

Werner G. Jeanrond

Zwischen Praxis und Theorie: Theologie in der Orientierungskrise

Kritik an der Theologie wird heute von vielen Seiten geübt, nicht mehr nur von «außen», d. h. von Seiten anti-theologisch eingestellter Wissenschaften und Geisteshaltungen, sondern auch von «innen», also aus den Reihen der Theologen selbst. Unter den anti-theologischen Geistern finden sich bisweilen sehr gegensätzliche Typen von Kritik. Zum einen zählen natürlich traditionell orientierte Atheisten, obgleich in abnehmender Zahl, zu dieser Gruppe, aber auch, und dies mit zunehmender Tendenz, Christen, die selber eine theologische Ausbildung genossen haben, jedoch Vertrauen in den konstruktiven Beitrag heutigen theologischen Denkens verloren haben. Aber auch unter Theologen, die an und für sich Theologie immer noch für sinnvoll und vielversprechend halten, meldet sich starke Kritik sowohl an der Organisation des gegenwärtigen theologischen Betriebes an den Universitäten in Europa und Nordamerika als auch an der Methode des theologischen Denkens in der Moderne und Postmoderne.

In diesem Artikel beschränke ich mich darauf, die Argumente jener Gruppen zu diskutieren, die zwar christliche Religion bejahen, aber an der heutigen christlichen Theologie erhebliche Zweifel anmelden. Dabei bewegt mich die Frage, wie sich angesichts solcher Theologiekritik noch kritische und selbstkritische Theologie begründen läßt.

1. Religion ja – Theologie nein?

Der von Marxisten lange prophezeite Untergang der Religion ist nicht eingetreten. Im Ge-

genteil, dem Niedergang marxistisch-atheistischer Systeme in Europa ist ein wachsendes Interesse an religiösem Brauchtum gefolgt. Dieses stärkere Interesse an Religion im christlichen Abendland hat jedoch nicht zu einer spürbar größeren Hinwendung zur theologischen Reflexion geführt. Vielmehr hat die seit kurzem fehlende Auseinandersetzungsmöglichkeit theologischen Denkens mit marxistisch-atheistischem Denken die Isolation theologischen Denkens eher noch befördert. Theologische Fakultäten, Institute, Lehrstühle und Akademien bestehen weiterhin unter dem Schutz staatlicher und kirchlicher Dekrete, aber die von dort ausgehenden Impulse sind in der breiteren Öffentlichkeit nur noch selten wahrzunehmen. Zwar stoßen Befreiungstheologie, feministische Theologie und ökologische Theologie immer noch auf ein breites öffentliches Interesse, aber bemerkenswerterweise vertiefen sie gleichzeitig den Verdacht, daß mit der herkömmlichen sogenannten kritischen Universitätstheologie des zwanzigsten Jahrhunderts einiges nicht stimmt. Die Anliegen aller drei genannten theologischen Richtungen sind denn auch nicht dem theologischen Denken selbst entsprungen, sondern erst relativ spät von einzelnen Theologen aus der weiteren öffentlichen Diskussion aufgenommen worden.

Theologie, so will es scheinen, hinkt den allgemeinen kulturellen Entwicklungen hinterher, reagiert nur noch und vermag ihrerseits nicht mehr, das von ihr bedachte Traditionsgut im Kulturpluralismus unserer Zeit zu vermitteln. Zumal jetzt, da die alte Weltordnung des kalten Krieges zusammengebrochen ist und es überall an Zukunftsentwürfen fehlt, hört man theologischerseits wiederum kaum etwas entscheidend Neues¹. Theologische Beiträge zu einer zukünftigen Weltgestaltung sind in der derzeitigen Diskussion nur selten auszumachen². Hat sich die Theologie ins geistige Abseits manövriert? Ist es bezeichnend, daß sich führende Theologen heute eher mit hermeneutischen und methodologischen Fragen befassen als mit konkreten Entwürfen einer universalen Weltgestaltung aus christlicher Perspektive? Ist die Theologie also mehr denn je mit sich selbst beschäftigt denn mit den Aufgaben globaler Zukunft?

Während also weltweit eine neue Hinwendung der Menschen zur Religion vor sich geht, bietet nicht nur die römisch-katholische Theologie ein verworrenes Bild: Es ermangelt ihr

nicht an intellektuellem Rüstzeug, sondern an theologischer Strategie, wie ihr spezifisches Gedankengut unserer Welt neu mitgeteilt werden kann. Zum Teil hängt dies damit zusammen, daß die traditionellen Kanäle theologischer Einflußnahme, nämlich die Verbindung zwischen Theologie und Welt über die Kirche, zumindest für kritische Theologen innerhalb der römisch-katholischen Kirche heute verstopft sind. Wie aber kam es zu dieser Lage?

2. Kirche ja — Theologie nur bedingt?

Das Verhältnis zwischen Theologen und Kirchenleitung war zwar in der Geschichte der Kirche nie frei von Spannungen. Dennoch muß man heute in der katholischen Kirche von einem selten tiefen Graben zwischen kritischer Theologie und Kirchenführung sprechen³. Das größere Vertrauen, das während des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen Bischöfen und Theologen hergestellt worden war, ist leider schon längst wieder unterhöhlt worden. Kritische Theologie, kritische Herausforderung kirchlicher Lehrautorität und die Erörterung der Kriterien wahrhaftiger Autorität in der Kirche sind vielen Bischöfen heute unerwünscht. Ja man kann sogar beobachten, wie gerade solche Katholiken zu Bischöfen ernannt werden, deren Zweifel an der Notwendigkeit kritischer Theologie nur zu deutlich bekannt sind.

Der Zusammenbruch der konzertierten Aktion von kritischer Theologie und Kirchenleitung hat alle jene Theologen der kirchlichen Öffentlichkeit beraubt, die sich irgendwann kritisch-konstruktiv äußern möchten. Entweder hat sie schon der Bannstrahl kirchlicher Zensur getroffen, oder das Klima der Vorzensur hat ihren Willen zur Äußerung bereits geschwächt. Die nach wie vor vom Magisterium umworbenen Theologen sind fast ausnahmslos solche, die sich nicht mehr kritisch betätigen möchten bzw. bereits einen diesbezüglichen Eid geleistet haben. Angesichts dieser Situation mußte man vielleicht zutreffender zwischen Hoftheologen, kritischen Theologen und ängstlichen Theologen unterscheiden. Erstere werden bei der Priesterausbildung und zur Rechtfertigung und Weitergabe kirchlicher Machtstrukturen bemüht; letztere werden an den Rand der Kirche bzw. über diesen hinaus gestoßen, indem man ihnen die kirchliche Lehrbefugnis ohne öffentliche

Begründung verweigert oder entzieht; und die schweigsame Mitte spielt gar keine öffentliche Rolle mehr.

Diese Lage führt dazu, daß kritische Theologen, die nicht das Glück haben, an kirchlich nicht gebundenen Institutionen zu lehren, sich nur noch über die Massenmedien theologisch Gehör verschaffen können, was ihnen vom Magisterium dann wiederum als Hybris oder Willkür nachgetragen wird. Die Massenmedien wie auch viele kritische Zeitgenossen sind aber ihrerseits eher an dem Skandal der Behandlung und Marginalisierung einzelner kritischer Theologen interessiert als an der verantwortungsvollen Vermittlung theologischer Einsichten und Denkwürfe. Was für ein Publikum bleibt dann noch für kritische Theologie?

Diese Frage ist umso wichtiger, als sich viele katholische Theologen in der Illusion wiegen, es fände sich außerhalb des akademischen Rahmens noch ein größeres, an theologischen Fragen ernsthaft interessiertes und entsprechend gebildetes Publikum. Die Verkaufszahlen theologischer Literatur sprechen jedenfalls nicht so ganz dafür. In den Industrienationen jedenfalls hat es bislang auf breiter Ebene noch keinen Durchbruch theologischer Bildung gegeben, weder in der Kirche noch außerhalb. Daß es prinzipiell kein Interesse an theologischem Denken gibt, kann man nicht behaupten, jedoch müßten die Kanäle theologischer Kommunikation erneuert bzw. neu geschaffen werden.

Die von David Tracy gekennzeichneten drei Öffentlichkeiten der Theologie, Akademie, Gesellschaft und Kirche⁴, sind anders als für viele protestantische Theologen für katholische Theologen heutzutage nur noch in sehr eingeschränktem Maße gegeben: Hoftheologen werden zwar seitens der Kirchenleitung noch gehört, vermögen es aber oft nicht mehr, sich im akademischen und gesellschaftlichen Raum ernsthaftes Gehör zu verschaffen. Kritische Theologen sind des kirchlichen Raums beraubt, jedenfalls des Raumes in der Kirche, der vom Magisterium nach wie vor effektiv kontrolliert wird, wenngleich sie vielleicht im akademischen und gesellschaftlichen Raum einiges Gehör zu finden vermögen. Und die schweigenden Theologen berauben sich jedes Raumes selbst.

Wie steht es nun aber um jene theologischen Entwicklungen, die in der breiteren Öffentlichkeit heute Hochkonjunktur haben?

3. *Praxis ja — Theorie nein?*

Die Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihres Vorläufers, der europäischen Politischen Theologie, hat die theologische Diskussion erneut auf das schwierige Verhältnis zwischen Praxis und Theorie verwiesen. Es gab wohl niemals einen ernsten Zweifel, daß Theologie wesensmäßig mit Problemen menschlicher Praxis befaßt sein muß, über die Art des Verhältnisses zwischen beiden theologischen Größen herrscht jedoch derzeit große Uneinigkeit. Daß sich Theologie, in den Worten Karl Rahners, immer schon auf einem bestimmten Reflexionsniveau bewegt, das sich von den religiösen Erfahrungen, wenngleich von ihnen motiviert und auf sie hingerichtet, unterscheidet, ist wichtig für ihr wissenschaftliches Selbstverständnis⁵. Denn andernfalls könnte Theologie der an ihr interessierten Öffentlichkeit diesen Erfahrungen gegenüber keinerlei klärenden, vergleichenden und insgesamt kritischen Dienst anbieten. Politische Theologie und Befreiungstheologie ziehen zunächst also nicht die Reflexionsabsicht der Theologie in Zweifel, sondern zum einen den traditionellen Reflexionsrahmen und zum anderen die Methode theologischer Reflexion in der Moderne.

Mit Blick auf die Situation der Theologie und die Methode des Theologietreibens in der Moderne hat Johann B. Metz bereits vor Jahren festgehalten, einmal daß sowohl eine weltlose Theologie wie auch eine unkritische Welttheologie der christlichen Botschaft widersprechen, und zum anderen daß theologisches Denken nicht mit Aufklärungsdenken schlichtweg identisch sein darf⁶. Metz entwirft demgegenüber eine «praktische Fundamentaltheologie», die die Aporien der Aufklärung dadurch zu überwinden trachtet, daß sie sich «gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee» wendet. «Sie pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst — im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik. Insofern treibt sie Theologie unter dem «Primat von Praxis».⁷ Diese Klärungen müssen auch heute noch gewürdigt werden, weil sie all denen widersprechen, die solche Praxis der Reflexionsmöglichkeit und -notwendigkeit berauben möchten. Metz wird nicht müde, auf den dialektischen Charakter seiner Politischen Theologie zu pochen, demzufolge gerade in dem Verhältnis von Praxis und Refle-

xion die Bedingungen zum befreienden und verantwortungsvollen Handeln liegen. Es geht Metz also nicht darum, die Theologie vom kritischen Denken zu befreien, sondern darum, das theologische Denken auf die Erörterung der Handlungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten zu verweisen, die sich aus dem narrativ vermittelten christlichen Nachfolgeruf ergeben⁸.

Im Prinzip folgen die lateinamerikanischen Befreiungstheologien einer ähnlichen Orientierung. Gustavo Gutiérrez kritisiert zwar bei Metz das Fehlen konkreterer Situationsanalysen, lobt aber dessen fruchtbaren Versuch, «den Glauben unter Berücksichtigung seiner politischen Dimension zu durchdenken, d.h. ihn im Bewußtsein der weltweiten und dringendsten Probleme zu reflektieren, die den Menschen von heute bedrängen.»⁹ Weder Metz noch die Befreiungstheologie als solche üben also Kritik an der Möglichkeit von Theologie, sondern fordern lediglich eine Hinwendung theologischen Denkens zu Anliegen der Politik bzw. Befreiung.

An dieser Stelle melden sich aber einige Bedenken an. Erstens stellt sich die Frage, wie man die «intelligible Kraft der Praxis selbst» auffassen soll. Handelt es sich hier um eine Reflexionsmöglichkeit, welche die durch Moderne und Aufklärung nur mühsam durchgesetzte Freiheit kritischen Denkens überbietet, oder bedarf selbst die intelligible Kraft der Praxis einer durchaus institutionalisierten Kritik, die die unterschiedlichen theologischen Denkwege und die vielfältigen Interpretationen christlicher Religion in Geschichte und Gegenwart wissenschaftlich begleitet? Zweitens muß erörtert werden, wie christliches Handeln vor einem Verfall in mehr oder minder blinden, wenn auch gut gemeinten Aktivismus bewahrt werden kann, der sich vor allem in der zweiten Generation von Befreiungstheologen gelegentlich ankündigt. Und drittens muß gefragt werden, ob christliche Theologie wirklich nur dann legitimiert ist, wenn sie sich direkt und vollständig den verschiedenen Anliegen politisch-sozialer Emanzipation verschreibt¹⁰.

Die letzte Frage betrifft auch die Diskussion um den Horizont feministischen und ökologischen Denkens in der Theologie. Selbstverständlich sind die Entlarvung und Überwindung patriarchalischer Herrschaft in Religion und Gesellschaft ein dringliches Anliegen. Und

gleichermaßen dringend ist die Neubesinnung auf die organische Verflechtung menschlichen Lebens mit allen anderen Dimensionen unseres Universums.¹¹ Nicht selbstverständlich erscheint einem kritischen Verständnis von Theologie allerdings die Identifizierung theologischen Denkens an sich mit der Zuwendung zu einem oder mehreren dieser wirklich wichtigen Anliegen¹².

Solche einseitigen Festlegungen theologischen Denkens auf bestimmte Handlungsnotwendigkeiten haben mit dazu beigetragen, daß Theologie mancherorts ihren Ruf als kritische Wissenschaft eingebüßt hat. Derartige Zweifel an der Interessensbreite theologischen Denkens werden also nicht nur von klerikalen Fixierungen genährt, sondern auch von allen Interessensverengungen theologischer Argumentation selbst.

Nun darf man solchen Vertretern der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie wie Metz und Gutiérrez nicht vorwerfen, sie hätten solche Verengungen theologischen Denkens gefördert. Aber man muß erkennen, daß sie solchen Verengungen nicht genügend Widerstand geleistet haben, gerade indem sie in ihrer Methodologie nicht deutlich genug das kritische Erbe aufklärerischen Denkens hervorgehoben haben. An diesem Erbe festzuhalten, heißt ja nicht alle Aporien der Aufklärung mit zu übernehmen. Im Gegenteil, die stichhaltige Ablehnung einer rein subjekt-bezogenen bürgerlichen Theologie durch Metz verdankt sich selbst dieser kritischen Tradition. Außerdem ist auch auf seiten der postmodernen Philosophie die Diskussion um den Subjektbegriff der Moderne inzwischen weitergegangen. Der Auseinandersetzung mit den nachsubjektiven Trägern menschlichen Denkens und Handelns kann sich auch die Theologie nicht entziehen. Die Dialektik zwischen Praxis und Theorie muß in diesem Prozeß der Auseinandersetzung mit postmodernen Denk- und Handlungsmustern folglich immer wieder neu geklärt werden.

4. Wege aus der Krise?

Theologie wird nur dann ihre theologische Identität bewahren und auf ein ihr angemessenes öffentliches Interesse stoßen können, wenn sie sich von keiner noch so wichtigen Aktivität aufsaugen läßt und stattdessen unter den jeweili-

gen Bedingungen der Gegenwart erneut die Frage nach Gott stellt. Die Gottesfrage darf zwar nicht von den Erwägungen angemessenen Handelns getrennt werden, sie darf allerdings auch nicht mit solchen Erwägungen identifiziert werden (vgl. Mt 22,37-40), weil sonst die kritische Distanz und die Erkenntnis der Grenzen menschlichen Denkens, Liebens und Tuns verwischt werden¹³. Christlicher Theologie, die diese Distanz behauptet, ist damit ein Raum des kritischen und selbstkritischen Denkens eröffnet, in dem zum einen alle hermeneutischen Theorien der Wirklichkeitsdeutung erörtert und zur Anwendung gebracht werden können und zum anderen die Diskussion um die angemessenste Deutung der christlichen Tradition und der gegenwärtigen Denk- und Handlungsmöglichkeiten gefördert werden kann.

Selbstverständlich muß solch eine angemessene Deutung der vergangenen und gegenwärtigen Wirklichkeit in einem echten dialektischen Verhältnis zur vielfältigen menschlichen Erfahrungspraxis stehen. Diese Dialektik fordert jedoch ehrliche gegenseitige Kritik, was aber voraussetzt, daß christliche Handlungserwägungen eine für diese Dialektik notwendige Reflexionsdistanz zur unmittelbaren Aktivität beanspruchen müssen. Dies gilt nicht nur für das Gespräch auf allen Ebenen gesellschaftlicher Öffentlichkeit und akademischer Diskussion¹⁴. Kritische Theologie darf sich aus keinem dieser Denk- und Handlungsbereiche zurückziehen oder leichtfertig verdrängen lassen.

Kein einzelner Theologe wird wohl je in der Lage sein, auf allen diesen Öffentlichkeitsebenen mit gleicher Kraft operieren zu können. Deshalb ist es unsinnig, einzelne Theologen dafür zu verurteilen, daß sie sich auf Auseinandersetzungen in bestimmten Öffentlichkeitsbereichen konzentrieren. Jedes zu eng gefaßte theologische Credo gleich welcher Provenienz, das den einzelnen Theologen schlichtweg auf eine bestimmte kirchliche Glaubens- und Weltansicht festlegen oder auf eine bestimmte Handlungsoption verpflichten möchte, muß aus Gründen der Ideologiekritik zurückgewiesen werden. Statt solch schneller Verurteilung von Kollegen erscheint es vielversprechender, das aufrechte Gespräch unter Theologen neu in Gang zu bringen und so die kritische Auseinandersetzung mit unserer christlichen Tradition sowie mit allen Dimensionen unserer Welt zu fördern. Diese

kritische Auseinandersetzung allein schafft die Grundlage, auf der Theologen im Gespräch miteinander und mit allen anderen interessierten

Menschen die Frage nach Gott und nach den Prinzipien und Strategien angemessenen Handelns hoffnungsfroh verfolgen können.

¹ Marion Gräfin Dönhoffs Klage in «Wenn der Wille zum Handeln fehlt: Der ratlose Westen vergibt eine große Chance, DIE ZEIT Nr. 17 (17. April) 1992, 1, über das derzeitige geistige Vakuum in der westlichen Welt kann auch auf die Theologie bezogen werden.

² Hans Küngs *Projekt Weltethos* (München 1990) ist eine rühmliche Ausnahme.

³ Eine ausführlichere Erörterung dieser Entwicklung findet sich bei Gabriel Daly, *Catholicism and Modernity*, *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 773–796.

⁴ Vgl. David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York 1981) 3–31.

⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i. B. 1976) 20–22.

⁶ Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz 1992).

⁷ AaO. 47.

⁸ Siehe auch Matthew Lamb, *Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse*, in: Hans Küng/David Tracy (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, *Ökumenische Theologie* 11 (Zürich-Köln und Gütersloh 1984) 103–147.

⁹ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (Mainz 1992) 213f.

¹⁰ Vgl. Werner G. Jeanrond, *Towards a Critical Theology of Christian Praxis*, in: *The Irish Theological Quarterly* 51 (1985) 136–145.

¹¹ Der Zusammenhang zwischen feministischen und ökologischen Anliegen wird besonders betont von Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity* (Tunbridge Wells, Kent 1991), und von Katherine Zappone, *The Hope for Wholeness: A Spirituality for Feminists* (Dublin and Mystic, CT. 1991).

¹² Eine Identifizierung der feministischen Kritik mit einem universalen Projekt kündigt sich z.B. bei Zappone, aaO., 10, deutlich an: «Obwohl der Feminismus seine Wur-

zeln im Bewußtsein der *Frauen* und ihrer kritischen Ablehnung dessen, was sie in der patriarchalen Gesellschaft als Unterdrückung erfahren, hat, gehen seine Parameter weit darüber hinaus und beziehen die ganze Menschheit und die Natur mit ein. Die Mitte des feministischen Projekts bildet daher die kollektive Vorstellung einer neuen Welt und eines neuen «In-der-Welt-Seins».

¹³ David Tracy hebt diese Unterscheidung in seinem Buch *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (Mainz 1992) 150, so hervor: «Christliche Erlösung, das ist gewiß, erschöpft sich nicht in irgendeinem politischen Befreiungsprogramm, doch recht verstandene christliche Erlösung läßt sich auch nicht völlig von dem Kampf um integrale Befreiung des Menschen in seiner individuellen, sozialen, politischen und religiösen Dimension trennen.»

¹⁴ Eine Theorie des Gesprächs, die der postmodernen Situation des Denkens Rechnung trägt, hat Tracy in seinem Werk *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (Mainz 1992) vorgelegt.

WERNER G. JEANROND

1955 in Saarbrücken, Saarland, geboren. Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik an den Universitäten von Saarbrücken, Regensburg und Chicago. Lehrt seit 1981 Systematische Theologie am Trinity College, University of Dublin. Mitglied des Direktionskomitees von *Concilium*. Veröffentlichungen u. a.: *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Tübingen 1986, Englische Ausgabe: Dublin und New York 1988); *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (London und New York 1991); *Radical Pluralism and Truth*. David Tracy and the Hermeneutics of Religion (hg. mit Jennifer L. Rike, New York 1991). Anschrift: School of Biblical and Theological Studies, Trinity College, University of Dublin, Dublin 2, Irland.