

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

ist. Dabei kann es passieren, dass andere Leser/innen einige Intentionen und Argumentationsstränge des/der Autor/s/in besser deuten und einordnen können als dies/er/e selbst. Die Lektüre von Sanders Besprechung meiner Dissertationsschrift „Kritische Zeitgenossenschaft“ (KriZ) geriet zur Bestätigung dieser hermeneutischen Einsicht. Insbesondere seine pointierte Lesart, die das Buch als methodologische Programmatik einer Wechselwirkung von Theologie und Soziologie deutet, scheint mir ins Schwarze zu treffen. Obwohl Sander dieser Stoßrichtung der Arbeit sehr wohlwollend gegenübersteht, kommt er doch zu differenten Sichtweisen, was einige Interpretationen und systematisch-theologische Entfaltungen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) angeht. Aufgrund der gebotenen Kürze kann ich in einem ersten Abschnitt nur auf zwei seiner kritischen Anfragen (Kritikpunkte *zwei* und *vier*) näher eingehen, womit ich meine Position nochmals zu schärfen hoffe (1). In einem nächsten, mir noch wichtigeren Schritt möchte ich Perspektiven für das uns einigende Anliegen einer Wechselwirkung von Theologie und Soziologie als methodologische Grundlegung einer zeitgenössischen Theologie skizzieren (2).

(1) Sander trifft einen richtigen Punkt, wenn er die GS leitmotivisch durchziehende Kategorie des „Heute“ nicht nur mit „Aktualität“, also in Abgrenzung zur Vergangenheit, identifiziert wissen will. Allerdings ist meine Deutung der Gegenüberstellung von „heute“ und „früher“ dem Vergleich der Pastoralkonstitution mit den soziologischen Modernisierungstheorien geschuldet, die von dieser Dichotomie von „früherer“ (= vormoderner Gesellschaft) und „heutiger“ (= moderner Gesellschaft) ausgehen. Die programmatische Rhetorik vom „Heute“ in der Pastoralkonstitution hat m.E. zwei Komponenten: Einerseits wird damit einer sich inkarnatorisch verstehenden Theologie aufgetragen, sich immer wieder neu auf die sich in der Gegenwart auftretenden Problemlagen als „Zeichen der Zeit“ zu beziehen. Dies scheint mir der Begriff des „Heute“ zu sein, den Sander vertritt. Ich habe diese vollkommen berechnete theologische Grundhaltung als „Zeitgenossenschaft“ zu qualifizieren gesucht. Zugleich jedoch ist mit dem „Heute“ nicht nur die „jeweilige

Gegenwart“ (Sander), sondern auch die *konkrete Gegenwart der modernisierten Gesellschaft* gemeint, auf die das Dokument rekurriert. GS nimmt typische Merkmale der modernen Gesellschaft in den Blick, auf die sich auch eine Modernisierungstheorie konzentriert: das evolutiv-geschichtliche Denken; eine ambivalente Geschichtssicht, die sowohl Fortschritt als auch Fehlentwicklung im sozialen Wandel diagnostiziert; die funktionale Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in eigenlogische soziale Subsysteme, von denen das Religionssystem nur eines ist (= Säkularisierung). Mentalität und Sozialstruktur gerade der modernen Gesellschaft wurden ausdrücklich als Geschäftsgrundlage einer modernitätskompatiblen Theologie anerkannt und gewürdigt.

Sanders Kritik macht sich zudem an meinem, von ihm so genannten, „Evolutionismusvorwurf“ gegenüber dem Dokument fest. Ich gebe ihm insofern recht, als GS ein linearer Evolutionismus fremd ist. GS eine Art naiven Fortschrittsoptimismus zu unterstellen, ist vorsichtig formuliert eine Fehlinterpretation, unvorsichtig gesagt eine Diffamierung. Demgegenüber stellt gerade eine *dialektische* Geschichtsinterpretation eine zentrale Parallele zwischen einer selbstkritischen Modernisierungstheorie und dem Konzilstext dar („*kritische* Zeitgenossenschaft“). Dennoch ist die gegenüber Entwicklungskategorien grundsätzlich skeptische apokalyptische Geschichtsdeutung, die in der jüdisch-christlichen Tradition fest verankert und philosophisch mit dem Namen Benjamin, theologisch mit dem Namen Metz verbunden ist, in GS unterrepräsentiert. Dieses Manko, wenn man es als solches ansehen will, spricht überhaupt nicht gegen das Dokument als ganzes. Denn es ist *die* Stärke der Pastoralkonstitution, ihre vermeintlichen Schwächen, ihre Ergänzungsbedürftigkeiten, unumwunden zuzugeben (vgl. GS 91). Wenn aber GS in einem bewundernswerten lehramtlichen Gestus zu dieser Selbstrelativierung in der Lage ist, scheinen Kritik und Hinweis auf die Grenzen des Textes geradezu in seinem eigenen Grundduktus zu liegen.

(2) Trotz der abweichenden Interpretationen von GS, die sich eher auf Einzelfragen beziehen, orte ich eine große Übereinstimmung

zwischen Hans-Joachim Sander und mir: Beide sehen wir in GS eine fundamentale Verwiesenheit der Theologie auf die soziologische Beschreibung der *condition humaine* angelegt. In diesem Sinn ordnet Sander die Pastoralkonstitution in das große theologiegeschichtliche Projekt des 20. Jahrhunderts ein: in die anthropologisch gewendete Theologie. Zugleich jedoch übt er Kritik an den Ausformungen dieser theologischen Denkform. Offenbar dominieren hier Subjektbegriffe, die in der Spät- oder Postmoderne berechtigter Kritik ausgesetzt sind. Insbesondere die Vorstellungen eines „selbstbewusst souveränen, politisch-kommunikativen oder freiheitlich erlösten Subjekts“ (Sander) decken sich nicht mit realen anthropologischen Gegebenheiten. Was Sander anhand von GS und meiner modernisierungstheoretischen Auslegung des Dokuments skizziert, scheint demgegenüber eine *soziologische Neuakzentuierung der anthropologisch gewendeten Theologie*. Diesem Projekt kann ich nur emphatisch zustimmen und ich möchte sogleich zwei „Unterprojekte“, ein anthropologisches und ein methodologisches, vorschlagen:

Mir scheint es dem modernitätskompatiblen und zugleich gesellschaftskritischen Duktus von GS gemäß, theologische Kritik an der sich ausbreitenden Plausibilität eines kollektiven Individualismus anzubringen. Denn konträrktisch zu den durchaus zunehmenden realen Abhängigkeiten und Verstrickungen der Individuen, welche die Pastoralkonstitution bereits unter dem Stichwort „Sozialisation“ beschrieben hat, breitet sich eine Ideologie des eigenmächtigen, von gesellschaftlichen Einbindungen und Pflichten losgelösten Individuums aus. Die im Wirtschaftssystem zu findende Rhetorik ist diesbezüglich besonders verräterisch. Leitbilder stellen etwa die „Subjektivierung von Arbeit“, die „Ich-AG“ oder das „unternehmerische Selbst“ (U. Bröckling) dar. Damit werden reale gesellschaftliche Abhängigkeiten verschleiert. Die sich ausbreitende Deutung des „Selber schuld“ bei Opfern sozialer Schieflagen

(z.B. Arbeitslosen) ist eine Folge des normativ dominanten Individualismus. Gegen solche Ideologien eines selbstmächtigen Subjekts bezieht die Anthropologie von GS Stellung, wenn sie sich dagegen ausspricht, dass menschliche Freiheit sich in „einsamer Selbstherrlichkeit“ verschanzt“ (GS 31). GS bringt die Wechselseitigkeit von Individualität und Sozialität im Begriff der Solidarität zusammen, der theologisch so hoch aufgeladen wird, dass auch das Christusgeschehen als Ereignis göttlicher Solidarität gedeutet wird (vgl. GS 32). Eine zentrale Aufgabe gegenwärtiger *systematischer* Theologie besteht im Gefolge von GS darin, das Solidaritätspotenzial christlicher Anthropologie zu heben. Dies könnte die „Relativitäten des Subjekts“, von denen Sander sehr treffend spricht, inmitten eines überzogenen Individualismus neu zum Bewusstsein bringen.

Eine zweite Folge einer soziologisch akzentuierten anthropologisch gewendeten Theologie stellt die verstärkte Rezeption der Wissenssoziologie im theologischen Begründungsdiskurs dar. Sander schließt sich der Position des maßgeblich an GS beteiligten Konzilsperitus M.-D. Chenu an, wonach eine auf die Anthropologie verwiesene Theologie die menschliche Wirklichkeit als sozial strukturiert wahrzunehmen und ihre Diskurse darauf abzustimmen hat. Bereits vor dem Konzil hat Chenu in seinem Aufsatz „Tradition und Soziologie des Glaubens“¹ auf die notwendige Aufnahme der Soziologie in der Theologie hingewiesen. Wenn sich Leben, Wissen und Glauben der Menschen in kollektiven Mustern abspielen, ist auch die Reflexion des Glaubens auf die analytische Durchdringung dieser kollektiven Muster angewiesen. „Wenn heute die Philosophie als neues Gebiet das Erkennen des kollektiven Verhaltens [...] ausgenützt hat, dann liegt es in der Logik des *intellectus fidei*, diese neuen Mittel auszuwerten.“² Sinnstrukturen, Plausibilitäten und Formen der Rationalität bilden sich – darauf hat die Wissenssoziologie überzeugend hingewiesen – nur im kollektiven Zusammenhang.

¹ Marie-Dominique Chenu, Tradition und Soziologie des Glaubens, in: J. Betz/H. Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung, Freiburg/Br. u.a. 1960, 266–275.

² Ebd., 268.

Wenn die Glaubensreflexion und -kommunikation in der heutigen pluralistischen Gesellschaft noch auf Verstehen stoßen will, muss sie um die sozialen Entstehungsbedingungen von Plausibilitätsstrukturen wissen. Daher fordert bereits Chenu in Analogie zur Philosophierezeption des Thomas von Aquin im Mittelalter eine systematische Rezeption der „Soziologie der Erkenntnis“ durch die Theologie in der Moderne. Zumindest in der fundamentaltheologischen und dogmatischen Reflexionspraxis jedoch haben die kollektive Mentalitäten und Wissensbestände erhebenden Sozialwissenschaften noch nicht den unverzichtbaren Platz

im Methodenkanon eingenommen, der ihnen aus der Erkenntnis kollektiver Konstituierung von Wissen und Glauben zukommen müsste.

Die Inspiration, meine lediglich exemplarischen Korrelationen von Modernisierungstheorie und Konzilstheologie auf grundsätzliche anthropologische und methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Soziologie auszuweiten, verdanke ich Hans-Joachim Sanders Lektüre meiner Dissertationsschrift. Dadurch bin ich ein *anderer* Leser meines eigenen Textes geworden.

Linz

Ansgar Kreutzer