rationale Argumentation, die getestet und in Frage gestellt

⁷ Vgl. Andreas Rüesch, Terror in Frankreich: Das Echo des 11. September. Gepostet am 17. Nov. 2015, 21.57 Uhr, http://www.nzz.ch/meinung/kommentare/das-echo-des-11-septembers-1.18648189?extcid=Newsletter_18112015_Top-News_am_Morgen, Zugriff am 18. Nov. 2015.

⁸ Vgl. Infinite Justice out – Enduring Freedom. Nachricht vom 25. Sept. 2001, 22:21 hs GMT, verfügbar in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/1563722.stm>, Zugriff am 19. Nov. 2015.

⁹ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001. Habermas stellt gleichzeitig Forderungen an das „religiöse Bewusstsein“: „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet.“

¹⁰ Zu einer aktuellen Abhandlung der Gotteslehre in biblischer Perspektive siehe Reinhard Feldmeier; Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

¹¹ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, in: *Martin Luther – Ausgewählte Schriften*, hrsg. Von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1983, 238-263.

werden dürfen. Dort, wo Dekret und Autoritarismus den Normalfall darstellen, hat das rationale Argument wahrlich emanzipatorische Macht. Dies wurde jüngst von der lutherischen Theologin Eneida Jacobsen in ihrer Dissertation über den Dialog zwischen Habermas und der lateinamerikanischen Theologie vertreten.¹² Der religiöse Fundamentalismus meint seinerseits, die seine Religion begründende Schrift wörtlich und authentisch zu lesen bzw. die einzig mögliche Interpretation ihrer schriftlichen und nicht-schriftlichen Lehre darzustellen; somit erweist er sich aber, ganz im Gegenteil, als höchst eigentümliche und selektive Interpretation der religiösen Wahrheit.¹³ Statt auf die Stimme des Geistes zu hören, bringt sie der Fundamentalismus durch die sehr einseitig, angeblich buchstabengetreu verstandene Lehre zum Verstummen. Wo keine Liebe vorhanden ist, wird eine solche „Wahrheit“ absolut und potentiell gewalttätig. Unbedingte und unaufschiebbare Aufgabe der Kirchen und der theologischen Ausbildung ist es darum, Liebe, Dialog, Vergebung und Versöhnung zu fördern. Nur auf dieser Grundlage kann es eine Debatte über die Wahrheit geben. Der bekannte Befreiungstheologe Jon Sobrino hat eben die Liebe als Zentrum der Befreiung bezeichnet: „Die Theologie der Befreiung ist vor allem ein *intellectus amoris*, die Intelligenz der Verwirklichung der historischen Liebe für die Armen dieser Welt und der Liebe, die uns in die Nähe der Wirklichkeit des offenbaren Gottes bringt, die zweifellos darin besteht, den Menschen Liebe zu erweisen.“¹⁴ Was wäre also, auf dieser Grundlage und einer kritischen Wahrnehmung der gelebten Wirklichkeit, die Rolle der Kirchen in der Bildung?

Drei Haltungen der Kirche in der Bildung: traditionell, modernisierend und prophetisch

Der große brasilianische Pädagoge Paulo Freire (1921-1997) schrieb 1972 während seiner Tätigkeit im Ökumenischen Rat der Kirchen einen bahnbrechenden Text über die Rolle der lateinamerikanischen Kirchen in der Bildung.¹⁵ Darin identifizierte er drei Haltungen der Kirche in Bezug auf ihre Rolle in der Bildung. Selbstverständlich tat er dies aus der Perspektive seiner Zeit und unter Verwendung der damals üblichen Terminologie. Doch die dort aufgezeigten Tendenzen sind m.E. auch heute noch relevant und helfen uns bei unserer Reflexion und Positionierung. Zunächst nennt Freire die Haltung einer *traditionalistischen Kirche*, die von einer Dichotomie zwischen Welt und Transzendenz bestimmt ist und versucht, in einer vorgeblichen Reinheit im Gegensatz zu der für unrein gehaltenen Welt zu leben. Nach Freire dienen solche Kirchen als „Balsam“ für die „existentielle Ermüdung“ der Unterdrückten, als „Zuflucht der Massen“, wie es damals der Genfer Soziologe Christian Lalive d'Épinay formulierte.¹⁶ Als eine Form der „Kultur des Schweigens“ vor der Unterdrückung sieht Freire

¹² Eneida Jacobsen, *Teologia e teoria política: aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas*, unveröffentlichte Dissertation, São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. Verfügbar auf: http://tede.est.edu.br/tede/tde_arquivos/1/TDE-2015-09-29T135041Z-597/Publico/jacobsen_e_td134.pdf, Zugriff am 9. Dez. 2015; dies. *Deliberative Public Sphere: The Re-reading of Habermas' Theory in Brazil and its Significance for a Public Theology*, in *Missionalia* 43/3 (2015), 493-512.

¹³ Vgl. z.B. Martin Dreher, *Fundamentalismus tötet*, in: Franz Gmainer-Pranzl; Eneida Jacobsen (Hg.), *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt* (STS 54, interkulturell 16), Innsbruck 2016, 195-233.

¹⁴ Jon Sobrino, *Teología en un Mundo Sufriente: la Teología de la Liberación como Intellectus Amoris*. *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 5, n. 15, 243-266, 1988, 259.

¹⁵ Paulo Freire, *O papel educativo das Igrejas na América Latina*. In: *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 14. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, 169-211 [English version: *Cultural Action for Freedom*, Harvard Educational Review, Cambridge, Ma. 2000].

¹⁶ Ebda., 188; Christian Lalive d'Épinay, *Haven of the Masses: a Study of the Pentecostal Movement in Chile*, London 1969.

diese Haltung auch als eine Art schweisgsamen Widerstands an, der die von den Herren bestimmte Welt ablehnt. Doch hält er sie für ein „Heil ohne Befreiung“, ein Korrelat zu einer „quietistischen“, „entfremdenden“ Kirche.¹⁷ Andererseits gibt es die, wie er sagt, *modernisierende*, reformistische Kirche, die eine „Ideologie der Entwicklung“ verfolgt¹⁸, wie sie damals im Schwange war und die wahrgenommene Unterentwicklung Lateinamerikas mittels einer technisch-berufsbezogenen Bildung zu überwinden suchte. Wenn es auch einen Fortschritt darstellt und die Wirksamkeit der Kirche verbessert, bringt dies jedoch für Freire keine echte Befreiung, denn diese Haltung sei den Eliten verpflichtet und nicht den Unterdrückten. Die dritte Haltung der Kirche sei die *prophetische*, „so alt wie das Christentum selbst, ohne traditionell zu sein, so neu wie dieses, ohne modernisierend zu sein“¹⁹, indem sie die wahre Befreiung wahrzunehmen und umzusetzen sucht inmitten der geschichtlichen Widersprüchlichkeiten. Laut Freire bedeutet das prophetische Wirken „utopisch und voller Hoffnung sein“, „anklagen und ansagen“, wozu eine wissenschaftlich fundierte Kenntnis der Wirklichkeit notwendig ist.²⁰ Wie Christus müsse die prophetische Kirche „immer unterwegs sein, wie eine Wanderin, stets neu sterben und wieder auferstehen“²¹ – hier hören wir zu Recht einen Anklang an das *semper reformanda* – das Risiko auf sich nehmen, sich an den dramatischen Auseinandersetzungen der Realität beteiligen. Prophetentum gebe es nicht ohne Risiken. Auf dieser Linie müsse Bildung tatsächlich Wandel herbeiführen, „im Dienste der bleibenden Befreiung der Menschen“ stehen.²²

Zu erwähnen ist hier ein weiterer bahnbrechender Text, zweiundzwanzig Jahre später von Hugo Assmann veröffentlicht, einem katholischen Theologen, der dann auf das Gebiet der Erziehungswissenschaften gewechselt hat. Sein Text trägt die Überschrift „Theologie der Solidarität und der *cidadania*, oder: die Theologie der Befreiung fortsetzen“, und zwar in einem deutlich veränderten Kontext.²³ Selbst ein bedeutender Befreiungstheologe, hat er diese Theologie in seinem Text scharf kritisiert. U.a. möchte er im konkreten, immer ambivalenten Alltag die Armen mit ihren eigentlichen Wünschen und Sehnsüchten besser wahrnehmen. So hat er „eine Theologie des Rechts auf das Träumen, auf den Genuss, auf geschwisterliche Liebe (*fraternura*), auf schöpferisches Leben (*creativiver*), auf Glück“ vertreten, die sich im Begriff der Körperlichkeit zusammenfassen lässt.²⁴ Da die Armen vom vorherrschenden, neoliberalen Marktkapitalismus wie Objekte der Wegwerfkultur behandelt werden, wären sie nur für diejenigen sichtbar, die „zur Solidarität bekehrt“ sind. Deswegen hat Assmann immer wieder betont, dass Bildung auf Solidarität hin ausgerichtet sein muss. So heißt es in einem anderen Text von ihm: „Angesichts des Aufkommens einer lernenden, von Marktwirtschaft und wechselhaften Beschäftigungsmöglichkeiten geprägten Gesellschaft bedeutet Bildung zweifellos, gegen Exklusion anzukämpfen. In einem solchen Kontext bedeuten Bildung und Erziehung tatsächlich Lebensrettung.“²⁵ Ebenso müssen „solidarische Werte mit effektiver *cidadania* verbunden werden“.²⁶

¹⁷ Freire, O papel educativo (Anm. 15), 190.

¹⁸ Ebda., 191.

¹⁹ Ebda., 199.

²⁰ Ebda., 201.

²¹ Ebda., 202.

²² Ebda., 204.

²³ Hugo Assmann, Teologia da Solidariedade e da Cidadania: Ou seja: continuando a Teologia da Libertação, in *Crítica à lógica da exclusão*, São Paulo 1994, 13-36.

²⁴ Ebda., 30-31. Die Wortneubildungen „*fraternura*“ und „*creativiver*“ gehen auf Leonardo Boff respektive Hugo Assmann zurück.

²⁵ Ebda., 130.

²⁶ Ebda. 33.

Vielleicht fragen Sie sich, warum ich auf einer Konsultation über die Reformation katholischen Autoren so viel Aufmerksamkeit schenke. Die Frage ist gerechtfertigt, doch leicht zu beantworten: Sie nehmen nicht nur am ökumenischen Dialog teil, sondern sie haben unter vielen Anderen in unserem brasilianischen, lateinamerikanischen Kontext und weit darüber hinaus die Reflexion über den Zusammenhang von Religion, Bildung und Transformation immens vorangetrieben. Die von Assmann hervorgehobene *cidadania* wurde nach der Überwindung des Militärregimes in Brasilien zu einem Schlüsselbegriff der Demokratie, der das aufzeigte, was es zu erkämpfen galt. Theologisch sehe ich heute die Notwendigkeit, dies unter der Perspektive einer öffentlichen Theologie zu behandeln, die durch Transformation fokussiert auf *cidadania* qualifiziert ist.²⁷

Eine lutherische öffentliche Theologie der *cidadania*

Cidadania, Bürgerschaftlichkeit, ist in Brasilien seit den 1990er Jahren zum Schlüsselbegriff der Demokratie geworden. Dabei handelt es sich eher um ein Begriffsfeld als um einen klar abgegrenzten und definierten Begriff. Keinesfalls geht es lediglich um eine Urkunde nationaler Staatsangehörigkeit, ebensowenig nur um festgeschriebene Gesetze. Eher handelt es sich um einen ständigen Kampf der Menschen in einem bestimmten Territorium für ihre Rechte und für das Wohl der Gesellschaft, seien sie Brasilianerinnen und Brasilianer oder nicht. Deren Umsetzung verlangt einen tiefgreifenden Wandel in den Menschen, in der Gesellschaft und in den Institutionen. Deshalb wird dem „Erlernen“ der Demokratie²⁸ eine zentrale Bedeutung zugeschrieben. Laut dem Juristen Darcísio Corrêa

„bedeutet Staatsbürgerschaft [...] die demokratische Realisierung einer Gesellschaft unter Beteiligung aller Individuen, so dass Allen der Zugang zur Öffentlichkeit und zu würdigen Lebensbedingungen gewährleistet ist; dabei liegt der Grundwert in der Fülle des Lebens.“²⁹

Natürlich geht diese Definition über die Sache der im Gesetz vorgesehenen Rechte (und Pflichten) hinaus, indem sie mit dem Bezug auf „Fülle des Lebens“ eine utopische, ja eschatologische Dimension einführt; hier wird an Johannes 10,10 erinnert, einen von christlichen Bewegungen und NROs oft zitierten Spruch: „Ich aber bin gekommen, um ihnen das Leben zu geben, Leben im Überfluss.“ Als Christen und Christinnen wissen wir, dass unsere Bürgerschaft auf Erden immer prekär und vorübergehend ist, in Erwartung der kommenden Stadt Gottes. Dies ist aber kein Grund, dem Bau der irdischen Stadt auszuweichen; eher unterstreicht es die Notwendigkeit, dass wir Christinnen und Christen als von den Werten des Reiches Gottes Inspirierte mit *parrhesia* und *kenosis*, mit gleichzeitiger Unerschrockenheit und Demut zu diesem Kampf um *cidadania* beitragen. In dieser Absicht möchte ich hier fünf Elemente anführen, die ich für einen wirksamen und effektiven Beitrag zum Kampf um *cidadania* für zentral halte.³⁰ Sie haben mit konkreten Problemen zu tun, die ich hier nur kurz skizzieren kann. Zugleich behandeln sie zentrale theologische Probleme unter der Perspektive

²⁷ S. auch Rudolf von Sinner, Public Theology in Brazil: A First Overview, in *Toronto Journal of Theology* 30/1 (2014), 33-46.

²⁸ Vgl. Paulo Krischke, *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. New York: Nova Science, 2001.

²⁹ Darcísio Corrêa, *A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas*, Ijuí 2006, 217.

³⁰ Darauf gehe ich ausführlich ein in Sinner, *The Churches and Democracy* (Anm. 2) Kap. IIIA, 281-317.

der Reformation, insbesondere der lutherischen Tradition, der ich heute angehöre. Dies soll keinen Anspruch auf Exklusivität vertreten; ganz im Gegenteil, daraus sollen sich, wie ich hoffe, vielerlei Übereinstimmungen mit anderen konfessionellen Theologien ergeben.

(a) Wer nicht in der Lage ist, den eigenen Wert als Person wahrzunehmen, kann nicht ein eigentlicher Bürger, eine eigentliche Bürgerin sein, kann sich nicht als Teil einer Gemeinschaft fühlen, in welcher Gerechtigkeit waltet und die das Wohlergehen Aller anstrebt. Die Wertung der Person in der Gesellschaft geschieht üblicherweise asymmetrisch über den Status, der durch Herkunft, materielle Güter, Bildungsgrad, Hautfarbe, Gender und andere Indikatoren bestimmt wird. Wer sich nun in keinem dieser Aspekte vor anderen auszeichnen kann – woher soll er seine, woher soll sie ihre Würde erhalten? Es gibt Menschen, die zu sehr gedemütigt wurden, um sich als Bürgerinnen und Bürger betrachten zu können; sie verstehen sich nicht als Teil der Gesellschaft. Lutherische Theologie betont die Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben *extra nos*, als reines Geschenk. Auch die den Menschen als Ebenbild Gottes und Gott ähnlich darstellende Schöpfungstheologie begründet die *cidadania*. Somit ist die Person eine Bürgerin nicht auf Grund von besonderen Merkmalen oder Verdiensten, sondern schlicht auf Grund ihres Menschseins. Die Theologie der Reformation ist in dieser Hinsicht sehr ergiebig, da sie die Person als eine von einem barmherzigen Gott bedingungslos angenommene ansieht. Doch sind zugegebenermaßen die Pfingstkirchen erfolgreicher, wenn es darum geht, armen und verletzlichen Menschen ein wirkliches Gefühl der Würde und Selbstachtung zu verleihen. Es ist eine Ironie, dass gerade solche anonymen, entwurzelten, unbeachteten Menschen in Brasilien in der Alltagssprache *cidadãos* [„Bürger“] genannt werden. Soll *cidadania* wirksam sein, muss die Person auch Bürger und Bürgerin *sein* und sich als solche fühlen und verstehen können.

(b) Ein zweiter Schritt besteht darin, als Bürgerin und Bürger *leben* zu können, als vollwertiges Mitglied einer Gesellschaft, die durch Solidarität gekennzeichnet ist und auf Vertrauen fußt. Doch gerade an Vertrauen mangelt es in diesem Lande am meisten: eine weltweit standardisierte und durchgeführte Erhebung ergab, dass nur 7% der Brasilianer anderen Personen im Allgemeinen vertrauen. In Lateinamerika liegt der Durchschnitt bei 17%, in Norwegen bei 74%.³¹ Nicht, dass es gar kein Vertrauen gäbe, nur ist es auf Familienangehörige, Bekannte und Personen aus dem unmittelbaren Umkreis beschränkt. Ansonsten herrscht Misstrauen, zusätzlich genährt durch ständige Nachrichten und Berichte über Betrügereien, Korruption, Machenschaften, Gewalt. Gleichzeitig werden Kirchen als vertrauenswürdige Institutionen eingestuft, was ihnen beachtliche Möglichkeiten und Verantwortung verleiht. Ihr Glaube, *pistis, fiducia* als Vertrauen auf Gott bedeutet sicherlich mehr als das für den Aufbau von *cidadania* und für das Funktionieren von Demokratie notwendige und unabdingbare Vertrauen, aber eben dieser Glaube kann zwischenmenschliches Vertrauen stärken und erneuern; mehr noch: es kann in einer Situation extremen Misstrauens die Möglichkeit eröffnen, das Risiko der Vergebung, der Versöhnung, des Aufbaus bzw. Wiederaufbaus von Vertrauen einzugehen.

(c) Hier nun folgt ein dritter Aspekt: Wie soll man mit Gewalttaten, Betrug, Korruption, Ausbeutung umgehen? Und mit der Tatsache, dass es tausend Gründe zu misstrauen gibt? In dieser Welt zu leben heißt in der Ambivalenz leben. Die Bibel selbst bringt viele Beispiele solcher Ambivalenz, in der Vermengung von Gut und Böse, der Unmöglichkeit, mit einer sauberen Weste davonzukommen. Aus gutem Grunde hat Dietrich Bonhoeffer von unserer

³¹ Corporación Latinobarómetro, *La confianza en América Latina 1995-2015: 20 años de opinión pública latinoamericana*, Santiago de Chile 2015. Verfügbar auf: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>, Zugriff am 9. Dez. 2015. Zu Norwegen siehe die Tabelle in <http://ourworldindata.org/data/culture-values-and-society/trust/>, Zugriff am 9. Dez. 2015.

Existenz im Vorletzten gesprochen, wenn auch unter der Maßgabe des letzten Worts der Rechtfertigung aus Gnade und Glaube; und in dieser als vorletzter erkannten Situation hat er die letzten Konsequenzen gezogen, indem er das Attentat gegen Hitler unterstützt und die Folgen seines Scheiterns erlitten hat.³² Auch heute ist unser Alltag in Brasilien und anderswo von der Koexistenz von Gut und Böse geprägt. Es gibt sehr wohl Versuche, dieser Ambivalenz zu entkommen. Eine Möglichkeit besteht darin, auf Christus zu zeigen als den Einzigen, der den Wandel herbeiführen kann; dabei sieht man die Welt als insgesamt vom Übel bestimmt – ein Trend, der in vielen konservativen und millenaristischen Kirchen zu beobachten ist. Als Alternative wird eine totale, immanente Lösung des Problems angeboten, und zwar in einer realisierten Eschatologie, wie sie in den von der Theologie der Prosperität geprägten Kirchen verkündigt wird. Andererseits kann auch ein moralistischer Legalismus als Versuch angesehen werden, die Ambivalenz zu überwinden. Stattdessen scheint es mir notwendig und relevant zu sein, mit Liebe und Realismus sich selbst und die Anderen als *simul iusti et peccatores* anzusehen, als Gerechten *in spe* (in der Hoffnung) und als Sündern *in re* (in der Wirklichkeit), wie Luther es sagen würde.³³ Manchen scheint dies pessimistisch, doch halte ich es für eine realistische Sicht. Es bedeutet auch, dass Vertrauen im oben genannten Sinne kein naives Vertrauen sein darf, als ob es das Böse nicht gäbe und die Welt völlig harmonisch wäre. Für Christinnen und Christen gilt immer das Misstrauen gegenüber den Menschen: in Bezug auf uns selbst und andere, im Bewusstsein über die Macht der Sünde. In diesem Bewusstsein, ohne am Vertrauen auf Gott zu verzweifeln, ist es möglich, die Ambivalenz, die mangelnde Klarheit, die ständige Suche nach dem richtigen Weg als wesentlichen Teil des Lebens auszuhalten. So ist es möglich, als Bürgerin und Bürger zu bestehen.

(d) Die Motivation zur *cidadania* muss ebenfalls hervorgehoben werden. Hier geht es nicht nur um eigene Rechte und Pflichten. Bei Christinnen und Christen steht sie auf einer spezifischen theologischen Grundlage. Sie verfällt weder einer als pures Eigeninteresse missverstandenen Autonomie, noch einer Heteronomie als blinder Unterwerfung; vielmehr sucht sie in Freiheit den freien Dienst. Mittels der Rechtfertigung durch den Glauben werden Christinnen und Christen zu neuen Geschöpfen, von der Gefangenschaft unter dem Bösen befreit und zugleich in der Lage, inmitten der Sünde und des Bösen zu dienen. In seiner berühmten Abhandlung über die christliche Freiheit zeigt Luther deutlich, dass diese Freiheit keine schlichte Freiheit der Wahl darstellt, sondern Freiheit zum Dienst: man ist zugleich „ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan“ und doch als „dienstbarer Knecht [...] jedermann untertan“, nicht aus Zwang, sondern aus eigener Hingabe.³⁴ So kann *cidadania* als Dienst entdeckt werden.

(e) Schließlich muss darauf hingewiesen werden, dass manche Christinnen und Christen und Kirchen dazu neigen, Religion und Politik, Kirche und Staat zu trennen, womit sie sich fälschlicherweise von ihren Pflichten gegenüber der Gesellschaft für entbunden halten. Wiederum andere neigen dazu, diese Bereiche zu vermengen und versuchen, den Anderen ihren Glauben und ihre Kirche aufzudrängen. Beide Tendenzen müssen vom christlichen Bürger, der christlichen Bürgerin überwunden werden, die sich als Diener Gottes unter zwei zu unterscheidenden, doch nicht zu trennenden Regimenten verstehen. In einem vom Christentum bestimmten Zeitalter war es für Luther klar, dass Gott mittels beider Regimenter herrschen würde. Heutzutage, in einer Zeit des religiösen Pluralismus und des säkularen, d.h. religiös neutralen Staats, davon nicht mehr ausgegangen werden. Aber die Unterscheidung der Rollen

³² Dietrich Bonhoeffer, Die letzten und die vorletzten Dinge, in: *Ethik*, München 1975, 128-199, v.a. 128-152.

³³ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 56. Band: Der Brief an die Römer, Weimar 1938, 268, 21-24.

³⁴ Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (Anm. 11), 239.

von weltlicher und geistlicher bzw. kirchlicher Macht ist auch heute noch relevant, soll eine ungebührliche gegenseitige Einmischung vermieden werden – dabei sollte man eigentlich gar nicht von geistlicher bzw. kirchlicher *Macht* sprechen, es sei denn sie werde als von ganz anderer Art verstanden. Wir wissen, dass im Laufe der Geschichte die so genannte Zwei-Reiche-Lehre (man spricht auch spezifischer von zwei Regimenten) zu gravierenden Missverständnissen geführt hat. In einer Umgebung jedoch, wo Kirchen und deren Führungskräfte klare Machtambitionen an den Tag legen, gewinnt die von Luther in seinen Schriften vertretene Unterscheidung der beiden Bereiche neue Aktualität.

Diese fünf Aspekte des staatsbürgerlichen Seins, Lebens, Aushaltens, Dienens und der Zugehörigkeit zu zwei Regimenten stellen m.E. den Kern einer reformatorischen Theologie dar, die sich heute für Transformation in der Gesellschaft anbietet und selbstverständlich einen Teil der Bildung ausmachen sollte, nicht nur der theologischen. Wie bereits erwähnt, habe ich hier nur ansatzweise das skizzieren können, was ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt habe. Doch hoffe ich, dass durch diese Hinweise unsere Diskussion des Themas in den kommenden Tagen angeregt wird – in diesem Sinne habe ich meine Aufgabe hier verstanden. Ich hoffe, dass meine weitgehende Beschränkung auf den brasilianischen Kontext und auf die lutherische Tradition die Möglichkeit bietet, Verbindungen zu anderen Kontexten und Traditionen der Reformation sowie darüber hinaus herzustellen.

Das Reden über eine öffentliche Theologie, die auf *cidadania* fokussiert, dient einer differenzierten Reflexion über die Rolle der Religion in der heutigen Welt, in der Politik, in der Gesellschaft, im akademischen Bereich, als konstruktive, kritische und selbstkritische Reflexion der Kirchen, in Verbindung mit anderen Wissensbereichen und der Wirklichkeit. Unter Bezugnahme auf den Pädagogen und rebellischen Protestanten Rubem Alves formuliert es mein Kollege Iuri Reblin sehr treffend: „Theologie wird gespielt, wenn das Leben auf dem Spiel steht“.³⁵ Öffentliche Theologie ist eine Theologie des Lebens, die mit dem Gott des Lebens verbunden ist und versucht, in der Gesellschaft einen Beitrag zu einem für Alle lebenswerten Leben zu leisten. – Vielen Dank.

³⁵ Iuri Andréas Reblin hat im März 2012 in São Leopoldo (EST) promoviert; diese Formulierung stammt aus einem Beitrag zum Seminar über Öffentliche Theologie und *cidadania*, veranstaltet im September 2011 zusammen mit Kollegen der Stellenbosch University und The University of South Africa (UNISA), mit Unterstützung der *Pró-África* –Ausschreibung des [brasilianischen] Nationalen Rats für die wissenschaftliche und technologische Entwicklung (CNPq).