

„In diesem Sinn spiegeln die Zeichen der Zeit nicht einfach das, was sich in der Geschichte durchgesetzt hat, oder den »Zeitgeist«, sondern erfordern die geistgeleitete »Unterscheidung der Geister« und die ethische Reflexion. Die Zeichen der Zeit entspringen nicht einer distanzierten Reflexion auf Geschichte, sondern haben ihren Erkenntnisort in der messianischen Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden, für die gerade die Widersprüche und das Negative in der Geschichte als Kontrasterfahrung Anlass zur Entdeckung und zur lebenspraktischen Bewährung der Verheißungen des Evangeliums werden. Die »Zeichen der Zeit« konfrontieren die Kirche mit ihrem eigenen Zustand. Sie decken Mängel, ja große, - nicht individuelle, sondern - soziale, weit gespannte Schuld- und Unheilskomplexe auf, die dem Wesen der Kirche und den Grundzügen menschlichen Miteinanderseins widerstreiten.“ (250)

Erst wo auch für solche Erfahrungen wieder eine Sprache gefunden wird, kann Kirche mit all ihren theologischen Instanzen als Heilsort im Horizont des Reiches Gottes erlebbar werden!

Alfred Habichler

KREUTZER, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien 2006, 493 p., kt., 49,- Eur[D], ISBN 978-3-7022-2800-2.

Hinter vielen Auseinandersetzungen gegenwärtiger Theologie und Kirche steht (nach wie vor) eine kontroverse Frage, die den Ausgangspunkt und Leitfaden der vorliegenden Arbeit darstellt, ob nämlich „christliche Religion und moderne Gesellschaft miteinander in Einklang zu bringen sind oder sie sich prinzipiell bzw. strukturell ausschließen“ (16). Ansgar Kreutzer, Assistent am Institut für Dogmatik und Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, hat sich in seiner Dissertation, die im Februar 2006 an der Universität Freiburg angenommen und mit dem „Karl-Rahner-Preis für Theologische Forschung“ ausgezeichnet wurde, in soziologisch-theologischer Interdisziplinarität mit diesem Thema auseinandergesetzt, und zwar anhand von *Gaudium et spes*, einem Schlüsseldokument des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im ersten Teil (65-164) der Arbeit erfolgt eine Reflexion maßgeblicher soziologischer Modelle zum Verständnis der „Moderne“. Kreutzer macht vier Merkmale des Modernisierungsdiskurses aus: *Politische* Modelle gingen früher von einer klaren „Dichotomie von traditionaler und moderner Gesellschaft“ (95) aus, die im Konzept der „reflexiven Modernisierung“ (Ulrich Beck) aber deutlicher in ihrer Ambivalenz und auch Paradoxalität gesehen wird; ein *normatives* Konzept, das die „selbstkritische Vollendung der Moderne“ (101) durch ein kommunikatives Verständnis von Rationalität befördert, hat Jürgen Habermas vorgelegt. Die „Moderne“ kann schließlich in einem *evolutiven* Modell begriffen

werden als die „Legitimität eines steten Wandels“ (107) – so Franz-Xaver Kaufmann – oder eben auch *dialektisch*: als vielschichtiger, paradoxer Prozess der sozialen Ausdifferenzierung, Rationalisierung, Individualisierung und Domestizierung (Hans van der Loo, Willem van Reijen). Als zentrales Phänomen moderner Gesellschaften hebt Kreutzer die „funktionale Ausdifferenzierung“ vor, jene Ausgliederung sozialer Teilbereiche, die religionssoziologisch als „Säkularisierung“ zur Geltung kommt.

Auf diesem Hintergrund wird im zweiten Teil (165-332) die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* daraufhin untersucht, welche Sicht der modernen Gesellschaft in ihr zum Ausdruck kommt und welches Verhältnis die Kirche dazu einnimmt. Im Gefolge der Auseinandersetzung mit dem so genannten „Modernismus“, mit dessen Verurteilung „auch die theologische Haltung einer Kontextsensibilität gegenüber moderner Kultur und Gesellschaft so gut wie unmöglich gemacht wurde“ (177), kam es zur Ausbildung der Sozialform des „Katholizismus“, dessen abgeschlossenes Milieu sich erst in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wieder zu öffnen begann. Dass es dann bereits in der Anfangsphase des Konzils (wesentlich angestoßen durch eine Rede von Kardinal Léon-Joseph Suenens) zur Ausarbeitung eines Textes kam, der – komplementär zur „ad-intra-Ekklesiologie“ von *Lumen gentium* – „die Öffnung zur Welt, den Übergang zur »Ecclesia ad extra«“ (194) in den Blick nahm, kann als erstaunlich angesehen werden: Es entstand also „ein in den Vorbereitungstexten nicht vorgesehenes Schema über die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt“ (327). Kreutzer zeichnet die wichtigsten Stationen der Geschichte des Textes nach (vgl. 196-220), der vom klassischen Naturrechtsdenken ausgeht, über eine „heilsgeschichtliche und induktiv ansetzende Sozialtheologie“ (222) führt und – nach Kritik vor allem deutschsprachiger Theologen – in eine dialektische Sicht mündet, in der eine grundsätzlich weltbejahende Sichtweise mit dem Vorbehalt einer Weltrelativierung und Fortschrittskritik vermittelt wird. In der Pastoralkonstitution, die wesentlich *induktiv* aufgebaut ist, also „Theologie aus einer Beschreibung der »Welt« heraus“ (225) entwickelt, koexistiert eine eher kultur- und heilsoptimistische Weltsicht (wie sie die französischsprachigen Konzilsteilnehmer vertraten) mit einer eher skeptischeren und kritischeren Sicht, wie sie Karl Rahner einnahmte, der in der Textvorlage die Gefahr sah, „der Fortschrittideologie einer stets zu verbessernden, ja zu optimierenden Welt aufzusitzen“ (215). Von daher kann *Gaudium et spes* nicht eine naiv-optimistische Weltsicht vorgeworfen werden; vielmehr ist eine grundsätzliche Modernitätskompatibilität des Konzilsdokuments mit einer theologisch differenzierten Weltsicht verbunden. „Die zwei deutlichsten Parallelen zwischen Modernisierungstheorie und Pastoralkonstitution“, so resümiert der Kreutzer, „bestehen jedoch im evolutionistischen Denken und in der grundsätzlich ambivalent-dialektischen Bewertung der modernen Gesellschaft. Pastoralkonstitution und Modernisierungstheorie sind in ihrer Gesell-

schaftswahrnehmung sehr stark vom Denken in Zeitlichkeit, Weiterentwicklung und Fortschritt geprägt“ (329). Theologisch am bedeutsamsten ist dabei wohl die Grundeinstellung, die (kirchliche) Innensicht „dem Außen von Sprache und »fremder« Interpretation“ (323) auszuliefern. Um es noch schärfer zu formulieren: Nach *Gaudium et spes* (und der darin explizierten Theologie der „Zeichen der Zeit“) muss klar sein, „dass diese Repräsentation des Außen im Innen eine Überlebensfrage der Glaubengemeinschaft darstellt“ (324).

Welche Relevanz nun die modernisierungstheoretische Relecture für eine systematisch-theologische Reflexion der Pastoralkonstitution hat, zeigt Kreutzer im dritten Teil (333-442) auf. Zentral für eine theologische Hermeneutik der Moderne ist der Topos „kritische Zeitgenossenschaft“, der Modernitäts*kompatibilität* und -*kritik* kirchlichen Lebens und theologischer Reflexion im Kontext einer nachchristlichen Gesellschaft auszuloten versucht. Anhand von drei exemplarischen Diskursen konkretisiert Kreutzer, was diese Perspektive einer „kritischen Zeitgenossenschaft“ für die theologische Wissenschaftstheorie, die Gottesfrage und die Ekklesiologie bedeuten kann. Nach *Clodovis Boff* ist eine „polyglotte Sprachkompetenz“ (376) gefordert, in der die „Sprachen“ der Sozialwissenschaften und des Glaubens verbunden (d.h. weder getrennt noch vermischt) werden; die Gesellschaftsdiagnostik von *Hans-Joachim Höhn* macht darauf aufmerksam, dass die säkularisierende Dynamik der modernen Gesellschaft auch eine „Sensibilität für Religion“ sowie „religionsproduktive Tendenzen“ (382) hervorbringt; und *Charles Taylor* zeigt, dass in einer individualisierten und enttraditionalisierten Gesellschaft „Instanzen der Identitätsstabilisierung“ (424) wichtig sind und sich deshalb „Individualität und soziale Einbindung ... gegenseitig befördern“ (434). Von diesen drei Theorieansätzen her wird nochmals deutlicher – so Kreutzer in seiner Schlussbetrachtung (443-453) –, wie sich das „Zeitgenössische“ und das „Zeitkritische“ (453) der Theologie durchbuchstabieren lassen und welcher Grundspur diese Überlegungen folgen: „Der Habitus kritischer Zeitgenossenschaft ist ... eine fundamentaltheologische Kategorie“ (450).

Die Stärke dieser Arbeit besteht in ihrer differenzierten und (selbst-)kritischen Vermittlung soziologischer und theologischer Diskurse, durch die deutlich wird, welchen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen „Ort“ ein kirchliches Dokument, das oft nur in einer theologischen Binnenlogik verhandelt wird, einnimmt. *Gaudium et spes* schwebt nicht „in der Luft“, sondern markiert ein bestimmtes Verhältnis von Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit – ein Verhältnis, das von einer bemerkenswerten Neuorientierung geprägt ist, wie Kreutzer herausarbeitet. Weniger deutlich kommt zum Ausdruck, inwiefern sich diese pastorale und theologische Erneuerung in den konkreten Beiträgen und Problemstellungen der Pastoralkonstitution artikuliert. Eine zumindest ansatzweise Auswertung der Überlegungen im zweiten Hauptteil von *Gaudium et spes* (vor allem zur Kultur: GS 53-62, zur Politik: GS 73-76 sowie zum Frieden und zur internationalen Gemeinschaft: GS 77-90) hätte das formal durchgezogene

Leitmotiv der „kritischen Zeitgenossenschaft“ besser verdeutlichen und übersetzen können. Zweifellos aber ist diese Arbeit ein kreativer Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanums, der den Weg des Konzils im Spannungsfeld von Kirche und moderner Gesellschaft theologisch verantwortungsvoll ausleuchtet.

Franz Gmainer-Pranzl

RUSTER, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, 336 p., kt., 38,50 Eur[D], ISBN 3-7867-2570-5.

Der christliche Glaube bildet heute in der modernen Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts weder semantisch noch sozial den universalen Rahmen einer gemeinsamen Welt- und Selbstbeschreibung, sondern unterscheidet sich von anderen Welt- und Selbstbeschreibungen, wie sie die Politik, die Wirtschaft oder die Wissenschaft, aber auch andere Religionen betreiben. In diese Lage kommt er infolge der Umstellung der Gesellschaft von primär hierarchischer Schichtordnung (mit metaphysischer Semantik) auf primär horizontale Unterschiede nach Weltbetrachtungs- und Weltbearbeitungsweisen, die je nach erforderlicher Sicht diese oder jene Kompetenz verlangen, jedoch nicht mehr nach höher oder niedriger eingestuft werden können. In der katholischen Theologie findet sich diese Lage in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils beschrieben, insbesondere in der pastoralen Konstitution „*Gaudium et spes*“. Soziologisch entfaltet erscheint sie vor allem in Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Demnach kann der christliche Glaube keine von dieser Gesellschaft unabhängige Gods-eye-view-Position einnehmen, ohne dass dieser nicht sofort wieder als ein kontingenter Anspruch unter anderen entlarvbar wäre. Dies gilt dann auch für biblisch geformte Weltbetrachtungs- und Weltbearbeitungsweisen – ihre eigene Selbstbeschreibung eingeschlossen –, wie sie in der vorliegenden „Himmelslehre“ theologisch eingeschärft werden. Diese lenkt die Aufmerksamkeit vom gläubigen Individuum auf die sozialen Eigendynamiken der Gesellschaft, mit der es der christliche Glaube heute zu tun bekommt, also vom Psychischen auf das Soziale, vom Bewusstsein auf die Kommunikation. Dabei wendet sie sich, wie schon „Der verwechselbare Gott“, mit Leidenschaft vor allem gegen die Dominanz der ökonomischen Sicht, gegen die sie die biblische stark macht, kurz gesagt: mit der Tora gegen den Neoliberalismus.

Demnach gibt es zwei Gesetze: das Gesetz der Selbsterhaltung, das das Gesetz der Sünde und der Dämonen ist, und das Gesetz der Selbsthingabe, das das Gesetz Gottes und der (guten) Engel ist. An der Richtigkeit der Diagnose lässt Rusters „Himmelslehre“ ebenso wenig Zweifel wie an der Effektivität der Medi-