

*Sonderabdruck aus den*

# STIMMEN DER ZEIT

www.stimmen-der-zeit.de

Heft 5 – Mai 2010  
Band 228

*Rainer Bucher*

## Theologie zwischen den Fronten

Universität, Kirche und Gesellschaft

Wer als Theologe darüber spricht, weshalb es Theologie an einer staatlichen Universität geben solle, steckt, bevor er auch nur den ersten Satz zu Ende gesprochen hat, in der Falle der Apologetik<sup>1</sup>. Dieser Falle kann man nur entkommen, wenn man sofort zugibt: Es muß Theologie nicht geben, an einer staatlichen Universität nicht, und in gewissem Sinn überhaupt nicht. Viele Religionen haben das, was man im Christentum Theologie nennt, gar nicht entwickelt, zumindest nicht in jener Variante, die über den Wissenschaftsbegriff an einen universalen Wahrheitsbegriff gekoppelt ist und damit an die Methodenentwicklung der nichttheologischen Wissenschaften. Tertullian hatte mit der klassischen Frage, was denn Jerusalem mit Athen zu tun habe<sup>2</sup>, solch eine Kopplung noch entschieden zurückgewiesen, Thomas von Aquin hat sie dann einige Jahrhunderte später mit einiger intellektueller Virtuosität vollzogen.

### Notwendig prekär

Lange Zeit war diese Kopplung von Wissenschaft, Wahrheit und Theologie vor allem für die nichttheologischen Wissenschaften ein ziemliches Problem. Praktisch seit sie entwickelt und durchgesetzt wurde, arbeiten sie an ihrer Emanzipation von der Theologie. Man kann die These wagen, daß diese Verbindung von Unterschiedenem in der hochmittelalterlichen Theologie die Dynamik der Unterscheidung erst wirklich in Gang setzte, mindestens beschleunigte. Die nichttheologischen Wissenschaften jedenfalls wurden in ihrem emanzipatorischen Kampf gegen die Theologie nach und nach groß und stark und schließlich selbständig – nicht immer zur Freude der theologischen Mutter.

Spätestens seit 200 Jahren hat sich freilich der Wind der Diskurshoheit gedreht. Die Kopplung Theologie – Wahrheit – Wissenschaft wurde plötzlich für die Theologie zum Problem: Will sie nicht aus der Kurve des Fortschritts der Wissenschaften getragen werden, muß sie deren Methodenentwicklung folgen und zwar sowohl auf der Ergebnisebene der nichttheologischen Wissenschaften wie auf ihrer eigenen Methodenebene. Die Theologie schaffte das ja auch, wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten<sup>3</sup>. Mit anderen Worten: Die Lage der Theologie an der Universität ist spätestens seit der Aufklärung prekär.

Prekär ist ihre Lage seitdem aber auch in der Kirche. Denn plötzlich transportiert die Theologie über ihren wissenschaftlichen Methodenimport neue Perspektiven in den Innenraum der Kirche. Schon Thomas hatte mit seiner Aristotelesrezeption einige innerkirchliche Probleme bekommen. Das zeigt: Die Reflexion des Glaubens an Wissenschaft zu koppeln, ist auch innerkirchlich von Anfang an eine recht gefährliche Angelegenheit. Es ist immer offen, was dabei herauskommt.

Nur ausgerechnet in der deutschen Gesellschaft scheint es gegenwärtig mit der Theologie gar nicht so schlecht zu stehen: Immerhin nennt sie Jürgen Habermas seit einiger Zeit „postsäkular“<sup>4</sup>. Das meint bei ihm zwar erst einmal nur, daß religiöse Sprache nicht verlustfrei in nichtreligiöse Sprache übersetzt werden kann, aber es bedeutet auch, daß der bekennend „religiös unmusikalische“ Habermas einräumt, daß es einen Eigenwert religiöser Begriffsbildungen, also der Theologie, gibt.

Für alle drei konstitutiven, also unverzichtbaren Relationen der Theologie gilt mithin: Sie sind prekär im ursprünglichen Sinn des Wortes. „Precarius“ heißt: geborgt, erbeten, nur durch Gnade erhalten, also widerrufbar. Theologie im klassischen Konzept der Kopplung von Wissenschaft, Wahrheit und Glaubensreflexion hat heute nur noch eine ganz und gar unselbstverständliche, vorläufige Existenz in Gesellschaft, Wissenschaft und selbst in den Kirchen, wo man diese Kopplung etwa zwar grundsätzlich hochhält, ihre Folgen aber auch fürchtet und einhegt<sup>5</sup>.

Theologie muß es also nicht geben. Seitdem die Kirchen die Kontrolle über die gesellschaftlich umlaufenden Diskurse verloren haben, kann die Theologie ihrem prekären Status endgültig nicht mehr ausweichen. So verschiebt sich die Frage, warum es Theologie geben sollte. Diese Verschiebung betrifft vor allem die Begründungshorizonte: Nicht mehr wie die Theologie von sich her ihre Existenz begründet, ist nun wichtig; sondern wie die Theologie im Horizont der anderen, also von Universität, Kirche und Gesellschaft, erscheint. Prekär heißt eben auch: Nicht mehr ich entscheide über mich, sondern andere tun dies. Das ist heikel, und gerade die katholische Kirche, die sich spätestens seit dem 16. Jahrhundert unter dem Stichwort der „societas perfecta“ (vollkommene Gesellschaft) theoretisch wie mit aller modernen Sozialtechnologie auch praktisch in eine eindrucksvolle, im 19. Jahrhundert noch einmal massiv verdichtete institutionelle Lebensform hineinformatiert hatte, hat das lange nicht akzeptiert, letztlich bis zum Zweiten Vatikanum nicht.

Auch und gerade weil andere über sie entscheiden, muß sich die Theologie aber fragen, wie sie mit dieser ihrer prekären Lage umgehen soll. Es liegt nahe, daß sie sich erst einmal ihrerseits versichert, wer da eigentlich über sie entscheidet. Denn gerade wenn die Theologie nicht mehr autonom über sich entscheiden kann, so kann sie doch jene, die über sie entscheiden, selber in den Blick nehmen. Gleichrangigkeit meint eben auch Reversibilität. Ein zweiter Schritt liegt auch nahe, vielleicht sogar verführerisch nahe: Die Theologie kann dann noch darüber nachdenken, was sie denn jenen, die über sie entscheiden, von sich her anbieten kann und möchte. Wie steht es also gegenwärtig mit den drei Relationsgrößen Gesellschaft, Univer-

sität und Kirche – betrachtet aus der Perspektive der katholischen Theologie? Welche Funktionszuschreibungen und Wünsche ergeben sich daraus für sie? Im folgenden seien einige Beobachtungen aus pastoraltheologischer Perspektive zur Diskussion gestellt.

#### Gesellschaft: Ethik und Religionskompetenz

Jürgen Habermas hat als Charakteristikum spätmoderner Gesellschaften ihre Unübersichtlichkeit benannt, eine bemerkenswerte Annäherung an die explizit oder implizit „postmodernen“ Denker im Gefolge Friedrich Nietzsches, die darin übereinkommen, auf der Basis eines nüchternen Blicks auf die reflexiv und illusionlos gewordene Moderne eines jedenfalls nicht mehr zu liefern: Stärke, Sicherheit und Ordnung, sondern die Analyse von Ambivalenzen und unaufhebbar Kontrasten.

Offenkundig sind die statischen, nachfolgeorientierten Konzeptionen der Vormoderne ebenso obsolet geworden wie die dynamisch-utopischen Fortschrittsprojekte der Moderne. Offenkundig besteht die zentrale postmoderne Erkenntnis wirklich darin, daß es anders kommen wird als geplant, weil es anders ist, als wir denken, und die Zukunft zwar die Folge unserer Projekte sein wird, aber diese Folgen ganz andere sein werden, als man erwartete.

Wenn durch den Beinahezusammenbruch des Finanzsystems im September 2008 und einen Klimawandel, der drohend Umweltveränderungen apokalyptischen Ausmaßes in den Gegenwartshorizont schiebt, die Unabsehbarkeit der Zukunft unübersehbar wird; wenn überhaupt immer plausibler wird, daß wir nicht die souveränen Herren der Zukunft sind, wie die Moderne es uns weismachen wollte, wenn aber auch jede Rückkehr in die alternativlosen Sicherheiten vormoderner Gesellschaften ausgeschlossen ist, weil man eben tatsächlich nicht zweimal in denselben Fluß steigt und einmal geöffnete Gatter nie wieder so verschlossen werden können, wie sie es einmal waren; wenn die eigentliche Aufgabe nicht, wie seit Beginn der Moderne, darin besteht, neue Kontinente zu entdecken, sondern etwas, was Kolumbus angeblich nie zu entdecken gelang, nämlich wo wir eigentlich gelandet sind; wenn also die heutigen Zeiten so neu sind, daß wir noch gar nicht begriffen haben, wie neu sie sind, und eben dieses Nichtbegreifen, genauer: die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Nichtbegreifens, das Neue darstellt; wenn also die Einsicht steigt, daß die Vergangenheit unbrauchbar, die Zukunft unplanbar und die Gegenwart unüberschaubar ist – dann liegt eine gesellschaftliche und übrigens auch individuelle Aufgabenzuschreibung an die Kirchen und damit auch an ihr theologisches Reflexionssystem sehr nahe: Helft uns, damit zurechtzukommen!

Manchmal ruft man dann gar, etwa im Feuilletonkatholizismus: Gebt uns wieder, was wir verloren haben (und was auch ihr verloren habt): die Schönheit und Sicherheit, die in unsere Kindheit schien. Wertevermittlung, individuelle und kollektive

Kontingenzbewältigung, Erhebung über die Banalität eines konsumistischen Alltags, gesellschaftliche Integration, Abbau von Zukunftsangst: Das ist es, was man gesellschaftlich von den Kirchen wünscht und wobei die Theologie dann helfen soll.

Da zudem seit einiger Zeit unübersehbar ist, daß die strukturellen Säkularisierungsprozesse der Moderne selbst in Europa Religion nicht aus der Öffentlichkeit vertrieben haben, sondern Religion über den Umweg öffentlich hochreligiös agierender und argumentierender Individuen in der Öffentlichkeit wieder und immer unübersehbarer auftaucht, und das keineswegs immer nur friedlich und konsensorientiert, kommt noch ein spezieller Wunsch an die Theologie hinzu: der nach zivilisatorischer Bändigung tendenziell immer ungezügelter religiöser Energien. Schließlich ist „Gott“ allein schon aufgrund des Begriffs eine Macht und – wie Geschichte und Gegenwart lehren – eine durchaus gefährliche. Ethische und religiöse Fragen interessieren diese Gesellschaft (wieder), denn sie spürt die Bedrängnis von deren bleibender Brisanz.

#### Universität: New Public Management und Kulturvermittlung

Es gab Zeiten – so fern sie wirken, sind sie es rein zeitlich noch gar nicht –, da erhoffte man sich die Rettung der Gesellschaft von der Universität. Das durchwehte in letzten Ausläufern noch den Beginn meines Studiums Mitte der 70er Jahre, produzierte manch interessante Aufbrüche und viel Bewegung, war im ganzen aber natürlich auch einigermaßen vermessen, bisweilen reichlich naiv und manchmal auch hoch ideologisch, also arrogant.

Heute erhofft man die Rettung der Universitäten von der Gesellschaft, speziell von ihren neueren, mit ökonomienahen Kalkülen operierenden Steuerungsinstrumenten aus dem New Public Management. Auch das produziert manch interessante Aufbrüche und viel Bewegung, ist im ganzen aber ebenfalls einigermaßen vermessen, bisweilen reichlich naiv und manchmal auch hoch ideologisch, also arrogant.

Die europaweit parallel laufenden Universitätsreformen der letzten Jahre dokumentieren, daß die europäischen Gesellschaften und ihre Politik die Universitäten letztlich wenig kennen und auch nicht wirklich achten. Sie machen sie daher zu etwas, was man kennt und achtet: zu einem Unternehmen, zu einem Wissens- und Absolventen-Produktionsunternehmen. Die „Ökonomisierung des Bildungsbegriffs“, von der Kardinal Christoph Schönborn OP sprach, läuft zum einen über die Etablierung von Konkurrenz, also meßbarer Ungleichheit, zwischen den Universitäten und unter deren Lehrenden. Dies führte zu solch wissenschaftsfremden Strategien wie der bibliometrischen Qualitätsbewertung von Geisteswissenschaftlern – ein Prozeß, der einem fast den alten marxistischen Verdinglichungsbegriff wieder sympathisch macht: Hier wird wirklich etwas Untaugliches zur quantifizierbaren Ware gemacht.

Problematischer aber noch ist, daß man die Studierenden in hoch strukturierte, eng programmierte und noch enger kontrollierte dreijährige Ausbildungsgänge hineinzwängt und dies als angemessene Vorbereitung auf eine anspruchsvolle Berufskarriere in postmodernen fluiden Zeiten deklariert – eine Karriere, die bei unseren Studierenden voraussehbar mindestens bis ins Jahr 2050 reichen wird. Es wundert fast, daß die Studierenden erst jetzt bemerken, welche Bildungsverknappung dies für sie bedeutet, und daß sie erst so spät dagegen protestieren.

Niemand wird die Schwächen der alten Ordinarien- und der ihr folgenden Gremienuniversität leugnen. Die beliebte Argumentationsfigur aber, Neues mit den Defiziten des Alten zu begründen, funktioniert logisch weder in die eine noch in die andere Richtung: Weder kann eine schlechte Vergangenheit schon aktuelle Reformen legitimieren, noch übrigens – das wäre die konservative Versuchung – eine schlechte Gegenwart die Vergangenheit.

Hinter all dem aber wird das eigentliche Malheur sichtbar, und es liegt nicht bei der Politik: Die Universität hat ihre Definition verloren. Der ehemalige deutsche Kulturstatsminister und Philosoph Julian Nida-Rümelin hat das auf die Formel gebracht, der Bolognaprozeß atme den Geist von McKinsey und nicht den von Humboldt und präsentiere sich nicht als die Fortschreibung der großartigen europäischen Wissenschaftsgeschichte seit der Renaissance, sondern als Kopie einer vermeintlich überlegenen transatlantischen Konkurrenz<sup>6</sup>.

Die für einen hoch selbstreflexiven Betrieb wie die Universität merkwürdig lang anhaltende und erst seit kurzem gebrochene Selbstverständlichkeit, mit der man sich von den Instrumentarien des New Public Management, wie Benchmarks, Ziel- und Leistungsvereinbarungen, indikatoren gesteuerten Budgets und lückenlosem „Reporting“, kolonialisieren läßt, stellt der Universität kein gutes Zeugnis aus.

Sicher: Niemand mehr hat in spätmodernen Zeiten ein Definitionsmonopol über sich, kann anderen vorschreiben, als was und wie man verstanden werden will. Die Universität, um hier den Kollektivsingular bewußt zu gebrauchen, hat aber in den letzten Jahrzehnten nicht nur das Definitionsmonopol und nicht nur die Definitionshoheit über sich verloren; das wäre nur normal. Sie scheint gleich jede eigene Definition von sich verloren zu haben. Das ist nun aber wirklich erschreckend. Weil die Universität sich selbst nicht mehr wirklich wichtig nimmt, weil sie ihr Bild von sich verloren hat, wurde sie in der Außenperspektive zum Sanierungsfall und damit zum Gestaltungsraum der Technokraten und Ministerialbürokraten mit Gestaltungswillen und Erfahrungen in Verwaltungsreformprozessen<sup>7</sup>. Der deutschsprachigen universitären Tradition gelang es offenkundig nicht, aus sich selbst heraus Entwicklungsvorschläge zu entwerfen und politisch zu positionieren, die ihre Öffnung hin auf größere Zahlen akzeptierten, ohne ihre Spezifika – und Alleinstellungsmerkmale im internationalen Wettbewerb – zu gefährden. Was man kommunizierte, das war die (sicher berechtigte) Forderung nach mehr Geld. Das allein aber überzeugt selten.

Ein Blick auf das Bildungssystem zeigt immer, wer in der Gesellschaft gerade das Sagen hat, wovor diese Gesellschaft Angst hat und woran sie glaubt. Dann aber wird man sagen müssen: Das Sagen haben die Ökonomen und Technokraten; man hat vor allem Angst, den eigenen Wohlstand zu verlieren, und man glaubt an die erlösende Wirkung eines am Arbeitsmarkt erfolgreichen Lebens.

Und in all dem das kleine Himmelskind – die Theologie? Wie geht es ihr und was tut sie dabei? Ohne Zweifel: Ihr geht es nicht schlecht, sie hält sich recht ordentlich – und sie macht mit. Ihr geht es nicht schlecht, denn die antitheologischen Vorbehalte etwa des Kritischen Rationalismus spielen, trotz einer gewissen populären Neuauflage im Neo-Atheismus, innerwissenschaftlich kaum noch eine Rolle. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß die Wissenschaften ja selber nach dem für ihre ethische Performance doch ziemlich desaströsen 20. Jahrhundert ihre hohepriesterliche Attitüde nach und nach ablegten – zumindest jene Disziplinen, die ihre aufblühende Jugendlichkeit hinter sich haben und nicht mehr wie zuerst die Theologie, später Philosophie und Soziologie oder Psychologie, behaupten: „Mit mir versteht ihr die Welt, wie sie wirklich ist.“<sup>9</sup>

Natürlich gibt es solche Wissenschaften, vor allem in ihrer populären Vermarktung, immer noch. Und wie es gegenwärtig etwa die Evolutionsbiologie schafft, ihren eindimensionalen Erklärungsansatz zu popularisieren, ist schon wieder bewundernswert. Aber im ganzen herrscht doch das, was der Kantianer Hans Michael Baumgartner in die abgeklärten Worte bringt: Wissenschaften seien zwar „nach wie vor interessant und lebenswichtig als methodische Veranstaltungen des Erwerbs von Erkenntnissen über die Welt“, ihre „angemaßte Kompetenz jedoch, allein zu sagen, was es mit dem Menschen auf sich hat, was er in dieser nach allen Seiten hin offenen Welt soll“, hätten sie „unwiederbringlich verloren“<sup>10</sup>. Baumgartner plädiert daher für einen „nicht-absolutistischen, depotenzierten Wissenschaftsbegriff“<sup>11</sup>.

In den fügt sich eine Theologie ein, die zudem und mit einigem Gewinn methodisch sowieso weitgehend auf die Techniken und Verfahren ihrer jeweiligen nicht-theologischen Parallelwissenschaften zurückgreift. Zusammen mit dem wieder religionsfreundlicheren gesellschaftlichen Klima, der kulturgeschichtlichen Zulieferungsfunktion für andere Fächer und der zivilisatorischen Zähmungsleistung einer aufgeklärt-wissenschaftlichen Theologie herrscht an dieser Front ziemliche Ruhe. Im Gegenteil: Man arbeitet ja gerade etwa in Deutschland daran, die islamische Theologie an die Universitäten zu bringen – mit allen guten Gründen natürlich.

Es geht ihr nicht schlecht, der Theologie an der deutschen oder österreichischen Universität. Nach einigem Hin und Her hat sie auf „Bologna“ umgestellt, dank Rom ohne Verkürzung des Vollstudiums. Die Theologen und Theologinnen bemühen sich, wie an vielen Orten zu beobachten, auch darum, den neuen Anforderungen der erneuerten Universität zu genügen, also Drittmittel einzuwerben, über Ethik- und Religionskompetenz Relevanz zu erlangen, um wenigstens so an-

erkannt zu sein, wie es Geistes- und Kulturwissenschaften heute noch sein können. Wenn ich recht sehe, nähern sich auch viele theologische Fakultäten vorsichtig dem an, was man im angelsächsischen Bereich „religious studies“ nennt, also der interdisziplinären und interreligiösen Erforschung des gesellschaftlich wieder virulenten Phänomens Religion.

Herrschaft ist immer eine Realität. Man muß mit ihr umgehen und mit ihr rechnen. Freilich darf man sich über ihren Charakter nicht täuschen und so tun, als ob sie einen unverändert ließe, wenn man sich auf sie einläßt. Vor allem aber: Ihre Interessen sind nie identisch mit den eigenen Interessen. Wer das vergißt, ist ihr erlegen.

Der Blick der Universität auf die Theologie – so meine Erfahrung in universitären Ämtern – ist ausgesprochen pragmatisch: Hält sie sich an die gültigen Spiel- und Evaluationsregeln, geht es ihr nicht schlechter als den anderen. Meistens sogar ein wenig besser, denn die Konkordate und die innerkirchlichen Regeln erzwingen einen Mindestumfang für eine theologische Fakultät, der ihr rein nach den Studierendenzahlen manchmal gar nicht zukäme. So ist die Theologie universitär in einem leicht defensiven Gleitflug, der zwar im schlimmsten Fall, wie in Bayern, zum Absturz und zur Rückstufung einer ganzen Fakultät (Bamberg) führen kann, der aber im ganzen nicht sie als Wissenschaft, sondern ihre blanken Zahlen trifft.

#### Kirche(n): Zwischen den Fronten

Womit wir bei den Kirchen wären<sup>12</sup>. Deren Zahlen sehen alles andere als gut aus, die Kirchgängerzahlen etwa oder, so kann man es zumindest für Deutschland und Österreich sagen, ihre aktuellen und vor allem prognostizierten Finanzzahlen. Das ist aber nur die quantifizierbare Außenseite. Die Innenseite bildet ein epochaler Basisprozeß: Den christlichen Kirchen (und hier besonders der katholischen) macht vor allem die Umstellung der Vergesellschaftungsform des Religiösen in unserer Gesellschaft zu schaffen. Das Nutzungsmuster von Religion und also auch von Kirche hat sich grundsätzlich gewandelt. Seit noch nicht so langer Zeit, etwa ab der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, gilt das auch für die praktizierenden Mitglieder der katholischen Kirche.

Es bricht zur Zeit jenes „konstantinische“ Konstitutionssystem der Kirchen zusammen, das sie immerhin seit der Spätantike durch alle geschichtlichen Brüche hindurch stabil und gleichzeitig flexibel gehalten hatte. Die Kirchen sind immer noch stark und einflußreich, aber seit einiger Zeit eben auch erfolgs- und marktabhängig. Religion wird immer weniger in jener kirchlichen Form vergesellschaftet, die sie in Konzepten von Mitgliedschaft, Gefolgschaft und Macht organisierte und die zudem davon ausging, daß sich individuelle Religiosität und die gemeinschaftlich gelebte, verfaßte Religion decken könnten und sollten. Die Lizenz, sich der Religion und ihren Institutionen gegenüber frei zu verhalten, ist nunmehr etwa auch

bei den religiöse Herrschaft durchaus gewohnten Katholiken und Katholikinnen angekommen. Dieser „Einbruch der Moderne“ trifft gerade die katholische Kirche hart.

Die Schleifung ihrer seit dem 16. Jahrhundert sorgfältig errichteten und theologisch abgesicherten Institutionsfestung in der Mitte des 20. Jahrhunderts hat sie einigermaßen überrascht. Gegenwärtig muß die Kirche damit umgehen, daß mit ihr umgegangen wird und daß auch ihre stolze Institutionalität dies nicht verhindert. Vor allem die Tatsache, unter den permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder geraten zu sein, bereitet der katholischen Kirche große Schwierigkeiten.

Gerade in der katholischen Kirche tobt denn auch zur Zeit ein Kampf um die Frage, wie man auf diese Situation reagieren soll. Aktuell polarisieren sich innerhalb der katholischen Kirche die Reaktionen auf den kognitiven und normativen Entmonopolisierungsprozeß bei ihren eigenen Mitgliedern. Das bringt einerseits die Priesterbruderschaft St. Pius X. wieder ins Spiel, während sich andererseits völlig neue, nicht länger mitgliedschafts-, gemeinschafts- und gefolgschaftsorientierte religiöse und pastorale Aktionsformen innerhalb und außerhalb etablierter kirchlicher Sozialgebilde entwickeln.

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen entzündeten sich dabei nicht zufällig am Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn dieses hatte genau das getan: ein neues Reaktionsmodell auf die Ohnmachtserfahrung der Kirche in der Moderne entwickelt. Dessen Grundprinzip findet sich komprimiert in der Pastoralverordnung „Gaudium et spes“: „Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben“ (GS 44). Das feindliche moderne Außen ist also nicht der Ort, wo die Kirche sich verliert, sondern wo sie sich zu bewähren hat und damit finden kann – und zwar über die problem- und handlungsorientierte Selbstentdeckung ihrer eigenen Botschaft.

Diese pragmatische oder pastorale Wende der Kirchenkonstitution innerhalb der katholischen Lehre etabliert ein tendenziell inklusives kirchliches Selbstverständnis und – wichtiger noch – einen inklusiven kirchlichen Handlungsauftrag. Dessen Basis ist die konziliare Lehre von der Berufung aller Menschen durch Gott in Christus, eine Berufung, welche die Kirche zu bezeugen hat, die ihr aber selbst vorgängig ist und der sie also zu dienen, die sie nicht zu verwalten hat. Kirche ist kein Selbstzweck, sondern ein Heilsinstrument und ob sie das ist, kann man überprüfen.

Diese kirchenunabhängige Vorgängigkeit des Heilswillens Gottes, diese inklusive Matrix, die gerade Gottes Heilswillen nicht an den Kirchengrenzen enden läßt, bildet die Grammatik des Zweiten Vatikanums. Sie steht nun gegen ein Konstitutionsmodell von Kirche, das Identitätsfindung durch vielfältige Ausschlußprozeduren betreibt, etwa gegenüber den anderen Religionen, Konfessionen und anderen innerkatholischen Traditionen, und das auf das vertraut, worauf die Neuzeit immer schon vertraut hatte: auf Institutionalität, also auf Recht, Herrschaft und Sichtbar-

keit. Es hat die Kirche vor dem Konzil dominiert, und unübersehbar flirtet man hier und da wieder mit diesem Modell.

Was passiert in solch einer kirchlichen Lage mit der Theologie? Sie gerät zwischen die Fronten. Gerade die katholische Theologie geriet in den letzten Jahrzehnten zwischen die Fronten jener in der Kirche, die von ihr Hilfe im Kampf gegen die relativistischen Auflösungsprozesse der späten Moderne fordern, und jener, die von ihr Hilfe im Aufbau solidarischer Relationen zu den Menschen der Gegenwart erhoffen. Die einen verlangen von der Theologie die Bestätigung des Bekannten, die Verurteilung des Neuen und maximale Irritationsbeseitigung. Die anderen fordern von ihr die Entdeckung des Unbekannten am Bekannten und die vorurteilsfreie Prüfung des Neuen auf seinen Charakter als providentielle Zeichen der Zeit und also als geistliche Herausforderung.

Das ist keine leichte Situation für die katholische Theologie. Manchmal wirkt sich diese Spannung bis in die Existenz des einzelnen Theologen und der einzelnen Theologin ausgesprochen schmerzlich aus. Die größte Gefahr aber ist, daß die Theologie meint, diesem Konflikt in ein neutrales Jenseits, etwa der reinen Wissenschaftlichkeit, entkommen zu können.

#### Theologie: notwendig prekär

Die Lage der Theologie ist also heute notwendig prekär, denn in keinem ihrer drei unausweichlichen Bezüge zu Gesellschaft, Universität und Kirche kann sie selbst über sich bestimmen, wird vielmehr über sie bestimmt. Gesellschaft, Universität und Kirche wollen etwas von der Theologie, und sie haben alles Recht dazu: Werte, Religionskompetenz und zivilisatorische Zähmung ungebändigter religiöser Energien erhofft die Gesellschaft; gute Wissenschaft nach jenem Standard, der gerade als gute Wissenschaft gilt, fordert die Universität; argumentative Hilfe in ihrem Überlebenskampf im säkularen Zeitalter erhofft die Kirche. Sie alle tun das mit einigem Recht, und so die Theologie das alles liefert, hat sie nicht nur genug und nicht leicht Harmonisierbares zu tun, sondern wird sie ja auch umgekehrt gebraucht und anerkannt.

Aber: War es das dann? Noch ist eine Frage gar nicht gestellt: Was will die Theologie eigentlich von sich selber her? Was andere von ihr wollen, wurde vielleicht klar. Was aber will sie von sich selber her? Und was hat das dann mit dem zu tun, was andere von ihr wollen? Daß es das eine ohne das andere nicht gibt, ist unabweisbar. Aber was ist das andere zu den Ansprüchen der anderen, das diese Ansprüche, recht besehen, überhaupt erst wirklich und eigenständig beantwortbar macht?

Was also ist christliche Theologie? Ich wage eine Bestimmung: Christliche Theologie ist der Versuch, dem Gott Jesu Christi sprachliche Repräsentanz zu verleihen und das, so zumindest an der Universität, mit Mitteln und Methoden theoretischer und praktischer Wissenschaft. Versuche können, müssen aber nicht gelingen. Daß

Theologie immer nur Versuch ist, liegt an ihrem Gegenstand: Gott. Ihm gegenüber bleibt sie notwendig, unausweichlich unzulänglich. Denn Gott ist offenkundig kein Gegenstand unter den Gegenständen der Welt.

Die Theologie kann nicht über den verfügen, über den sie spricht. Sie will und kann von ihm aber auch nicht schweigen. Theologie verfügt nicht über ihr Thema, hat es aber zu bearbeiten. Das stellt Theologie in eine für sie ganz typische und unausweichliche Spannung: Jede Theologie ist Aussage, was Gott nicht ist und was nicht Gott ist – ist Annäherung an das, was Gott sein könnte, schließt mehr Unähnlichkeit als Ähnlichkeit ein. Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander hat darauf aufmerksam gemacht, daß dies eine markante Verschiebung zu vielen anderen Wissenschaften bedeutet:

„Es ist ... schwer, Theologie als eine Wissenschaft zu betreiben, weil Wissenschaft die offenen Stellen des Wissens als ‚vorläufig noch offene Stellen‘ ansieht, die im Verlauf der Forschung in einer zufrieden stellenden Weise zu füllen sind. Die theologische Wissensform kann auf der einen Seite in dieser Weise nicht Wissenschaft sein, ist auf der anderen Seite sehr wohl nur als Wissenschaft im Sinne eines methodisch kontrollierten Erkennens zu begreifen. Theologie ist niemals nur Wissenschaft, aber kann zugleich nur mit Wissenschaft betrieben werden.“<sup>13</sup>

Damit wandert das Prekäre von den aktuellen Außenrelationen der Theologie in ihr Innerstes. Die Suche nach der eigenen Identität im Inneren der Theologie fördert eine Unsicherheit zutage, der gegenüber jene gegenüber Gesellschaft, Universität und Kirche geradezu harmlos wirken. Nicht erst ihr Ort, bereits ihr Prinzip macht die Theologie prekär. Vielleicht ist ihre innere Unfestgestelltheit eine Hilfe, auch mit ihrer äußeren umzugehen – und vielleicht gerade das, was sie ihrem Außen geben kann.

Das bedeutet nicht, daß die Theologie all jene Erwartungen, die an sie gerichtet werden, nicht erfüllen kann oder erfüllen sollte. Die Annahme der Welt – und also auch der Vernunft – als Gottes Schöpfung, das Eintreten für die Kleinen und Schwachen als der besonderen Freunde Gottes, die unbedingte Solidarität Gottes mit den Menschen durch ihre ganze Geschichte hindurch, selbst durch ihre Abfallgeschichte von ihm selbst, zwingen die christliche Theologie, von sich her kommunikationsfähig zu sein in jeder Gesellschaft, mit wissenschaftlichem Denken und im Raum der Kirche.

Und doch bleibt ein nicht festgestellter Rest: Denn die grundsätzliche Entzogenheit ihres Gegenstandes ist zwar das erste und bleibende, aber nicht das letzte Wort der christlichen Theologie zu Gott. Das letzte Wort ist für sie Jesus Christus, und dann muß sie zu sagen wagen: Gott ist die Liebe, ist die unbedingte Gnade, ist Hingabe für uns. Die Botschaft Jesu von Gott zwingt die Theologie nicht nur hinein in die Ansprüche der anderen; sie macht auch das, was sie dann dort anzubieten hat, so merkwürdig prekär. Denn es ist im Kern nur der Glaube an den merkwürdig fordernd-liebenden Gott Jesu als Schöpfer und Erlöser der Welt.

Dieser Glaube hat aber eben zwei Elemente: die Freiheit, die dieser Gott uns läßt – selbst ihm gegenüber, selbst in seinem bloßen Erkennen; und die von Jesus von Nazaret radikal vollzogene Identifikation von Gottes- und Nächstenliebe. In den Worten des ersten Johannesbriefs: „Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, aber seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner“ (1 Joh 4, 19). Alle Götter, die nicht festhalten „an den zarten Elementen der Welt, die langsam und in aller Stille durch Liebe wirken“<sup>14</sup>, sind Götzen. Das ist die zentrale Botschaft der christlichen Theologie.

Das zerschlägt der Theologie jede erhabene Perspektive. Gerade ihr Gottesbezug liefert ihr diese nicht. Das bringt die Sprache der Theologie auch immer wieder an die Grenze des Paradoxalen. Man kann etwa die ganze katholische Dogmatik als eine einzige große Kunst der paradoxalen begrifflichen Erfassung, ja Einschließung unlösbarer Aussage-Probleme begreifen. Von der Sprache der Weisheit, der Frömmigkeit und des Gebets ganz zu schweigen.

Sicher: Man kann den Gottesbegriff dazu einsetzen, eine erhabene Perspektive auf die Welt einzunehmen, und die Theologie hat das immer wieder gemacht<sup>15</sup>. Der prekäre soziale Status der Theologie in der Gegenwart kann ihr dabei helfen, diese Sünde wider den Heiligen Geist zu vermeiden und näher an ihren eigenen Gottesbegriff zu kommen, der keine erhabene Perspektive auf die Welt nahelegt, sondern eine der Demut, der Hingabe, theologisch gesprochen: der Kenosis.

Vielleicht ist das der heute anstehende Dienst der christlichen Theologie an Universität, Gesellschaft und Kirche: sie um ihres herabgestiegenen Gottes willen an die Gefährlichkeit jeder erhabenen Perspektive zu erinnern. Wissenschaft, europäische Gesellschaften und die Kirchen tun gut an einer solchen Gewissenserforschung. Denn alle drei haben, so sie nur ehrlich zu sich sind, an den Folgen ihrer eigenen Herrschaftsgeschichte(n) zu tragen.

Das epochale Versagen aller erhabenen Herrschaftsperspektiven bringt zum Verstummen. Theologie ist die Wissenschaft, die dieses Verstummen vor unserem Versagen klagend und demütig umkreist – ein Verstummen, in das schließlich auch Thomas von Aquin, der Größte unter den Theologen, verfiel. Dieses Verstummen ist das letzte Wort der christlichen Theologie und ihre Schwelle zur Hoffnung, daß es nicht das letzte Wort bleibt, weder hier noch dann. Mehr hat sie nicht. Aber wer hat das Recht, jenes Verstummen und diese Hoffnung zu überhören?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. R. Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche u. Gesellschaft* (Stuttgart 2010).

<sup>2</sup> Tertullian, *De praescriptione haereticorum* / Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, übers. u. eingel. v. D. Schleyer (Turnhout 2002) 245: „Was haben also Athen und Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen?“

<sup>3</sup> Für den katholischen Bereich sind hierfür etwa die Auseinandersetzungen um den sogenannten „Mo-

dernismus“ Ende des 19. Jahrhunderts einschlägig; vgl. Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits, hg. v. R. Bucher u. a. (Innsbruck 2009); „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus u. Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. H. Wolf (Paderborn 2009); C. Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus (Freiburg 2007).

<sup>4</sup> Vgl. J. Habermas, Glauben u. Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (Frankfurt 2001).

<sup>5</sup> Vgl. P. Hünermann, Fides et ratio – einst u. jetzt, in: ThQ 189 (2009) 161–177.

<sup>6</sup> J. Nida-Rümelin, Die Chance zum Kompromiß ist da. Wie kann der alte Grabenkampf zwischen Befürwortern u. Gegnern der Studienreform beendet werden?, in: Die Zeit, 29.10.2009, 75. Eine fulminante kritische Analyse des Bolognaprozesses aus theologischer Perspektive findet sich auch bei E. Arens, Universitäre Bildung u. wissenschaftliche Theologie. Eine Bestandsaufnahme mit Ausblick, in: Kirche, Theologie u. Bildung, hg. v. H. J. Münk u. M. Durst (Fribourg 2009) 61–101.

<sup>7</sup> Vor den studentischen Streiks im Herbst 2009 existierte praktisch kaum eine breite und politisch relevante Diskussion der laufenden universitären Reformprozesse, auch nicht an den Universitäten selbst: Hier dominierten Umsetzungsprobleme und Duldsamkeit. Als Ausnahme vgl. K. P. Liessmann, Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft (Wien 2006).

<sup>8</sup> Zur entsprechenden, stets virulenten Diskussion vgl. für die katholische Theologie: Kirche, Theologie u. Bildung (A. 6); Katholische Theologie an der Universität. Situation u. Zukunft, hg. v. J. Schmiedl u. J. E. Hafner (Ostfildern 2009); Universität ohne Gott. Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. H. Hoping (Freiburg 2007); Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (QD 183), hg. v. E. Arens u. H. Hoping (Freiburg 2000); Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie, hg. v. J. Reikerstorfer (Münster 1999); Bindung an die Kirche oder Autonomie. Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, hg. v. A. Franz (Freiburg 1999); Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft, hg. v. G. Kraus (Frankfurt 1998).

<sup>9</sup> Vgl. Aktualität u. Vergänglichkeit der Leitwissenschaften, hg. v. R. Rusterholz, R. Meyer Schweizer u. S. M. Zwahlen (Bern 2009).

<sup>10</sup> H. M. Baumgartner, Von der Königin der Wissenschaften zu ihrem Narren? Bemerkungen zur Frage, warum Theologie zur Universität unserer Tage gehört, in: ThQ 171 (1991) 278–299, 284; vgl. ders., Theologie zwischen den Fronten. Zum Ort der Theologie an der europäischen Universität, in: Jahres- u. Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1993, hg. v. der Görres-Gesellschaft (Köln 1994) 61–76.

<sup>11</sup> Ebd. 285.

<sup>12</sup> Vgl. Die Provokation der Krise. 12 Fragen u. Antworten zur Lage der Kirche, hg. v. R. Bucher (Würzburg 2005).

<sup>13</sup> Vgl. H.-J. Sander, Einführung in die Gotteslehre (Darmstadt 2006) 19.

<sup>14</sup> A. N. Whitehead, Prozeß u. Realität. Entwurf einer Kosmologie (Frankfurt 1979) 613.

<sup>15</sup> Vgl. dazu M. Schüßler, Das unentdeckte Land. Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault u. Luhmann, in: Pastoraltheologische Informationen 26 (2006) 190–217.