

⇒ Matthias Möhring-Hesse

Ansgar Kreuzer: Kritische Zeitgenossenschaft



Dass Theologie nicht nur mit ewigen Wahrheiten, sondern immer auch mit der »Welt« beschäftigt ist, in der sie jeweils betrieben wird, ist eine banale Aussage, zumal in einer theologischen Disziplin wie der Sozialethik. Gar nicht mehr banal ist hingegen die Frage, wie die Theologie die ihr äußerliche und so eben gar nicht ewig gleiche »Welt« mit den ihr eigenen Mitteln bearbeiten kann, ohne sich dabei als theologische Wissenschaft aufzugeben oder aber in der Bearbeitung der »Welt« wissenschaftliche Ansprüche – zumal der für die jeweiligen »Welten« zuständigen Wissenschaften – zu unterschreiten. In seiner mit dem »Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung« ausgezeichneten Dissertation sucht der Linzer Dogmatiker (mit Kompetenzen und Interessen in der Sozialethik) Ansgar Kreuzer diese Frage im Anschluss an die Pastoralconstitution des II. Vatikanums »über die Kirche in der Welt von heute«, also in Anschluss an *Gaudium et spes* aufzuklären. Durch eine modernitätstheoretische Auslegung des Konzilsdokuments entfaltet er – unter dem Programmwort der »Kritischen Zeitgenossenschaft« – die Konturen einer kontextuellen Theologie, die in der modernen Gesellschaft ihren Kontext hat, diesen Kontext theologisch einholen und aussagen und auf diesem Wege die Moderne zum Gegenstand der Theologie machen kann. Die von ihm ausgezeichnete Theologie ist gegenüber den Verwerfungen moderner Gesellschaften kritisch, ohne sich deswegen »außerhalb« moderner Gesellschaften zu stellen und deren Modernität abzuwehren. Über ihre »kritische Zeitgenossenschaft« ist sie statt dessen ein gegenüber der Moderne offenes, ein »modernitätskompatibles«, ein mit der

Moderne grundsätzlich sympathisierendes Unternehmen. Es verlangt von den Theologinnen und Theologen, soziologische Analysen zu rezipieren und theologisch zu verarbeiten, weil sie nur auf diesem Wege den Kontext ihres Theologietreibens, eben moderne Gesellschaften, adäquat erfassen können.

Dass sich Ansgar Kreuzer *Gaudium et spes* zum Referenztext genommen hat, begründet er zweifach. Erstens ist die Pastoralconsti-

Kreuzer, Ansgar (2006): *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralconstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (Innsbrucker theologische Studien Bd. 75), Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag., ISBN: 978-3702228002, EUR 49,00.

tution für die Frage nach einer kontextsensiblen und - reflektierenden Theologie einschlägig, so darin die katholische Kirche ihr Verhältnis zur Welt und sich in diesem Verhältnis als Kirche theologisch bestimmt hat. Und zweitens gibt auf dem II. Vatikanum und eben insbesondere mit der Pastoralkonstitution die katholische Kirche, zumindest das Lehramt, ihr bzw. sein aversives Verhältnis zur Moderne auf, so dass Gaudium et spes für die katholische Konfession am Beginn einer »modernitätskompatiblen« Theologie steht. Deswegen interessiert Ansgar Kreuzer an der Pastoralkonstitution nicht nur der endgültige Text, sondern auch der Weg hin zu diesem Text, der von den Konzilsvätern und den sie beratenden Theologen beschritten werden musste. Über mehrere Etappen rangen sie sich zu einer dialogischen Haltung zur Moderne durch, die Ansgar Kreuzer als »kritische Zeitgenossenschaft« rekonstruiert und als den für zeitgemäße Theologie angemessenen »Habitus« sowie als verpflichtendes Erbe des II. Vatikanums für die Theologie ausweist.

Unter dem Programmwort der Zeitgenossenschaft referiert Ansgar Kreuzer auf Gesellschaften, die sich selbst als modern verstehen. Dass in Gaudium et spes genau dieser Sachverhalt als »Welt von heute« angesprochen wird, ist bereits eine erste Interpretation. Zutreffend beansprucht Ansgar Kreuzer deswegen »nur«, dass Gaudium et spes modernitätstheoretisch gedeutet und über diese Deutung angemessen ausgelegt werden kann. Dazu wählt er folgendes Verfahren: Aus der einschlägigen Literatur der Sozialwissenschaften gewinnt er ein Vorverständnis von der Moderne, von dem also, was gemeint wird, wenn gesellschaftlichen Zusammenhängen das Adjektiv »modern« zugesprochen wird. Auf dieser Grundlage »liest« er die Pastoralkonstitution – und prüft, ob und wie sich die Pastoralkonstitution auf die vorverstandene Moderne bezieht und ob und wie sie diese theologisch verarbeitet.

Nach entsprechenden Vorüberlegungen entwickelt Ansgar Kreuzer im ersten Teil seiner Arbeit ein solches Vorverständnis von Moderne bzw. moderner Gesellschaft. Dabei zielt er auf »die Selbstdeutung der Gesellschaft als moderne« und erhebt das mit »modern« Gemeinte über soziologische Theorien moderner Gesellschaften. Durch Sichtung entsprechender, durchaus bunter und z.T. widersprüchlicher Theorieangebote gewinnt er vier »Leitmotive des soziologischen Modernisierungsdiskurses« (Kreutzer 2006, 182): »modern« wird dichotom einem nicht modernen Zustand (»traditional«) gegenübergestellt; der als modern gezeichnete Sachverhalt wird normativ aufgeladen; der Deutung von Gesellschaft als modern liegt ein evolutionistisches Geschichtsverständnis zugrunde; schließlich wird – zumindest in jüngeren Theorien – Modernisierung als ein dialektischer, daher nicht mehr als einliniger Vorgang gefasst. Diese Sicht der Moderne über Leit motive der soziologischen Thematisierung von

»modern« ergänzt er durch den Hinweis auf die funktionale Differenzierung, die in vielen Gesellschaftstheorien als kennzeichnendes und zugleich bestimmendes Strukturmerkmal moderner Gesellschaften ausgewiesen wird. Der mit »Gesellschaft« bezeichnete Sachverhalt »zerfällt« (ebd., 163) in unterschiedliche Wertsphären oder – bei systemtheoretischer Beschreibung – in unterschiedliche Systeme, die für sich wechselseitig Umwelten sind. Religion und damit auch das Christentum ist von dieser Strukturierung moderner Gesellschaften nicht unbetroffen, im Gegenteil: Auch Religion wird, wenn man das denn systemtheoretisch einfangen will, »zu einem Funktionssystem unter anderen« (ebd., 163), ihre spezifischen Kommunikationsformen und -ressourcen werden auf genau diesen spezifischen Bereich moderner Gesellschaften beschränkt, den die christliche Religion ausmacht. Diese funktionale Einfügung der christlichen Religion in moderne Gesellschaften fasst Ansgar Kreutzer u.a. mit Verweis auf Niklas Luhmann als Säkularisierung.

Mit dem in ersten Teil ausgearbeiteten Vorverständnis geht Ansgar Kreutzer in dem zweiten Teil seiner Arbeit an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Entsprechend seiner »modernisierungstheoretisch geschulten Hermeneutik« (ebd., 60) untersucht er, ob und wie das entwickelte Vorverständnis moderner Gesellschaften in dem Dokument angesprochen und theologisch bearbeitet wird. Auf diesem Wege lässt »sich in einer Analogisierung von Modernisierungstheorie und Zeit- und Gesellschaftsdiagnostik der Pastoralkonstitution gewisse Parallelen finden, die es erlauben, von einer grundsätzlichen Modernisierungskompatibilität der Pastoralkonstitution zu sprechen« (ebd., 328). Ansgar Kreutzer findet – in einem Verfahren, das er »Überblendung« (ebd., 262, 292) nennt, – in *Gaudium et spes* die vier Leitmotive des soziologischen Modernisierungsdiskurses, vor allem aber das evolutionäre Geschichtsverständnis sowie die dialektische Modernitätsdeutung wieder; die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften sieht er in den Topoi des Konzilsdokuments von der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten sowie der Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums aufgegriffen. Wie er seinen Befund selbst deutet, lässt er ein wenig in der Schwebe: Mal sieht er »Parallelen« zwischen dem vorangestellten Vorverständnis moderner Gesellschaften und der Welttheologie von *Gaudium et spes*, mal sieht er »Konvergenzen« – und wieder an anderer Stelle spricht er von »Analogien« (ebd., 331), die »auf Ähnlichkeiten ... bei bleibenden – möglicherweise größeren – Differenzen« (ebd.) aufmerksam machen.

Dieser Auslegung hat Ansgar Kreutzer eine Textgeschichte der Pastoralkonstitution vorangestellt. Über deren verschiedene Etappen hinweg setzt sich – so seine Rekonstruktion – »ein auf die moderne Gesellschaft ausgerichtetes theologisches Programm durch« (ebd., 327), das sich in eine »kritische Zeitgenossenschaft« zur Moderne

bringt. Kennzeichnend dafür ist eine eher induktive Vorgehensweise sowie ein dialektisches Geschichts- und Weltverhältnis. Diese beiden Merkmale »kritischer Zeitgenossenschaft« findet Ansgar Kreuzer auch im Aufbau der Pastoralkonstitution sowie in deren theologischen Grundlinien wieder – und damit bestätigt. Der eher induktive Zugang zur geschichtlichen Welt sieht er theologisch in einer Imago-Dei-Theologie, das dialektische Geschichts- und Weltverhältnis, »das die Mitte zwischen Weltbejahung und kritischer Weltsicht findet« (ebd., 328) durch Zuordnung einer eher geschichtsoptimistischen Inkarnations- und einer eher weltkritischen Paschachristologie begründet. Nicht zuletzt mit dieser theologischen Begründung zeichnet Ansgar Kreuzer die »kritische Zeitgenossenschaft« als einen »theologischen Habitus« (ebd., 448), als Grundmuster der theologischen Reflexion, die Grundlogik ihrer Herangehensweise« (ebd., 450) aus, ohne damit die Theologie inhaltlich qualifizieren und auf bestimmte Traditionslinien festzulegen.

Im Anschluss an seine modernisierungstheoretisch Auslegung von Gaudium et spes und an das darüber angesprochene Programm einer Theologie in »kritischer Zeitgenossenschaft« sucht Ansgar Kreuzer im dritten Teil seiner Arbeit »für drei wichtige theologische Bereiche, die Wissenschaftstheorie, die Gotteslehre und die Ekklesiologie, Perspektiven für eine zeitgenössische ... Theologie der modernen Gesellschaft zu entwickeln« (ebd., 333), dabei in Kontinuität zu Gaudium et spes und zugleich darüber hinaus das Programm einer kritischen Zeitgenossenschaft zu unterfüttern. Für die Wissenschaftstheorie empfiehlt er das von Clodovis Boff in »Theologie und Praxis« (Boff 1983) vorgeschlagene Modell einer »Theologie des Politischen«, die sozialwissenschaftliche Analysen politisch relevanter Sachverhalte als ihren Gegenstand aufgreift und die mit den der Theologie eigenen Mitteln ausdeutet. Mit Verweis auf Hans-Joachim Höhn und insbesondere dessen Buch »Zerstreuungen« (Höhn 1998) zielt er auf eine Gottesrede in der Tradition negativer Theologie: Durch Überforderung ihrer Immanenz sind moderne Gesellschaften zwar religionsproduktiv, bedürfen der verlässlichen Verarbeitung von Kontingenz, wie sie vor allem die christliche Religion zu leisten vermag. Allerdings ist Transzendenz in modernen Gesellschaften nur im »Modus des Vermissens« ansprechbar, der die christliche Theologie am besten auf dem Wege negativer Theologie entsprechen kann. Die Rolle der christlichen Glaubensgemeinschaft und der Kirche klärt Ansgar Kreuzer mit Hilfe von Charles Taylors und seinem Buch »Das Unbehagen an der Moderne« (Taylor 1997) und dem Essay »Formen des Religiösen in der Gegenwart« (ders. 2002): Gerade unter dem Ideal von Authentizität und damit unter den Bedingungen moderner Gesellschaften sind Individuen auf vorge-

fundene Bedeutungen und Orientierungen angewiesen, wie sie von Religionsgemeinschaften tradiert und über Generationen hinweg an Individuen jeweils weitergegeben werden. Deren gesellschaftlich immer partikularen Bedeutungen und Orientierungen sind aber nicht nur für die in modernen Gesellschaften lebenden Individuen, sondern auch für die Gesellschaften selbst relevant. So die zwar der Übereinstimmung zumindest in basalen Fragen bedürfen, in ihnen aber kein Konsens aus denselben Gründen, sondern nur ein »übergreifender Konsens« (John Rawls), also die Übereinstimmung aus unterschiedlichen Gründen, möglich ist, wirken die Religionsgemeinschaften gerade mit der Tradierung ihrer partikularen Bedeutungen und Orientierungen am »übergreifenden Konsens« moderner Gesellschaften mit. Boffs Wissenschaftstheorie, Höhns negative Gottesrede und die von Taylor inspirierte Verortung der Kirche in modernen Gesellschaften führt Ansgar Kreuzer vor allem deshalb einer Theologie der »kritischen Zeitgenossenschaft« zu, weil sie alle der funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften Rechnung tragen und unter diesen Bedingungen die »Entschränkung« der Theologie auf die von ihr getrennten Welten begründen. Wie fest er diese drei Theologien aber zum Programm der »kritischen Zeitgenossenschaft« hinzurechnet, das er durch Auslegung von *Gaudium et spes* erschlossen hat, lässt Ansgar Kreuzer allerdings unklar, wenn er von »Konkretionen und Konsequenzen« (Kreutzer 2006, 450) des von ihm favorisierten Habitus kritischer Zeitgenossenschaft spricht.

Indem Ansgar Kreuzer – einem Vorschlag von Karl Gabriel (Gabriel 1998) folgend (Kreutzer 2006, 30f.) – *Gaudium et spes* konsequent unter dem Fokus ihrer Modernitätsverarbeitung und deshalb interdisziplinär auslegt, gewinnt er eine plausible, dabei systematische und für daran anschließende Theologien produktive Deutung. Darüber hinaus zeichnet er die Konturen eines theologischen Programms kritischer Zeitgenossenschaft: Dass sich das Christentum, auf das jede christliche Theologie referiert, als ein Teil moderner Gesellschaften, dass im Gegenzug Gesellschaften als Zusammenhang von ausdifferenzierten Bereichen bestehen, heißt für die Theologie nicht, dass sie »im eigenen Saft«, also in der ihr vorgegebenen Begrenztheit »schmoren« müsste oder dürfte. Die »Sache«, die sie in all ihrer Begrenztheit auszusagen hat, zwingt sie nämlich in eine Solidarität mit der ihr äußerlichen Welt und mit den in ihr lebenden Menschen und stellt sie damit in Verantwortung für die Welt, in der sie betrieben wird. Diese Verpflichtung auf das, was der Theologie äußerlich ist, sieht Ansgar Kreuzer in der vom II. Vatikanum eindrucksvoll eingeholten Verschränkung von Selbst- und Fremdreferenz von Kirche begründet: »Es gehört zur ekklesialen

Selbstdefinition ..., sich auf die Welt zu beziehen« (ebd., 314). An dieser »Verausgabung« der Kirche hat die christliche Theologie teilzunehmen, weswegen sie herausgefordert ist, sowohl ihre unter Bedingungen moderner Gesellschaften vorgegebene Beschränkung als auch die Bezugnahme auf ihren äußerlichen Kontext reflexiv einzuholen und ihre Wege der »Entschränkung« auszuweisen. Auch dafür, so Ansgar Kreuzer, hat das II. Vatikanum den Theologinnen und Theologen ein Vorbild gegeben, so die Kirche in der Pflicht gesehen wird, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten« (GS 4). In Umsetzung dieser Vorgabe wird die Theologie, wie eben auch das II. Vatikanum, in der Bezugnahme auf die ihr äußerlichen Sachverhalte und Ereignisse eher induktiv vorgehen müssen, um in der Welt das entdecken zu können, was die solidarische Verantwortung der Theologie beansprucht. Und sie wird sich zugleich kritisch auf den ihr äußerlichen Kontext beziehen und entsprechend sensibel für die dort vorliegenden Verwerfungen sein, weil sie eben nur so ihrer Verantwortung gegenüber der Welt gerecht werden kann. Doch auch in dieser habitualisierten Kritik wird sich die Theologie nicht aus der Moderne herauskatapultieren, sondern nimmt gerade im Modus der Kritik an der Moderne teil, ist also »modernitätskompatibel«. Um sich in der geforderten Weise auf den ihr äußerlichen Kontext beziehen zu können, hat sich die Theologie stärker auf die Sozialwissenschaften zu beziehen und deren »Welterschließungen« theologisch zu verarbeiten. Im Verhältnis zu den Sozialwissenschaften »wiederholt« sich gleichsam die Ausdifferenzierung von Kirche und Welt, die für die Theologie eben nur durch reflektierte »Entschränkung« hin zu den Sozialwissenschaften bewältigt werden kann.

Bei alledem hat Ansgar Kreuzer eine hoch systematische Arbeit vorgelegt, in dem jeder Argumentationsschritt und jede Referenzliteratur überlegt in das Gesamt der Arbeit eingebaut wurde. Vermutlich fallen dem Rezensenten gerade deswegen einige systematische Ungereimtheiten auf, auf die er hinweisen, dabei aber an dem von Kreuzer vorgeschlagenen Projekt einer Theologie der »Kritischen Zeitgenossenschaft« weiterdenken möchte. Zunächst werden Fragen der Konzeptualisierung der Moderne angesprochen – und damit tendenziell die Vorarbeiten im Vorfeld der Auslegung von *Gaudium et spes* (1.); anschließend werden die Angebote zu den »Konkretionen und Konsequenzen« für das Programm der »Kritischen Zeitgenossenschaft« und damit die Nacharbeiten im dritten Teil besprochen (2.). Zum Zentrum der Arbeit, zur modernitätstheoretisch angeleiteten Auslegung der Pastoralkonstitution, fallen dem Rezensenten hingegen über die zustimmende Zusammenfassung hinaus keine kritischen

kritischen Anmerkungen ein.¹

(1.) Mit seiner Interpretation von *Gaudium et spes* weist Ansgar Kreutzer die Moderne als den Kontext von Theologie aus. Modern ist ihm dabei die Deutekategorie, mit der sich moderne Gesellschaften als der Hintergrund ausdifferenzierter Bereiche selbst »verstehen« bzw. verstanden werden, sofern Gesellschaften, zumal unter Bedingungen der funktionalen Ausdifferenzierung, die Fähigkeit, sich selbst zu verstehen, gar nicht zugesprochen werden kann. Was aber mit »modern« gemeint ist, holt Ansgar Kreutzer ausschließlich über die soziologische Thematisierung von »modern« ein. Damit überschätzt er die Leistungsfähigkeit der Soziologie gerade auf diesem Feld, verwechselt Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften und der soziologischen Rekonstruktion der sich als modern verstehenden Gesellschaften als moderne Gesellschaften – und macht aus der Soziologie gleichsam das Sprachrohr dieser Gesellschaften. Das aber ist nicht nur auf Grundlage eines differenzierungstheoretischen Verständnisses von Gesellschaft, sondern zumal für das Adjektiv »modern« unplausibel, sofern dieses eben nicht nur eine soziologische, sondern u.a. – und dies lange Zeit bevor es zur soziologischen Kategorie wurde – eine ästhetische und philosophische, aber auch eine politische Kategorie war bzw. ist.

Vielleicht weil »modern« einzig über soziologische Theorien aufgeklärt wurde, spielt eine, zumindest nach Einschätzung des Rezensenten, typische Zuschreibung von »modern« in der Arbeit keine Rolle, dass nämlich Zustände und Ereignisse in die Intentionalität von Akteuren gesehen und, weil gemeinsam gesehen, auch gestellt werden. Dabei geht es nicht nur, wie Kreutzer mit Charles Taylor einholt, um die Authentizität der jeweiligen Akteure, also um die Gestaltbarkeit von deren inneren Welt, sondern mehr um die Gestaltbarkeit der sie umgebenden Welt, die sie »machen«. Längst schon ist das nicht nur eine erfreuliche Sicht der Moderne und

(1) Der Dogmatiker Hans-Joachim Sander, selbst ausgewiesener Kenner des II. Vatikanums und der Pastoralkonstitution (vgl. Sander 2005a; ders. 2005b), bemängelt in seiner Rezension (ders. 2009, 197), dass *erstens* in der Textgeschichte der Vortext zum sogenannten Zürcher Text ausgespart wurde, obgleich der von einem Soziologen geschrieben wurde und gerade deshalb für Kreutzer von Interesse hätte sein müssen, und dass *zweitens* die Kategorie ›heute‹ in *Gaudium et spes* falsch, nämlich zu sehr im Sinne von Aktualität gedeutet wird. In seiner Response (Kreutzer 2009) lässt Ansgar Kreutzer die erste Kritik unbeantwortet – und bestätigt hingegen seine Deutung von ›heute‹, womit in *Gaudium et spes* nicht nur die »jeweilige Gegenwart« (Sander 2009, 197), sondern eben auch die »konkrete Gegenwart der modernisierten Gesellschaft« (Kreutzer 2009, 199) gemeint wird.

des sie bevölkernden »homo faber«, sondern wird – etwa in ökologischen Diskursen – überaus kritisch gesehen. Aber auch das ändert nichts an der Tatsache, dass in modernen Zusammenhängen die Menschen als Akteure ihrer Zusammenhänge gesehen werden – und zwar gerade auch dann, wenn sie für die Verwerfungen in Verantwortung gerufen werden, die sie selbst »hergestellt« haben. Eine »kritische Zeitgenossenschaft« wird die Theologie nur dann halten können, wenn sie die Gestaltbarkeit der »Zeit« theologisch einholen kann, ohne dabei der theologischen Versuchung zu erliegen, die Verwerfungen der gestalteten Welt einseitig den Gott in der Welt gegenüberstehenden Menschen zuzuschreiben.

In seiner Rezension von Kreutzers Arbeit begeistert sich der Dogmatiker Hans-Joachim Sander für die Ausrichtung der Zeitgenossenschaft auf die Soziologie (Sander 2009). So würden die inzwischen auf die Anthropologie und das Subjekt ausgerichteten Theologien über die tatsächliche Entmächtigung der Individuen aufgeklärt. Tatsächlich informieren Sozialwissenschaften immer auch über die Grenzen der Gestaltbarkeit von gesellschaftlichen Zusammenhängen, so sie das Handeln von individuellen und kollektiven Akteuren bedingen und sich »in deren Rücken« reproduzieren. Sofern sie dazu moderne Gesellschaften nicht »beenden« und sich in postmoderne Verhältnisse »versetzen«, klären sie über die Grenzen der Gestaltbarkeit aber zugleich die Möglichkeit der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse auf, erweitern damit die Handlungsmöglichkeiten individueller und gesellschaftlicher Akteure – und tragen dazu bei, gesellschaftliche Verhältnisse in die Hände der in ihr lebenden Menschen zu stellen, tragen mithin zur Modernität moderner Gesellschaften bei.

Mit hoher Kompetenz und systematischer Konsequenz greift Ansgar Kreutzer für die Dogmatik und insbesondere für die Auslegung der Pastoralkonstitution die differenzierungstheoretische Sicht moderner Gesellschaften auf, – nachdem die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften und die Einordnung christlicher Religion in die Gesellschaft in der Religionssoziologie und in der theologischen Gesellschaftsethik seit vielen Jahren eine verbreitete, weil hoch produktive und zugleich hinreichend bestätigte Annahme ist. Wie Ansgar Kreutzer in seiner Arbeit selbst aufweist, sind entsprechende Annahmen in den modernen Gesellschaftstheorien weit verbreitet und entsprechend unterschiedlich wird die funktionale Ausdifferenzierung konzipiert. Eine besonders eloquente Sicht der Dinge hat Niklas Luhmann in seiner Gesellschaftstheorie vorgelegt, der Ansgar Kreutzer gerade wegen ihrer Eloquenz einen breiten Raum gewährt und auf sie im Zuge seiner Arbeit immer wieder zurückgreift. Wie Ansgar Kreutzer selbst vermutet, lässt sich aber unter den konzeptuellen Möglichkeiten bzw. Restriktionen einer Luhmannschen

Systemtheorie eine »kritische Zeitgenossenschaft« der Theologie gerade nicht denken, weswegen er an entsprechenden Stellen lieber auf ein abweichendes Theorieangebot, auf die Moderne- und Differenzierungstheorie von Richard Münch zurückgreift. Dabei bleibt er seinen Leserinnen und Lesern jedoch die Antwort schuldig, wieso man Luhmanns Differenzierungstheorie immer dann nicht folgt, wenn sie nicht in das eigene Konzept passt. Wie also wird die Theologie der »kritischen Zeitgenossenschaft« den Luhmann wieder los, bei dem sie Ansgar Kreuzer – ohne Not, aus eigenem Antrieb – hat starten lassen?²

(2.) Dass der Rezensent die im dritten Teil vorgelegten »Konkretionen und Konsequenzen« der vorgeschlagenen Grundhaltung »kritischer Zeitgenossenschaft« nicht so recht zuordnen kann, hat er bereits erwähnt. Abschließend möchte er darüber hinaus ausführen, dass ihn diese »Konkretionen und Konsequenzen« – trotz grundsätzlicher Sympathie für eine Theologie in »kritischer Zeitgenossenschaft« – nicht so recht überzeugen können. So verhält es sich zum Beispiel mit dem Vorschlag, die »kritische Zeitgenossenschaft« nach dem Vorbild von Clodovis Boffs »Theologie des Politischen«, mithin durch theologische Ausdeutung von sozialwissenschaftlich geleisteten Analysen der »Zeit« zu vollziehen. Zu Recht verweist Ansgar Kreuzer die Theologie auf die Sozialwissenschaften, so sich Theologinnen und Theologen offenkundig nicht an sozialwissenschaftlichen Analysen vorbei und nicht ohne sozialwissenschaftliche Begriffe und Theorien den komplexen Situationen in modernen Gesellschaften »näher« können bzw. sollten. In Boffs »Theologie des Politischen«

(2) Das in *Gaudium et spes* mit »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften angesprochen wird bzw. dass dieser Topos der Pastoralkonstitution entsprechend gedeutet werden kann, kann den Rezensenten nicht ganz überzeugen. Zwar wird damit eine Wirklichkeit in einem Selbststand (Autonomie«) gegenüber Kirche bzw. Theologie konstatiert und diese Wirklichkeit in Plural ausgesagt. Der Sachverhalt aber, dass sich der Selbststand dieser »Wirklichkeiten« und deren Plural dem Prozess funktionaler Ausdifferenzierung verdankt und dass der mit »Gesellschaft« gemeinte Gesamtzusammenhang entsprechend in unterschiedliche Bereiche »auseinanderfällt«, wird damit aber gerade nicht ausgesagt. In der Rede von der »Autonomie der Sachbereiche«, wie sie in der Katholischen Soziallehre über lange Zeit hinweg üblich war, liegt demgegenüber näher an der Theorie funktionaler Differenzierung, ist aber gerade in *Gaudium et spes* nicht zu finden. Allerdings wird sie häufig auf die Pastoralkonstitution zurückgeführt (vgl. etwa Anzenbacher 1998, 35ff.).

werden die Sozialwissenschaften jedoch zum Nadelöhr der Theologie auf deren Weg zu den sie interessierenden Sachverhalten in der ihr äußerlichen Welt. In ihren Möglichkeiten, gesellschaftlich vermittelte Situationen zu »verstehen«, werden die Sozialwissenschaften dabei jedoch überschätzt – und im Gegenzug die welterschließenden Möglichkeiten der Theologie unterschätzt. Zudem werden im Programm der hermeneutischen Vermittlung der von den Sozialwissenschaften erschlossenen Welt die spezifisch theologischen Ressourcen verkannt: Drängt die »Welt« über sozialwissenschaftliche Analyse in die Theologie ein, scheinen die theologischen Ressourcen, mit denen sie dann bearbeitet werden, als »weltlos«, gleichsam als »vom Himmel gefallen«. Schließlich suggeriert der strukturalistische Dreisatz von aufeinander folgenden, aber eben getrennten Vermittlungsschritten, man könne das in der kirchlichen Pastoral bewährte »Sehen – Urteil – Handeln«-Schema zur Methode der Theologie machen und dort drei Phasen ohne »Rückkopplungseffekte« abarbeiten. Gegenüber Boffs »Wissenschaftstheorie« sollte misstrauisch stimmen, dass Theologien – und darunter auch Befreiungstheologien selten, oder schärfer: keine Theologie von Rang dem von Boff vorgesehenen Verfahren folgen bzw. folgt. Zudem funktioniert Boffs Modell nicht, wie aber Ansgar Kreuzer unterstellt (ebd., 376f., 441), in der Gegenrichtung, also von der Theologie hin zu den Sozialwissenschaften – zumindest nicht in dem Sinne, dass die sozialwissenschaftliche Verarbeitung theologischer Theorien von der Theologie selbst betrieben werden kann und sie »so ihre eigenen Wissensbestände in andere gesellschaftliche Systeme einspeist« (ebd., 377). Interdisziplinäre Diskurse, an den Theologinnen und Theologen teilnehmen, sind etwas anderes, als die wechselseitige Nutzung disziplinärer Bestände jeweils anderer Wissenschaften. Eine Theologie wird in ihrer »kritischen Zeitgenossenschaft« zwar sozialwissenschaftliche Analysen rezipieren, wird Begriffe und Theorien der Sozialwissenschaften aufgreifen müssen; sie wird aber die analytische Verantwortung für die »Zeit«, in der sie in »kritischer Zeitgenossenschaft« steht, nicht einfach den Sozialwissenschaften »überlassen« können.

Glaubensgemeinschaften deutet Ansgar Kreuzer – entsprechend der Vorlage des Kommunitaristen Charles Taylor – als eine Deutungs- und Orientierungsgemeinschaft, die durch Tradierung von Bedeutungen und Orientierungen und Sozialisation ihrer Mitglieder an deren Identität mitwirken. Deren Gottesrede empfiehlt er zuvor eine »Hermeneutik des Vermissens«, da auf dem negativen Weg besser an die in modernen Gesellschaften vermisste Transzendenz angeschlossen und so eine religionsproduktive Eigenschaft überkomplexer Gesellschaften aufgegriffen werden kann, statt die durch ein Zuviel an Positivität in der Gottesrede zu verpassen. Ist diese Empfehlung nicht

nur in einem strategischen Sinne gemeint, sich »ad extra« gegenüber einer für Transzendenz nur im Modus des Vermissens offenen Moderne adäquat »aufzustellen«, widerspricht sie – nach der Meinung des Rezensenten – der Funktionszuschreibung der diese Gottesrede tradierenden Glaubensgemeinschaft. Oder sind die Bedeutungen (und Orientierungen), deren Individuen Charles Taylor zufolge für die Entwicklung der ihnen abverlangten Identität einzig im Modus des »Vermissens« vorstellbar; und ist die Tradierung von Bedeutungen (und Orientierungen) auf dem Wege negativer Theologie über längere Zeitstrecken hinweg möglich? Und schließlich: Ist über den immer nur vermissten Gott eine belastbare Kritik der Theologie an den Verwerfungen moderner Gesellschaften plausibel? Entsprechende Einwände gerade aus dem Kontext der politischen Theologie, auf die Ansgar Kreuzer abschließend affirmativ Bezug nimmt, hätte er zumindest diskutieren sollen.

Die Glaubensgemeinschaft sieht Ansgar Kreuzer als Bedeutungs- und Orientierungsgemeinschaft inmitten einer Gesellschaft, deren allgemeine Prinzipien zwar allgemein anerkannt, die Grundlagen dieser Prinzipien aber nicht genau so allgemein bestehen können. Moderne Gesellschaften brauchen daher für ihre basale Ordnung die Zustimmung aus den verschiedenen Glaubensgemeinschaften und anderen partikularen »communities«, kann bzw. muss aber darauf verzichten, dass die verschiedenen »communities« den allgemeinen Prinzipien aus denselben Gründen zustimmen. Stattdessen reicht ein – wie John Rawls sagt – »übergreifender Konsens« (ebd., 430). Für eine Theologie der »kritischen Zeitgenossenschaft« wäre dieser Befund desaströs, weil sie im Dialog mit der »Welt« durch die Begründung ihrer Bedeutungen und Orientierungen niemals herausgefordert werden würde – und mangels solcher Herausforderungen im »Dialog mit der Welt« auch nichts lernen könnte. »Kritische Zeitgenossenschaft« sollte für die Theologie nicht nur heißen, sich kritisch auf den ihr äußerlichen Kontext zu beziehen, sondern sollte auch so etwas wie Selbstkritik beinhalten, sich auf dem Wege der »Veräußerung« in die Welt hinein wiederum kritisch auf die eigenen Bedeutungen und Orientierungen beziehen zu können. Zu einer solchen Selbstreferentialität der Kritik provoziert nicht nur die Begegnung mit fremden, gleichermaßen partikularen Bedeutungen und Orientierungen etwa aus anders religiös oder weltanschaulich orientierten »communities«, sondern – mehr noch – die Teilhabe an den in einer Gesellschaft erreichbaren gemeinsamen Überzeugungen aus denselben Gründen. Derartige Übereinstimmung für moderne Gesellschaften prinzipiell auszuschließen, wie es Ansgar Kreuzer mit Berufung auf Charles Taylor mehrfach tut (vgl. ebd., 439), immunisiert die Theologie von solcher Art »externen« Herausforderungen, weil der Theologie alle in der Welt begegnenden Gründe als genauso partikular wie die ihr vertrauten Gründe erscheinen dürfen und sie ihr

deshalb nichts »anhaben«, sie nicht provozieren können. Jedenfalls fehlt dem von Ansgar Kreuzer gezeichneten »theologischen Habitus« der »kritischen Zeitgenossenschaft« noch die Selbstreferentialität ihrer Kritik. Man wird sie gerne ergänzen, zumal sie – Ansgar Kreuzers Analyse der Textgeschichte zufolge – von den Konzilsvätern und -theologen in ihrer Arbeit an der Pastoralkonstitution und der Verabschiedung der katholischen Modernitätsaversionen vorgemacht wurde.

Literatur

Anzenbacher, Arno (1998): Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien (UTB für Wissenschaft), Paderborn: Schöningh.

Boff, Clodovis (1983): Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien Bd. 7), München: Kaiser.

Gabriel, Karl (1998): Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe, in: Hünermann, Peter (Hg.): Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums Bd. 1), Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 35-47.

Höhn, Hans-Joachim (1998): Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf: Patmos.

Kreutzer, Ansgar (2009) : Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie. Zu Hans-Joachim Sanders Besprechung meiner Dissertation »Kritische Zeitgenossenschaft«, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 157 (2009) 198-201.

Sander, Hans-Joachim (2005a): Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (hg. v. P. Hünermann und B.J. Hilberath), Bd. 4, Freiburg: Herder, 581-886.

Sander, Hans-Joachim (2005b): Die Kirchenkonstitution *Gaudium et spes*. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität. In: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 190-194.

Sander, Hans-Joachim (2009): Theologie und Soziologie – eine prekäre Teilhaberschaft an der Moderne. Ansgar Kreuzers Vorschlag für eine kritische Zeitgenossenschaft des Glaubens, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 157 (2009) 196-198.

Taylor, Charles (1997): Das Unbehagen an der Moderne. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1178).

Taylor, Charles (2002): Die Formen des Religiösen in der Gegenwart (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd. 1568), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zitationsvorschlag:

Möhring-Hesse, Matthias (2010): Rezension Ansgar Kreuzer: Kritische Zeitgenossenschaft (Ethik und Gesellschaft 1/2010: »Wem gehört die ›Soziale Marktwirtschaft‹?« Herkunft und Zukunft einer bundesrepublikanischen Erfolgsformel). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2010_Rez_Moehring-Hesse.pdf (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft****ökumenische zeitschrift für sozialetik**

»Wem gehört die ›Soziale Marktwirtschaft‹?
Herkunft und Zukunft einer bundesrepublikanischen Erfolgsformel

Philip Manow

Die soziale Marktwirtschaft als interkonfessioneller Kompromiss?
Ein Re-Statement

Hans-Richard Reuter

Vier Anmerkungen zu Philip Manow: Die soziale Marktwirtschaft
als interkonfessioneller Kompromiss? Ein Re-Statement.

Traugott Jähnichen

Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft

Torsten Meireis

Wem gehört die »Soziale Marktwirtschaft«?
Und was fängt er damit an?

Gerhard Wegner

Soziale Marktwirtschaft A und B. Kommentar zum Referat
von Traugott Jähnichen, ÖASI-Tagung, Münster, 15.01.2010

Stefan Leibold

Die soziale Marktwirtschaft – ein Zukunftsmodell?

Harry W. Jablonowski

Soziale Marktwirtschaft – ein Zukunftsmodell?
Korreferat zu Stefan Leibold

Bernhard Emunds

Ungewollte Vaterschaft.
Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft

Hermann-Josef Große Kracht

»...nichts gegen die Soziale Marktwirtschaft, denn das ist verboten«
(Konrad Adenauer). Sondierungen zur religiösen Tiefengrammatik
des deutschen Wirtschafts- und Sozialmodells im Anschluss an
Alfred Müller-Armack und Oswald von Nell-Breuning

Axel Bohmeyer

Zivilreligiöse Aufladung der »Sozialen Marktwirtschaft«
in postliberaler Gesellschaft?