

Hans-Joachim Sander / Ansgar Kreutzer

„Kritische Zeitgenossenschaft“ in der Diskussion

Theologie und Soziologie – eine prekäre Teilhaberschaft an der Moderne

Ansgar Kreutzers Vorschlag für die kritische Zeitgenossenschaft des Glaubens

Die katholische Theologie hat sich am Verhältnis zur Anthropologie modernisiert. Sie orientierte sich an der Existenz von Menschen, öffnete ihre Themen auf nicht-theologische Sachverhalte und zentrierte ihre Aussagen um das personale Subjekt. Dieser radikale Wechsel des intellektuellen Standortes schüttelte die traditionellen metaphysischen Ordnungsschemata ab, um unter den Bedingungen der ausdifferenzierten Moderne sprachfähig zu bleiben. In den Krisenphänomenen der jüngeren Gegenwart sind Ideen über ein selbstbewusst-souveränes, politisch-kommunikatives oder freiheitlich-erlöstes Subjekt jedoch fragwürdig geworden. Relativierungen des Subjekt-Zentrums breiten sich aus und führen seine Ohnmacht vor. Das wiederum erzeugt Rückfragen, ob die anthropologische Wende in eine systematisch-theologische Relativierung des Glaubens führt, und löst Positionen aus, Theologie solle sich mittels der runderneuten Ordnung einer festen Glaubensidentität gegen die moderne Pluralität stabilisieren.

Die Situation gleicht der Phase nach der kopernikanischen Wende, als Tycho Brahes Vermessungen der Planetenbahnen die Vorhersagen der heliozentrischen Kreisbahnen als falsch erwiesen, das ptolemäische Weltbild hingegen dafür die bessere Orientierung anbot, wenn man nur seine ungeklärten Probleme ausblendete. Ähnlich ist heute die Unwucht des modernen Subjektzentrums nicht zu leugnen. Zugleich aber bleibt eine selbstre-

ferentielle Glaubenswelt angesichts der pluralen Relativitäten unglaublich, weil sie über eine ästhetisch verbräunte Selbstrelativierung nicht hinauskommt. Benötigt werden vielmehr Strategien, die anthropologische Wende mit Hilfe der Relativitäten des Subjektes zu erweitern.

Ansgar Kreutzers preisgekrönte Dissertation¹ macht dafür einen Vorschlag. Über die Wechselwirkung zur Soziologie entwickelt sie eine theologische Modernitätskompatibilität, die Kreutzer kritische Zeitgenossenschaft nennt. Die gesellschaftlichen Relativitäten der Moderne aufarbeitend, deutet die Arbeit mit der Pastoralkonstitution ein Lehrstück weiter aus, das Glaubenstradition mit soziologischen erhobenen Realitäten verzahnt hat. Diese Verbindung wird daraufhin untersucht, ob die theologische Verarbeitung soziologischer Sachverhalte in *Gaudium et spes* modernitätstheoretisch deutbar ist.

Entsprechend widmet sich der erste Teil soziologischen Modernisierungstheorien über ausdifferenzierte Gegenwartsgesellschaften (65–164). Nach Auseinandersetzung u. a. mit Weber, Habermas, Beck und Luhmann gibt Kreutzer der Theorie von Münch eine gewisse Präferenz, weil sie die Interpenetration sozialer Systeme durch die autopoetische Tendenz von Subsystemen hindurch begreifen kann. Die Rückfrage an die Pastoralkonstitution lautet dann, „welches Bild sie, vor dem Hintergrund der unterschiedlichen soziologischen Moderneinterpret-

¹ Ansgar Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernitätstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker Theologische Studien 75). Tyrolia Verlag, Innsbruck 2006. (493) Kart. Euro 49,00 (D, A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-7022-2800-2.

tationen, selbst von der modernen Gesellschaft entwirft und mit welchen Merkmalen der modernen Gesellschaft die Theologie der Pastoral-konstitution kompatibel ist.“ (163)

Daraufhin macht der zweite Teil (165–332) Grundelemente eines Modernisierungsdiskurses wie Evolution und Dialektik, soziale Differenzierung und Säkularisierung sowie Selbstkritik und Sinngebung in der verwickelten Textgeschichte von *Gaudium et spes* ausfindig. Besonders die evolutionäre Perspektive und der Respekt vor der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten sind entscheidend, um das Leitmotiv des Wechselverhältnisses von Zeichen der Zeit und Evangelium als eine „theologische Methode in der modernen Gesellschaft“ (305) zu deuten. Eine reale Außenwelt wird in die spezifische Kommunikationsform des religiösen Subsystems überführt, um „in dieser Überblendung fremder Rationalitäten zu eigenen Interpretationen kommunikative Verbindungen zwischen dem Glauben und anderen gesellschaftlichen Bereichen zu errichten.“ (326)

Diese Verbindungen entfaltet der dritte Teil systematisch-theologisch (333–442). Kreutzer nutzt die Theologie des Politischen von Clodovis Boff, die Ästhetik des Vermissens von Höhn und die Philosophie der Authentizität von Taylor, um Theologie mit Sozialwissenschaften zu verbinden. Das ergibt modernitätskompatible „Mosaiksteine“ für die Theologie wie die theologische Vermittlung von nicht-theologischer Intellektualität, die Religionsproduktivität einer sozialen Sinngebung und die Notwendigkeit von Religion für die authentische Teilhabe an der Gesellschaft. Kreutzers eigene These baut die kritische Zeitgenossenschaft des Glaubens zu einem Habitus aus, der mit Bourdieu als ein ‚Strukturierungsprinzip von Praxisformen‘ begriffen wird. Die Pastoral-konstitution ist ein solches Strukturierungsprinzip. Sie bildet eine Matrix, mit deren Hilfe konkrete Themen der Gegenwartsgesellschaften und Traditionslinien des Glaubens einander so zugeordnet werden, dass Praktiken des Glaubens an Orten realer gesellschaftlicher Problemen eingesetzt werden können. Damit setzt Kreutzers kritische Zeitgenossenschaft eine signifikante Überschreitung von der Anthropologie zur Soziologie. Sie ist „keine Festlegung auf eine bestimmte, inhalt-

lich qualifizierte Theologie, die sich spezifischer theologischer Traditionslinien und Inhalte bediente. Es ist zunächst ein Grundmuster der theologischen Reflexion, die Grundlogik ihrer Herangehensweise.“ (449f.)

Eindrucksvoll belegt Kreutzers Dissertation, wie der Ortswechsel der Pastoral-konstitution den theologischen Horizont systematisch erweitert. Mit der ‚kritischen Zeitgenossenschaft‘ kann die personale Option der Theologie auf der Ebene soziologischer Theoriebildung ausgespielt werden. Sie greift die Pluralität sozialwissenschaftlicher Theorien auf, ohne sich auf einen singulären Theorieanker zu versteifen. Die theologische Position wird mit Kreutzers Programm differenzierter und flexibler zugleich.

Kritikwürdig sind vier Punkte in der Durchführung des Programms. Es verwundert *erstens*, dass ausgerechnet jene Textphase von *Gaudium et spes* in Kreutzers Darstellung keine Rolle spielt, die direkt von einem Soziologen mit einer sozialwissenschaftlichen Perspektive erarbeitet wurde, der Vortext zum sog. Züricher Text Anfang 1964. Das Argument, er ähnele dem nachfolgenden Text 3 (vgl. 206), sticht nicht, weil dieser Text 3 gerade daran scheiterte, mit den sog. Adnexa die konkreten gesellschaftlich relevanten Fragen auszuschließen. Der *zweite* kritische Punkt liegt darin, dass Kreutzer die Kategorie des ‚heute‘ in *Gaudium et spes* der Idee von Aktualität unterordnet (vgl. 264–266). Mit ‚heute‘ werden jedoch dort in systematischer Form die gesellschaftlichen Veränderungen benannt, denen Menschen in der jeweiligen Gegenwart ausgesetzt sind (vgl. GS 4/2). ‚Heute‘ steht für konkrete signifikante Ereignisse in einem geradezu globalisierten gesellschaftlichen Maßstab; es ist gleichsam die soziologische Kategorie von *Gaudium et spes*. *Drittens* hätte neben Charles Taylor die systematisch-theologische Abgleichung auch an José Casanova erfolgen müssen, weil er mit der *public religion* ein Aggiornamento der Religionssoziologie über die überkommene Säkularisierungstheorie leistet. Ebenso kommt Bourdieu etwas kurz, obwohl seine soziale Verortung des Habitus einen entscheidenden Gedanken beiträgt. Schließlich ist *viertens* Kreutzers Vorwurf des Evolutionismus an *Gaudium et spes* am Ende des Buches nicht überzeugend (450ff.), weil das hinter seine

eigenen Analysen zurückfällt, die Selbstkritik zur Modernitätskompatibilität des Textes rechnen (341). Das Buch geht hier in die Falle einer Einstellung, die auf dem Konzil von der Opposition der deutschen Theologen gegen *Gaudium et spes* kreiert wurde. Kreutzer perpetuiert ungewollt den Versuch der nachkonziliaren deutschsprachigen Theologie, sich den Ortswechsel zu den pluralen Relativitäten heutiger Lebenswelten zu ersparen, den *Gaudium et spes* der singulären Wende zum Subjekt zumutet. Wichtige nachkonziliare Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen Theologie wie Unfehlbarkeit, moralische Autonomie und kirchliche *Communio* bilden diesen Versuch ab.

Mit *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* tritt eine binäre Codierung für den Ort des eigenen Glaubens auf, welche die Kreisbahnen um ein singuläres Subjekt-Zentrum verlässt und die theologische Theoriebildung auf die Ellipse des Glaubens im Zeichen der jeweils eigenen Zeit setzt. Die Pluralität und Unverrechenbarkeit heutiger Lebenswelten sind Zumutungen, die ebenso prekär wie unausweichlich sind. In systematischer Hinsicht wird damit ein Ortswechsel von der Anthropologie zur Soziologie als Gegenüber theologischer Theoriebildung erzeugt, also der Schritt vom Subjektzentrum zu den vielgestaltigen gesellschaftlichen Machtgehalten, die Subjekte in den Griff nehmen. Entsprechend wird mit den Zeichen der Zeit nicht irgendein Fortschritt bejaht, der mit Utopien auftritt; vielmehr werden Ereignisse benannt, in denen Menschen in der Gegenwart an realen Anders-Orten um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen.

Kreutzer trifft eigentlich diesen Ortswechsel in der Auseinandersetzung zwischen Chenu und Rahner um die Pastoralkonstitution sehr genau, die beide jene Textfassung ablehnten, die zu Beginn der vierten Sessio vorgelegt wurde. Rahner – ähnlich auch Ratzinger – kritisierte den Text wegen fehlender existenzieller Tiefe im Konzept des Menschen und verlangte vom Konzil den Verzicht auf die Pastoralkonstitution. Chenu kritisierte die Ausschließung der Zeichen der Zeit im Text und verlangte eine präzisere Fokussierung auf gesellschaftliche Machtprobleme. Chenu setzte sich durch und Rahner konzidierte am Ende des Konzils, *Gaudium et spes* sei der ‚Anfang eines Anfangs‘. Kreutzer kann die Signifikanz dieser Auseinandersetzung präzise beschreiben: „Während sich Chenu mit strukturell analysierendem und soziologisch geschultem Instrumentarium dem Phänomen der Geschichte nähert, entwirft der existenzphilosophisch inspirierte Rahner Geschichtlichkeit vom einzelnen Subjekt her“ (224, FN 695). Auf dieser Linie liegt auch eine verbesserte Übersetzung, die Kreutzer zu einer wichtigen Textstelle in ‚Le Saulchoir‘ vorschlägt: „mit der Zeit solidarischer Glauben“ für „la foi solidaire du temps“ statt des relativierenden ‚der Glaube in seiner Bindung an die Zeit‘ (vgl. 255). Diese Solidarität setzt auf die gesellschaftliche Kritikfähigkeit eines Glaubens, dem Zeitgenossenschaft unausweichlich ist. Ihr Spannungsbogen setzt Theologie in eine Wechselwirkung zur soziologischen Theoriebildungen. Ansgar Kreutzer hat darüber in bemerkenswerter Weise aufgeklärt.

Salzburg

Hans-Joachim Sander

Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie

Zu Hans-Joachim Sanders Besprechung meiner Dissertation
„Kritische Zeitgenossenschaft“

Hermeneutisch versierte Denker/innen haben auf das Phänomen aufmerksam gemacht, dass der/die Autor/in eines Textes nach der Abfas-

sung desselben keinen privilegierten Zugang mehr zum Text besitzt, sondern zu ein/em/er Leser/in des Textes neben anderen geworden