

# THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– April 2022 –

---

## Allianzen im Widerstreit?

Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen  
analytischen und kontinentalen Diskurswelten

Von Christian Bauer

Vor einigen Jahren hat der französische Historiker Patrick Boucheron eine grandiose *Histoire mondiale de la France* (2017) vorgelegt, die in Zusammenarbeit mit anderen Historiker:inne:n entstanden war. Eine ähnliche *Histoire mondiale* könnte man auch mit Blick auf die deutschsprachige Theol. schreiben – über ihren Jahrzehnte langen internationalen Einfluss von Karl Barth bis Rudolf Bultmann, von Karl Rahner bis Hans Urs von Balthasar, von Dietrich Bonhoeffer bis Jürgen Moltmann, von Hans Küng bis Johann Baptist Metz, oder noch idealtypischer, von Dorothee Sölle bis Josef Ratzinger. Diese doch sehr männlich geprägte Reihe zeigt: Deutschland war auch in dieser Hinsicht eine höchst erfolgreiche Exportnation. Ähnlich bedeutsame theol. Markenbildungen des vergangenen Jh.s waren die römische Schultheologie, die französische *Nouvelle théologie* oder die lateinamerikanische Theol. der Befreiung. Auch die deutschsprachige Theol. hat in ihrer jüngeren Vergangenheit weniger anderssprachige Theol. übernommen, vielmehr wurde sie selbst weltweit rezipiert: Internationalität im Modus diskursiver Weltgeltung. Das gilt jedoch schon nicht mehr für den letzten größeren Neueinsatz der deutschsprachigen Theol.: Thomas Pröppers freiheitstheoretischer Ansatz hat außerhalb des deutschen Sprachraums keine „nennenswerte Rezeption“<sup>1</sup> erfahren. Die Rezeption war im Wesentlichen auf den eigenen Schüler:innenkreis beschränkt, auch wenn die gestellten Fragen und vorgeschlagenen Antworten auch aus der Sicht anderer theol. Paradigmen höchst bedenkenswert bleiben.

Wenn ich es recht sehe, dann gehen heute vom deutschen Sprachraum keine international bedeutsamen theol. Debatten mehr aus<sup>2</sup> – aber sie werden hier geführt. Der folgende Versuch, diese

---

\* Dieser Leitartikel sichtet aktuelle theologische Literatur im Horizont eines gleichnamigen Vortrags, der 2020 auf der Jahresversammlung des Katholisch-Theologischen Fakultätentags gehalten wurde. Herzlichen Dank an Rainer Bucher, Katherine Dormandy, Johannes Grössl, Gregor M. Hoff, Michael Schüssler und Christian Tapp (in alphabetischer Reihe) für ihre konstruktive Kritik am Manuskript. Alle Verbesserungen des Textes gehen auf ihr Konto, für die verbliebenen Schwächen ist der Verfasser allein verantwortlich.

<sup>1</sup> Roman SIEBENROCK: „Gezeiten der Theologie. Von der Möglichkeit und Notwendigkeit über die Generationen hinweg zu lernen“, in: *Theologie in gefährdeter Zeit*. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für J. B. Metz zum 90. Geburtstag, hg. v. Hans-Gerd JANßEN u. a., Münster 2018, 475-478, 476.

<sup>2</sup> Parallel zu diesem Befund fragt Christian Sorrell mit Blick auf die französische Theologie, inwiefern diese weltweit noch immer diskursiv bestimmend („dominante“) sei oder längst schon diskursiv bestimmt („dominée“)

für die deutschsprachige Theol. neue Form von Internationalität diskursiv zu kartieren, ist nur ein erster Vorschlag, der im Sinne Luhmanns natürlich kontingent ist: Er könnte auch ganz anders sein<sup>3</sup>. Seine biographisch-kontextuelle ‚Pfadabhängigkeit‘ lässt sich nicht verschweigen. Er ist perspektivisch gebunden, denn er verdankt sich eigenen Schneisen durch das Dickicht theol. Diskurse. Die angebotenen Unterscheidungen sollen Orientierung ermöglichen. Selbstverständlich gibt es auch dabei kein ‚Null oder Eins‘ bzw. ‚Schwarz oder Weiß‘, sondern vielmehr mindestens *fifty shades of gray*. Und natürlich ist auch diese Karte nicht das Gebiet, sondern nur dessen im Feld gewonnene Abstraktion, die immer wieder im Abgleich mit anderen Kartierungen verbessert und verfeinert werden muss.

## 1. Europa als Provinz– postkoloniale Verwicklungen des theologischen Weltdiskurses

Man könnte eine sicherlich faszinierende *Histoire mondiale* der deutschsprachigen Theol. schreiben. Zugleich aber müsste man sie in postkolonialer Perspektive auch provinzialisieren – sie also am eigenen Ort im Sinne von Dipesh Chakrabartys brilliantem Essay *Provincialising Europe* perspektivisch situieren. Die deutschsprachige Theol. war in diesem Sinn, so wie auch alle theologischen Sprachprovinzen der Weltkirche, immer schon ‚provinziell‘: ein partikularer Ort mit ganz eigenen Kontingenzen. Nicht nur an den Rändern des modernen theologischen Weltdiskurses werden ihre fast ausschließlich von weißen, älteren und geweihten Männern geschriebenen Klassiker inzwischen mit guten Gründen angefragt. Die Zeit der großen Namen scheint auch im deutschen Sprachraum vorbei zu sein. Ihr theologiegeschichtlich bleibender Wert ist unbestritten, nicht jedoch der damit verbundene internationale Geltungsanspruch. Hierzulande noch weitgehend zu entdecken wären daher die vielen Sprachwelten jenseits einer „okzidentale[n] Konstellation“<sup>4</sup> auch der Theol.

Welche „epistemopolitischen“<sup>5</sup> Lernprozesse dabei anstehen, zeigt das DFG-geförderte Projekt<sup>6</sup> eines neuen ‚Weltkommentars‘ zu den Lehrtexten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das seit einigen Jahren mit Peter Hünemann als *spiritus rector* an einer global aktualisierenden Neuauslegung der Konzilstexte arbeitet. Begonnen hatte dieses interkontinentale Nachfolgeprojekt zu *Herders Theologischem Konzilskommentar* ebenfalls weitgehend – die Angesprochenen mögen es verzeihen! – als ein Projekt älterer, weißer und geweihter Männer, dessen interkultureller Zuschnitt in geradezu klassischer Weise nicht nur euro-, sondern sogar germanozentrisch war. Im interkulturellen Ringen um ein postkoloniales Kommentarformat, bei dem Theolog:inn:en aus fünf Kontinenten an einem gemeinsamen Konzilskommentar arbeiten, ist im Laufe dieses Prozesses jedoch ein Wandel zu beobachten, der die neue Gesamtsituation einer sich postkolonial neuformierenden

---

werde (vgl. Christian SORREL: „La théologie francophone au lendemain du Concile Vatican II. Dominante ou dominée?“, in: *Un nouvel âge de la théologie? 1965-1980. Colloque de Montpellier*, hg. v. Dominique AVON / Michel FOURCADE, Paris 2007, 181-191).

<sup>3</sup> Niklas LUHMANN: *Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1987, 152.

<sup>4</sup> Jürgen HABERMAS: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, Untertitel.

<sup>5</sup> Judith GRUBER: „Wider die Enttinerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie“ in: *Postkoloniale Theologien II*. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, hg. v. Andreas NEHRING / Simon WIESGICKL, Stuttgart 2017, 23-37, 27.

<sup>6</sup> DFG-Projekt Nummer 437297778.

Welttheologie widerspiegelt – am deutlichsten greifbar im Wechsel der Arbeitssprache vom Deutschen ins Englische.

Bei einer eingehenderen Betrachtung heutiger theol. Sprachwelten ist eine weitere Erkenntnis der *Postcolonial Studies* hilfreich: Man muss sich vom kulturtheoretischen Kugelmodell Herders<sup>7</sup> verabschieden, das eine gegebene Sprachwelt als homogene, in sich geschlossene Einheit versteht. Keine sprachliche Welt ist heute mehr mit sich selbst identisch, vielmehr ist jede längst von Differenzen durchzogen, die monokulturellen Homogenisierungen zuwiderlaufen und zu transkulturellen Hybridisierungen<sup>8</sup> führen. Diskursive Identität lässt sich längst nicht mehr identitär als geschlossene (Sprach-)Gemeinschaft bestimmen, sondern vielmehr nur noch alteritär als offene (Sprach-)Gesellschaft. Sie ist eher ein „Rhizom“<sup>9</sup>, das sich in verwickelter Weise mit anderen Rhizomen verwächst und dessen inhaltliche Differenzen sich auch in der Theol. schon lange nicht mehr entlang sprachlicher Unterschiede organisieren. So gibt es deutschsprachige Rahnerianer:innen genauso wie englischsprachige Rahnerians und französischsprachige Rahnériens bzw. Rahnériennes. Und zugleich gibt es auch deutsch-, englisch- und französischsprachige Balthasarianer:innen. Idealtypisch vereinfacht hat eine deutschsprachige Rahnerianerin mit einem englischsprachigen Rahnerian vermutlich sogar mehr gemeinsam als mit einer deutschsprachigen Balthasarianerin.

Analysiert man diesen Befund näher, so lässt sich – wie im Falle interkonfessioneller Differenzen<sup>10</sup> – auch an theol. Sprachwelten eine doppelte Erosion beobachten: eine Erosion des intrakulturellen Konsenses (so er denn je bestanden hat) und zugleich auch eine Erosion des interkulturellen Dissenses. Inhaltliche Scheidelinien zwischen den theol. Paradigmen sind aufgrund dieser gesamttheol. Hybridisierungsdynamik<sup>11</sup> längst trennschärfer als sprachliche Grenzziehungen. Das lässt sich beispielsweise auch an den transkulturellen Allianzen politischer Extremisten und religiöser Fundamentalisten ablesen. Oder am weltweit vernetzten rechtskath. Widerstand gegen die Reformbemühungen von Papst Franziskus. Nein, die heutige deutschsprachige Theol. ist nicht im schlechten Sinn provinziell, aber ihr internationaler Status hat sich im Vergleich zu anderen theol. Sprachwelten normalisiert – sie repräsentiert heute eine international rhizomatisch vernetzte Sprachwelt unter anderen: alteritär geöffnet und hybrid verfasst.

Begonnen hatte diese Dynamik theol.-sprachweltlicher Komplexitätssteigerung bereits in der vorkonziliaren Zeit, in der noch das lateinische Sprachmonopol der klassischen römischen Schultheologie vorherrschte. Schon im 19. Jh. gab es zaghafte Ausbruchsversuche aus diesem Pianischen Sprachregime, aber erst im 20. Jh. gewannen theol. Alternativen an innerkirchlicher Durchschlagskraft. Eine subversive Gegenlinie sprachlicher wie inhaltlicher ‚Mehrsprachigkeit‘ verläuft von der Kath. Tübinger Schule über die französische Immanenzapologetik bis hin zu Karl Rahner und der *Nouvelle théologie*. Mit dem Zweiten Vatikanum war die Kirche dann schließlich im

---

<sup>7</sup> Vgl. Johann Gottfried HERDER: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, in: *Sämtliche Werke* (Band V), hg. v. DERS., Berlin 1891, 475-586.

<sup>8</sup> Vgl. Homi BHABA: *Über kulturelle Hybridität*. Tradition und Übersetzung, Wien / Berlin 2012.

<sup>9</sup> Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI: *Rhizom*, Berlin 1977.

<sup>10</sup> Vgl. Michael EBERTZ: „Die Erosion der konfessionellen Biographie“, in: *Biographie und Religion*. Zwischen Ritual und Selbstsuche, hg. v. Monika WOHLRAB-SAHR, Frankfurt/M.-New York 1995, 155-179, 172.

<sup>11</sup> Vgl. den sehr instruktiven Sammelbd. *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie*, hg. v. Claus ARNOLD / Johannes WISCHMEYER, Göttingen 2013.

Wortsinn mit ihrem Latein am Ende<sup>12</sup>. Die nicht nur sprachweltliche Selbstentgrenzung dieses Konzils markiert den Beginn einer neuen, postlateinischen Mehrsprachigkeit im Rahmen einer multikontextuell verorteten Welttheol. Für deren nachkonziliare Scheidelinien gilt spätestens seit der Gründung der beiden internationalen Zeitschriften *Concilium* und *Communio*<sup>13</sup> auch im röm.-kath. Diskurs: Inhaltliche Unterschiede sind stärker als sprachliche Grenzen.

Diese theol. Konstellation bildet sich weltweit längst auch in den einzelnen Fächergruppen ab. So gibt es in der Biblischen Theol. jenseits der Leitdifferenz von historisch-kritischer und kanonisch-synchroner Exegese quer durch alle Sprachwelten hindurch eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze: materialistische, feministische, evangelikale, poststrukturalistische, queere, ökologische, postkoloniale, traditionalistische etc. Ganz ähnlich die Historische Theol., wo sich Ereignisgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Ideengeschichte, Sozialgeschichte, Globalgeschichte, usw., jenseits sprachlicher Differenzlinien zu inhaltlichen Wissensallianzen organisieren. In der Systematik tummeln sich unter anderem liberale und postliberale, dialektische und postdialektische, feministische und postfeministische, traditionale und posttraditionale, postmoderne und postpostmoderne Ansätze aller nur denkbaren Weltsprachen. Und auch die Praktische Theol. vereint – so zumindest in deutschsprachiger Fachperspektive – entlang des theol. Dreischritts Sehen, Urteilen, Handeln längst über Sprachgrenzen hinweg empirisch-deskriptive, kritisch-systematische und praktisch-beraterische Ansätze zu mehrsprachigen Diskurshybriden.

## 2. Paradigmen im Widerstreit – internationale Differenzlinien der Theologie

Diese komplexe Gesamtlage der Theol. von heute ist durch eine Vielheit verschiedener Paradigmen geprägt, deren inhaltliche Differenzlinien sich auch im deutschen Sprachraum wiederfinden. Mit seinem Buch *Le différend* hatte Jean-François Lyotard bereits 1983 einen epistemischen Gesamtbegriff dafür vorgelegt: den Widerstreit – und zwar einen bis in erkenntnistheoretischen Grundannahmen hinein reichenden Widerstreit, der auch im römisch-kath. Diskursraum der Theol. keine durchsetzungsstarke Schlichtungsebene mehr kennt, an die man gegen den Tatbestand appellieren könnte, dass es sich um einen Widerstreit ohne schlichtende Metainstanz handelt<sup>14</sup>. Ich nenne im Folgenden exemplarisch drei welttheol. Paradigmenkonflikte, denen entlang sich meiner Wahrnehmung nach heute entsprechende Allianzen bilden, die auch im deutschen Sprachraum eine

---

<sup>12</sup> Einen sprachpolitischen Dambruch stellte die – gegen das offizielle Konzilsreglement – auf Französisch vorgetragene Aularedo des griechisch-kath. Melkiten Georges Hakim vom 17. November 1962 dar (dokumentiert in den Konzilsereinerungen ihres theologischen Ghostwriters M.-Dominique CHENU: *Notes quotidiennes au Concile*, Paris 1995, 108).

<sup>13</sup> Vgl. expl. Tracey ROWLAND: *Catholic Theology*, London / New York 2020, bes. 92-95.

<sup>14</sup> Wladimir Putins Angriffskrieg gegen die Ukraine macht dieses Ende einer gemeinsamen Welt in schonungsloser Härte deutlich: „Bei diesem Konflikt prallen [...] zwei Arten, die Welt zu betrachten, aufeinander: die des Westens und die Putins. Deshalb ist es auch so falsch, von einem neuen Kalten Krieg zu sprechen – da waren die Positionen auf beiden Seiten klar und entsprachen derselben Logik. Das, was wir gerade erleben, ist vollkommen neu, so etwas gab es noch nie in der Geschichte. [...] Es gibt keine gemeinsamen Codes der Verständigung mehr. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs [...] gab es noch diese Codes. Die jeweiligen Akteure hatten unterschiedliche Interessen, aber es war klar, um was es ging. Das ist vorbei.“ (Bertrand Badie, vgl. <https://www.spiegel.de/ausland/russlands-krieg-gegen-die-ukraine-bertrand-badie-putin-verhaelt-sich-wie-ein-klassischer-gladiator-a-cf16cd4f-72a1-40ca-afcc-5d0e251770f6> [Aufruf: 4. 2. 2022]).

zunehmend diskursbestimmende Rolle spielen: Papst Benedikt vs. Papst Franziskus, Radical Orthodoxy vs. Konzilstheologie und Analytische Philosophie vs. Cultural Studies.

Zunächst zur ersten Paradigmendifferenz, die sich in den Gestalten von Papst Benedikt und Papst Franziskus idealtypisch personalisiert. Beide haben gegenwärtig in allen theol. Sprachwelten sowohl Anhänger als auch Gegner: hier der barocker Pracht zugetane, feingeistige Dogmenrestaurator, dort der evangelische Bescheidenheit zelebrierende, volkstümliche Pastoralreformer. Benediktinische *Stabilitas* gegen franziskanische *Missio ad mundum*. Deutsche Professorendogmatik gegen argentinische Theol. des Volkes. Kirche als Haus voll Glorie gegen Kirche als Societas Jesu. Klerikalismus gegen Synodalität. Mit den theol. Paradigmenunterschieden dieser päpstlichen Habitusdifferenzen gehen kulturell stereotype Zuschreibungen einher: hier der pastoral unsensible ehemalige deutsche ‚Panzerkardinal‘ und Glaubensspräfekt, der als Papst auf internationalem Parkett kaum einen Fettnapf ausließ, dort der dogmatisch leichtfertige ‚Copacabana-Theologe‘, der einen deutschen Glaubensspräfekten braucht, der ihm sein Pontifikat „theologisch strukturiert“<sup>15</sup>.

Soweit zu einer ersten, kirchlich formatierten Differenzlinie im globalen Widerstreit theol. Paradigmen. Nun zu einer zweiten, stärker theol. formatierten: Radical Orthodoxy vs. Konzilstheologie. Die von John Milbank angeführte, konfessionell anglikanisch ausgerichtete Diskursbewegung Radical Orthodoxy ist eine der weltweit sichtbarsten und einflussreichsten theol. Strömungen der Gegenwart, die allmählich auch im deutschen Sprachraum eine ihrer Bedeutung angemessene Aufmerksamkeit gewinnt. Sie versucht eine im Wortsinn radikale (von lat. *radix*) Orthodoxie zu formulieren, die durch ihren postmodernen Rückgriff auf vormoderne Traditionsgehalte nicht nur dezidiert antiliberal, sondern somit irgendwie auch wieder sehr zeitgemäß ist. Damit steht sie dem entgegen, was man im Anschluss an eine entsprechende Diskurskartierung<sup>16</sup> als eine röm.-kath. Konzilstheologie der ‚altliberalen‘ Korrelationsmethode charakterisieren kann – oder kurz: Orthodox Radicality<sup>17</sup>, wie man das Projekt einer radikalen Zeitgenossenschaft mit der späten Moderne auch nennen könnte, die deren neuen Erfahrungen anschlussfähig macht an die Orthodoxie des christlichen Glaubens. Eine international und zunehmend auch im deutschen Sprachraum bedeutsame Scheidelinie heutiger Theol.: angelsächsisch-antimoderne Radical Orthodoxy gegen kontinentaleuropäisch-spätmoderne Konzilstheologie.

Von dieser theol. formatierten Differenzlinie nun zu einer dritten, stärker philosophisch ausgerichteten, welche die Grundgrammatik kirchlicher Handlungsweisen und theol. Denkformen berührt. Diese gegenwärtig wohl spannendste philosophische Paradigmendifferenz der deutschsprachigen Theol. ist selbst nichts anderes als die deutschsprachige Abbildung einer internationalen

---

<sup>15</sup> Kardinal Gerhard L. Müller (vgl. <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Cardinal-Gerhard-Ludwig-Mueller-La-mission-du-pape-est-d-unifier-le-monde-2015-03-29-1296678> [Aufruf: 4. 2. 2022]).

<sup>16</sup> Vgl. James K. A. SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy*. Mapping a Post-secular Theology, Grand Rapids 2004, 5.

<sup>17</sup> Ich arbeite derzeit an einem Buch mit dem Titel *Orthodox Radicality. Rethinking the Aggiornamento of Nouvelle Théologie*, das der halbierten Nouvelle-théologie-Rezeption von *Radical Orthodoxy*, die sich auf deren um Henri de Lubac versammelten jesuitisch-patristischen Ressourcement-Flügel beschränkt, eine philosophisch spätmoderne, theologisch geschichtssensible und kirchenpolitisch reformorientierte Alternative entgegenstellt. Diese schreibt den um M.-Dominique Chenu versammelten dominikanisch-thomistischen Aggiornamento-Flügel der *Nouvelle théologie* aktualisierend fort und verknüpft ihn mit dem US-amerikanischen Radical-Theology-Diskurs (vgl. expl. Jeffrey ROBBINS: *Radical Theology. A Vision for Change*, Indiana 2016 sowie John CAPUTO: *In Search of Radical Theology. Expositions, Explorations, Exhortations*. – New York: Fordham University Press 2020 256 S., pb. \$ 28,00 ISBN 9780823289196).

Konstellation, die weltweit so etwas wie einen *great divide* des gegenwärtigen Denkens darstellt. Dieser diskursive Graben scheidet die in ihren Anfängen v. a. sprachphilosophisch ansetzende Analytic philosophy auf der einen Seite, von den aus der französischen Postmoderne („French Theory“) inspirierten Cultural Studies auf der anderen – wobei die letztgenannten Kulturwissenschaften den spätkolonialen Theorierahmen des Westens überschreiten, indem sie im Kontext postkolonialer Diskurse auch vormals marginalisierte Stimmen hörbar machen. Beide Grundparadigmen der Gegenwartsphilosophie dominieren nicht nur den angloamerikanischen Sprachraum, sondern scheiden in zunehmendem Maße auch die theol. Geister im deutschsprachigen Kontext.

### 3. Quaestio disputanda – analytische oder kontinentale Theologie?

Benedikt/Franziskus, Radical Orthodoxy/Konzilstheologie, Analytische Philosophie/Cultural Studies – diese globalen Paradigmenunterschiede lassen sich aufgrund intersektioneller Überlappungen zu dem theol. idealtypischen Begriffspaar ‚Analytische bzw. Kontinentale Theol.‘ zusammenziehen. Die mit dieser exemplarischen Paradigmenkonstellation auch im deutschen Sprachraum wieder neu zur Debatte stehende *Quaestio disputanda* ist die Frage nach der Theol. selbst, nach ihrem Wesen und nach ihrem Wert: Ergeben ihre Diskurse objektiv Sinn? Und gewinnen sie subjektiv Bedeutung? Die erste Frage beantwortet innerhalb der Theol. eher die analytische, die zweite eher die kontinentale Richtung. Die einen reproduzieren dabei v. a. naturwissenschaftliche Rationalitätsmuster, die andere primär kulturwissenschaftliche Denkformen – in der Sprache der angelsächsischen akademischen Tradition gesprochen: Die einen sind habituell *scientists*, die Theol. im Sinne von *science* begreifen. Und die anderen *scholars*, die Theol. im Sinne der *liberal arts* betreiben.

Mit Blick auf das theol. Widerstreitpotenzial dieser Differenzlinie bemerkt Thomas Schärtl<sup>18</sup>, die von der kontinentalen Theologie favorisierte „postmoderne Philosophie“ (16) stelle für analytisches Denken eine „Provokation erster Güte“ (16) dar. Mit gutem Recht darf man wohl auch das komplementäre Gegenteil vermuten: dass auch die analytische Philosophie für postmodernes Denken eine Provokation erster Güte darstellt – insbes. dann, wenn in polemisch-ironisierender Herablassung von „Humpty-Dumpty-Äquivokationssophisterei“ (21) oder einem „gewagten Tänzchen“ (21) mit avantgardistischen Gegenwartsdiskursen die Rede ist. Analytisch-angloamerikanische und postmodern-kontinentaleuropäische Denkweisen sind, so Schärtl weiter, in ihren tiefgreifenden Differenzen „faktisch inkompatibel“ (8). Beide Paradigmen ergeben in ihrer „fundamentalen Überzeugungsdifferenz“<sup>19</sup> eine international höchst wirksame, reziprok konstitutive Konstellation, in deren Gesamtrahmen durchaus berechnete Fragen an die jeweils andere Adresse gerichtet werden. Die wechselseitige Kritik dieser beiden Hauptströmungen des internationalen Theoriediskurses lässt sich für den theologischen Bereich im deutschen Sprachraum folgendermaßen pointieren:

---

<sup>18</sup> Thomas SCHÄRTL: „Relevanzfragen für eine Philosophie in der Theologie“, in: *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, hg. v. Martin BLAY / Ders. / Christian TAPP, Münster 2019, 3-34.

<sup>19</sup> Thomas SCHÄRTL: „Analytische Theologie – Quellen und Ziele“, in: *Kontinentale Philosophie im Dialog*, hg. v. Hans-Joachim HÖHN / Saskia WENDEL / Gregor REIMANN, Julian TAPPEN. – Freiburg: Herder 2021. 472 S. (Quaestiones disputatae 314), geb. € 60 ISBN: 978-3-451-02314-9, 158-197, 176.

- Kontinentale Theol. errichtet in den Augen analytischer Theolog:inn:en zwar keine „Diktatur des Relativismus“<sup>20</sup>, tendiert aber doch zu einer Preisgabe der Wahrheit auf dem Forum kulturtheoretischer Diskurse. Die spätestens durch Kathryn Turners *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* 1997 eröffnete theol. Rezeption der Cultural Studies muss sich auch im deutschen Sprachraum kritischen Fragen stellen, wie sie zum Beispiel der im Oktober 2018 gepostete Artikel *Academic Grievance Studies and the Corruption of Scholarship* aufwirft<sup>21</sup>, in dem US-amerikanische Forschende davon berichten, wie sie mit zum Teil grotesken Forschungs-Fakes (z. B. „An Ethnography of Breastaurant Masculinity: Objectification, Sexual Conquest, Male Control, and Masculine Toughness in a Sexually Objectifying Restaurant“<sup>22</sup>) Zugang zu durchaus angesehenen kulturwissenschaftlichen Journals erhielten. Es stellen sich nicht nur Fragen nach den sprachlichen Manierismen kulturwissenschaftlicher Gegenwartsdiskurse, sondern auch nach dem Zueinander von Fakten und Fiktionen. Vertreter:innen eines *pensiero debole*, deren ‚schwaches Denken‘ normalerweise alles andere als ‚denkschwach‘ ist, müssen sich von den Vertreter:inne:n eines starken Wahrheitsbegriffs ernsthafte Fragen gefallen lassen: Ist die Postmoderne möglicherweise schuld an Donald Trump & Co<sup>23</sup>? Ist eine international agierende „kulturwissenschaftliche Linke“<sup>24</sup> dafür verantwortlich, dass die Wahrheitsfähigkeit politischer Diskurse erodiert und alternative Fakten hoffähig werden? Gibt es gar einen „Kausalzusammenhang zwischen linker Theoriebildung und dem Erstarken des Rechtspopulismus“<sup>25</sup>?
- Analytische Theol. hingegen steht in den Augen kontinentaler Theolog:inn:en für eine avancierte Form von geschichtsvergessener Neo-Neuscholastik<sup>26</sup> mit Tendenz zu offenbarungspositivistischer<sup>27</sup> Selbstfundamentalisierung (eine Kritik, die nur mit Blick auf einen bestimmten

---

<sup>20</sup> Joseph Ratzinger während der *Missa pro eligendo romano pontifice* am 18. April 2005 (vgl. [https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_ge.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html) [Aufruf: 4. 2. 2022]).

<sup>21</sup> Vgl. *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender, and Identity – and why this Harms Everybody*, hg. v. Helen PLUCKROSE / James LINDSAY, Durham 2020.

<sup>22</sup> Vgl. <https://areomagazine.com/2018/10/02/academic-grievance-studies-and-the-corruption-of-scholarship/> [Aufruf: 4. 2. 2022].

<sup>23</sup> Vgl. Christian BAUER: *Ist die Postmoderne schuld an Trump & Co?*, auf: Feinschwarz.net (11. Mai 2017).

<sup>24</sup> Michael HAMPE: *Katerstimmung bei den pubertären Theoretikern*. Seitdem die Rechte postfaktisch geworden ist, hat die kulturwissenschaftliche Linke ein echtes Problem, in: Die Zeit Nr. 52/2016, 48.

<sup>25</sup> Christian STÖCKER: *Was heißt ‚links‘ eigentlich noch?*, auf: <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/ideologien-was-heisst-das-eigentlich-noch-links-kolumne-a-1141372.html> [Aufruf: 4. 2. 2022]. Aus kontinental-theologischer Sicht wäre zu antworten: Die ‚postfaktische‘ Herausforderung durch den internationalen Rechtspopulismus irritiert jeden vernunftbasierten, konsensorientierten Diskursbegriff – und zwar ganz egal, ob er mit der Analytischen Philosophie eher objektivistisch-deskriptiv oder mit der Kritischen Theorie eher intersubjektiv-normativ eingefärbt ist. Die entscheidende Frage lautet in beiden Fällen: Wie diskutiert man mit Diskursverweigernden? Letztlich führt die zu bewältigende Paradoxie ins Absurde: Im Widerstreit universal uneinlösbarer Geltungsansprüche hat man nur die ‚postmodernen‘ Mittel Lyotards, um die berechtigten Anliegen eines argumentativ-rationalen Begründungsethos oder eines herrschaftsfrei-kommunikativen Handelns durchzusetzen. Dieses Paradox ist nun aber das genaue Gegenteil von Beliebigkeit. Denn es bedeutet, dass man sich für die eigenen Überzeugungen im Wissen um deren vermutliche Undurchsetzbarkeit in unvertretbarer Weise einsetzt. Noch die Kritik an dieser ‚postmodernen‘ Position, sie beanspruche einen letztlich selbstwidersprüchlichen Metastandpunkt, belegt ihre Richtigkeit – zeigt sie doch, dass auch dieser Geltungsanspruch nicht als universal anerkannt wird.

<sup>26</sup> Edmund Runggaldier, der Altmeister der Innsbrucker Analytischen Religionsphilosophie, sprach in seiner Abschiedsvorlesung von einem „analytisch-scholastischen“ (Edmund RUNGALDIER: *Die eine Philosophie und die vielen Philosophen*, in: Korrespondenzblatt des Canisianums 147 (2014-1), 2-11, 11) Ansatz, der sich im Sinne der klassischen „Schulphilosophie“ (ebd.) versteht.

<sup>27</sup> Wie anders als neo-neuscholastisch sollte man Göckes Interpretation der Dogmatischen Konstitution *Dei filius* des Ersten Vatikanums lesen (vgl. Benedikt Paul GÖCKE: „Gottesbeweise, Offenbarung und proportionaler Gehalt. Über den Glauben nachdenken mit *Dei filius*“, in: *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz* 150

Teil der Analytischen Theol. zutrifft). Möglicherweise steht der Theol. – analog zum Fall der Empirischen Theol.<sup>28</sup> – auch hier ein neuer Positivismusstreit ins Haus. Bereits 1937 hatte sich der französische Konzilstheologe M.-Dominique Chenu in seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* gegen den essentialistischen Rationalismus der damals vorherrschenden römischen Schultheologie gewandt. Sie folge dem quellenfernen Vernunftglauben einer „Philosophie der Klerikalbeamten“<sup>29</sup>, deren neuscholastische Gottesmathematik meine, „ohne jedes Drama und ohne alles Ringen“<sup>30</sup> auszukommen. Angesichts dieses lebensfernen, allzu selbstsicher agierenden theol. Rationalismus plädierte Chenu für die „dramatische Suche“<sup>31</sup> einer Theol., deren tastende Sprache sich nicht in das syllogistische „Halseisen“<sup>32</sup> von „logisch angeordneten Prämissen und Konklusionen“<sup>33</sup> zwingen lasse: „Wenn man sich seiner Sache so sicher ist, dann ist man kaum noch sensibel für die neuen Hoffnungen.“<sup>34</sup> Zu einem ähnlichen Befund kam auch Wolfram Eilenberger mit Blick auf die Schulphilosophie der 1920er Jahre: „Wie große Teile der analytischen Philosophie heute erging sich auch die Scholastik damals lieber im Fetischismus feiner Unterscheidungen auf scheinbar gesichertem Fragefundament, als sich dem Abenteuer zu stellen, einen relevanten Verständnisbeitrag zu ihrem eigenen, sich in seinen Grundfesten wandelnden Zeitalter zu liefern.“<sup>35</sup>

#### 4. Ist die Analytische Theologie vorkonziliar? – ein problematischer Griff nach theologischer Diskurshegemonie

2017 eröffnete ein programmatischer Artikel<sup>36</sup> von *Benedikt Paul Göcke*, der sich wie ein Generalangriff auf das kontinentale Paradigma in der deutschsprachigen Theol. liest, eine vehemente theol. Debatte über diese Differenzen. Es folgten unter anderem zwei Kölner Tagungen mit dem Titel *Wir müssen reden*<sup>37</sup>, aus denen eine nicht nur seitenmäßig voluminöse, sondern auch inhaltlich gewichtige *Quaestio disputata* mit dem Titel *Analytische und kontinentale Theologie im Dialog*<sup>38</sup> hervorging. Göcke bezeichnete in seiner Stellungnahme Dogmatik und Fundamentaltheologie als

---

Jahre danach, hg. v. Julia KNOP, Michael SEEWALD, Darmstadt 2019, 117-134)? Differenzierter argumentiert Johannes GRÖSSL: „Die Pluralität von Offenbarungsmodellen in der Analytischen Theologie“, in: *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog*, hg. v. Hans-Joachim HÖHN / Saskia WENDEL / Gregor REIMANN, Julian TAPPEN. – Freiburg: Herder 2021. 472 S. (Quaestiones disputatae 314), geb. € 60 ISBN: 978-3-451-02314-9, 362-382.

<sup>28</sup> Vgl. Rainer BUCHER, Ottmar FUCHS: *Wider den Positivismus in der Praktischen Theologie!*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 20 (2000), 23-26.

<sup>29</sup> M.-Dominique CHENU: *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris 1985 (Erstveröffentlichung 1937), 157.

<sup>30</sup> CHENU: *Une école de théologie*, 154.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 127.

<sup>33</sup> Ebd., 154.

<sup>34</sup> Ebd., 158.

<sup>35</sup> Wolfram EILENBERGER: *Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919–1929*, Stuttgart 2018, 274.

<sup>36</sup> Benedikt Paul GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie?*, in: *Herder-Korrespondenz* (2017-1), 33-36. Inwiefern Göcke hier dabei die (an sich durchaus plurale) Analytische Theologie insgesamt spricht, können nur deren Vertreter:innen selbst beurteilen – es waren jedenfalls keine öffentlichen Gegenstimmen zu vernehmen.

<sup>37</sup> Vgl. Dennis STAMMER: *Und sie redeten wirklich... miteinander!*, auf: *Feinschwarz.net* (9. Juli 2018).

<sup>38</sup> *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*, hg. v. von Hans-Joachim HÖHN / Saskia WENDEL / Gregor REIMANN / Julian TAPPEN. – Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2021. 468 S. Quaestiones disputatae, 314), kt., € 60,00 ISBN 978-3-451-02314-9.

„theologische Kerndisziplinen“<sup>39</sup>. Dabei identifizierte er die „Frage nach der Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie“<sup>40</sup> systematisch-theol. mit jener nach der „Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie“<sup>41</sup> und diese wiederum analytisch-theologisch mit der nach der „Möglichkeit einer epistemisch verantworteten, durch metaphysische Argumente und ontologische Theorien gerechtfertigten rationalen und ihrer Glaubenstradition treuen Theologie“<sup>42</sup>. Diese doppelte Identifikation versetzt die beiden genannten Fächer in einen – bereits vorkonziliar vorherrschenden – Status von „zentralen Disziplinen katholischer Theologie“<sup>43</sup>. Eine systematisch- bzw. analytisch-theol. Suprematiebehauptung, deren unverhohlenen vorgetragener Hegemonialanspruch nicht nur alle anderen theol. Disziplinen wissenschaftlich marginalisiert, sondern in wissenschaftstheoretischer Hinsicht auch weit hinter dem meisten zurückbleibt, was in der Theol. seit dem Zweiten Vatikanum (und von ihm ausgehend) gedacht und veröffentlicht wurde. Die epistemische Zentralstellung von Dogmatik und Fundamentaltheologie wurde jedoch schon vor dem Zweiten Vatikanum angefragt. Um den drohenden Verlust des „Diskurskontrollmonopols“<sup>44</sup> der römischen Schultheol. zu verhindern, versuchte man nach dem Ersten Vatikanum, den dogmatisch-apologetischen Kerndiskurs vom allgemeinen Modernisierungsdruck zu entlasten, indem man an dessen Rand „semi-theologische Vorfelddiskurse“<sup>45</sup> schuf:

„Es entstanden [...] drei theologische Paralleldiskurse: ein praktischer, ein apologetisch-defensiver und ein inhaltlich von aller modernen Wissenschaft letztlich merkwürdig unberührt gebliebener theologisch-dogmatischer Binnendiskurs. Mit dieser Situation eines letztendlich dann sogar fünffach gespaltenen theologischen Diskurses – neben den bereits genannten entstanden mit Entwicklung der Katholischen Soziallehre und der [...] Einführung der historisch-kritischen Methode in Kirchengeschichte und Exegese noch diese theologischen Diskursregionalisierungen – handelte man sich [...] das fundamentale Problem des Zusammenhangs aller dieser theologischen Teildiskurse untereinander und vor allem mit dem theologisch-dogmatischen Binnendiskurs ein [...]“<sup>46</sup>

Vor diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund betrachtet, weist der systematisch-theol. Hegemonialanspruch der Analytischen Theol. auf eine de facto vorkonziliare Epistemologie hin, deren konzilstheologische Gegengeschichte im folgenden Punkt erzählt werden soll. Neben ihrer klassisch-schultheol. Methodik liefert auch der mehrfache Hinweis Göckes auf „traditionelle“<sup>47</sup> (schul-)theol. Auffassungen entsprechende Hinweise auf einen letztlich vorkonziliaren Subtext. Ein entsprechend applikativ gefasstes Theorie-Praxis-Verständnis (im Sinne der pastoralen Anwendung von

---

<sup>39</sup> GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel*, 33.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd., 34.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Rainer BUCHER: *Kirchenbildung in der Moderne*. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 52.

<sup>45</sup> Ebd., 54.

<sup>46</sup> Ebd., 55.

<sup>47</sup> GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel*, 33, 34. Dazu passt, dass es Kontaktflächen der Analytischen Theol. zum rechtskath. Rand des theologischen Spektrums gibt (vgl. z. B. einige der ausgewählten Fachvertreter:innen in *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Bd 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorie, hg. v. Benedikt Paul GÖCKE / Lukas Valentin OHLER. – Münster: Aschendorff Verlag 2019. 396 S., geb. € 62 ISBN: 978-3-402-11920-4). Nicht minder irritiert die konfessionelle Engführung des Ansatzes von Göcke. Es ist immer wieder von „katholische[r] Theologie“ (vgl. ebd., 33, 34, 35, 36) die Rede, die diskursiver Ausdruck von „katholische[m] Glauben“ (vgl. ebd., 33, 36) sei. Andernorts wird katholische Theologie als „wissenschaftliche Reflexion des Katholizismus“ (GÖCKE: *Realistische Metaphysik und Gottesbeweise*, 27) definiert und dieser wiederum als die „Weltanschauung der römisch-katholischen Kirche“ (ebd., 26).

epistemisch vorrangigen dogmatischen Prinzipien) klingt an, wenn er schreibt, die kath. Theol. wolle „dem Leben aus dem Glauben eine konsistente und kohärente Basis verschaffen“<sup>48</sup>. Eine ähnliche Fundierungsmetaphorik<sup>49</sup> prägte bereits die vorkonziliare Unterordnung der praktisch-theologischen Fächer unter die Dominanz systematisch-theol. Diskurse. Dieser epistemischen Marginalisierung nicht nur der praktischen, sondern auch der biblischen und der historischen Fächer – also der gesamten *Theologia positiva*<sup>50</sup> – durch die *Theologia speculativa* steht der konziliare Aufbruch der römisch-kath. Theol. in den Ländern Mittel- und Westeuropas entgegen. An diesem gesamttheol. zentralen Punkt der Debatte lohnt es sich, vertieft in die konzilstheol. Materie einzusteigen, die es heute auf dem spätmodernen Diskursniveau der Gegenwart fortzuschreiben gilt.

## 5. Pastorale Wende des Zweiten Vatikanums – die Überwindung der vorkonziliaren Ordnung der Theologie

Konzilstheologen, wie der bereits zitierte französische Dominikaner Chenu, sprachen bereits in den 1930er Jahren in Erweiterung der „klassischen Loci“<sup>51</sup> von pastoralen Praxisorten als „lieux théologiques en acte“<sup>52</sup> und forderten, dass sich auch jene Theolog:inn:en, die sich „in ihre scholastischen Dispute eingraben“<sup>53</sup>, dem Feld pastoraler Praktiken „nicht nur im frommen Eifer ihres Herzens, sondern auch in ihrer Wissenschaft“<sup>54</sup> öffnen. Dort gilt es nicht nur Orte einer pastoralen Produktion und Rezeption von Theol. („loci theologiae“) zu entdecken, sondern auch theol. Orte („loci theologici“) mit eigener diskursiver Autorität<sup>55</sup>. Pastoral ist für die Theol. daher nicht nur ein *context of discovery*, sondern auch ein *context of justification* – ein Ort der alltagspraktischen Bewährung ihrer Begriffe auf dem Praxisfeld gelebten Lebens. Dort entscheidet sich nicht nur die lebensweltliche, sondern auch die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit theol. Diskurse – und zwar im Sinne eines

---

<sup>48</sup> GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel*, 33.

<sup>49</sup> Göcke spricht metaphernhomogen von einer „Untermauerung der Dogmatik und Fundamentaltheologie“ (ebd., 36) sowie einer im Ergebnis „tragfähigen Weltanschauung“ (ebd.).

<sup>50</sup> Chenu kommentiert: „Die Spekulativen vernachlässigen alles, was die Exegeten, Historiker und ‚positiven‘ Theologen [...] entdecken [...]. [...] Und zwar nicht als Katalog von Propositionen, die in irgendeinem Denzinger aufgelistet sind, sondern als eine lebendige [...] Materie, die in einer Kirche stets am Wirken ist [...].“ (CHENU: *Une école de théologie*, 132). Chenu mit Blick auf Biblische, Historische und Praktische Theologie: „Wir fordern daher [...] den kapitalen Ort jener Disziplinen wieder ein, die sich mit dem ‚Gegebenen‘ befassen: die Heilige Schrift, die Geschichte und permanente Erfahrung der Kirche.“ (M.-Dominique CHENU: *Veritas liberabit vos*. Maschinenschriftliche Rede zum Thomasfest 1936; Archives Chenu/Paris, 6).

<sup>51</sup> Thomas SCHÄRTL: „Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag“, in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Band 1: Historische und systematische Perspektiven, hg. v. Benedikt P. GÖCKE. – Münster: Aschendorff Verlag 2018. 389 S., geb. € 59 ISBN: 978-3-402-11912-9, 227-276, 239.

<sup>52</sup> CHENU: *Une école de théologie*, 142. Pastorale Praxisorte sind *loci theologici in actu* (also: aktuelle theologische Orte), theologische Diskursorte wären dann als *loci pastorales in potentia* (also: potentielle pastorale Orte) zu verstehen. Die einen realisieren Theologie als eine bereits „entfaltete Wirklichkeit“ (Johann B. Lotz: Akt, <sup>2</sup>LThK, 247-249, 247) der Pastoral, die anderen ermöglichen Pastoral als eine noch „unentfalteten Möglichkeit“ (ebd.) der Theologie. Die einen sind als *loci theologiae* wirkliche theologische Orte, deren theologale Akte diskursives Potential enthalten, die anderen sind als *loci theologici* mögliche pastorale Orte, deren pastorales Potential zum praktischen Akt werden kann.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Siehe die Unterscheidung von *lieux de la théologie* und *lieux théologiques* in Claude GEFFRE: *Avant-propos*, in: Institut Catholique de Paris: *Le Déplacement de la Théologie*. Acte du colloque méthodologiques de Février 1976, Paris 1977, 5-8, 6).

pragmatizistischen „Wahrheitstests“<sup>56</sup>, der eine praxisbezogene Performanzkritik<sup>57</sup> theol. Begriffe vornimmt: „To ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might result from the truth of that conception – and the sum of these consequences constitute the entire meaning of the conception.“<sup>58</sup>

Höchstlehramtlich rezipiert wurde dieser theol. Ortswechsel<sup>59</sup> im 20. Jh. durch das Zweite Vatikanum. Bereits in seiner Rede zur Konzilseröffnung hatte Papst Johannes XXIII. von einem Lehramt von „vorrangig pastoralem Wesen“<sup>60</sup> gesprochen. Der Streit um diese pastorale Wende<sup>61</sup> des kirchlichen Lehramts (Papst Franziskus: „conversión pastoral“<sup>62</sup>) prägte die dogmatischen Debatten des Zweiten Vatikanums und fand schließlich in der Pastoralconstitution des Konzils seine finale Klärung. Darin wurde die schultheologische Trennung von Dogma und Pastoral zumindest prinzipiell überwunden, menschliche Alltagserfahrungen wie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) gelten seither nicht nur für die Pastoral, sondern auch für das Dogma als konstitutiv:

„Pastorale Konstitution – das ist eine neue Kategorie in der Sprache der Kirche. [Damit] [...] ist die ärgerliche [...] Trennung von Dogma und Pastoral [...] bereinigt. [...] Dieses Konzil ist [...] pastoral, und es ist als Ganzes zugleich auch dogmatisch [...]“<sup>63</sup>

*Gaudium et spes* steht somit für eine ebenso gleichstufige wie wechselseitige Durchdringung von Dogma und Pastoral<sup>64</sup>:

„Dogma und Pastoral [...] stehen nicht mehr im Verhältnis einer Über- oder Unterordnung, [...] sondern im Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung, so dass beides von beidem her verstanden werden muss – eine Revolution vor dem Hintergrund der Geschichte des Fachs Pastoraltheologie, die [...] sich speziell der römischen Dogmatik gegenüber nie durchsetzen konnte.“<sup>65</sup>

Man kann den Spieß daher durchaus umdrehen und dafür argumentieren, dass gerade die praktischen Fächer seit dem Konzil eine zentrale Rolle spielen.<sup>66</sup> Für Karl Rahner jedenfalls besteht

---

<sup>56</sup> M.-Dominique CHENU: „Regard sur cinquante ans de vie religieuse“, in: *L'hommage différé au Père Chenu*, hg. v. Claude GEFFRE, Paris 1990, 259-268, 264.

<sup>57</sup> Diesen Begriff verdanke ich dem Gespräch mit Christian Kern. Es gilt, die unterschiedlichen Performanzen des Gottesbegriffs auf dem Praxisfeld kritisch zu unterscheiden (vgl. Gregor Maria HOFF: *Topologische Fundamentaltheologie*. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe, Ostfildern 2021). Im Hintergrund steht der Zusammenhang von Semiotik und Pragmatizismus bei Charles S. Peirce: Realisiert der jeweilige Gottesbegriff praktisch, wovon in ihm zeichenhaft die Rede ist? Anders gefragt: Gibt es eine performative Passung zwischen Signifikat (= sprachliches Zeichen „Gott“) und Signifikant (= Wirklichkeit Gottes)?

<sup>58</sup> Pragmatische Maxime von Charles S. Peirce (zit. nach CP 5.9).

<sup>59</sup> Vgl. Christian BAUER: *Ortswechsel der Theologie*. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bde.), Münster 2010.

<sup>60</sup> PAPST JOHANNES XXIII.: *Gaudet Mater Ecclesia*, Nr. 6.

<sup>61</sup> Christian BAUER: „Pastorale Wende? Konzilstheologische Anmerkungen“, in: *Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen*, hg. v. DERS. / Michael SCHÜBLER, Ostfildern 2015, 5-45.

<sup>62</sup> Zu verstehen im Sinne einer umkehrbereiten Selbstevangelisierung des Lehramtes.

<sup>63</sup> M.-Dominique CHENU, „Une constitution pastorale de l'Église“, in: *Peuple de Dieu dans le monde*, hg. v. DERS., Paris 1966, 14; 16f.

<sup>64</sup> In der eigens abgestimmten Fußnote zum Titel von *Gaudium et spes* heißt es zum Zueinander von dogmatisch ausgerichteter *Prima pars* und pastoral ausgerichteter *Secunda pars*: „Die pastorale Konstitution ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘ besteht zwar aus zwei Teilen, bildet jedoch ein Ganzes. [...] Es fehlt [...] weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte.“

<sup>65</sup> Elmar KLINGER: „Das Aggiornamento der Pastoralconstitution“, in: *Vatikanum II und Modernisierung*. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver KAUFMANN / Arnold ZINGERLE, Paderborn 1996, 181.

<sup>66</sup> Es ist ohnehin an der Zeit, habitualisierte gegenseitige Zuschreibungen („praxisferne Systematik“ vs. „theoriefreie Pastoraltheologie“) zu überwinden und zu einem komplexeren Zueinander beider Fächer(gruppen) zu kommen. Das muss nicht gleich ein *practical turn* der Systematik oder ein *systematic turn* der

„kein Zweifel“<sup>67</sup> daran, dass die Pastoraltheol. als vormalige *Theologia minor* nun „ein größeres Gewicht erhalten hat“<sup>68</sup>. Sie besteht nun nicht mehr nur aus einer bloßen „Sammlung praktischer Anweisungen für die Seelsorge“<sup>69</sup>, d. h. aus einer „Sammlung psychologischer, didaktischer, soziologischer Klugheitsregeln, die aus der einfachen Seelsorgepraxis unmittelbar gewonnen werden“<sup>70</sup> – weshalb vor dem Konzil auch manche meinten, an ihr wissenschaftliches Niveau „geringere Anforderungen stellen zu dürfen“<sup>71</sup>:

„Wenn ein Konzil ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘ in einer eigenen Konstitution handelt, muss es dieses Thema doch auch [...] in der Theologie geben. [...] Es bedarf einer praktischen Theologie, die es [...] noch gar nicht gibt. [...] Das pastorale Konzil ruft nach einer neuen, in ihrer Thematik wesentlich erweiterten und in ihrer Methode vertieften Pastoraltheologie [...]. [...] Auf dem Gebiet einer so verstandenen [...] ‚Praktischen Theologie‘ ist fast noch alles zu tun.“<sup>72</sup>

## 6. Nur ein Pastoralkonzil? – Zur nachkonziliaren Bestreitung der dogmatischen Autorität des Zweiten Vatikanums

Dass die Pastoraltheol. sich nun nicht mehr nur als eine „demütige und gewissenhafte Anwendung der spekulativen Theologie“<sup>73</sup> versteht, hatte auch nach dem Konzil mächtige Gegner. Noch als Präfekt der Glaubenskongregation kritisierte Joseph Ratzinger, dass sich die nachkonziliare Praktische Theol. nicht mehr als „Weiterführung und Konkretisierung der Dogmatik“<sup>74</sup> verstehe, sondern vielmehr als ein „eigenständiger Maßstab“<sup>75</sup> im Sinne einer neomarxistisch inspirierten „Überordnung der Praxis über die Wahrheit“<sup>76</sup>. Sein späteres Pontifikat als Papst Benedikt XVI. verstärkte in der röm.-kath. Kirche ein restauratives Klima, in welchem der dogmatische Stellenwert<sup>77</sup> des Zweiten Vatikanums aufgrund fehlender ‚Satzwahrheiten‘ wieder grundsätzlich angezweifelt werden konnte: „Die

---

Pastoraltheologie sein - wohl aber ein gemeinsames Nachdenken über das neue Zu- bzw. Ineinander von Dogma und Pastoral nach *Gaudium et spes* und *Veritatis gaudium*.

<sup>67</sup> Karl RAHNER: „Neue Ansprüche der Pastoraltheologie“, in: *Schriften zur Theologie* (Band IX), hg. v. DERS., Einsiedeln / Zürich / Köln 1970, 127-147, 127ff.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Karl RAHNER: „Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen“, in: *Schriften zur Theologie* (Band VIII), hg. v. DERS., Einsiedeln / Zürich / Köln 1967, 133-149, 139.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Karl RAHNER: „Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil“, in: *Schriften zur Theologie* (Band VIII), hg. v. DERS., Einsiedeln / Zürich / Köln 1967, 13-42, 39f.

<sup>73</sup> M.-Dominique CHENU, „Un concile ‚pastoral‘“, in: *L'Évangile dans le temps*. La parole de Dieu II, hg. v. DERS., Paris 1964, 655-672, 660.

<sup>74</sup> Joseph RATZINGER: *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung*. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 16.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd. Ähnlich hatte bereits Réginald Garrigou-Lagrange, der Protagonist römischer Schultheologie vor dem Konzil, Chenu eine „pragmatistische Definition der Wahrheit“ (Réginald GARRIGOU-LAGRANGE: *Pièces relatives à la condamnation du Père Chenu*. Maschinenschriftliches Dossier von 1942; Archives Chenu/Paris, 3) vorgeworfen. Garrigou Kritik basiert auf der Verwechslung von pragmatistischem und pragmatizistischem Wahrheitsbegriff. Von Pragmatizismus sprach Charles S. Peirce in Abgrenzung zum Pragmatismus seiner Schüler. Um den bei Chenu vermuteten pragmatistischen Fehler einer Identifikation von Praxis und Wahrheit abzuwehren, verwarf Garrigou auch das pragmatizistische Potential einer Bewährung dogmatischer Wahrheit auf dem pastoralen Praxisfeld. In dieser Richtung wäre auch die Argumentation von Thomas Schärtl zu präzisieren, wenn er sich auf Peirces „pragmatischen Wahrheitsbegriff“ (SCHÄRTL: „Theologie – Weisheit – Wissenschaft“, 254) bezieht.

<sup>77</sup> Vgl. Christian BAUER: *Pastorale Lehrverkündigung? Wider die Relativierung der dogmatischen Autorität des Zweiten Vatikanums*, in: *Diakonia* (2013), 43-47.

Wahrheit ist, dass das Konzil selbst kein Dogma definiert hat, und sich bewusst in einem niedrigeren Rang als reines Pastorkonzil ausdrücken wollte; trotzdem interpretieren es viele, als wäre es fast das Superdogma, das allen anderen die Bedeutung nimmt.<sup>78</sup> In der Diss. eines traditionalistischen Kreises nahestehenden deutschen Kurienmitarbeiters, welche dem Konzil die dogmatische Autorität einer „Predigt in den 60er Jahren“<sup>79</sup> zubilligt, heißt es: „Hier geht es um pastorale Lehrverkündigung im Dienst einer bestimmten Praxis, nicht um die Ausübung des Magisteriums als Feststellung von Wahrheit.“<sup>80</sup> Die gesamte Arbeit übergeht jedoch vollständig die genannte Pastorkonstitution *Gaudium et spes*, der zufolge es dem Konzil nicht um pastorale „Lehrverkündigung“<sup>81</sup> ging, sondern um dogmatische Verkündigungslehre. Geradezu mustergültig resümiert die folgende rechtskath. Vatikanumskritik:

„Wenn das [...] Konzil eine überwiegend pastorale Natur besitzt, so ist es zulässig, ihm nur dort eine dogmatische Natur zuzuerkennen, wo es bereits [...] definierte Dogmen erneut als Glaubenswahrheit vorlegt. [...] Es ist nicht schwer, im ‚Primat der Pastoral‘ [...] die theologische Umsetzung des ‚Primates der Praxis‘ zu erkennen, wie er von Marx [...] vertreten wurde. [...] Die Befreiungstheologie hat dieses Prinzip bis zu den äußersten Konsequenzen geführt. In der nachkonziliaren Epoche avancierte die geschichtliche Praxis zu einem ‚locus theologicus‘ [...].“<sup>82</sup>

Geschichtlicher Praxis<sup>83</sup> gegenüber ist die Analytische Theol.<sup>84</sup> größtenteils genauso skeptisch wie die römische Schultheol., die in dieser traditionalistischen Stimme zum Ausdruck kommt. Auch wenn einzelne ihrer Vertreter:innen vor den „Gefahren einer zu vehementen Trennung der Begriffshistorie von der propositionalen Geltungsfrage“<sup>85</sup> warnen, so werden die in der Analytischen Theol. gerne ‚materialdogmatisch‘ genannten Themen dort mit Blick auf ihre pastorale

<sup>78</sup> Joseph Ratzinger am 13. Juli 1988 (zit. nach Jan Heiner TÜCK: *Ein ‚reines Pastorkonzil‘? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II*, in *Communio* 41 (2012), 441-457). Siehe auch die fast wortgleiche Einschätzung von traditionalistischer Seite: „Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt als Pastorkonzil eine Sonderstellung ein. Die beiden Konzilspäpste hatten angekündigt, keine neuen Dogmen definieren zu wollen. So hat dieses Konzil nicht den gleichen Stellenwert wie andere Konzilien.“ (Franz Schmidberger, zit. nach <http://www.domradio.de/aktuell/54406/schmidberger-verteidigt-weihen-der-priesterbruderschaft.html> [Aufruf: 4. 2. 2022]).

<sup>79</sup> Bernard Fellay (zit. nach <http://stas.org/publications/announcements-archive/552-extract-from-sermon-of-bishop-fellay-on-february-2nd-2012.html> [Aufruf: 4. 2. 2022]).

<sup>80</sup> Florian KOLFHAUS: *Pastorale Lehrverkündigung*. Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils, Münster 2010, 222.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Roberto de MATTEI: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Eine bislang ungeschriebene Geschichte, Lindau 2011, 22f; 27f.

<sup>83</sup> Für kontinentale Denker wie Michel Foucault ist diese ein philosophisches Erkenntnisprinzip. Er steht für eine „Spiegelung des Transzendentalen ins Historische“ (Andrea HEMMINGER: *Kritik und Geschichte Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin-Wien 2004, 14), die das „historische Apriori“ (Michel FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1997, 183) aller Diskurse herausstellt: Geschichte als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Anders als Jürgen Habermas, der Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie betreibt (vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 9), versteht Michael Foucault daher Gesellschaftstheorie als Erkenntniskritik (eine Überlegung, die ich dem Gespräch mit Michael Hölzl verdanke). Von dorthor kritisiert er dann auch die begrenzte Kontextualität analytischer *Armchair philosophy*: „Mir kommt es [...] schon ein wenig begrenzt vor, dass sich diese Analysen [...] in einem Oxforder Salon bei einer Tasse Tee entfalten [...]. Es stellt sich das Problem, herauszufinden, ob wir die Strategien des Diskurses nicht in einem ungleich realeren historischen Kontext [...] von Praktiken studieren können, die von einer anderen Art sind als diese Salongespräche.“ (Michel FOUCAULT: „La verité et les formes juridiques“, in: *Dits et Écrits I. 1954-1975*, hg. v. DERS., Paris 2001, 1406-1514, 1499f).

<sup>84</sup> Zu einer anderen Einschätzung kommt Christoph AMOR: „Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?“, in: *Handbuch für Analytische Theologie*, hg. v. Georg GASSER / Ludwig JASKOLLA / Thomas SCHÄRTL Münster 2017, 73-102.

<sup>85</sup> Zit. nach STAMMER: Und sie redeten wirklich.

Kontextualität<sup>86</sup> konzilstheologisch überraschend unterkomplex abgehandelt. In der Kirche jedoch hat sich der Wind längst wieder gedreht. In der geschichtstheologischen Spur<sup>87</sup> der lateinamerikanischen Theol. der Befreiung markiert der von Vertreter:inne:n der Analytischen Theol. gerne als theologisch unbedarft belächelte<sup>88</sup> Papst Franziskus einen *pastoral turn* des römischen Lehramtes, der im Sinne der konziliaren Pastoralkonstitution von einer nicht nur dogmatisch, sondern auch „pastoral konstituierten“<sup>89</sup> Theol. ausgeht. Nicht nur die Pastoraltheologie, sondern auch die wissenschaftliche Theol. überhaupt muss ihm zufolge mehr als eine reine „Schreibtisch-Theologie“ (EG 133) sein:

„Theologie zu lehren und zu studieren bedeutet, in einem Grenzbereich zu leben – dort, wo das Evangelium auf die Nöte der Menschen trifft [...]. [...] Der Ort eures Nachdenkens sollen die Grenzbereiche sein. Und verfällt nicht der Versuchung, sie zu [...] parfümieren [...]. Auch die guten Theologen riechen [...] nach Volk und nach Straße [...].“<sup>90</sup>

Die Konsequenzen für die epistemische Ordnung der Theol. benennt Franziskus in seiner Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium*:

„[Einer] [...] der wichtigsten Beiträge des Konzils [war das Bestreben, die] [...] Trennung zwischen Theologie und Pastoral [...] zu überwinden. Ich wage zu sagen, dass es die Grundordnung der Theologie [...] gewissermaßen revolutioniert hat. [...] Die Fragen unseres Volkes, [...] seine Träume, seine Kämpfe, seine Sorgen besitzen einen hermeneutischen Wert, den wir nicht unbeachtet lassen dürfen, wenn wir das Prinzip der Menschwerdung ernst nehmen wollen.“ (VG 2; 5).

## 7. Verortung in der Lebenswelt – ein Vorschlag zur Lösung des analytisch-theologischen Konzilsproblems

Analytische Theol. hat – so scheint es vor diesem lehramtlichen Hintergrund – ein Konzilsproblem<sup>91</sup>. Oder anders gesagt: Die epistemische ‚Konzilsfähigkeit‘ der Analytischen Theol. entscheidet sich an

---

<sup>86</sup> Nicht nur in dieser Hinsicht besteht eine gewisse Verwandtschaft zu *Radical Orthodoxy*, deren intellektuell durchaus faszinierende Versuche, Origenes, Augustinus oder Thomas in diskursiver Gleichzeitigkeit zu Jacques Derrida, Michel Foucault oder Julia Kristeva zu lesen, die folgende Kritik Chenu trifft: „Der Historiker liest den Hl. Thomas nicht im Gegenüber zu Descartes, Kant oder Einstein, sondern zu Siger von Brabant, Bonaventura, Averroes und Augustinus. Es ist Sache des Philosophen, danach – und wirklich erst danach – [...] ihn im Gegenüber zu Descartes, Kant oder Einstein ‚neu zu denken‘ [...].“ (CHENU: *Une école de théologie*, 173).

<sup>87</sup> Der ‚gelernte‘ Mediävist Chenu, den Gustavo Gutiérrez als „Großvater“ (zit. nach Christian BAUER: *Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez*, in: *Orientierung* (2006), 107-108, 107) der Theologie der Befreiung bezeichnet, über den eigenen Weg: „Eine perfekte Geschichte der Theologie würde, gäbe es sie denn, in eine Theologie der Geschichte münden.“ (M.-Dominique CHENU: *La théologie au XIIe siècle*, Paris (Vrin), 1957, 14).

<sup>88</sup> So ist die Rede von ‚Lehramtspoesie‘ ohne systematisch-theologische Belastbarkeit. Siehe auch die komplementäre traditionalistische Papstkritik: „Die Dokumente von Papst Franziskus sind, nach dem vorherrschenden Urteil der Theologen, allgemeine Hinweise pastoralen [...] Charakters ohne signifikante lehramtliche Qualität. Das ist ein Grund, weshalb diese Dokumente auf freiere Weise diskutiert werden, als es bisher bei päpstlichen Texten geschehen ist.“ (Roberto de MATTEI, in: <http://www.katholisches.info/2016/06/15/de-mattei-die-arme-kirche-vom-zweiten-vaticanum-bis-papst-franziskus/> [Aufruf: 4. 2. 2022]).

<sup>89</sup> Hans-Joachim SANDER: *Glauben im Zeichen der Zeit*. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Würzburg 1996.

<sup>90</sup> PAPST FRANZISKUS: *Brief zum hundertsten Jahrestag der Gründung der Theologischen Fakultät von Buenos Aires* (zit. nach [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html) [Aufruf: 4. 2. 2022]).

<sup>91</sup> So antwortete ein führender Vertreter der Analytischen Theolog. einmal auf die Frage nach den Zeichen der Zeit (vgl. expl. Christian BAUER: *Zeichen der Zeit? Ortsbestimmungen des Zweiten Vatikanums*, in: *Lebendige Seelsorge* 63 (2012), 203-209): Ich betreibe keine Feuilleton-Theologie. Auf diese intuitive Erstreaktion folgte die relativierende Aussage, dass er sich mit dem Zweiten Vatikanum bis dato noch nicht so intensiv befasst habe.

ihrem Verhältnis zur Pastoral als theol. Ort. Sie darf nicht beim Ersten Vatikanum stehen bleiben<sup>92</sup>, sondern muss auch das Zweite Vatikanum wissenschaftstheoretisch integrieren. Sich auch damit zu beschäftigen, ist keine theologische Quisquillie, die in das Belieben der Einzelnen gestellt wäre. Nicht nur aus kirchlichen, sondern auch aus theol. Gründen muss die Analytische Theol. daher dringend ihr zumindest in Teilen gebrochenes Verhältnis zu diesem pastoral ausgerichteten Konzil klären, dessen dogmatische Lehre sich nicht adäquat in propositionalen Satz Wahrheiten fassen lässt. In jedem Fall muss sie sich aber *clare et distincte* von einer traditionalistischen Konzilskritik abgrenzen, die dem Zweiten Vatikanum aus diesem Grund seinen dogmatischen Rang abspricht. Ein möglicher Weg, in ein positives Verhältnis zur Lehre des Zweiten Vatikanums zu treten, ist eine verstärkte Lebensweltorientierung<sup>93</sup> des eigenen Diskurses. Verschiedentlich wurde bereits ein konstitutiver „Bezug zur Lebenswelt“<sup>94</sup> auch in der Analytischen Theol. herausgestellt. Dabei geht es nicht nur um „lebensweltliche Einführungskontexte“<sup>95</sup> von theol. Begriffen, sondern um die auch pastoraltheologisch zentrale Erkenntnis, dass Theol. in ihrem „Kern immer auf die Lebenswelt (gläubiger) menschlicher Existenz hin orientiert“<sup>96</sup> ist. Lebensweltliches Erfahrungswissen bringt im Alltag verortete „Leutetheologien“<sup>97</sup> hervor, die sich zu akademischer Theol. in ein produktives Verhältnis setzen lassen.

Analytische Theol. macht intellektuell Sinn (und manchmal sogar Spaß) – aber kann sie auch existenziell Bedeutung gewinnen? Das wird vermutlich erst dann der Fall sein, wenn sie nicht nur personal, sondern auch epistemisch ernst nimmt, dass sich eine „existenzielle Haltung“<sup>98</sup> auch im theol. Diskurs „nicht mit Satz mengen verrechnen lässt“<sup>99</sup>. Christian Tapp bietet einen Ausgangspunkt dafür, wenn er zu den grundlegenden „Daten“<sup>100</sup> der Theol. nicht nur Aussagen des „objektivierten, sprich: kirchlichen Glaubens“<sup>101</sup> rechnet, sondern auch „Sätze, die subjektive Überzeugungen ausdrücken“<sup>102</sup> – und somit unter gewissen Voraussetzungen<sup>103</sup>, d. h. zumindest potenziell auch „subjektive Erfahrungen des Einzelnen“<sup>104</sup>. Thomas Schärtl gesteht in Abgrenzung von einem

<sup>92</sup> Vgl. GÖCKE: „Gottesbeweise, Offenbarung und proportionaler Gehalt“.

<sup>93</sup> Vgl. Eva-Maria FABER: „Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie“, in: *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, hg. v. DIES., Freiburg i.Üe. 2012, 21-159. Zu unterscheiden sind dabei einerseits Wissenschaft und Alltag als „begrenzte Sinnbereiche“ und andererseits die Lebenswelt als deren „umgreifenden Sinnhorizont“ (Hans-Georg SOEFFNER: „Alltagsverstand und Wissenschaft. Anmerkungen zu einem alltäglichen Missverständnis von Wissenschaft“, in: *Auslegung des Alltags. Der Alltag der Auslegung*, hg. v. DERS., Konstanz 2004, 15-60, 21).

<sup>94</sup> SCHÄRTL: „Theologie – Weisheit – Wissenschaft“, 229.

<sup>95</sup> SCHÄRTL: *Analytische Theologie*, 175.

<sup>96</sup> SCHÄRTL: „Theologie – Weisheit – Wissenschaft“, 258.

<sup>97</sup> Vgl. Christian BAUER: „Leutetheologien, ein *locus theologicus*? Ein kartographischer Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de Certeau“, in: *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis, Praktische und Systematische Theologie im Gespräch*, hg. v. Agnes SLUNITSCHKE, Thomas BREMER, Freiburg/Br. 2020 (Quaestiones disputatae, 304), 35-68 sowie Monika KLING-WITZENHAUSEN: *Was bewegt Suchende? Leutetheologien - empirisch-theologisch untersucht*, Stuttgart 2020. Siehe auch das DFG-Projekt „Analytische Theologie und Laientheologie“ (Projektnummer: 439415467) von Johannes Grössl und Ulrich Riegel.

<sup>98</sup> Christian TAPP: „Wissenschaftlichkeit der Theologie. Anforderungen und Grundlinien eines theorie-orientierten Modells“, in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven*, hg. v. Benedikt Paul GÖCKE. – Münster: Aschendorff Verlag 2018. 388 S., geb. € 59 ISBN: 978-3-402-11912-9, 203-226, 218.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd., 213.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd., 218.

<sup>104</sup> Ebd., 215.

„expliziten Propositionalismus“<sup>105</sup> zu, dass dabei auch „Nicht-Satzartiges“<sup>106</sup> im Sinne von Aussagen lebensweltlicher Subjektivität der Theol. eine „echte Erkenntnisquelle“<sup>107</sup> erschließen kann:

„Einerseits ist Wissenschaft von Alltagswissen und Lebenswelt [...] deutlich geschieden. Andererseits ist Wissenschaft über die komplexen Rückkopplungseffekte gesellschaftlicher Prozesse [...] mit der Lebenswelt [...] verbunden. Schon allein dieser Umstand schließt es aus, die Ebene der Wissenschaft kategorisch von der Ebene der Lebenswelt [...] trennen zu wollen [...]“<sup>108</sup>

In eine ähnliche Richtung zielt Benedikt Göcke, wenn er von einem „Alltagswissen“<sup>109</sup> spricht, das sich als lebensweltlich konstituiertes Erfahrungswissen lediglich in seinem „degree of systematicity“<sup>110</sup> von wissenschaftlichen Wissensformen unterscheidet. Alltagswissen und Wissenschaft – anders gesagt: Leutetheologie und akademische Theol. – sind beide lebensweltlich konstituiert, unterscheiden sich aber in ihren jeweiligen Diskursregeln. Epistemologisch betrachtet, geht es bei ihrem Zueinander, so Schärfl, um eine Vermittlung von „lebensweltlich-praktischer Klugheit und wissenschaftlichem Ethos“<sup>111</sup>, die „Wissenschaft und Lebenswelt verbindet, ohne die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft einerseits und die Dignität der Lebenswelt andererseits aufzugeben“<sup>230</sup>. Einen Weg dorthin hat bereits Edmund Husserl hingewiesen, indem er die Lebenswelt als „vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft“<sup>112</sup> (und aller anderen Diskurse) bezeichnete, die er als die „in fragloser Selbstverständlichkeit vorgegebene Welt der sinnlichen Erfahrung und alles von ihr genährten Denklebens“<sup>113</sup> definierte. Damit wandte er sich gegen die „positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft“<sup>114</sup>:

„[Er macht] [...] deutlich, dass die Wissenschaft Lebenswelt überall in ihren Theorien [...] voraussetzt, sie aber [...] gleichzeitig als bloß subjektiv, irrtumsanfällig und deshalb [...] irrelevant desavouiert [...]. [Man versucht,] [...] die Ungenauigkeit [...] der subjektiven Auffassungen zu überwinden und zu einer objektiven Wahrheit zu gelangen.“<sup>115</sup>

Aufgrund ihrer teilnehmenden Beobachtungen des Alltags von Naturwissenschaftler:inne:n in einem kalifornischen Forschungslabor hatten Bruno Latour und Steve Woolgar 1979 in einem wissenssoziologischen Standardwerk mit dem Untertitel *The social construction of scientific facts* nachgewiesen, dass auch scheinbar objektive Fakten subjektiv geprägte und lebensweltlich konstituierte Konstruktionsbedingungen haben, d. h. dass die „alltäglichen Tätigkeiten der dort

---

<sup>105</sup> Thomas SCHÄRTL: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, hg. v. Martin DÜRNBERGER / Aaron LANGENFELD / Magnus LERCH / Melanie WURST, Regensburg 2017, 13-42, 41.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> SCHÄRTL: „Theologie – Weisheit – Wissenschaft“, 227.

<sup>109</sup> Benedikt Paul GÖCKE: „Einleitung“, in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Band 1: Historische und systematische Perspektiven, hg. v. DERS. – Münster: Aschendorff Verlag 2018. 388 S., geb. € 59 ISBN: 978-3-402-11912-9, VII-XLIV, XXII.

<sup>110</sup> Paul Hoyningen-Huene (zustimmend zitiert in GÖCKE: „Einleitung“, XXII). Die These lautet: „Scientific knowledge differs from other kinds of knowledge, in particular from everyday knowledge, primarily by being more systematic.“ (zit. ebd.). Für Thomas Schärfl hingegen ist „Wissenschaft nicht einfach die Verlängerung der lebensweltlichen Orientierung mit anderen Mitteln“ (SCHÄRTL: „Theologie und Wissenschaft“, 13).

<sup>111</sup> SCHÄRTL: „Theologie – Weisheit – Wissenschaft“, 254.

<sup>112</sup> Edmund HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1996, 3f; 52.

<sup>113</sup> Ebd.6, 3f; 52.

<sup>114</sup> Verena MAYER: *Edmund Husserl*, München 2009, 141.

<sup>115</sup> Ebd.

arbeitenden Wissenschaftler zur Konstruktion von wissenschaftlichen Fakten<sup>116</sup> führen. Rüdiger Bubner, der Nachfolger Gadamer in Heidelberg, über diese lebensweltlichen Grundlagen jeder wissenschaftlichen Rationalität:

„Ich halte die auf Wissenschaft eingeschworene Rationalitätskonzeption für eine entscheidende Verkürzung, auf die [...] mit einer Flexibilisierung des Vernunftbegriffs zu reagieren ist. [...] Ich schlage vor, den Gedanken ernstzunehmen, dass Rationalität vor aller wissenschaftlicher Disziplin ihre unverwalteten Quellen in lebensweltlichen Dispositionen findet.“<sup>117</sup>

## 8. Freiheitstheorie und Postmoderne – eine mögliche theologische Allianz auf dem Boden des Zweiten Vatikanums?

Zwischen den beiden Diskursformationen von Analytischer und Kontinentaler Theol. findet im deutschen Sprachraum gegenwärtig eine Art internationaler ‚Stellvertreterkrieg‘ statt, dessen widerstreitende Parteien sich zur dogmatischen Lehrautorität des Konzils in irgendeiner Weise konstruktiv verhalten müssen. Dabei tut sich zugleich auch die Chance von neuen Allianzen jenseits alter theol. Konfliktlinien auf. Angesichts der internationalen Metadifferenz von analytischem und kontinentalem Denken erscheinen manche vergleichsweise kleinformatige Binnendifferenzen der deutschsprachigen Theol. fast sekundär. Die folgende Einschätzung meines Innsbrucker Kollegen Roman Siebenrock halte ich mit Blick auf eine erste diesbezügliche Grundorientierung für sehr hilfreich:

„Zur Zeit ringen nach meiner Sicht im deutschsprachigen Raum drei Ansätze miteinander. Ein an der jüngeren kulturphilosophischen Entwicklung der Postmoderne orientiertes Paradigma, das in Dekonstruktion die Frage nach der Macht und Verletzbarkeit des Menschen in den Mittelpunkt rückt; ein transzendentaltheologisches Paradigma, das sich als Anwältin der Moderne versteht und eine immer stärker werdende analytische Theologie, die durch die Entwicklung in den philosophischen Fakultäten immer mehr Rückenwind bekommt.“<sup>118</sup>

Auf dem Boden der nachholenden kirchlichen Selbstmodernisierung durch das Zweite Vatikanum scheinen die beiden Paradigmen der kulturwissenschaftlichen Postmoderne und der transzendentalphilosophischen Freiheitstheorie im Gegenüber zum analytischen Paradigma durchaus koalitionsfähig zu sein – und zwar genau dann, wenn sie einerseits Postmoderne nicht als disruptive

---

<sup>116</sup> *Laboratory Life*. The Social Construction of Scientific Facts, hg. v. Bruno LATOUR / Steve WOOLGAR. Beverly Hills 1979, 40. Siehe auch bereits Ludwik FLECK, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, Frankfurt/M. 1980 (Erstveröffentlichung 1935).

<sup>117</sup> Rüdiger BUBNER: *Dialektik als Topik*. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität, Frankfurt/M. 1990, 7f.

<sup>118</sup> SIEBENROCK: *Gezeiten der Theologie*, 476. Aaron Langenfeld verfeinert: „Für nicht wenige analytische Theolog\*innen hängt etwa die Wahrheitsfähigkeit theologischer Rede an einem positiven Begriff realistischer Metaphysik. Im transzendentalen (zu dem ich mich im Übrigen gerne selbst zählen lasse) und pragmatischen Lager löst das so definierte M-Wort natürlich häufig Beklommenheit und den reflexartigen Vorwurf aus, man sei im Denken noch nicht in der Moderne angekommen [...]. Als einzige wirklich in der Moderne angekommen zu sein, dieses Bewusstsein findet sich selbstverständlich auch unter Diskurs- und Anerkennungstheoretiker\*innen. Gar nicht so richtig in der Moderne ankommen bzw. diese hinter sich lassen wollen wiederum die sich ihrem Namen beharrlich verweigernden postmodernen Ansätze. Sie vermuten in den zuvor beschriebenen Methoden wahlweise eine Änderung der Gebetsrichtung nach Roccasecca oder Königsberg. Nur neuscholastische Ansätze stellen in gleicher Weise die sich zweifelhaft gewordene Moderne in den Fokus. Sie unterstellen den französisch inspirierten Positionen allerdings, jeden Bezug zum Wahrheitsbegriff verloren zu haben.“ (Aaron LANGENFELD: *Irgendwas mit Gott*. Was hält die wissenschaftliche Theologie als Fach zusammen?, auf: Feinschwarz.net (28. September 2021).

Ablösung der Moderne verstehen, sondern als deren konsequente Radikalisierung im menschlichen Ringen um Freiheit, und andererseits Freiheitstheorien weniger als transzendente Bedingung der Möglichkeit von Theol. überhaupt, sondern als existenzielle Möglichkeit der Bedingung von Theol. im pluralen Kontext der Postmoderne. Postmoderne wäre dann weniger ein Abschied von der Aufklärung als vielmehr deren kritische Fortführung im Kontext einer sich über sich selbst aufklärenden Moderne. Und Freiheit weniger ein vorreflexiver Wesenszug als vielmehr ein praktisches Existenzproblem des Menschen – und somit auch ein pastoraler Bewährungsort des christlichen Glaubens. Existenz und Freiheit sind miteinander in wechselseitiger Transzendentalität verschränkt: Einerseits ist Freiheit die freiheitstheoretische Bedingung der Möglichkeit bzw. die Möglichkeit der Bedingung von Existenz. Und andererseits ist Existenz die postmoderne Bedingung der Möglichkeit bzw. die Möglichkeit der Bedingung von Freiheit. Freiheit ist somit ein notwendiger Kontingenzfaktor von Existenz und Existenz ein notwendiger Kontingenzfaktor von Freiheit.

Gegen das in seinem Kern tendenziell antimoderne<sup>119</sup> (zumindest aber mehrheitlich kantkritische) Paradigma der analytischen Theol. könnten diese beiden Kontinentaltheologien zusammen mit dem Zweiten Vatikanum<sup>120</sup> kulturelle Gegenwartsdiskurse (verstanden als positive, aber nicht unkritische Hinwendung zur Moderne) als *loci theologici* mit eigener diskursiver Autorität stark machen – und zwar bis hin zur heutigen Populärkultur<sup>121</sup>. Während auf der Seite kontinentaler Theol. postmoderne und freiheitstheoretische Ansätze prinzipiell koalitionsfähig erscheinen, so sind es auf der Seite nichtkontinentaler Diskurse die beiden Paradigmen von Analytischer Theol. und Radical Orthodoxy<sup>122</sup>, die ihr Heil zum Teil in der philosophisch-theol. Vormoderne suchen (auch wenn die letztgenannte Bewegung ihren entsprechenden Offenbarungspositivismus gerne mit *French Theory* garniert). Mit der Kontinentalen Theol. teilt Radical Orthodoxy das Interesse an ‚postmodernem‘ Diskursgeschehen, mit der Analytischen Theol. das zumindest tendenziell ‚antimoderne‘ Erkenntnisinteresse. Michel Foucaults folgender Aufruf zu epistemisch konstitutiver Zeitgenossenschaft (im Anschluss an Kants Zeitschriftenartikel *Was ist Aufklärung?*) gilt jedenfalls auch für diesen Kontext:

„Ich weiß, dass man die Moderne oft als eine Epoche bezeichnet [...]. [...] Ich frage mich [...], ob man die Moderne nicht eher als eine Haltung [...] ansehen kann. Damit meine ich eine bestimmte Weise der Beziehung zur eigenen Aktualität. [...] Statt von der Moderne vormoderne oder postmoderne Epochen zu unterscheiden, sollte man [...] lieber untersuchen, wie die Haltung der Moderne [...] mit den Haltungen der Anti-Moderne im Kampf liegt.“<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Vgl. Magnus STRIET: *Wunderbar, man streitet sich*. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne, in: Herder-Korrespondenz (2017-2), 13-16.

<sup>120</sup> „Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich [...], die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. [...] Die Gläubigen sollen in engster Verbundenheit mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denkweisen [...] bis ins Letzte hinein zu verstehen.“ (GS 62).

<sup>121</sup> Vgl. expl. die entsprechenden Veröffentlichungen von Magnus Striet.

<sup>122</sup> Vgl. Daniel von WACHTER: „Mit analytischer Religionsphilosophie orthodoxer als mit Radical Orthodoxy“, in: *Radical Orthodoxy*. Eine Herausforderung für Christentum und Theologie nach der Säkularisierung, hg. v. Sven GROSSE / Harald SEUBERT, Leipzig 2017, 118–139. Analytische Theologie wie *Radical Orthodoxy* formulieren einen diskussionswürdigen Suprematieanspruch: einen systematischen über die anderen theologischen Disziplinen (vgl. GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel*) und einen theologischen über die Humanwissenschaften (vgl. John MILBANK: *Theology and Social Theory*. Beyond secular reason, Oxford 1990).

<sup>123</sup> Michel FOUCAULT, „Qu'est-ce que les Lumières?“, in: *Dits et Écrits II* (1976-1988), hg. v. DERS., Paris 2001, 1381-1397, 1387.

## 9. Deus semper maior – vom produktiven Umgang mit kirchlichen und theologischen Differenzen

Vor dem Hintergrund des anstehenden Paradigmenwechsels von einer klerikalen zu einer synodalen Kirche<sup>124</sup> wird angesichts dieser theol. Diskurskonstellation deutlich, dass es dabei nicht nur einen pastoralen, sondern auch einen epistemischen Klerikalismus zu überwinden gilt, der für eine bestimmte theol. Richtung Suprematie beansprucht – und zwar in Richtung einer epistemischen Synodalität, die sich als diskursive Weggemeinschaft von prinzipiell gleichberechtigten Paradigmen versteht. Diese gilt es auf jenen *Deus semper maior* hin zu öffnen<sup>125</sup>, dessen unendliches Geheimnis eschatologisch offensteht. Die metadiskursive Mindestanforderung für einen entsprechenden Umgang mit theol. Differenzen besteht *ad intra* in der Fähigkeit zu reflexiver Selbstdifferenz und *ad extra* in einer Anerkennung anderer theol. Ansätze, die nach deren berechtigten Anliegen sucht und konvergierende Optionen formuliert (z. B. begriffliche Präzision als Voraussetzung intersubjektiver Nachvollziehbarkeit<sup>126</sup>). Wünschenswert wäre eine diskursive Gesamtkonstellation, in der es überhaupt keine Dominanz irgendeiner einzelnen theol. Schule gäbe (auch keine der kontinentalen). Synodal verstandene und betriebene Theol. braucht daher eine pluralitätsfähige Epistemologie. Die zwischen polemischer Zuspitzung und ironisierender Distanzierung changierende Tonlage mancher (männlicher) Analytischer Theol. jedenfalls schwächt nicht nur deren eigenes Objektivitätsethos – sie provoziert auch ebenso wenig weiterführende Gegenpolemiken. Die sich in diesem bisweilen arrogant wirkenden Habitus ausdrückende Theorieauffassung lässt sich mit Andreas Reckwitz als „Theorie-als-System“<sup>127</sup> rekonstruieren:

„Theorie als System heißt: Es wird ein deduktiv verfahrenes Begriffssystem mit eindeutigen Definitionen, Prämissen und begrifflichen Schlussfolgerungen aufgestellt, das größtmögliche Reichweite beansprucht. [...] Die theoretizistische Form der Auseinandersetzung geht davon aus, dass jedwede Theorie als Theorie-als-System [...] zu lesen ist. [...] Das heißt, der Rezipient macht sich auf die Suche nach den vermeintlichen Schwachpunkten der Theorie, an denen man sie [...] aus den Angeln heben kann. [...] Sie ähnelt einem Krieg mit intellektuellen Mitteln, in dem [...] sich alles um Angriff und Verteidigung, um Elimination und Standhalten dreht.“<sup>128</sup>

Dem „Dogmatismus“<sup>129</sup> dieses polemischen Theoriegebrauchs stellt Reckwitz den Habitus einer „Theorie-als-Werkzeug“<sup>130</sup> gegenüber:

„Man sucht die [...] neue Perspektive, in der die Dinge in einem anderen Licht erscheinen. In der experimentellen Haltung [einer Theorie-als-Werkzeug] will man nicht etwas abwehren,

---

<sup>124</sup> Vgl. Christian BAUER: „Synodales Reframing. Papst Franziskus und sein Weg der Kirchenreform“, in: *Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie, die loslässt*, hg. v. Ute LEIMGRUBER, Michael LOHHAUSEN, Jörg SEIP, Bernhard SPIELBERG, Würzburg 2021 (FS Erich Garhammer), 165-170.

<sup>125</sup> Vgl. die letzten Abschnitte von Christian BAUER: *Synodaler Weg – einige theologische Anmerkungen*, in: Feinschwarz.net (21. September 2019).

<sup>126</sup> Wenn es ein Charakteristikum analytischen Denkens ist, dass es „besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet“ (Winfried LÖFFLER: *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrüben Verhältnis*, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 375-388, 386), dann wäre das sicherlich nicht nur ein wichtiger, sondern auch ein unverzichtbarer Beitrag zum theologischen Gesamtdiskurs.

<sup>127</sup> Andreas RECKWITZ: „Gesellschaftstheorie als Werkzeug“, in: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, hg. v. DERS. / Hartmut ROSA, Berlin 2021, 23-150, 45 (vgl. Christian BAUER: *Andreas Reckwitz. Ein ‚must read‘ der Theologie?*, auf: Feinschwarz.net (29. November 2021)).

<sup>128</sup> Ebd., 45, 144f, 146.

<sup>129</sup> Ebd., 149.

<sup>130</sup> Ebd., 44.

sondern man will etwas kennenlernen; man zieht nicht gegen die Theorie zu Felde, sondern öffnet sich den Denkmöglichkeiten, die sie anbietet [...]. [...] Während der theoretizistische Gestus die neue Theorie als potenzielle Bedrohung wahrnimmt, erscheint sie im experimentellen als potenzielle Bereicherung [...]. [...] Eine neue Theorie ist dann gut, wenn sie [...] fasziniert.“<sup>131</sup>

Glücklicherweise agieren nicht alle Vertreter:innen der Analytischen Theol.<sup>132</sup> in einem Habitus der Abwertung anderer philosophischer Weltzugänge. Es gibt vielmehr auch dort sehr anregende Gesprächspartner:innen, die einen gleichstufigen Dialog mit theol. Andersdenkenden pflegen und eine „legitime Vielfalt von theologischen Theorien“<sup>133</sup> anerkennen. Um diese „gegenstrebige Fügung“<sup>134</sup> in einem offenen Ganzen zusammendenken zu können, braucht es pluralitätsfähige Diskursmodelle für das Zueinander konfligierender Paradigmen. Ein solches bietet der französische Mystikgeschichtler Michel de Certeau, der im deutschen Sprachraum gerade vom kulturwissenschaftlichen Geheimtipp zur theol. Pflichtlektüre avanciert<sup>135</sup>. Seinem alteritären Dreischritt zufolge gilt: (1.) Die Anderen fehlen mir („manque“)<sup>136</sup>. (2.) Es geht nicht ohne sie („sans pas“)<sup>137</sup>. (3.) Denn weder sie noch ich besitzen die volle Wahrheit („ni... ni“)<sup>138</sup>. Theol. Paradigmendifferenzen wären dann *weder* im Sinne eines vormodernen „Entweder – oder“<sup>139</sup> *noch* im Sinne eines postmodernen „Sowohl – als auch“<sup>140</sup> aufzufassen, sondern vielmehr im Sinne eines spätmodernen „Weder – noch“<sup>141</sup>, dessen doppelte Verneinung den christlichen Gottesdiskurs dauerhaft offenhält: Weder Paulus noch die Synoptiker, weder Alexandriner noch Antiochener, weder Augustinus noch Thomas, weder Balthasar noch Rahner, weder Benedikt noch Franziskus, weder Radical Orthodoxy noch Konzilstheologie, weder Analytische Philosophie noch Cultural Studies können die Wahrheit für sich allein beanspruchen. Analytische und kontinentale Theol. brauchen einander in komplementärer Differenz, denn es geht „nicht ohne die Anderen“<sup>142</sup> – nicht ohne deren begrifflich-argumentatives Präzisionsethos und nicht ohne deren kontextuell-zeitgenössische Gegenwartssensibilität.

Wie sich diese alteritäre Selbstrelativierung mit dem offensiv vorgetragenen Wahrheitsanspruch gewisser Spielarten der Analytischen Theol. verträgt, muss diese selbst entscheiden. In jedem Fall gilt auch für sie: Keine theol. Richtung hat die Wissenschaftlichkeit für sich gepachtet<sup>143</sup>. Vielleicht geht es am Ende ja auch gar nicht primär um unterschiedliche

---

<sup>131</sup> Ebd., 148f.

<sup>132</sup> Analytische Theologie umfasst nicht nur verschiedene Charaktere, sondern auch höchst unterschiedliche Ansätze (siehe die eindrucksvolle Liste in SCHÄRTL: *Analytische Theologie*, 176f).

<sup>133</sup> Christian TAPP: *Wissenschaftliche Theologie*, 219.

<sup>134</sup> Jacob TAUBES: *Ad Carl Schmitt*. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987, Untertitel.

<sup>135</sup> Vgl. *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, hg. v. Christian BAUER / Marco A. SORACE, Ostfildern 2019.

<sup>136</sup> Vgl. Michel de CERTEAU: *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 112-115; 215-218.

<sup>137</sup> CERTEAU: *La faiblesse de croire*, 112f; 213f.

<sup>138</sup> Ebd., 223.

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Ebd.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> So eine genial einfache Certeau-Kurzformel von Michael Schüßler.

<sup>143</sup> Die von Göcke beanspruchten Qualitätsmerkmale von „begriffliche[r] Klarheit und argumentative[r] Transparenz“ (GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel*, 35) – Schärtl spricht gar von „diamantenscharf geschliffene[r] Präzision“ (SCHÄRTL: *Analytische Theologie*, 171) – sind kein Markenzeichen einer bestimmten theologischen Richtung, sondern vielmehr ein Zeichen von guter Wissenschaft überhaupt.

Rationalitätsmuster, sondern um biografisch und kontextuell bedingte „Affektstrukturen“<sup>144</sup>. Certeaus Konzept jedenfalls bietet einen konstellativen Gesamtrahmen<sup>145</sup>, der eigene theol. Optionen zu treffen erlaubt (= Option 1. Ordnung), solange man die Spannung zu anderen Optionen hält (= Option 2. Ordnung) – das erst macht sie kath. Dabei sind all jene Optionen vertretbar, die diese konstellative Optionalität bejahen und anderen nicht die wissenschaftliche Berechtigung absprechen. Eine solche fundamentale Grundoption für die plurale Konstellativität von verschiedenen theol. Optionen kann sich an dem orientieren, was Karl Rahner mit Blick auf die eigene Konzilserfahrung die „kollektive Findung der Wahrheit“<sup>146</sup> genannt hat. Diese gründet auf einem „in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein sich verlierenden Glaubensbekenntnis als dem Fundament, von dem aus sich jeder zusammen mit den anderen um die neue kollektive Wahrheitsfindung bemüht“<sup>147</sup>. Das hat auch Konsequenzen für die „geschichtliche Bedingtheit“<sup>148</sup> der real existierenden Vielheit theol. Schulbildungen:

„Von hier aus sind die Schulen zu verstehen: sie sind Ausdruck für die Vielfalt der [...] Weisen der endlichen Aneignung der Offenbarung. [...] So ergibt sich auch, dass eine Schule nur dann katholisch bleibt, wenn sie [...], ihre Systemansätze immer wieder neu [...] an der Fülle der Offenbarungsinhalte messend, immer offen bleibt auf das [...] umfassendere Verständnis der Kirche aller Zeiten [...]. Keiner Schule angehören zu wollen, wäre der dumme Hochmut dessen, der glaubt, die ewige Wahrheit jetzt schon außerhalb der zeitlichen Geschichte besitzen zu können.“<sup>149</sup>

Theol. wäre von dorthin als ein „offenes Narrativ“<sup>150</sup> zu konzipieren, das die Frage nach der je größeren Wahrheit nicht nur punktuell und situativ aufreißt, sondern auch prinzipiell und permanent offenhält. Einen noch immer zeitgemäßen Weg dafür skizziert die *Triplex via* des Hl. Thomas: Es gibt Wahrheit<sup>151</sup> („Via affirmativa“). Sie ist unserem menschlichen Zugriff jedoch prinzipiell entzogen („Via negativa“). Daher muss um sie gerungen werden („Via eminentiae“<sup>152</sup>). Der eines postmodernen Wahrheitsrelativismus unverdächtige emeritierte Papst Benedikt XVI. schreibt: „Die Wahrheit kann sich nur in der Beziehung zum anderen entwickeln, die auf Gott hin öffnet, der seine eigene Andersheit durch meine Mitmenschen und in ihnen zu erkennen geben will.

---

<sup>144</sup> Vgl. Michael SCHÜBLER, „Du musst dein Fühlen ändern. Eine Recherche zu den Affektstrukturen christlicher Dispositive“, in: *Abfall*. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung, hg. v. Ulrike BECHMANN/Rainer BUCHER/Rainer KROCKAUER/Johann POCK, Münster 2015, 109-135.

<sup>145</sup> Vgl. Christian BAUER: *Optionen des Konzils*. Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 141-162. Siehe auch das Projekt einer ‚topischen Dialogik‘ unterschiedlicher theologischer Schulen (vgl. *Dialog und Konflikt*. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis, hg. v. Martin KIRSCHNER, Ostfildern 2017).

<sup>146</sup> Vgl. Karl RAHNER: „Kleines Fragment ‚Über die kollektive Findung der Wahrheit‘“, in: *Schriften zur Theologie* (Band VI), hg. v. DERS., Einsiedeln 1965, 104-120.

<sup>147</sup> Ebd., 105.

<sup>148</sup> Karl RAHNER: „Theologische Schulen“, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, hg. v. DERS. / Herbert VORGRIMLER, Freiburg/Br. 1961, 329-330, 329.

<sup>149</sup> Ebd., 329f.

<sup>150</sup> Lieven BOEVE: *Liotard and theology*, London / New York 2014, 89.

<sup>151</sup> Einen entsprechend robusten Realismus, der eine tragfähige Brücke zwischen analytischen und kontinentalen Diskursen bilden könnte, vertritt Quentin Meillassoux (vgl. Michael SCHÜBLER: *Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux*. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne, in: *Theologische Quartalschrift* 195 (2015), 361-378).

<sup>152</sup> Vorbild für die unendliche Semiose eines Widerstreits, der auf diesem Weg immer neue theologische Übersteigungsbegriffe finden muss, ist die genannte *Triplex via*: „Von Gott ist [...] auf eine dreifache Weise zu reden. Erstens affirmativ, so dass wir sagen können: Gott ist weise. [...] Da aber die Weisheit nicht dergestalt in Gott ist, dass wir sie verstehen und benennen können, kann sie mit Recht verneint werden, so dass wir sagen können: Gott ist nicht weise. Da die Weisheit Gott nun aber nicht abgesprochen werden kann, [...] weil sie in ihm alles übersteigt [supereminetius est], was wir zu denken und auszusagen vermögen, müssen wir sagen: Gott ist überweise [supersapiens].“ (THOMAS V. AQUIN, *De potentia*, q. 7 a. 5 ad 2).

So ist es unangebracht, in ausschließender Weise zu behaupten: ‚Ich besitze die Wahrheit‘.<sup>153</sup> Dieses eschatologisch offene Ringen ist in seiner Pluralität nicht nur deskriptiv abbildbar, sondern auch normativ zu bejahen. In jedem Fall gilt es, konfligierende theol. Paradigmen miteinander im Gespräch zu halten. Die damit verbundenen Debatten lassen sich auch in der Theol. des deutschen Sprachraums nur noch international führen. Dabei gilt es, im Doppelsinn des Titels dieses Kartierungsversuchs einerseits die im Widerstreit stehenden theol. Allianzen wahrzunehmen und andererseits, in diesem Widerstreit auch selbst theol. Allianzen zu bilden. In der besten aller Diskurswelten wäre deren Differenz dann aber keine konfrontative, sondern vielmehr eine kooperative.

Über den Autor:

*Christian Bauer*, Dr., Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Christian.F.Bauer@uibk.ac.at)

---

<sup>153</sup> PAPST BENEDIKT XVI.: *Ecclesia in medio oriente*, Nr. 27 (zit. nach [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html) [Aufruf: 4. 2. 2022]).