

Magnus Striet (Hg.)

»Nicht
außerhalb
der Welt«

Theologie und Soziologie

HERDER

KATHOLIZISMUS IM UMBRUCH

Herausgegeben von
Stephan Goertz und Magnus Striet

Band 1
„Nicht außerhalb der Welt“

„Nicht außerhalb der Welt“

Theologie und Soziologie

Herausgegeben von
Magnus Striet
unter Mitarbeit von
Mareike Hartmann und Thomas Herkert



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33271-5

E-ISBN 978-3-451-80595-0

Inhalt

Katholizismus im Umbruch – Vorwort zur neuen Reihe	7
<i>Stephan Goertz und Magnus Striet</i>	
Vorwort	9
<i>Mareike Hartmann, Thomas Herkert und Magnus Striet</i>	
Sich selbst als geworden beschreiben wollen. Theologie und Soziologie	13
<i>Magnus Striet</i>	
Gegenwart, Epoche, Felder und Legitimität. Modi moderner und postmoderner Anschauungen	33
<i>Wolfgang Eßbach</i>	
Antimodernismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine historische Perspektive	61
<i>Peter Neuner</i>	
Kirche angesichts der Ambivalenzen der Moderne	93
<i>Franz-Xaver Kaufmann</i>	
Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral	121
<i>Stephan Goertz</i>	

Zerstreuungen. Religiöse Dispersionen innerhalb und außerhalb der Kirche	155
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Die Geschlechterfrage als Konfliktparadigma? (Un-)zeitgemäße Bemerkungen zur Rolle der Frau in Theologie und Kirche	181
<i>Johanna Rahner</i>	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	207

Katholizismus im Umbruch – Vorwort zur neuen Reihe

Klimatische Veränderungen zu messen, ist alles andere als einfach. Und je mehr man sich der Jetztzeit annähert, umso schwieriger ist dies. Aber dass sich überhaupt etwas tut, die soziale Größe römisch-katholische Kirche in Bewegung ist, neue Dynamiken zu beobachten sind, ist kaum zu übersehen.

Immer noch grundlegend dürfte die Frage sein, wie sich der Katholizismus zu einem Modernitätsbewusstsein ins Verhältnis setzt, das sich schlagwortartig im Begriff des Rechts auf individuelle Selbstbestimmung fokussieren lässt. Selbstverständlich wissen die Reihenherausgeber, wie wenig operationalisierbar der Begriff Moderne noch ist angesichts seines über Jahrhunderte erfolgten Gebrauchs. Und auch der Anspruch auf Selbstbestimmung führt bis heute zu immer wieder neuen ethischen und gesellschaftlichen Debatten.

Ist akzeptiert, dass nicht einfach feststeht, was einen sich der Moderne stellenden Katholizismus ausmacht, sondern genau dies selbst einem Aushandlungsprozess unterliegt, so ist die Situation von Modernität erreicht, welche die Herausgeber als konstitutiv für die Gegenwart und damit auch für die Suchbewegungen betrachten, denen sich die römisch-katholische Kirche unterworfen sieht. Und wenn uns nicht alles täuscht, so erlebt die im 19. Jahrhundert ausgeprägte Kirche mit ihrer strikten Hierarchiebetonung, ihrem Zentralismus und ihrer zuweilen antimodernen Haltung eine ihrer größten Krisen. Offensichtlich kollidieren Prinzipien moderner Lebensführung, zumindest in den durch die europäischen und amerikanischen Aufklärungstraditionen geprägten Gesellschaften, zu stark mit einer auf Au-

torität und Gehorsam setzenden Kirche, als dass die damit ausgelösten Konflikte noch zu verdecken wären. Wenn die Kollisionen überhaupt noch als Konflikte erlebt werden.

Die Reihe *Katholizismus im Umbruch* ist als offene Reihe konzipiert. Sie steht Diskussionen zur Verfügung, die sich im interdisziplinären Schnittfeld von historisch-soziologischer Analyse und systematisch-theologischer Vergewisserung verorten.

Den Auftakt macht die Publikation eines von der Erzdiözese Freiburg großzügig geförderten Projekts, das sich der Frage nach den Gründen widmete, warum es immer wieder erkennbar zu Kommunikationsschwierigkeiten innerhalb der Kirche und in der öffentlichen Wahrnehmung von Kirche kommt. Namentlich gedankt sei dem inzwischen emeritierten Weihbischof Prof. Dr. Paul Wehrle. Dass es nach Ansicht der Herausgeber sehr grundlegender Überlegungen braucht, um diese Schwierigkeiten verstehen zu lernen, wird schnell sichtbar werden.

Dem Verlag Herder und seinem Lektor Herrn Dr. Stephan Weber sei herzlich gedankt, mit dieser Reihe ein neues Forum theologischer Reflexion in den Selbstvergewisserungsbemühungen kirchlicher Überlieferungsströme geschaffen zu haben. Was aus ihr wird, weiß niemand. Aber das ist die Grundsituation von Modernität. Freilich gilt dies nicht nur für geschichtliche Marginalien, präziser: Marginalien zur Geschichte wie Büchern.

Stephan Goertz

Magnus Striet

Vorwort

Dialognotwendigkeiten gibt es. Wäre dem nicht so, dann würden nicht ständig neue Dialoginitiativen von Bischöfen ausgerufen. Vermehrte Aufrufe zum Dialog beantworten aber längst nicht die Frage, was ein Dialog ist und welchen Regeln er folgen muss. Wer führt mit wem einen Dialog? Wer lernt in einem Dialog von wem? Wie ist die geschichtliche Konstellation auf den Begriff zu bringen, die – ob man will oder nicht – die Bedingungen eines Dialogs festlegt?

Als die Idee zu dem hier dokumentierten Projekt entstand, waren bereits Dialoginitiativen – jedenfalls im Raum der deutschen Kirche – im Gang. Die Aufdeckung von sexueller Gewalt gegen Kinder und Jugendliche hatte die katholische Kirche so erschüttert, dass eines für alle Beteiligten klar war: So, wie es bislang gegangen war, konnte es nicht mehr weitergehen. Ein tiefes Misstrauen durchzog auch den Innenraum Kirche. Aber so erschreckend die über Jahrzehnte nicht aufgedeckte oder gar vertuschte Gewalt auch war: Sie bildet doch nur die Spitze eines Eisbergs. Die massiven Entfremdungstendenzen praktizierender KatholikInnen von der amtlichen Lehre sind gravierend. Selbstverständlich darf das Faktische aus sich selbst heraus keine normative Geltung beanspruchen. Aber die Fakten sollten alle, die an der Zukunft der Kirche interessiert sind, irritieren. Es geht dabei auch nicht zuerst um die Kirche, jedenfalls nicht in ihrer institutionalisierten sichtbaren Gestalt. Es geht um die entscheidende Frage, ob der von dem Juden Jesus aus Nazareth praktizierte Glaube auch heute noch, d. h. unter veränderten Lebensbedingungen, seine Kraft entfalten

kann. Und immerhin bekennen ChristInnen ja, dass Gott selbst als dieser Mensch gegenwärtig war – und der mit diesem Menschen endgültig möglich gewordene Glaube Gottes eine Kraft für alle Zeiten ist. Soll der Glaube dies sein können, so hat die Kirche eine ihm entsprechende Gestalt anzunehmen. Tut sie dies nicht, so die Überzeugung der Herausgeber dieses Bandes, versündigt sie sich an diesem Glauben.

Immer wieder ist es der Begriff der Moderne, der bis heute anzeigt, wie schwer sich die katholische Kirche in ihrer römischen Ausprägung damit tut, sich zu verheutigen. Ausgehend im 19. Jahrhundert bis weit in das 20. Jahrhundert hinein wurde der Antimodernisteneid verlangt, wenn es darum ging, Rechtgläubigkeit auszuweisen. Diese Praxis ist längst zu einem stumpfen Schwert geworden. Stattdessen übt man die Rhetorik *Keine Anpassung an den Zeitgeist*. Ganz so laut ist diese Rhetorik zwar nicht mehr, seit Jorge Maria Bergoglio, der neue Papst, der den Namen Franziskus wählte, von einer „verbeulten Kirche“ träumt. Aber verstummt ist diese Rhetorik damit keineswegs. Wenn man aufmerksam Presse und vor allem Internetblogs verfolgt, so ist leicht ersichtlich, dass mehr Unklarheit herrscht als Klarheit.

Deshalb greift der erste Band dieser Reihe nochmals in die Debatte ein, was unter Moderne zu verstehen ist – und: was daraus für das Selbstverständnis von Kirche folgt. Es geht in diesem Band primär um eine Situationsvergewisserung und noch nicht darum, Perspektiven aufzuzeigen. Wir erlauben uns aber eine Prognose: Es wird in der römisch-katholischen Kirche darum gehen, zu erlernen, dass Autonomie alles andere als widerchristlich ist. Und dass autonom sein zu wollen überhaupt nichts damit zu tun hat, sich dem Zeitgeist anpassen zu wollen.

Das mehrteilige Projekt der Katholischen Akademie Freiburg und des Arbeitsbereichs Fundamentaltheologie an der

Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg wäre nicht zustande gekommen ohne die großzügige Unterstützung der Erzdiözese Freiburg. Es sei ihr herzlich dafür gedankt. Ein besonderer Dank gilt dem emeritierten Weihbischof Prof. Dr. Paul Wehrle.

Mareike Hartmann

Thomas Herkert

Magnus Striet

Sich selbst als geworden beschreiben wollen Theologie und Soziologie

Magnus Striet

1.

Im Vergleich zur Theologie ist die Soziologie eine junge Wissenschaft. Das hat Gründe. Nach Armin Nassehi ist die Soziologie „nicht nur historisch ein Kind der Moderne, sondern auch systematisch“, was heißen wolle: „dass sich Gesellschaften als Gesellschaften beschreiben und nicht einfach als Welt oder Schöpfungsordnung oder Ähnliches, ist bereits ein Zeichen ihrer Modernität.“¹ Was unter Moderne zu verstehen ist, ist seit Langem hochgradig umstritten. Der Begriff wird als chronologisierende, als eine bestimmte Epoche umschreibende Bezeichnung verwendet und als systematische, wobei es hier notwendig zu Überschneidungen kommt. Denn wenn eine Zeit sich durch den Begriff von Moderne selbst auf den Begriff bringt, und d. h. ja: durch einen *bestimmten* Begriff ihrer Modernität, so hebt sie sich als Zeit zugleich von anderen Zeiten ab. Ob dies jemals nicht der Fall gewesen ist, sich eine Gesellschaft im Vergleich zu vorangegangenen Gesellschaften nicht als modern empfunden oder aber auch kriteriell ausgewiesen als modern beschrieben haben sollte, kann natürlich gefragt werden.

Nassehi hat offensichtlich dennoch einen Begriff von Moderne im Blick, der sich von anderen Modernitätsvorstellungen

¹ Armin Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2003, 127.

unterscheidet. Der Begriff hebt offensichtlich auf ein intensives, sich selbst reflexiv gewordenes Bewusstsein vom Gewordensein gesellschaftlicher Strukturen, Normativitäten etc. ab, das dann zugleich die Geburtsstunde der Soziologie ausmacht. Dass es auch andere Konzepte von Modernität gibt als bei Nassehi, so der Begriff der „multiplen Moderne“, der global unterschiedlich sich zeigende Modernisierungsprozesse beschreiben soll, darf nicht verschwiegen werden. Darauf aufmerksam zu werden, auch dafür sensibel zu sein, dass in der Perspektive eines westlichen Modernitätsverständnisses möglicherweise gesellschaftliche, soziale und kulturelle Besonderheiten sowie spezifische Modernisierungsphänomene aus dem Blick geraten, wird aber seinerseits als Ergebnis einer solchen Selbstreflexivierung des Bewusstseins zu betrachten sein. Denn das Bewusstsein des Gewordenseins dessen, was gesellschaftlich manifest ist, Gesellschaft zu Gesellschaft macht, schafft zugleich eine relative Distanz zum Eigenen, ohne dass eine solche Distanz notwendig in einen ethischen Relativismus führen müsste. Mich interessiert hier deshalb ein systematisches Verständnis von Modernität.

Die Geburtsstunde der Soziologie fällt jedenfalls mit einer tiefgehenden Umwälzung des Selbstverständnisses von Gesellschaften zusammen. Es muss über die bislang erfolgten Andeutungen hinaus noch präziser gefragt werden, worin die Modernität dieser Gesellschaften im Vergleich zur Modernität anderer Gesellschaften liegt. Dass sich die Soziologie in den ‚westlichen‘ Gesellschaften als Wissenschaft im System der Wissenschaften etablieren konnte, hängt offensichtlich damit zusammen, dass dieses neue, mit grundlegenden Umwälzungen des bis dahin geltenden Weltbildes sich etablierende Selbstverständnis akzeptiert ist. Neu an diesem Selbstverständnis ist, dass „sich der Mensch bzw. die Gesellschaft nun selbst gewissermaßen als

Schöpfer ihrer selbst zu verstehen beginnt“.² Nicht dass als endgültig ausgeschlossen gelten müsste, dass kein Schöpfergott existieren kann. Aber die Zentralperspektive Gott ist keine mehr, von der mit Gründen zu verlangen wäre, dass sie von allen Menschen zu teilen sei. Somit wird das, was Gesellschaft genannt wird, auch nicht mehr in der Perspektive betrachtet, ob diese einer feststehenden göttlichen Ordnung entspricht, sie diese abbildet. Dieser Prozess setzt im ausgehenden 18. Jahrhundert ein, auch wenn seine Ursprünge weitaus früher zu datieren sind, nämlich bereits ins 13. Jahrhundert hinein.³

Bevor ich mich der Frage nach der Moderne weiter zuwende, ist der Frage nachzugehen, warum die Soziologie für die Theologie eine maßgebliche Wissenschaft sein soll. Michael Ebertz hat kürzlich gefordert, dass es nach der anthropologischen Wende in der Theologie „ebenso dringlich eine ‚soziologische‘ Wende“ brauche. Dabei dürfe die „Soziologie nicht zur theologischen Hilfswissenschaft degradiert werden.“⁴ Bei der von Ebertz geforderten soziologischen Wende geht es nicht darum, die anthropologische Wende rückgängig machen zu wollen, aber: Aus mindestens zwei Gründen ist diese Wendung hin zur Soziologie dennoch unumgänglich. Wobei unterstellt wird, dass auch Kirche und Gesellschaft sich diesen Umwälzungsprozessen des menschlichen Selbstverständnisses zu stellen

² Ebd.

³ Vgl. Hermann Krings, Woher kommt die Moderne?, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987) 1–13; Herbert Schnädelbach, Gescheiterte Moderne?, in: des., Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a. M. 1992, 431–446; Ludger Honnefelder, Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2008.

⁴ Wiedergegeben nach Alexander Foitzik, Sehhilfe für die Kirche. Ein Kongress zu Ansätzen einer milieusensiblen Pastoral, in: HK 67 (2013) 29–33, 32.

haben, ob sie wollen oder nicht. Was aber unvermeidlich ist, nämlich sich als Schöpfer seiner selbst verstehen lernen zu müssen, kann auch als Chance begriffen werden.

So lassen sich (1) die Vergesellschaftungsstrukturen, oder anders formuliert: die Subjektivationsfaktoren individueller Existenz zwar einerseits nicht mehr ohne soziologische (und humanwissenschaftliche) Methodiken angemessen beschreiben. Immer bereits ist der Mensch gemacht, durch gesellschaftlich wirksame Muster geprägt, bevor er sich selbst in deshalb auch immer nur relativ bleibender Weise zum Akteur der eigenen Biographie macht, selbst sozial zu agieren beginnt. Andererseits liegt in dieser Einsicht eine ungeheure Möglichkeit, nämlich menschlich mit dem Menschen umgehen zu können. Geht es der religiösen Akteurin Kirche tatsächlich um den konkreten Menschen, will Pastoral deshalb milieusensibel sein, so sind diese Faktoren zu beschreiben. Es gibt nicht *den* Menschen als eine überzeitliche Größe. Sicherlich lassen sich auch Konstanten von Menschsein beschreiben. Doch ist ungleich stärker, als bisher geschehen, theologisch und pastoral zu erlernen, dass der Begriff von Menschsein und die Weisen menschlichen Selbstverstehens aus hochkomplexen kulturellen Bedingungen evolutiv generiert werden und damit Transformationen unterliegen.

Der Begriff der Kultur soll im Folgenden in einer umfassenden Weise gebraucht werden. Die Kultur einer Gesellschaft, die unter globalisierten Bedingungen längst nicht mehr als eine mehr oder weniger monadische Größe verstanden werden darf, differenziert sich nach Niklas Luhmann aus in autonom-auto-poietische Teilsysteme (Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst, Religion, Erziehung, intime Beziehungen).⁵ Ob diese wirklich nur intern kommunizieren, will ich hier nicht diskutieren. Und auch kann ich hier nicht ausführlich in die Kontroverse zwi-

schen Luhmann und Jürgen Habermas einsteigen, in der es im Kern um die Frage ging, ob eine Beschreibung von Gesellschaft nicht selbst bereits wieder Praxis ist. Ich will aber nicht verhehlen, dass ich mich, Kant und der Tradition kritischer Theorie verpflichtet, entschieden auf die Seite von Habermas stelle.⁶ Den rein deskriptiv-beobachtenden Blick auf Gesellschaft gibt es nicht, so wie es auch nicht ausreicht, nur von Systemen zu sprechen, und so ist die Frage an die Soziologie zu stellen, ob sie und, wenn ja, wie legitimiert sie eine kritische Funktion in der Gesellschaft einnimmt.

Doch zurück zur Theologie. Eine Wendung der Theologie, begriffen als wissenschaftsgeleitete Reflexion religiöser Tradierungen, hin zur Soziologie ist (2) deshalb unabdingbar, weil unter den Bedingungen einer sich selbst reflexiv gewordenen Moderne auch Kirche als sozial handelnde Größe aufzufassen ist. Sicherlich ist Kirche theologisch immer mehr als nur

⁵ Vgl. insgesamt N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 2006 u. ö.

⁶ Angesichts des zunehmend sich breit machenden Eindrucks einer entpolitisierten, immer weniger an reale Gestaltungsmöglichkeiten glaubenden Öffentlichkeit, die sich immer mehr nur noch der Eigendynamik gesellschaftlich wirksamer Logiken unterworfen meint, gewinnt diese Auseinandersetzung zwischen Luhmann und Habermas eine neue Aktualität. Habermas hat Luhmann mit dessen Theoriekonzept von Soziologie nicht weniger als eine Stabilisierungsfunktion der vorherrschenden Ideologie vorgeworfen: „Wenn das Metaproblem gesellschaftlicher Systeme nicht unmittelbar Selbststabilisierung, sondern die Suche nach einer den Bedürfnispotenzialen vergesellschafteter Individuen sowie den objektiven Bedingungen ihrer möglichen Befriedigung angemessenen Definition des Lebens ist (dessen Reproduktion natürlich *auch* Probleme der Selbststeuerung von Systemen stellt), dann kann Luhmanns Theorie, die praktische Fragen gar nicht erst zuläßt [...], eine ideologische Funktion übernehmen: sie kann als Rechtfertigung der systematischen Einschränkung praktisch folgenreicher Kommunikation dienen.“ Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M. 1971, 267.

diese Gestalt. Wenn *Lumen gentium* vom wandernden Gottesvolk spricht, so sieht das Konzil in Kirche jenseits ihrer soziologischen Beschreibbarkeit dieses Mehr. Aber hieraus ist kein Argument dagegen zu entwickeln, dass sie dieses nicht auch ist. Man muss sogar umgekehrt sagen, gerade wenn Kirche theologisch wanderndes Gottesvolk ist, so ist sie soziologisch als strikt in diese Welt eingelassen zu verstehen. Soziologisch betrachtet lässt sich die Abwehr von Kirche, sich als soziale Institution beschreiben lassen zu wollen und stattdessen darauf zu bestehen, gestiftet zu sein, als Resultat eines Ausdifferenzierungsprozesses von Gesellschaft beschreiben. Nur weil im Wissenschaftssystem aufgrund genealogisch-sozialwissenschaftlicher Verfahren diese Beschreibung von Kirche existiert, gibt es ja eine reflexive, auf ihre religiös-theologische Dignität bestehende Gegenbewegung von Kirche. Ich werde später noch andeuten, warum das jetzige, jedenfalls teils in der römisch-katholischen Kirche reklamierte Selbstverständnis von Kirche auch als Resultat von Prozessen des 19. Jahrhunderts beschreibbar ist. Was es dann aber theologisch zu erlernen gilt, ist, dass es auch Kirche nie als feststehende Größe gibt. Auch sie ist in ihrem Selbstverständnis das Resultat geschichtlicher Prozesse.

Um dies noch präziser verstehen zu können, ist der Begriff Moderne noch weiter zu klären. Vor allem aber wird natürlich noch darüber nachzudenken sein, was dies theologisch bedeutet – präziser: Es wird darüber nachzudenken sein, ob womöglich der geglaubte Gott, also der in der Logik des Glaubens als existierend gesetzte Gott selbst diese Kontingenzstruktur in Kirche eingezeichnet hat und worin dann die Identität der Kirche über ihren geschichtlichen Wandel hinaus liegt.

2.

Doch zunächst einige Bemerkungen zum Begriff der Moderne. Ich kann hier selbstverständlich nicht detailliert auf die geistesgeschichtlichen Prozesse eingehen, die wesentlich dazu beitragen, dass sich ein kognitives Verhältnis des Menschen zur Welt entwickelt hat, wie es dann in einem nicht primär eine historische Epoche umschreibenden, sondern sich normativ verstehenden Begriff von Moderne zum Ausdruck gebracht wurde. In einer faszinierenden Studie hat Jürgen Habermas unter dem Titel *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*⁷ nachgewiesen, wie bereits im Nominalismus des 13. Jahrhunderts sich der „Weg zu einer unbefangenen empirischen Naturbetrachtung sowie schließlich zu einer nomologischen Erfahrungswissenschaft gebahnt“⁸ habe. Auch kognitive Einstellungen zur Welt haben ihre Geschichte, und in der historischen Rekonstruktion zeigt sich, wie sich gegenwärtig vorherrschende Kognitionsmuster aus mythisch-religiösen Weltausdeutungen herauschälten. Für unseren Zusammenhang entscheidend ist, dass bereits in dieser Zeit immer stärker ins Bewusstsein tritt, dass das, was Wissen genannt wird, nicht mehr aus der Perspektive einer geschlossenen Weltausdeutung generiert werden kann. Der Erfolg der modernen Natur- und Erfahrungswissenschaften ist wesentlich dadurch bedingt, dass man beim empirisch sich Zeigenden ansetzte, ein kontrolliertes Methodenbewusstsein entwickelte und das Empirische so theoretisierte. Vor allem jedoch stellte man sich der prinzipiellen Möglichkeit einer

⁷ Im Folgenden lege ich den Abdruck der erstmals 2009 publizierten Arbeit in Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, Frankfurt a.M. 2012, 19–53, zugrunde.

⁸ Ebd. 33.

Fallibilität von geltendem Wissen. Gerade weil man mit dieser Möglichkeit rechnete, immer wieder neu überprüfte und notfalls neu ansetzte, vermochten zumal die Naturwissenschaften in den letzten Jahrhunderten diese ungeheuren Erfolge zu erzielen.

An den Geisteswissenschaften konnten diese Transformationen von Wissensgenerierung nicht vorbeigehen, und so entstand aus den Geisteswissenschaften ein neuer Wissenstyp: derjenige der Sozialwissenschaften. Das 19. Jahrhundert setzte hier die entscheidenden Wegmarken. Auch die auf das Menschliche bezogenen Wissenschaften beginnen immer stärker, das, was sich *als* gesellschaftliche, soziale und kulturelle Wirklichkeit zeigt, aus Bedingungen heraus zu konstruieren, und das bedeutet: Man fängt nun an, immer entschiedener historisch-genealogisch zu denken. Was das gesellschaftliche und individuelle Bewusstsein bestimmt, bestimmt dies, weil es in geschichtlichen Prozessen *als dieses* in sozialen Prozessen generiert wurde. Und das gilt auch für Moral- und Religionssysteme. Auch diese sind nicht einfach, sondern wurden *als diese* in geschichtlichen Prozessen erzeugt. Was bislang als göttlich legitimiert galt, gilt nun als menschlich, womöglich sogar als allzu menschlich – ist als Resultat von Selbstnormierungsprozessen von so sich regulierend ausbildenden Gesellschaften zu verstehen. Und damit kann es, soll es normative Bedeutung entfalten, auch nur noch von der Instanz verantwortet werden, die es hervorgebracht hat. Und diese Instanz ist ein kulturelles Wir.

Die Theologie brachte dies in eine prekäre Situation, wenn auch unnötig, wie noch zu zeigen sein wird. Im Wissenschaftssystem wird sie de facto eine Wissenschaft unter den anderen Wissenschaften. Ihr Problem besteht darin, dass sie als aus konfessionellen Überlieferungszusammenhängen stammende Wissenschaft eine Perspektive auf das Weltganze ein-

nimmt, die von den anderen Wissenschaften skeptisch beäugt wird. Einerseits muss sie dies tun. Denn wenn sie Gott als die alles zu sich selbst eröffnende Wirklichkeit denkt, so kann sie nicht umhin, nun auch verstehen zu wollen, wie diese in welchem Zusammenhang zu diesem Gott steht. Andererseits muss sich dieses Weltbetrachtungssystem angesichts der reflexiven Moderne als geschichtlich geworden reflektieren. Tut man dies, so endet dies nicht notwendig in einem ethischen oder aber auch religionstheologischen Relativismus. Aber die Begründungs- und Normativitätsproblematik stellt sich dann in einer grundsätzlichen Weise neu. Verschärfend für die Theologie kommt hinzu, dass mit Kants Kritik aller nur möglichen Gottesbeweistypen ihrem Ausgangspunkt die ontologische Gewissheit entzogen wurde. Zwar hat Kant auf der Basis einer von ihm behaupteten untrüglichen Faktumsevidenz des „Du sollst“ auf die Notwendigkeit verwiesen, dann auch Gott postulieren zu müssen. Nicht um einen Grund dafür zu finden, moralisch handeln zu sollen, sondern weil der Mensch wegen seiner Endlichkeit nie das zu verwirklichen vermag, was er wohl möchte: Ewigkeit für das Gelungene und Gerechtigkeit für die in der Geschichte Geschundenen. Aber ob dieser Gott existiert, bleibt letztlich offen.⁹ Keine zumal ja sich als lebensweltlich eingelassen wissende religiöse Gewissheit vermag hier tatsächlich Gewissheit zu haben. Was pragmatisch gewiss zu sein scheint, sich womöglich sogar immer wieder aufgrund des gelebten Lebens plausibilisiert, kann dennoch falsch sein. Damit entfällt aber endgültig die Möglichkeit, Gott als gewissheitsverbürgende Instanz in Fragen des richtigen und guten Lebens beanspruchen zu können. Tut man dies, so findet eine Setzung statt.

⁹ Vgl. hierzu meine Überlegungen in: Nachwort zur Neuausgabe von Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Freiburg 2010, 605–619.