

Theologie zwischen Kirche und Universität

FRANZ-XAVER KAUFMANN

Entsprechend der multidisziplinären Betrachtungsweise des Themas »Theologie an der Universität« in diesem Heft beschränkt sich der vorliegende Beitrag im wesentlichen auf eine soziologische Perspektive. Dies fordert zunächst die Frage heraus, was denn an diesem Thema soziologisch relevant sei. Nähme man die Pluralität soziologischer Denkweisen zum Ausgangspunkt, ließen sich hierauf sehr unterschiedliche Antworten finden. Statt dessen soll hier eine Eingrenzung im Hinblick auf aktuelle Probleme versucht werden, die in soziologischer Perspektive gedeutet und analysiert werden. Dabei ist eine essayistische und zuweilen impressionistische Argumentationsweise unvermeidbar. Es sind mir keine Arbeiten bekannt, die das Thema aus soziologischer Perspektive systematisch untersucht haben.

Zur Debatte steht, ob und warum christliche – und zudem konfessionell geprägte – Theologie an Universitäten gelehrt werden soll. Diese Frage wird aus mindestens drei verschiedenen Perspektiven gestellt:

1. Unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten stellt sich die Frage, ob Theologie nach dem heutigen Wissenschaftsverständnis noch als Wissenschaft gelten kann oder ob sie von ihren Prämissen, Vorgehensweisen und/oder Anwendungen her den Rahmen dessen sprengt, was jedenfalls im Kontext der modernen Universität als Wissenschaft gilt.

2. Unter wissenschaftspolitischen Gesichtspunkten stellt sich die Frage nach dem Interesse des säkularen Staates an der Finanzierung von Lehre und Forschung im Bereich konfessioneller Theologien. Die Frage stellt sich mit besonderer Schärfe im hier interessierenden Falle katholischer Theologie, insofern diese ihrem Selbstverständnis nach eine so weitgehende Kirchenbindung bejaht, daß sie nicht nur in epistemologischer, sondern auch in disziplinärer Hinsicht kirchlichen Kriterien einen Vorrang vor staatlichen oder wissenschaftlichen einzuräumen scheint.

3. Unter kirchlichen Gesichtspunkten stellt sich die Frage, ob die Aufgaben der Theologie im Kontext von sich selbst als säkular verstehenden wissenschaftlichen Einrichtungen unter staatlicher Kontrolle besser erfüllt werden können oder ob es nicht dem Auftrag der Kirchen dienlicher wäre, die Theologie ausschließlich in kirchlichen Einrichtungen treiben zu lassen.

Diese drei geläufigen Problematisierungen unterscheiden sich auf den ersten Blick grundlegend, es scheint kaum möglich, zwischen ihnen Verbindungen herzustellen. Gemeinsam ist ihnen lediglich die Fraglichkeit von Theologie als universitärem Fach,

wofür jedoch ganz verschiedene Gründe vorgebracht werden. Aus soziologischer Perspektive ist die Heterogenität dieser Problematisierungen sehr verständlich, entsprechen sie doch der Perspektive von drei verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen: Wissenschaft, Politik und Religion. Es gehört zu den grundlegenden Vorgängen der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung, daß sich der in früheren Gesellschaftsformen vergleichsweise einheitliche Lebenszusammenhang nach spezifischen Gesichtspunkten ›funktional‹ differenziert und institutionell verselbständigt hat. Wie zu zeigen sein wird, hängen sowohl die prekäre Stellung als auch die spezifische Aufgabe neuzeitlicher Theologie eng mit diesen gesamtgesellschaftlichen Veränderungen zusammen, die ja auch den Charakter von ›Religion‹ und die Möglichkeiten von ›Kirche‹ grundlegend verändert haben.

Ich skizziere daher in einem ersten Teil die Folgen neuzeitlicher Gesellschaftsentwicklung für Kirche, Religion und Theologie. Im zweiten Teil sei sodann die Aufgabe katholischer theologischer Fakultäten genauer bedacht und deren prekärer Charakter im Spannungsfeld von Kirche und Universität verdeutlicht. Im abschließenden dritten Teil suche ich die kirchliche Bedeutung theologischer Fakultäten, ihre spezifischen Möglichkeiten, aber auch ihre Grenzen aus soziologischer Sicht zu bedenken.

I. Das Christentum und die gesellschaftliche Modernisierung

Niemand hat schärfer als Max Weber den Umstand ins Auge gefaßt, daß die in ihrem Ausmaß nur mit der neolithischen Revolution des Seßhaftwerdens vergleichbaren Transformationsprozesse der Neuzeit sich zuerst im Kontext des abendländischen Christentums, genauer seiner protestantischen, insbesondere reformierten Tradition, entwickelt haben. Allerdings begann der abendländische Sonderweg weit früher, doch auch hier stoßen wir auf nachhaltige Wirkungen des Christentums: Die bis zur Kirchentrennung gehende Spannung zwischen Rom und Byzanz hatte zwar vorwiegend politische Gründe, aber diese Gründe hingen mit unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis von Religion und Politik eng zusammen. Strukturell – und ebendies interessiert aus soziologischer Sicht – wurde die Differenz im Investiturstreit geschichtsmächtig, der im Ergebnis zu einer Aufspaltung des bis dahin auch im Westen dominierenden pyramidalen Denkens führte: Anstelle des kontroversen Vorrangs von Kaiser *oder* Papst wurden nunmehr die Herrschaftsbereiche von Kaiser und Papst als grundsätzlich *gleichberechtigte*, jedoch mit *verschiedenen Zuständigkeiten* ausgestattete Gewalten interpretiert. Zwar stand das Wormser Konkordat von 1122 noch ganz im Horizont des orbis Christianus, auch das Kaisertum galt als heiliges Amt. Aber in der Folge ermöglichte die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt doch »die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«¹, also die Verselbständigung des

1. Vgl. E. W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1967, 75–94.

Politischen als gedanklichen Entwurfs (Macchiavelli, Bodin, Hobbes) und als administrativer Infrastruktur des Absolutismus, eingeleitet durch die Verwaltungsreformen der Tudors und des Kardinals Richelieu.

Etwa zeitgleich mit dem Investiturstreit gewann die mittelalterliche Marktwirtschaft an Gewicht, und es entstanden die ersten Universitäten. Diese waren ebenfalls völlig neuartige Einrichtungen der diskursiven Wahrheitssuche, wobei Theologie und Rechtswissenschaft am Anfang stilbildend wurden. Die zunächst städtischen Einrichtungen des Marktes und der Universität entwickelten eigene Körperschaften und spezielle Regeln bzw. Kriterien des richtigen Handelns, die von Anfang an in Spannung zur überwiegend agrarisch geprägten Kultur standen. In dem Maße, wie die Stadtkultur mit der ihr eigenen Dynamik in der Aufklärung dominant wurde, geriet die ›ganzheitliche‹ ländliche und die mit ihr eng verbundene katholische Kultur in den Geruch des Traditionalismus. Nicht von ungefähr waren es vor allem die Städte, die sich der Reformation geöffnet hatten und in der Folge einen tendenziell individualistischen Frömmigkeitsstil ausbildeten, für den das ›forum internum‹ des Gewissens und nicht das ›forum externum‹ der katholischen Kirche mit ihrem allumfassenden Regelungsanspruch zur entscheidenden moralischen Instanz wurde. Dies ermöglichte in der Folge die zunehmende *ideelle Verselbständigung* von Wirtschaft (durch die von Smith ausgehende Nationalökonomie) und von Wissenschaft (durch die Philosophie der Aufklärung), so daß heute zwischen den Legitimationen und Selbstdeutungsmustern dieser beiden Bereiche und demjenigen des Religiösen eine weitgehende Beziehungslosigkeit herrscht.

In dem Maße, in dem sich immer weitere Lebensbereiche vom religiösen Regelungsanspruch emanzipierten, verschwand allerdings nicht das Christentum als solches, aber es fand nunmehr seinerseits einen *spezialisierten* institutionellen Ort in den Kirchen, die etwa parallel zur Entstehung des modernen Verwaltungsstaates den Charakter von rechtlich und organisatorisch geordneten religiösen Institutionen annahmen. Die Bedeutung und die Folgen des damit angedeuteten Formwandels bilden ein zentrales Thema der neueren Religionssoziologie, aber implizit natürlich auch der Theologie. War das Christentum im Mittelalter unbezweifelbar die ›Religion‹ des Abendlandes, nämlich das »ultimum ac firmissimum vinculum societatis« (Pufendorf), so kann dies für heute nicht mehr behauptet werden. Moderne Gesellschaften integrieren sich nicht mehr religiös, sondern primär politisch, auf der Basis von Verfassungen, in denen allerdings durchaus ein guter Teil des christlichen Ethos aufbewahrt ist, ohne noch als solches unmittelbar erkennbar zu sein². Für Max Weber, der in dieser Einschätzung nach neueren Forschungen stark von Friedrich Nietzsche beeinflusst war, konnte das Christentum nach der Aufklärung nur noch als religioide Schwundstufe von Religion weiter existieren. Es ist nach Max Weber die Tragödie der jüdisch-christlichen Tradition, daß sie dank ihrer säkularen Erfolge, nämlich der Entzauberung der Welt und der moralischen

2. Vgl. F.-X. Kaufmann, Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaats? Ein Beitrag zum Verstehen der Moderne: HerKorr 47 (1989) 315–321.

Disziplinierung der Menschen sowie der daraus hervorgehenden Rationalisierung der Lebensführung, sich selbst schließlich überflüssig macht³.

Allerdings läßt sich mit Karl Gründer fragen, »ob nicht etwas falsch wird, wenn man in bezug auf das Christentum oder, eineinhalb Jahrtausende weitergreifend, die ganze jüdisch-christliche Tradition mit diesen ›jungen‹ Begriffen [sc. Religion und Religiosität] agiert«⁴.

In der Tat hat der Religionsbegriff selbst im Zuge der Neuzeit charakteristische Veränderungen durchgemacht und ist unter dem konkurrierenden Einfluß von Religionswissenschaft und protestantischer Theologie zu einer schillernden Kategorie geworden, die sich einerseits ihrem Idealbild nach immer noch an der ›Christenheit‹ des Mittelalters orientiert, andererseits aber durch den Versuch einer Universalisierung sich weitgehend von gerade denjenigen Merkmalen entfernt hat, die das Spezifikum der jüdisch-christlichen (und der islamischen!) Tradition eines transzendenten Gottesglaubens ausmachen⁵. Es ist zu vermuten, daß ›Religion‹ als umfassendes Sinnsystem einer Gesellschaft durch die Folgen der Modernisierung strukturell verunmöglicht worden ist, daß also moderne Gesellschaften gerade darin ihre gleichzeitige Stabilität und Dynamik finden, daß das ihnen Gemeinsame auf der *institutionalisierten Spannung unterschiedlicher Wertorientierungen* beruht, die in variablen Koalitionen (und natürlich mitbedingt durch die wechselnden geschichtlichen Konstellationen) zu historischer Wirkmächtigkeit gelangen können. Die »Konkurrenz auf dem Gebiet des Geistigen« (G. Simmel) und damit verbunden ein nicht nur weltanschaulicher, sondern auch institutioneller Pluralismus sind zu konstitutiven Momenten moderner Gesellschaften geworden.

Vor allem die katholische Kirche hat sich sehr schwer getan, die Folgen der skizzierten, heute zumeist als ›Modernisierung‹ bezeichneten Transformationsprozesse zu akzeptieren. Zwar hatte die Liquidierung des Kirchengutes im Gefolge der napoleonischen Kriege auch die feudalen Strukturen des bisherigen Katholizismus beseitigt und damit die Voraussetzungen für seine Modernisierung im Sinne einer zentralistischen, romabhängigen Organisationsstruktur geschaffen. Aber der moralische Anspruch auf eine umfassende religiöse Regelung aller – auch der politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen – Einrichtungen wurde zunächst aufrechterhalten. Plausibel blieb dieser Anspruch allerdings nur innerhalb einer katholischen Subkultur, deren Grundlage die konfessionelle Homogenität weiter Gebiete Europas und ein ultramontaner Antimodernismus bildeten. Diese beiden Voraussetzungen lösten sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zusehends auf, und mit dem zunehmenden Einfluß des Fernsehens wurde es praktisch unmöglich, die Katholiken von den modernisierenden Einflüssen

3. Vgl. H. Tyrell, Die Tragödie der Religion. Ms. Bielefeld 1990.

4. K. Gründer, Einige begriffsgeschichtliche Reflexionen, in: P. Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft – Religion und ihre Theorien. Tübingen 1985, 282.

5. Vgl. F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität – sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, bes. 19 ff. 48 ff.

fernzuhalten. Die Moderne wurde nun zum Ernstfall für die katholische Kirche, nachdem sie rund zweihundert Jahre lang sich gesträubt hatte, sich konstruktiv mit diesen Entwicklungen auseinanderzusetzen. Das Zweite Vatikanische Konzil zog schließlich auch die gedanklichen Konsequenzen aus den tatsächlichen Entwicklungen und stellte das kirchliche Denken in vielerlei Hinsicht auf neue Grundlagen.

Ein Korrelat der oben skizzierten institutionellen Differenzierungsprozesse von Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft sowie der damit verbundenen organisatorischen Verselbständigung von Kirchen, Staaten, Unternehmungen und Universitäten (später entstandene Teilsysteme wie das Bildungs-, Gesundheits- oder Kunstwesen wurden hier übergangen) ist der *strukturelle Zwang zur Individualisierung* von Lebenszusammenhängen und Bewußtseinsstrukturen. In dem Maße, in dem die Heterogenität der institutionalisierten Sinnzusammenhänge und die wachsende Vielfalt der sozialen Rollen sich auch in unterschiedlich orientierten sozialen Verkehrskreisen der Individuen niederschlagen, entstehen typischerweise Loyalitätskonflikte, die sich nur durch Verzicht auf eine Totalidentifikation mit bestimmten institutionellen Ansprüchen lösen lassen. Identität wird nun zunehmend nur noch als Individualität erlebbar, vor allem im Rahmen der individualistischen Kultur des Westens. Auch diese Individualisierung der Kultur hat christliche Ursprünge in der mittelalterlichen Lehre vom persönlichen Gewissen und dem individuellen Heil der Menschen, doch ist inzwischen der damit verbundene Anspruch der Personhaftigkeit als Ebenbildlichkeit eines personalen Gottes weithin in Vergessenheit geraten. Allerdings entsteht heute mit der Krise des emanzipatorischen Anspruches der Aufklärung in der ›postmodernen‹ Problemlage⁶ eine neue Suche nach ›Religion‹, nunmehr allerdings im wesentlichen verstanden als Heilmittel für die Sinn- und Orientierungskrisen der von der Komplexität der Verhältnisse überforderten Individuen⁷. Inwieweit dieses ›religiöse Bedürfnis‹ mit den kirchlich profilierten Sinnangeboten des Christentums vermittelt werden kann, scheint eine der zentralen religionssystematischen und pastoralen Fragen der Gegenwart zu sein. Auf jeden Fall spricht alles dafür, daß ein primär institutionelles Religionsverständnis, welches die selektiven sozialen Bedingungen einer Tradierung der ›Botschaft‹ vernachlässigt, in einen zunehmend schärferen Gegensatz zu den individuellen Voraussetzungen religiöser Erfahrung und christlicher Bekehrung gerät.

Diese grobe Skizze mag genügen, um zu verdeutlichen, daß der gesellschaftliche Formwandel, die »große Transformation« (K. Polanyi) der westlichen, in ihrer Entwicklungsdynamik vom lateinischen und reformatorischen Christentum nachhaltig mitgeprägten Gesellschaften auf die soziale und kulturelle Verfassung des Christentums und damit auf die Formen und Plausibilitäten seines Glaubens zurückgewirkt hat. Daraus lassen sich Schlußfolgerungen für die Aufgaben der Theologie ziehen.

6. Den m. E. besten Überblick über die mit dem Begriff des Postmodernismus angesprochene Problemlage gibt W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1988.

7. Vgl. H. Döring – F.-X. Kaufmann, *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*: CGG 9, 5–67; Kaufmann (s. Anm. 5) 266 ff.

II. Zur Stellung und zur Aufgabe theologischer Fakultäten

Theologie im modernen Sinne ist erst im Kontext der abendländischen Universität entstanden⁸, deren Stil sie gleichzeitig nachhaltig geprägt hat. Nicht zuletzt das Postulat eines einheitlichen wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs, welcher der Idee einer universitas litterarum zugrunde liegt, ist theologischen Ursprungs. Die Aufgaben der Theologie haben sich daher mit denjenigen der Universität gewandelt.

Waren die Universitäten in der frühen Neuzeit vor allem Orte des gelehrten Disputs und ihre Fakultäten nicht selten auch autoritative Instanzen der Konfliktschlichtung, so wurden ihnen im Zuge der Entwicklung des sie patronierenden Fürstenstaates zunehmend Aufgaben der Vorbereitung auf öffentliche Ämter und später noch allgemeiner Aufgaben der Vorbereitung auf akademische Berufe zugesprochen⁹, und im Maße dieser Indienstnahme der Universität für praktische Zwecke verschob sich auch der Ort des prominenten wissenschaftlichen Diskurses in besondere Einrichtungen wie die Akademien. Es ist das besondere Verdienst der Humboldtschen Universitätsreform gewesen, den wissenschaftlichen Diskurs nach dem Prinzip der Einheit von Lehre und Forschung wiederum in der Universität zu verankern und damit auch das weitgehend staatseigene deutsche Universitätssystem von allzu engen Nützlichkeitsgesichtspunkten freizustellen, wie dies für die alten, weitgehend staatsunabhängigen Universitäten in Oxford und Cambridge charakteristisch geblieben war. Wenn die Theologie bei dieser Universitätsreform nicht entsprechend dem Vorschlag Fichtes aus dem Kanon der Wissenschaften ausgeschlossen wurde, so war dies wohl weniger auf die von Schleiermacher vorangetriebene Begründung ihres Platzes im Konzert der nachaufklärerischen Wissenschaft¹⁰, sondern vor allem auf ihren politisch-administrativen Stellenwert zurückzuführen: Insoweit als die Kirchenhoheit beim Landesherrn lag oder die Universitäten unter kirchlicher Kontrolle standen, brachten es die zunehmenden Anforderungen an die Ausbildung des Klerus mit sich, daß den theologischen Fakultäten ein unbestrittener Platz im Universitätssystem eingeräumt wurde. Im Einflußbereich des Calvinismus mit seinem völlig anderen Verhältnis zum Staat und erst recht im Einflußbereich eines freidenkerischen Liberalismus oder des atheistischen Sozialismus dagegen fehlt es an einer entsprechend universitären Stellung der Theologie.

Für den hier besonders interessierenden Fall der katholisch-theologischen Fakultäten stellt das deutsche Modell eine besondere Herausforderung, aber vielleicht auch eine zukunftsweisende Lösung dar. In großen Teilen der Welt existieren katholisch-theologische Fakultäten nur an ›katholischen‹ Universitäten, d. h. solchen, die entweder unter

8. Vgl. insbesondere M. Seckler, Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, in: W. Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt. Freiburg i. Br. 1981, 17–62; W. Kasper, Wissenschaftliche Freiheit und amtliche Bindung der katholischen Theologie, in: Theologie in der Universität. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 16. Münster 1982, 12–42.

9. Vgl. R. Stichweh, Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Habilitationsschrift Universität Bielefeld 1989.

10. So M. Honecker in seinem Kommentar zu Kasper, in: Theologie in der Universität (s. Anm. 8) 47.

maßgeblichem kirchlichen Einfluß entstanden sind oder aber einer zumindest mittelbaren kirchlichen Oberaufsicht unterstehen. Die der Enteignung der katholischen Kirchengüter in der napoleonischen Ära folgende Konkordatspolitik und die besonderen Umstände der Beendigung des evangelischen Staatskirchentums in Deutschland haben schon in der Weimarer Republik und erst recht in der Bundesrepublik Deutschland zu einer im internationalen Vergleich einmalig starken staatskirchenrechtlichen Stellung der beiden großen Konfessionen geführt, die sich auch in der unangefochtenen Stellung der Fakultäten im System der deutschen Universität niederschlägt¹¹. Diese starke institutionelle Stellung hat auch qualitative Konsequenzen: Lehre und Forschung sind vergleichsweise stark verwissenschaftlicht, und der internationale Einfluß der deutschen Theologie (beider Konfessionen!) ist sehr beachtlich, wahrscheinlich weit stärker als der deutsche Einfluß in den meisten übrigen Wissenschaftsgebieten. Gleichzeitig profitiert die institutionelle Unabhängigkeit der theologischen Fakultäten vom herrschenden Universitätsrecht, so daß trotz der kirchenvertraglich festgeschriebenen Mitwirkungs- und Anerkennungsrechte der Kirchen der Status der Professoren im Vergleich zu demjenigen an katholischen Universitäten weit unabhängiger erscheint. Dasselbe gilt mutatis mutandis für die Studierenden, von denen nur ein in den letzten Jahrzehnten deutlich abnehmender Teil sich noch unmittelbar auf das Priestertum vorbereitet. *Es ist die notwendige Folge dieser kirchenunabhängigen Institutionalisierung von theologischer Forschung, Lehre und Berufsvorbereitung, daß sich das Glaubenswissen in unmittelbarer Auseinandersetzung mit profanen Sinnsystemen zu bewähren hat, deren eigener geschichtlicher Hintergrund von der Wahrheitssuche »etsi Deus non daretur« geprägt worden ist.* Dies führt mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu Spannungen, und zwar sowohl zu Spannungen zwischen Glauben und Wissen bei denjenigen, die beides miteinander zu verbinden trachten, als auch zu Spannungen zwischen Theologie und Lehramt, und zwar insbesondere mit der in ganz anderen Kategorien denkenden römischen Kurie.

Aber auch an den sogenannten katholischen Universitäten haben sich die Gewichte in den letzten Jahrzehnten verschoben. In dem Maße, wie im allgemeinen Wissenschaftssystem die katholizismuskritischen oder antiklerikalen Vorbehalte zurückgetreten sind, hat sich auch das Verhältnis in den katholischen Universitäten gegenüber der allgemeinen Wissenschaftsentwicklung entkrampft, doch fördert diese Öffnung das Eindringen säkular geprägter Denkstile auch in die katholischen Universitäten. *Die Abschottung der Katholiken in einer katholischen Subkultur ist eben nur so lange plausibel, wie sie in der Erfahrung der Feindseligkeit der herrschenden Kulturmuster unterstützt wird; insofern war der Antiklerikalismus die beste Stütze des Klerikalismus.* Der Prägnanzverlust der konfessionellen Grenzen kann aber dann zu einem Identitätsverlust führen, wenn nicht neue Legitimationsmuster den Gläubigen die Bewältigung der

11. Vgl. A. Hollerbach, Die theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche: ebd. 69–99.

offeneren Situation erleichtern. Ebendies ist aus soziologischer Perspektive eine große Leistung des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen.

Seine Lehren haben in vielfältiger Weise der sich wandelnden Stellung von Kirche und Christentum im Zuge der Modernisierung Rechnung getragen. Das gilt nicht nur für die Anerkennung der relativen Autonomie weltlicher Sachbereiche und der damit verbundenen Wissenschaften, sondern auch für die Entwicklung einer eigenständigen theologischen Ekklesiologie, die den christlichen Laien als vollwertiges Mitglied der Kirche mit eigenem Weltauftrag ernst nimmt und gleichzeitig die Kirche als komplexe Einheit zwischen Ortskirchen und Universalkirche neu bestimmt. Damit wurde die im 19. Jahrhundert gewachsene kirchenrechtliche Hierarchisierung und Zentralisierung der Organisationsstrukturen theologisch relativiert. Ich beschränke mich auf diese aus struktureller Sicht besonders bemerkenswerten Aspekte, womit natürlich weder die soziologische noch erst recht die theologische Bedeutung der konziliaren Ekklesiologie angemessen charakterisiert ist.

Wie Kasper zeigt, hat das Konzil »sich zum Thema Theologie und ihrem Verhältnis zum Lehramt eigentlich nur sporadisch geäußert«, doch haben die Fortentwicklung der *communio*-Ekklesiologie sowie seitherige päpstliche Aussagen die *notwendige Differenzierung und Komplementarität von kirchlichem Leitungs- und Lehramt einerseits und den Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie andererseits* deutlich herausgearbeitet¹². Anhand dieser Studie läßt sich nachvollziehen, wie diese erst sehr allmählich hervortretende und zunächst umstrittene Unterscheidung als kircheninterner Differenzierungsprozeß zu verstehen ist, der aus soziologischer Sicht eine notwendige Antwort auf die funktionalen Differenzierungsprozesse in der Gesamtgesellschaft darstellt¹³. Wenn im kirchlichen Selbstverständnis den Bischöfen gleichzeitig das Hirten-, das Lehr- und das Leitungsamt zukommt, so bedeutet dies, daß ihnen eine integrierende Leistung (der »Dienst der Einheit«) für die ausdifferenzierten kirchlichen Funktionen zugesprochen wird, welche etwa als Diakonie, Pastoral und diskursive Reflexion gekennzeichnet werden können. Die Ausdifferenzierung dieser Funktionen hat jedoch mit dem Umstand zu tun, daß die christlichen Deutungsmuster nicht mehr den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang durchdringen (wie dies für die mittelalterliche Christenheit charakteristisch war), sondern daß die Kirchen selbst der organisatorische Kern eines gesellschaftlichen Teilsystems geworden sind, das notwendigerweise im Austausch mit seiner sozialen Umwelt steht, die ihrerseits den Kirchen recht unterschiedliche Leistungen abverlangt, die sich aus kirchlicher Sicht in den Funktionen der Diakonie, der Glaubensverkündigung und Seelsorge sowie der Glaubensbegründung und Glaubensauslegung zusammenfassen lassen.

Die Aufgabe theologischer Fakultäten ist in diesem Zusammenhang eine doppelte: Sie haben einerseits *Professionalisierungsaufgaben*, indem sie Personal für den kirch-

12. Vgl. Kasper (s. Anm. 8) 28 ff.

13. Dieser Gedanke wurde zuerst von N. Luhmann für den evangelischen Bereich systematisch entwickelt. Vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. 1977, bes. 261 ff.

lichen Dienst in allen drei Funktionen vorbereiten. Sie haben andererseits *Legitimationsaufgaben*, indem sie die Sache des christlichen Glaubens vor dem Forum menschlicher Vernunft rechtfertigen. Diese zweite Aufgabe ist durch das Zweite Vatikanische Konzil wesentlich erleichtert worden. War für die mittelalterliche Gesellschaft der christliche Glaube selbstverständlich, so hatten die Folgen von Reformation und Gegenreformation bereits zu einer Spaltung des christlichen Wahrheitsanspruches geführt, dem die Aufklärung vor allem in den ehemals katholischen Ländern die Legitimität absprach, während die Aufklärung im evangelischen Kontext weniger radikale Züge annahm. Im 19. Jahrhundert konnte sich das katholische Denken nur noch subkulturell behaupten, während es im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut auch für die breitere gesellschaftliche Kommunikationsgemeinschaft zu einem ernst zu nehmenden Partner geworden ist. Aber diese »Öffnung der Kirche zur Welt« hat zweifellos auch neue interne Probleme geschaffen. Sie werden in der heutigen Priester- und Theologenausbildung besonders offenkundig, und so ist es nicht ganz überraschend, wenn sich besorgte Kirchenführer fragen, ob die Offenheit der Theologenausbildung nicht mancherorts zu weit getrieben werde.

III. Die kirchliche Bedeutung einer universitären Verankerung der Theologie

Was zur Zeit des Konzils nicht vorausgesehen werden konnte, war der unmittelbar folgende Modernisierungsschub, dem vor allem die jüngeren Generationen mit der Studentenbewegung und ihren kulturellen Folgewirkungen ausgesetzt wurden. Hier führte die Entprofilierung der Konfession zu einer Entprofilierung der kirchlichen Mitgliedschaft selbst. Religion ist öffentlich zur Privatsache geworden und scheint individuell in der Konkurrenz der privaten Optionen einen recht variablen, aber in jedem Fall subjektivierten Stellenwert zu gewinnen. Das fordert das katholische Kirchenverständnis weit stärker als das evangelische heraus. Wie kann unter diesen Umständen die Kirche als sichtbare Glaubensgemeinschaft ihre Identität bewahren?

Im Kontext dieser Fragestellung sind wohl neuere Überlegungen zu verstehen, die Priesterausbildung aus den theologischen Fakultäten auszugliedern und sie in eigens hierfür zu schaffende oder auszubauende Priesterseminare zu verlegen. Die entscheidende Differenz zwischen beiden Ausbildungsformen liegt auf zwei Ebenen: Zum einen würde dadurch nicht nur der Kontakt unter den Priesteramtskandidaten intensiviert, sondern auch der Kontakt mit anderen Theologiestudenten und -studentinnen sowie mit dem universitären und studentischen Milieu überhaupt unterbrochen. Zum zweiten würde die Ausbildung weit unmittelbarer und ausschließlich in kirchlichem Kontext erfolgen, der Einfluß der profanen Denk- und Wertsysteme würde damit automatisch gefiltert und nur in theologisch vorgeordneten Formen an die Seminaristen herangetragen.

Aus soziologischer Sicht kommt diesem Konzept *prima facie* durchaus eine gewisse Plausibilität zu: Eine Institution, welche ein Höchstmaß an Loyalität ihren Ideen,

Normen und Führungskräften gegenüber erzeugen will, tut gut daran, die Mitgliedschaftsregeln so auszugestalten, daß sie ein starkes Überwiegen der Innenbeziehungen gegenüber den Außenbeziehungen sicherstellen. Stellt man sich den Klerus als eine mit Korpsgeist beseelte geistliche Elite vor, so spricht vieles dafür, zum mindesten in der Initiations- und Ausbildungsphase ein möglichst dichtes Interaktionsmilieu zu schaffen und den Einfluß konkurrierender Sinndeutungen zu minimieren. Eben darauf beruhte u. a. der kollektive Erfolg des europäischen Katholizismus zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und es scheint dies gegenwärtig die Strategie der Personalprälaten »Opus Dei« zu sein. Angesichts der zunehmenden Komplexitätssteigerung der Lebensbezüge und der damit verbundenen Orientierungsschwierigkeiten scheint zudem eine derartige Vereinseitigung der Welterfahrung gerade für manche junge Menschen nicht unattraktiv, wie die verschiedenen Spielarten des Fundamentalismus belegen¹⁴.

Aus soziologischer Sicht kann eine solche soziale Strategie so lange erfolgreich sein, wie davon auszugehen ist, daß die in solchen initiatorischen Zusammenhängen erworbenen Loyalitäten und aufgebauten kognitiven Strukturen *sich auch auf Dauer zu bewähren vermögen*. Insoweit es an einer Unterstützung durch die weitere soziale Umwelt und deren kulturelle Orientierungen mangelt, setzt dies zum mindesten eine Fortsetzung des engen Interaktionszusammenhangs voraus, wie uns dies einerseits aus manchen Sekten, andererseits aus den Orden, insbesondere den monastischen Orden bekannt ist. Allerdings: Soweit es sich nicht um kontemplative, sondern um diakonische Orden handelt, insoweit also nicht nur ein religiöser Auftrag, sondern auch ein Weltauftrag wahrgenommen wird, können auch hier Spannungen zwischen religiösen und profanen Wert- und Wissenssystemen auftreten, die sich nicht immer durch bloßen geistlichen Gehorsam auflösen lassen¹⁵.

Dennoch waren und sind die *Orden* diejenige religiöse Lebensform, welche sich in der lateinischen Kirche am besten bewährt hat. Das Zweite Vatikanische Konzil hat jedoch den Orden auffallend wenig Beachtung geschenkt und statt dessen die Bischöfe und damit den Weltklerus als die repräsentativen Träger des kirchlichen Vollzugs in den Vordergrund gestellt. Das Konzil hat damit auf eine Form geistlicher Existenz gesetzt, der historisch nur untergeordnete Bedeutung zukam und deren Qualitätssteigerung seit dem 19. Jahrhundert gerade ihrer zunehmenden theologischen Ausbildung, also ihrer *Professionalisierung*, zuzuschreiben ist. Gleichzeitig handelt es sich beim Weltklerus um eine Lebensform, die weit stärker an den Tendenzen der Modernisierung (ein-

14. Der Gesellschaftstheoretiker T. Parsons weist darauf hin, daß Fundamentalismen überall dort auftreten, wo die wachsende Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mit einer »Werteverallgemeinerung« verbunden ist, wo also versucht wird, durch das Propagieren von bzw. das Festhalten an zu einfachen Weltbildern Orientierungsschwierigkeiten zu meistern. Vgl. T. Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*. München 1972, 127.

15. In dieser Hinsicht ist der religiöse Filmklassiker »Die Geschichte einer Nonne« treffsicher: Die Gehorsamsbereitschaft scheitert nicht an mangelnder Demut, sondern vor der Konkurrenz der Wertsysteme, zunächst der Wissenschaft, später einer Verbindung von Vaterliebe und Patriotismus.

schließlich der damit verbundenen Individualisierung) teilhat und damit den Spannungen zwischen kirchlich-religiösem Anspruch und profaner Weltwirklichkeit weit unmittelbarer ausgesetzt ist. *Soll diese Lebensform unter den gegenwärtigen Bedingungen erfolgreich institutionalisiert werden, so setzt dies gerade in der Initiationsphase die konsequente Auseinandersetzung mit dieser Spannung und nicht deren möglichsten Ausschluß voraus.* Die Einübung des Umgangs mit dieser Spannung und die Stabilisierung einer priesterlichen Identität setzt allerdings auch hier gewisse Formen der *vita communis* voraus, die sich aber durchaus mit einer universitären Ausbildung vereinbaren lassen.

Eine ganz andere Frage ist es, inwieweit die theologischen Fakultäten bzw. deren Mitglieder die Spannung zwischen ihrem Glauben, ihrer Bindung an den kirchlichen Kontext und der universitären Verfaßtheit ihres Tuns auch als Medium der geistigen und existentiellen Auseinandersetzung für ihre Studenten erfahrbar machen. Dies ist kein bloßes Problem der Priesterausbildung, sondern gilt für die Theologieausbildung generell. Theologie kann, wie alle Geisteswissenschaften, keine bloße Textwissenschaft sein, sondern bedarf um ihrer Lebendigkeit willen bei denjenigen, die sie betreiben, eines unmittelbaren Gegenstandsbezugs, hier also der wie auch immer gearteten religiösen Praxis und Glaubenserfahrung. Wer im Kontext unterschiedlicher Fachwissenschaften verkehrt, dem bleiben die Unterschiede nicht nur der Argumentationsweise, sondern auch der Interaktionsstile nicht verborgen, ein ›hidden curriculum‹ sozusagen, durch das möglicherweise die Studenten nicht weniger geformt werden als durch die vermittelten Inhalte. Auch wenn die *Vorbildwirkung* akademischer Lehrer im Massenbetrieb moderner Universitäten unterzugehen droht – und außerdem in den vorherrschenden Deutungsmustern der Dozenten als Zumutung abgetan werden dürfte –, es gibt dafür keinen wirklichen Ersatz, und dies am wenigsten in einem Fach, dessen Gegenstand nicht irgendein sachliches Verhältnis, sondern der Mensch in seiner Beziehung zu Gott ist.

Es mag somit gute Gründe geben, nach neuen Sozialformen christlichen Lebens Ausschau zu halten, die auch die geistliche Orientierung des Priester- und Theologennachwuchses in der gegenwärtigen, tendenziell vereinzelnden Universitätssituation zu unterstützen vermögen. Aber es gibt m. E. keinerlei gute Gründe, die nach innen gerichtete Professionalisierungsfunktion und die nach außen gerichtete Legitimationsfunktion der wissenschaftlichen Theologie auseinanderzureißen. Beide würden dadurch m. E. letztlich geschwächt.

Man wird sich darüber klarwerden müssen, daß die Ausgliederung der Priesterausbildung aus den theologischen Fakultäten den Verzicht auf die Institutionalisierung katholischer Theologie im Rahmen der Universitäten und mit hoher Wahrscheinlichkeit auch im Rahmen des öffentlichen Wissenschaftssystems überhaupt zur Folge hätte. Zwar könnte im deutschen Kontext noch auf das Erfordernis der Religionslehrerausbildung hingewiesen werden, doch stünde zu befürchten, daß die Trennung der Priester- und Religionslehrerausbildung (von anderen theologischen Berufen ganz zu schweigen) der letzteren gerade aus kirchlicher Sicht schlecht bekäme. Das kirchliche Interesse an

den theologischen Fakultäten würde mit der Ausgliederung der Priesterausbildung nahezu zwangsläufig sinken, und es wäre damit zu rechnen, daß die kirchennahen Theologen sich an den Seminaren, die weniger kirchengebundenen bei den Universitäten konzentrieren. Die Entwicklung des Religionsunterrichts zu bloßer Religionskunde und die Umstrukturierung der theologischen in religionswissenschaftliche Fachbereiche wäre wahrscheinlich nur eine Frage der Zeit. Das immerhin anzunehmende Interesse evangelischer-theologischer Fakultäten und auch religionswissenschaftlicher Fachbereiche an katholischer Theologie könnte im übrigen auch deren *wissenschaftlichen* Stellenwert nicht allein aufrechterhalten: zum einen schon aus quantitativen Gründen, mehr als ein oder zwei katholische Theologen pro Fachbereich würden kaum gebraucht; aber auch aus qualitativen Gründen. *Der Charakter der katholischen Theologie an der Universität würde sich von einem lebendigen und wissenschaftlich schöpferischen Sozialzusammenhang notwendigerweise zu einem bloßen Studienobjekt wandeln*¹⁶.

Die katholische Theologie würde damit faktisch ihren Status als Wissenschaft im gesellschaftlichen Verständnis verlieren und auf das Niveau eines esoterischen Sonderwissens wie die Naturheilkunde oder die astrologische Menschenkunde herabgestuft. Der Verzicht auf katholische theologische Fakultäten stellte einen symbolischen Akt dar, dessen kulturelle Folgewirkungen kaum überschätzt werden können. Umgekehrt würde – unabhängig von allen wissenschaftstheoretischen Begründungen – die neue Institutionalisierung der katholischen Theologie an den Universitäten der ehemals sozialistischen Länder per se als Ausdruck der kirchlichen Sendung verstanden, zur öffentlichen Verhandlung der die menschliche Existenz betreffenden Fragen auf der Basis vernünftiger Einsicht beitragen zu können. Angesichts des prominenten Stellenwerts der Wissenschaften in der modernen Gesellschaft würde der Verzicht hierauf einem Verzicht auf den Anspruch der Wahrheitsfähigkeit des Vertretenen gleichkommen.

In diesem Zusammenhang ist wenigstens ein kurzer Seitenblick auf die Frage *gesellschaftlicher* Legitimität der Theologie angezeigt. Es wurde einleitend auf die »Tragödie der Religion« in der Sicht Max Webers hingewiesen und gezeigt, daß moderne Gesellschaft trotz ihrer Säkularisierung dem Religiösen durchaus einen Platz einzuräumen geneigt ist. Einen Platz allerdings, wo Religion mit Bezug auf zentrale Lebensbereiche eher marginal ist und allenfalls als Auffangnetz zweiter (oder letzter) Ordnung für die auf andere Weise nicht zu bearbeitenden Probleme, als »Kontingenzbewältigungspraxis« für die »Restrisiken« fungiert¹⁷.

Einmal abgesehen davon, daß diese oder auch andere Funktionszuschreibungen dem religiösen Selbstverständnis notwendigerweise inkongruent sind, stellt sich die Frage, aufgrund welcher Kraft der Religion derartige Leistungen zugetraut werden. Die

16. Diese Unterscheidung mag im Kontext eines idealistischen Wissenschaftsbegriffs (wie er mir auch unter Theologen durchaus verbreitet erscheint) überraschend klingen, ist aber wissenschaftssoziologisch zwingend. Auch in den Geisteswissenschaften ist Wissenschaft kein solipsistischer, sondern ein eminent sozialer Prozeß wechselseitiger Personwahrnehmung und zum mindesten mittelbarer Beeinflussung. Deshalb gilt auch eine Wissenschaft ohne prominente Repräsentation wenig.

17. Vgl. bes. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. Graz 1986, 149 ff.

aufklärerische Religionskritik verortete diese Kraft zunächst in der Macht und List der Priester, sodann in der projektiven Psyche der Menschen oder allenfalls in einem esoterischen Glauben, der der Prüfung durch die kritische Vernunft nicht standhalte. Und da gleichzeitig an der ursprünglich theologischen Vorstellung einer einzigen Wahrheit festgehalten wurde, fiel die Religion aus dem Wahrheitsbegriff der sich selbst begründenden kritischen Vernunft notwendigerweise heraus. Hier hat sich die Diskussionslage insofern geändert, als neuere wissenschaftstheoretische und soziozoologische Einsichten den notwendigerweise voraussetzungsvollen Charakter auch der wissenschaftlichen Erkenntnis und den bloß zirkulären Charakter aller Vergewisserungen menschlicher Vernunft herausgearbeitet haben. Mehr und mehr erscheint die erfahrungswissenschaftliche Rationalität nur noch als eine unter mehreren Sozialformen des Wissens mit einem eingeschränkten Gültigkeitsbereich. »Postmodernes« – oder genauer: das zur »Abklärung der Aufklärung«¹⁸ gelangte – Wissen reduziert den Anspruch auf Einheit der Vernunft so weitgehend, daß er allenfalls noch als Utopie hinter allen Diskursen einer »transversalen Vernunft« (Welsch) durchschimmert, soweit er nicht ganz aufgehoben wird. Damit entfallen die scheinbar apriorischen Gründe für eine Disqualifikation der Theologie als Glaubenswissenschaft, und die Debatte über die Gründe der Religion muß neu eröffnet werden. An ihr kann jedoch nur teilnehmen, wer Zutritt zu den Foren des öffentlichen Diskurses besitzt.

Wissenschaftliche Theologie hat somit heute nicht nur eine nach innen gerichtete, sondern wesentlich auch eine nach außen gerichtete *kirchliche* Funktion. Sie sichert die Präsenz des Christlichen in der modernen Gesellschaft im Bereich des Geistigen, zwar nicht allein, wie im Hinblick auf christliche Literaten, Künstler und Medienleute gehofft werden darf, aber doch allein in einer institutionell verfaßten Weise. Das Sprechen ad extra und das Handeln ad intra unterliegt verschiedenen Kommunikationsbedingungen, doch ist es für die Glaubwürdigkeit des Christentums wichtig, daß beides sich nicht allzuweit voneinander entfernt. Die institutionelle in der Universität verfaßte Theologie, welche selbstverständlich durch weitere theologische Einrichtungen ergänzt werden kann, scheint am ehesten geeignet, dieses spannungsreiche Verhältnis in sich auszutragen.

18. So das Programm der Luhmannschen Soziologie, vgl. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1*. Köln – Opladen 1970, 67.