

Kindergärten, die integrativ arbeiten, auch Grundschulen. Wo diese Integration praktiziert wird, läßt sich immer wieder zeigen, wie auch Eltern nichtbehinderter Kinder, die zuvor sehr skeptisch waren, erkennen, daß die Entwicklung ihrer Kinder keineswegs bedroht ist. Die Kinder lernen sehr viel – nicht nur an Zuwendungsbereitschaft zu Schwächeren, sondern an Sozialverhalten überhaupt. Und sie lernen Seiten des Lebens kennen, die ihnen sonst verborgen geblieben wären. Vielleicht sind solche Erfahrungen im Einzelfall nicht leicht zu verarbeiten, letztlich aber stellen sie eine Bereicherung dar.

HK: Behinderte Kinder sollen aber auch nicht zur persönlichen Reifung ihrer nichtbehinderten Altergenossen instrumentalisiert werden. Wann nützt, wann schadet die Integration in Regelkindergärten und -schulen?

Wolf: Nicht für jedes behinderte Kinde muß die Integration in einem Regelkindergarten oder einer Regelschule der richtige Weg sein. Aber es muß doch für jedes Kind prinzipiell die Möglichkeit geben, dort aufgenommen zu werden und prinzipiell muß gewährleistet sein, daß das behinderte Kind die nötige Unterstützung bekommt, um in einem solchen Klassenverband mitleben und mitlernen zu können.

HK: Wir befinden uns in einem tiefgreifenden demographischen Wandlungsprozeß. Der Anteil älterer und alter Menschen nimmt rapide zu. Ist damit auch ein offenerer Umgang mit behinderten Menschen zu erwarten? Schließlich müssen immer mehr Menschen damit rechnen, vom Schicksal der Behinderung getroffen zu werden.

Wolf: An diesem Punkt bin ich etwas ratlos. Die Annahme ist berechtigt und wirkt plausibel: Fast automatisch müßte

ich mich eigentlich solidarisch mit alten und behinderten Menschen fühlen, wenn ich mir vorstelle, daß auch ich alt werde und auch mir möglicherweise bevorsteht, auf Hilfe und Pflege angewiesen zu sein, psychisch krank zu werden oder mit einer Behinderung leben zu müssen. Nur habe ich den Eindruck, daß es dem Menschen sehr schwer fällt, sich in die Lebenssituation anderer zu versetzen. Daher wird die Zunahme alter Menschen nicht zu einer Haltungsänderung gegenüber behinderten Menschen führen, obwohl ich mir dies sehr wünschen würde.

HK: Wo aber läge dann der Ansatzpunkt für eine nötige Bewußtseinsänderung im Umgang mit behinderten Menschen. In der drastischen Drohung, Behinderung kann jeden treffen? Schließlich sind es nur etwa zehn Prozent, die von Geburt an behindert sind...

Wolf: Drohungen können sicher manches bewirken. Aber wenn es um die Entwicklung von Einstellungen und Haltungen geht, bilden sie eine schlechte Basis. Es ist eine Frage bewußten und wachen Lebens, sich immer wieder klar zu machen, was eigentlich nicht selbstverständlich ist an meinem bisherigen Lebensweg und was auf mich oder meine Angehörigen zukommen kann. Außerdem versuchen wir ja nun gerade von unserem christlichen Menschenverständnis her, uns immer wieder bewußt zu werden, daß wir einzelne Teile einer Gemeinschaft sind, daß wir aufeinander angewiesen sind, daß der andere Mensch ebenso wie wir selbst uneingeschränkt wertvoll ist – vor Gott und damit auch vor den Menschen. Aufmerksamkeit füreinander und die Bereitschaft, Verantwortung füreinander zu übernehmen, müssen dann nicht Opfer sein, sondern machen Lebensqualität aus, sind Bereicherung.

Zwischen Wissenschaft und Kirche

Der spannungsreiche Auftrag theologischer Fakultäten

Sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche stehen die theologischen Fakultäten unter Rechtfertigungsdruck. Ein Forschungsprojekt der Theologischen Fakultät Innsbruck widmet sich derzeit der Frage nach dem Spezifikum theologischer Forschung im Horizont moderner Wissenschaftlichkeit. Auf dessen Hintergrund skizziert Wilhelm Guggenberger, Assistent am Innsbrucker Institut für Moralthologie und Gesellschaftslehre, das Spannungsfeld, in dem sich wissenschaftliche Theologie heute bewegt.

An staatlichen Universitäten des deutschsprachigen Raumes sind Theologische Fakultäten eine weithin anerkannte, zumindest aber geduldete Realität. In einem Land wie Tirol, das meinen persönlichen Erfahrungshorizont bildet, und das sich offiziell nach wie vor gern als katholisch präsentiert, wird man als Mitglied einer solchen Fakultät im öffentlichen Leben sogar ein wenig hofiert; so wie es eben Tradition ist,

den Bischof zu jeder nur irgend relevanten Festlichkeit als Ehrengast zu bitten und jedes Bauwerk, das über der Kategorie des Einfamilienhauses liegt, kirchlich segnen zu lassen. Dies mag für Theologen ein beruhigendes Ambiente sein, die Ruhe aber – weitet sie sich zu sehr aus – schadet der Regheit des Geistes; bergende Traditionen – verlieren sie an Substanz – geraten all zu leicht zur Fessel. So ringen denn

theologische Fakultäten im gesamten deutschsprachigen Raum gegenwärtig nicht nur deshalb um Kontur und Profil und um eine neue Definition ihres spezifischen Dienstes in und an der Gesellschaft, weil ihnen wie allen anderen Kultur- und Geisteswissenschaften der finanzielle Gürtel enger geschnallt wird.

Dieses Ringen entspringt im Tiefsten einem Verantwortungsbewußtsein der Theologie, das sich zwei Antwortfordernden Größen gegenüber sieht. Da ist zum einen die modern-postmoderne, plurale Gesellschaft mit dem sie repräsentierenden liberal-demokratischen Staat, von dem akademische Theologie nicht nur ihre Mittel bezieht, sondern von dem auch ihr Lehr- und Forschungsauftrag legitimiert sein muß, will sie sich rechtens im Feld der staatlichen Universität bewegen. Zum anderen ist christliche Theologie stets an Kirche rückgebunden, als Teil deren Lebens sie sich versteht und von der sie, was besonders für katholische Theologie gilt, autorisiert ist. Dies ist nun durchaus eine als prekär zu bezeichnende Situation, die zwar generell der Stellung des Christlichen in der Welt entspricht, aber durchaus der näheren Bestimmung bedarf, um kreativ und fruchtbar damit umgehen zu können.

Die spezifischen Strukturen der modernen Wissenschaft

Wissenschaft ist letztlich immer Luxus. Sie entsteht und besteht nur dort, wo nicht um die grundlegenden Lebensbedürfnisse gerungen werden muß, das heißt, sie bedarf der Muse des einzelnen und der gesellschaftlichen Ressourcen. Menschen freizustellen von Arbeit im handgreiflichen Sinn, damit sie sich der Mehrung und Vermittlung von Wissen widmen können. Daher ist die Möglichkeit institutionalisierter Wissenschaft in einem demokratischen Gemeinwesen stets an einen sie legitimierenden gesellschaftlichen Konsens gebunden. Dies gilt für Wissenschaft im Allgemeinen, es gilt aber auch für einzelne Disziplinen. Ob nun eine Disziplin als pflegenswert betrachtet wird, mißt man im Allgemeinen an zwei Kriterien, das eine ist ein formales, das andere ein funktionales.

Das formale Kriterium ist die Einforderung von *Wissenschaftlichkeit*. Daß Wissenschaft wissenschaftlich sein muß, ist eine Tautologie, was aber Wissenschaftlichkeit bedeutet, ist angesichts der vielschichtigen Diskussion über dieses Thema gar nicht immer leicht zu beantworten. Es mag hier der kurze Hinweis genügen, daß durch das Zerbrechen metaphysisch oder transzendent begründeter Weltbilder, durch die Fragwürdigkeit naturrechtlicher Argumentationen und das weitgehende Scheitern positivistischer Ansätze den Wissenschaften insgesamt die fraglosen Fundamente entzogen wurden, auf denen sie ihr Werk aufbauen könnten. Wissenschaft als Explikation menschlichen Erkennens muß – nachdem die Moderne in Postmoderne umgeschlagen ist – ihre Bodenlosigkeit erkennen. Sie ist zum selbstreferentiellen,

sich selbst tragenden Unterfangen geworden. War sie in der Frühmoderne noch wesentlich Strukturierung eines übernommenen, aus dem Reichtum der Tradition lebenden Wissenszusammenhangs mit Mitteln der Logik, so wurde sie besonders in den beiden vergangenen Jahrhunderten zur empirisch-experimentellen Wissensproduktion (vgl. *R. Stichweh, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: Theorie als Passion*, hg. von *D. Baecker* u. a. Frankfurt a. M. 1987, 447–481, hier 452–455).

Damit wandelt sich die primäre Aufgabe des Wissenschaftlers vom Ordnen eines Ganzen zum Hinzufügen neuer Details. So wird verständlich, daß moderne Wissenschaft zwar enormen Wert auf Arbeitsteilung, Spezialisierung, und große Tiefenschärfe legt, aber relativ wenig Interesse an umfassender Theoriebildung an den Tag legt, dieser gegenüber sogar sehr kritisch eingestellt ist. Die inhaltlich prägende Theorie wird durch das methodologisch orientierende Forschungsprogramm abgelöst. Kriterien für Wissenschaftlichkeit können vor solchem Hintergrund nicht inhaltlicher, sondern nur noch formaler Natur sein. Dazu zählt dann etwa, daß Hypothesen erstellt werden können, die sich an neu hinzukommenden empirischen Fakten bewähren müssen, die diese Fakten möglichst einfach zu erklären und zu integrieren vermögen, und daß Wege für neue Erkenntnisse geöffnet werden (ähnlich etwa *I. Lakatos, Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme. Philosophische Schriften 1*, hg. von *J. Worrall* u. a. Braunschweig 1982). Unter den gebildeten Hypothesen findet sich ein harter Kern und es findet sich ein Ring von Hilfhypothesen, die sich als brauchbar erweisen, aber leicht austauschbar sind, verlieren sie durch neue Erkenntnisse an Wert. Letztlich besteht aber eben auch das, was Lakatos als harten Kern bezeichnet, aus Hypothesen, das heißt aus änderbaren Sätzen. Bedenkt man die spezifische Struktur der modernen Wissenschaft, dann ist diese Änderung, die Sensation und Revolution ja gerade das, worauf es ankommt.

Kann Theologie mit einem solchen Wissenschaftsbegriff arbeiten? Gibt es eine hypothetische Theologie, die sich dem Popperschen Prinzip der Falsifizierbarkeit unterwirft? Die Quellen theologischer Erkenntnis sind die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition. Damit entzieht sie sich doch von ihrem Grundansatz her einer vorwärtsdrängenden Wissenschaftlichkeit in der „an die Stelle der Bewahrung überlieferter Wahrheit ein Interesse für Inkonsistenzen und Irrtümer tritt, weil an diese ein Forschungsprozeß anschließbar ist“ (*R. Stichweh* ebd. 454). Ein Forschungsprojekt der Theologischen Fakultät Innsbruck versucht in interdisziplinärer Auseinandersetzung das Spezifikum theologischer Forschung mit den Selbstansprüchen moderner Wissenschaftlichkeit zu vermitteln (ein programmatischer Artikel dazu erschien 1996: *R. Schwager/J. Niewiadomski, Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, in: *ZKTh* 118, 317–344). Die Grundannahme dabei ist, daß Theologie als Wissenschaft im akademischen Diskurs durchaus hypothetisch formulierbar ist. Das bedeutet näher betrachtet, daß

ihre Aussagen sich in der Deutung personaler und sozialer Fragestellungen bewähren müssen, daß neues empirisches Material, das von Human- und Sozialwissenschaften geliefert wird, in ihr Programmgebäude integrierbar sein muß, ohne daß dabei geistige Kapriolen geschlagen werden, und daß von Theologie auch positive Impulse zur Gewinnung von Erkenntnissen über Mensch und Gesellschaft auszugehen haben. Wenn dies gelingt – was durchaus realistisch ist – kann sich konfessionelle Theologie als gleichberechtigter Partner im akademischen Gespräch bewähren.

Ein Problem bleibt freilich: der hypothetische Charakter des harten Kerns jener Annahmen, die das Fundament des wissenschaftlichen Forschungsprogrammes bilden. Die Lehre der Kirche ist nicht schlechthin disponibel. Hierzu kann zweierlei gesagt werden: Erstens muß der Theologe als Wissenschaftler seine Inhalte als Hypothesen in den Diskurs einführen. Als glaubender Mensch wird er freilich weitestgehend von der Richtigkeit und Unverbrüchlichkeit dieser Hypothesen überzeugt sein, da sie für ihn ja von existentieller Bedeutung sind. Diese Situation mag letztlich auch für den Geistes- oder Naturwissenschaftler gelten. Denn – so lehrt uns auch die neuere Philosophie – niemand kommt ohne gewisse unhinterfragte Grundannahmen aus, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, sinnvoll Fragen zu stellen. Oder wie *Ludwig Wittgenstein* es in einem Spätwerk formulierte: „Der Zweifel kommt nach dem Glauben“ (Über Gewißheit, hg. von *G. E. M. Ascombe/G.H. Wright*, Oxford 1969, 23).

Freilich mag der säkulare Wissenschaftler im Extremfall dazu neigen, seine Grundthesen aufzugeben und einem plausiblen Gegenargument zu folgen, der Theologe hingegen wird im Zweifelsfall eher bei dem bleiben, was der Rationalität der Welt als Torheit gilt. Das aber liegt nicht so sehr an der wissenschaftlichen Methode, sondern vielmehr an ihrem Gegenstand. Denn wovon Theologie handelt, das ist eine Grunddeutung von Mensch, Geschichte und Gott, die wesentlich fundamentaler für die personale Existenz des Menschen ist als jedes Einzeldatum, oder auch ein Systemgebäude empirischer Wissenschaft. Zweitens muß gesagt werden, daß die Aussagen auch der besten Theologie immer menschliche Formulierung bleiben, die stets historischer und kultureller Bedingtheit unterliegen, so daß auch das, was der Kirche als unverbrüchlich wahr gilt, immer nochmals neu und tiefer verstanden werden kann. Eine solche Qualitätsverbesserung der Erkenntnis, die selbst Teil des Offenbarungsgeschehens ist, ist häufig gerade die Frucht heftigster Infragestellungen und Ergebnis des Durchgangs durch Krisensituationen (vgl. *Schwager/Niewiadomski* 330f.).

Das theologische Programm wird also fortlaufend korrigiert und nachjustiert und ist bei weitem nicht so starr und unbeweglich, wie es von Außenstehenden mitunter wahrgenommen wird. Ermöglichung dessen ist, daß der unveränderliche Kern jener Wahrheit, die vertreten wird, eine Person, nämlich Jesus Christus in Einheit mit seinem Vater und dem göttlichen Geist und nicht ein Bündel von Sätzen ist. Dieser Kern stellt jenen Fixpunkt dar, der Theologie ihren ultimativen Halt gibt. Was gelehrt und gedacht wird, erhält dadurch

ein großes Maß an Freiheit und braucht sich nicht ängstlicher Buchstabentreue zu unterwerfen.

Ob eine Gesellschaft sich eine bestimmte Wissenschaft in institutionalisierter Form leisten soll und will, wird freilich nicht nur anhand deren formaler Qualität, sondern auch anhand ihrer verwertbaren Ergebnisse, ihres Outputs in die Gesellschaft geprüft. Der Siegeszug der neuzeitlichen Naturwissenschaft hat den Begriff der Nützlichkeit von Erkenntnissen nun freilich stark auf Herrschaftswissen im technischen Sinn verengt. So wurde im Hinblick auf naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse vielfach auf erkenntnistheoretische Rechtfertigung verzichtet, da ihr Erfolg für sich sprach (vgl. zur Frage des Verhältnisses Naturwissenschaft – Theologie. *W. Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973). Technische Umsetzung von Wissen hat freilich immer auch einen wirtschaftlichen Aspekt, und so sind Ökonomie und Technik zu den Leitgrößen unserer Gesellschaft geworden, zum beherrschenden Komplex, der nun in einer gewissen Eigendynamik die weitere soziale Entwicklung dirigiert. Damit gerät auch die Wissenschaft – selbst in ihrer universitären Ausformung – immer mehr unter die Zwänge betriebswirtschaftlicher Logik. Rasch umsetzbare, finanziell erfolversprechende Ergebnisse werden erwartet, besonders dann, wenn Forschungseinrichtungen privat finanziert oder zumindest gesponsert werden. Daraus erwächst die Gefahr, daß die Räume des Unverzweckten und ökonomisch nicht Nutzbaren rapide dahinschwinden.

Das funktionale Kriterium der Nützlichkeit

Nun ist uns gegenwärtig aber die Problematik der Erfolgsgeschichte der Moderne in eklatanter Weise zu Bewußtsein gekommen. Fortschritt und Wachstum haben ihren uneingeschränkt positiven Klang eingebüßt. Bei immer mehr Menschen macht sich eine Sehnsucht nach bedingungslosem Menschsein-Dürfen, nach Ganzheitlichkeit und umfassenden Sinnerfahrungen breit, die im wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und immer mehr auch politischen Leben nicht gestillt werden kann. Gerade die Theologie als „nutzlose“ Wissenschaft ist neben der Philosophie – die heute freilich mitunter Gefahr läuft, sich in Sprachtechnologie aufzulösen – der letzte Anwalt der Bereiche des Unverzweckten, der sich im Licht einer kritischen Öffentlichkeit bewegt und nicht im Feld von Sinnangeboten unterschiedlichster Qualität und Herkunft, die sich aller rationalen Hinterfragbarkeit entziehen. Gerade in einer Zeit des Übermaßes an Information und des Fehlens von Wahrheit, in einer Situation in der „wir immer mehr Ordnungen und immer weniger Ordnung haben“ (*R. Musil*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek b. Hamburg 1978, 379), mag das kurzfristig Nutzlose doch wieder zusehends als sinnvoll erscheinen, die Frage nach einer Grundorientierung, in die Details einordenbar sind, wieder an Gewicht gewinnen.

Hier soll freilich nicht eine Form der Wissenschaft gegen die andere ausgespielt werden. Denn wie Robert Musil meinte,

gibt es zwei Geistesverfassungen, die eine, naturwissenschaftlich orientierte begnügt sich damit, genau zu sein und sich an die Tatsachen zu halten, die andere, philosophisch-theologische blickt stets auf das Ganze. Die eine gewinnt dabei an Erfolg, die andere an Umfang und Würde, schließlich seien die Ergebnisse der einen aber nichts wert und die der anderen nicht wahr. Das Problem besteht dann letztlich darin, daß beide Geistesverfassungen unverbunden nebeneinanderstehen und ihr Verhältnis zueinander nicht im geringsten geklärt ist. (Vgl. ebd. 248 f.) Das heißt, daß das Ziel ein fruchtbarer Dialog zwischen Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften einerseits und Theologie andererseits sein muß. Dieser Dialog wird nicht immer konfliktfrei sein, denn die prophetische Dimension der Theologie bedingt eine kritische Distanz zur Eigendynamik der Welt; wird er aber so geführt, daß jeder seine Position ehrlich ins Gespräch einbringt, so dürften letztlich alle Seiten davon profitieren.

Damit ein so verstandener Profit vom Dialog zwischen Theologie und anderen Wissenschaften zu erwarten ist, muß allerdings vorausgesetzt werden, daß Theologie *gesellschaftsrelevant* sein will und sich also auch der brennenden Fragen der menschlichen Gemeinschaft annimmt. Die Thematik von Rivalität und Gewalt, von Opferungsmechanismen auf allen Beziehungsebenen, in Politik und Wirtschaft, spielt hier sicherlich eine besondere Rolle. Die biblische Botschaft bietet für diese Fragen durchaus ein konsistentes Deutungsmuster und weist auch auf Lösungswege hin. Zu Recht erwartet die Gesellschaft von Theologen, daß sie sich den Fragen der Menschen und der Menschheit stellen. So läßt sich neben der Treue zu ihren Quellen und der Verständlichkeit ihrer Sprache „Relevanz für das heutige Leben“ als der (gesellschaftliche, aber letztlich auch theologische) Maßstab für die Förderungswürdigkeit von Theologie formulieren (vgl. R. Haight, Die Kirche als Ort der Theologie, in: Concilium 30 (1994) 483–491, hier 484).

Wenn nun also versucht wurde, Theologie als Wissenschaft im akademischen Raum zu rechtfertigen, ja ihr eine nicht unerhebliche Rolle zuzuweisen, so stellt sich die Frage, ob dies auch dann möglich ist, wenn diese Theologie sich dezidiert als kirchlich versteht. Wie verhalten sich Freiheit der Wissenschaft und ihre Offenheit gegenüber den Anfragen der Gesellschaft zur kirchlichen Gebundenheit und Unterordnung unter ein Lehramt?

Zunächst sei auf das Thema genereller Kirchlichkeit eingegangen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß der existentiell bedeutsame Gegenstand von Theologie die personale Realität Gottes ist, die uns in der Beziehungsgeschichte des Volkes Israel und im Lehren und Leben Jesu zugänglich ist. Die primäre Quelle von Theologie ist daher eine ganz bestimmte Geschichte, eine „story“, in der Begegnungen und Erfahrungen sich ausdrücken und die von einer menschlichen Gemeinschaft geformt und überliefert wurde. Mit einem solchen Gegenstand könnte freilich auch historische Wissenschaft nach ihren Methoden arbeiten. Der Theologie geht es freilich darum, die genannte „story“ bedeutsam für das Leben

in Gegenwart und Zukunft zu machen. Das erfordert nun aber, daß sie forterzählt wird in Konfrontation mit den Lebensbedingungen der je konkreten Gegenwart, um prägend und verwandelnd für Zukunft sein zu können. Dazu bedarf es nicht nur einer Trägergemeinschaft, die Erinnerungen wach hält – dies könnten unter Umständen auch technische Datenträger leisten –, es bedarf vielmehr einer Lebensgemeinschaft, die neue Erfahrungen eines Lebens in Begegnung mit dem verkündeten Gott zu machen vermag und die darin auch das einzig überzeugende Beispiel der angesprochenen Lebensrelevanz von Theologie und Glaube sein kann.

Damit gilt: „Die christliche Theologie entsteht nicht nur aus einer christlichen Gemeinschaft, sondern bleibt auch immer auf sie zurückverwiesen“ (R. Haight ebd.). Diese Dimension von Kirchlichkeit ist wesentlich breiter als die Subordination unter das römische Lehramt. Kirchlichkeit bedeutet die Existenz eines Sozialgefüges, das in seiner Realität als Glaubensgemeinschaft die eigentliche Lehre darstellt, die es zu verkünden gilt. Der amerikanische Moraltheologe *Stanley Hauerwas* betont das immer wieder für christliche Ethik, es gilt aber wohl für Theologie insgesamt. Ohne spirituell, liturgisch und gesellschaftlich gelebte Glaubensrealität fehlt der Theologie ein integrierender Bestandteil.

Kirchliche Eingebundenheit ist unverzichtbar

Damit ist nun freilich noch nicht eine bestimmte Form der Kirchlichkeit gefordert, wie sie etwa die römisch-katholische darstellt. An dieser Stelle möchte ich auf einige Erfahrungen verweisen, die jene Fakultät, der ich angehöre bei einem gemeinsamen Symposium in Rom machen durfte („Sentire cum ecclesia“, Symposium der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, September 1997 in Rom). Die Gespräche mit Vertretern der römischen Kurie und einzelner Dikasterien haben doch einige – theoretisch vielleicht schon bekannte – Elemente der katholischen Kirchenform deutlich illustriert. Zum einen bietet die Universalität der römischen Kirche mit ihrer Struktur, die weltweit verankert ist, deren Verästelungen aber doch in einer Zentrale zusammenlaufen, wesentliche Chancen, was Koordination und Integration von Pluralität betrifft. Zum anderen ist Rom als Zentrale durch die Größe und Vielfältigkeit dieser Kirche an den Rand seiner Leistungs- und Verarbeitungsfähigkeit gelangt, woraus sich wohl manche ängstliche Reaktion und mancher Kommunikationsdefekt erklären lassen. Zum einen ist die katholische Kirche mit ihrer Struktur handlungs- und entscheidungsfähiger als manch andere christliche Kirche, sie ist damit auch mitunter dialogfähiger nach außen, weil sie Ansprechpartner bietet. Andererseits besteht aufgrund stark fokussierter Entscheidungsprozesse auch immer die Gefahr der Erstarrung und Verknöcherung.

Die so entstehende Spannung zwischen Identität und Offenheit ist als permanenter Motor für die Selbstreformation der Kirche zu sehen. Diese Spannung hat damit eine katalysatorische Funktion, sie treibt weiter, löst sich dabei aber nicht

auf. In ihr steht auch die Theologie beständig. Sie kann nicht auf ihre Kirchlichkeit verzichten, die nicht bloß abstrakte sein kann, sondern notwendigerweise konkret werden muß. Sie hat sich aber auch mit der modernen Welt in all ihren Facetten zu konfrontieren, muß sich an ihr reiben, von ihr lernen und sie kritisieren. Daß all dies nicht immer in reiner Harmonie – weder mit der Welt noch mit Kirche – vor sich gehen kann, versteht sich beinahe von selbst. Ein wesentlicher Beitrag zur Verminderung innerkirchlicher Reibungsverluste dürfte aber eine Verstärkung der Subsidiarität innerhalb der kirchlichen Struktur sein. Die wäre übrigens auch ein Beitrag zur zeugnishaften Verkörperung vertretener theologischer Theorie. Denn eine subsidiär-solidarische Kirche könnte durchaus Vorbildfunktion für gerechte Strukturen der Kooperation angesichts dessen, was als Globalisierung bezeichnet wird, sein.

Das Verhältnis zwischen Kirche (auch hierarchischer Kirche) und Theologie weist also eine Analogie zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Theologie auf. Jeweils wird einer der beiden Partner im Gespräch durch den anderen bereichert, ja, ist jeder auf den anderen angewiesen. Akademische Theologie ist Teil des wissenschaftlichen Diskurses und kann sich außerhalb dessen nicht als das bewähren, was sie ist: redliche denkerische Rechenschaft des Glaubens. Besonders der Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften, aber

letztlich auch der Naturwissenschaft kann seinerseits nicht wirklich auf Orientierungswissen verzichten, das eine Zusammenordnung der vielen einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse ermöglicht. Theologie bietet ein solches Orientierungswissen an.

Auch kirchliche Eingebundenheit ist für Theologie unverzichtbar. Ohne sie verliert sie nicht nur den legitimierenden Rahmen, sondern auch eine wesentliche Erkenntnisquelle, ihr Bewährungsfeld und ihre Identität. Andererseits kann aber auch Kirche nicht ohne Theologie auskommen. Denn die Reflexion des eigenen Glaubens und die Konfrontation seiner Gehalte mit den realen Gegebenheiten einer Welt, in der er sich bewähren muß, bedürfen eines Feldes experimentellen und freien Denkens, bedürfen der Kompetenz und einer gewissen Infrastruktur. Für eine weltoffene Kirche dürfte eine Theologie, die in regem Austausch mit anderen Wissenschaften bleibt, also tatsächlich eine Notwendigkeit sein. Diese Theologie lebt in und aus einer konkreten Kirche. Ob die plurale Gesellschaft diese Theologie auch als Bereicherung im bunten Strauß der Wissenschaften sehen will, den sie sich leistet, muß ihr selbst und ihren Entscheidungsgängen überlassen bleiben, das Angebot jedenfalls besteht, und ich hoffe, es gelingt uns immer mehr, auch gute Gründe dafür zu vermitteln, es anzunehmen.

Wilhelm Guggenberger

Weder gläubig noch atheistisch

Zur religiösen Situation in Rußland

Auch im nachsowjetischen Rußland wachsen die Bäume der Kirche nicht in den Himmel. Zwar genießt die orthodoxe Kirche in der Bevölkerung beträchtliches Ansehen, wird sie als Hüterin des nationalen Erbes geschätzt. Aber die Mehrzahl der Menschen bewegt sich offensichtlich in einem weltanschaulichen Niemandsland zwischen Atheismus und fester kirchlich-religiöser Bindung.

Ende 1987 wurde in der damaligen Sowjetunion die Verfolgung der Religionsgemeinschaften eingestellt. 1990 gewährte das neue Religionsgesetz allgemeine Glaubensfreiheit für alle Religionsgemeinschaften und religiösen Sondergemeinschaften. Der Tourist sieht restaurierte und wieder geöffnete Kirchen; die von Stalin gesprengte Christus-Erlöser-Kirche ist wieder errichtet. Man kann die Bibel kaufen, an hohen christlichen Feiertagen Prozessionen auf den Straßen sehen. Zeitungsfotos zeigen Präsident Jelzin mit einer Kerze in der Hand beim orthodoxen Gottesdienst. Selbst ermordete Mafiabosse werden von orthodoxen Priestern zu Grabe getragen.

1993 schrieb Ludmila Woronzowa vom Museum Sergej Posad (zur Sowjetzeit „Sagorsk“): „Bis zum Jahre 1985 wurden in unserem Land Prognosen gebastelt, wann die Reli-

gion verschwunden ist. Jetzt werden Vermutungen geäußert, wann der Unglaube verschwindet.“ (Religion und Demokratie, Bd. II, Moskau 1993.) Man sprach von einer „zweiten Taufe Rußlands“. Als L. Woronzowa über die „Vermutungen“ eines Verschwindens des Unglaubens schrieb, war allerdings bereits erkennbar, daß es nicht einfach ein Prozeß des Wechsels von Unglaube zu Glaube war, sondern ein verwirrendes Gemenge von Unglauben, Halbglaben und Glauben die religiöse Situation kennzeichnete.

Gorbatschow hatte die Glaubensverfolgung nicht deswegen eingestellt, weil er besondere Sympathien für die Religion empfand. Er brauchte ganz einfach die Mitarbeit aller gläubigen Menschen für seine Perestroika. Ein weiterer Grund für die Beendigung der Religionsverfolgung war sicherlich der erschreckende *Verfall der Moral*. Die Sowjetbürger wa-