

Johann Baptist Metz

## Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne

Wer das Schicksal der Theologie angesichts der Moderne zu bestimmen sucht, kann nicht nur ein Stück Geschichte der Theologie referieren; er muß vielmehr ein Stück Geschichtstheologie wagen.

1. Inzwischen ist man auch in der Theologie weithin davon abgekommen, mit dem traditionellen Schema «Altertum-Mittelalter-Neuzeit» zur Gliederung der Theologie- und Kirchengeschichte zu arbeiten. Zumindest wird inzwischen der Begriff «Neuzeit» differenzierter gefaßt. Die mit «*Moderne*» gekennzeichnete Epoche beginnt nicht mehr einfach mit den religiös-profanen Zäsuren im 16. Jahrhundert (samt ihren Vorspielen), sondern mit den Prozessen der *Aufklärung*, die den Bereich der Wissenschaften und des politischen Lebens (durch die Französische Revolution und durch die Amerikanische) folgenreich verändert haben – auch für das Selbstverständnis der Theologie.

Diese Aufklärung gilt nicht nur als ein historischer, sondern als ein immer noch präsentischer Prozeß, und dies vor allem dann, wenn man zwei Gesichtspunkte im Auge behält: einmal die Tatsache, daß sich auch der Sozialismus als Kind und Erbe der Aufklärung versteht, und daß sich deshalb die beiden großen ideologischen Weltblöcke heute als nachaufklärerisch interpretieren – auch wenn für die sozialistische Revolution das Problem bleibt, daß sie selbst in einer vorbürgerlichen, in einer feudalistischen Gesellschaft ansetzte und sich bisher auch nur in solchen Gesellschaften erfolgreich festsetzen konnte. Zum anderen darf nicht übersehen werden, daß auch die fundamentalen Krisen der Aufklärung, die z. B. zur Formulierung von der «Dialektik der Aufklärung» geführt haben, nochmals als Momente an eben diesen Aufklärungsprozessen verstanden werden.

2. Diese Aufklärungsprozesse, durch die die Moderne nachhaltig und anhaltend bestimmt ist, gelten als strikt *abendländisch-eurozentrisch*

orientierte Prozesse, wenn wir hier einmal Europa und Nordamerika zusammennehmen. Max Weber hat für sie das Wort von der «okzidentalen Rationalität» geprägt, die inzwischen über die Ausbreitung der Technik und der ihr immanenten Ideologien bzw. über die instrumentelle Vernunft der Wissenschaften eine Art Weltherrschaft angetreten hat.

3. Diese Prozesse haben zu einer fundamentalen Krise der christlichen Theologie geführt. Allseits bekannte Stichworte hierfür sind die Prozesse der Säkularisierung und der Emanzipation (der Klassen und Rassen, ansatzhaft der Frauen), der Entmythologisierung usw. Der Versuch, diese Krisen an ihrer Wurzel wahrzunehmen und theologisch zu verarbeiten, hat die klassische Einheit der Theologie aufgelöst und zu pluralen Gestalten der theologischen «Verantwortung der Hoffnung» geführt. Ich nenne einige Krisen, deren Wahrnehmung und produktive Verarbeitung die Gestalt des Theologietreibens bis in ihre Wurzeln betreffen.

a) Hierher gehört zunächst der Zerfall der religiös-metaphysischen Weltbilder in diesen Prozessen der Aufklärung. Die durch diesen Zerfall bedingte Krise der Theologie gilt auch für die Reformation und ihre Theologien, denn die Reformation fand selbst noch im Horizont eines umfassenden christlichen Weltverständnisses statt. Dieser Zerfall hat das Stadium der kognitiven Unschuld der Theologie beendet. Seitdem muß sich die Theologie mit den Bestreitungen ihrer geschichtlichen Unschuld durch den sog. Historismus und mit den Bestreitungen ihrer gesellschaftlichen Unschuld durch die bürgerlichen und marxistischen Versionen der Ideologiekritik auseinandersetzen. Sie kann die damit verbundenen Fragen nicht mehr aus ihrem Zentrum an die apologetischen Randzonen der Theologie abschieben und, abgesichert durch eine solche «Apologetik», das Unternehmen der Theologie ungestört weiter betreiben. Der Logos der Theologie ist von dieser Krise selbst betroffen. Er kann sich aus diesen Bestreitungen nicht auf ein allseits abgesichertes metaphysisches Fundament zurückziehen. Geschichtliche Fragestellungen ebenso wie gesellschaftliche drängen in die Mitte der Theologie und verlangen eine höchst differenzierte Bearbeitung, die vom einzelnen theologischen Subjekt gar nicht mehr zu leisten ist. Das theologische Wissen wird von nun an von einer in sich pluralen Kommunikationsgemeinschaft getragen – oder es fällt ins

Leere bzw., was schließlich auf dasselbe hinauskommt, es fällt zurück ins klassische Systemwissen.

Die Verarbeitung dieser Krisen erzwang so eine innere Pluralisierung der theologischen Ansätze: in die Ansätze z.B. sog. liberaler Theologie, die sich speziell den Problemen des Historismus widmete, in die Ansätze einer dialektischen Theologie, die sich der Identifizierung bürgerlicher und messianischer Religion zu entziehen suchte, in die Ansätze neuer politischer Theologien, die sich vor allem den Problemen zu stellen suchten, die sich aus einer nachidealistischen Religionskritik ergeben und die ihrerseits gegen die Identifizierung des Christentums mit den politischen Religionen bzw. Legitimationsmythen aufgeklärter Gesellschaften (*civil religion*, bürgerliche Religion) kämpfen.

b) Durch die Prozesse der Aufklärung ist die Theologie selbst von einer *zweifachen Reduktion* bedroht, die gleichzeitig so etwas wie eine konstitutionelle Dauerkrise der Theologie darstellt. Einmal läßt sich von einer privatistischen Reduktion der Theologie sprechen, in der sich der Logos der Theologie auf die «Privatsache» Religion konzentriert und gerade so in der Gefahr steht, die Kontinuität mit der messianischen Sache des Christentums zu verlieren. Zum anderen kann man offensichtlich von der Gefahr einer rationalistischen Reduktion der Theologie sprechen, d.h. von einer wachsenden Entsinnlichung, einem radikalen Symbol- und Mythenverzicht unter dem kognitiven Überdruck der abstrakten modernen Welt der Wissenschaften. Nun wurde gewiß durch die Prozesse der Aufklärung weder die Gesellschaft völlig säkularisiert noch die Religion und mit ihr die Theologie völlig privatisiert. Es gehört gerade zu den gesellschaftskritischen Aufgaben der Theologie in den Prozessen der Aufklärung, die Vorstellung einer völlig säkularisierten und in diesem Sinne durchrationalisierten Gesellschaft als den eigentlichen Mythos zu entlarven, den eine undialektische Verabsolutierung von Aufklärung immer wieder hervortreibt. Gewiß wird diese gesellschaftskritische Aufgabe der Theologie unterschiedlich ausfallen je nach den unterschiedlichen politischen Kulturen, denen die Theologie hier konfrontiert ist<sup>1</sup>.

c) Auch haben die Prozesse der Aufklärung, speziell in den verschiedenen Formen der Ideologiekritik, der Theologie in neuer Weise *die Frage nach den Subjekten und Orten* und nach den

*Interessen* des Theologietreibens aufgedrängt und durch die Entwicklung der Dialektik von Theorie und Praxis die Theologie auf das praktische Fundament ihrer Weisheit und ihrer Theoriebildung «zurückgeworfen». Dieser Gesichtspunkt enthält weittragende Konsequenzen. Die Frage taucht auf, ob sich Theologie allein in der vorgegebenen kirchlichen und gesellschaftlichen Arbeitsteilung verstehen kann, d. h. praktisch als akademische Ausbildungstheologie, gelehrt von professionellen Theologen an den von Gesellschaft und Kirche eingerichteten Ausbildungsstätten (Universitäten, Seminare). Gegenwärtig tritt neben diese (indispensable) Form des Theologietreibens eine andere Form, die sich nicht unmißverständlich als Basistheologie kennzeichnen läßt und über die ansatzhaft in unserer Zeitschrift im Heft 5/1978 berichtet wurde. Produktive Beispiele hierfür finden sich vor allem in den Befreiungstheologien – auch in der Gestalt der Schwarzen Theologien und auch in Ansätzen der Feministischen Theologie.

d) Hinzu kommt dies: Die schwerwiegenden, ja *katastrophischen Krisen*, die im Prozeß der Aufklärung auftauchen (und sich ihrer undialektischen Verabsolutierung verdanken mögen), haben zu einer zusätzlichen Krise der Theologie geführt. Ich möchte dies hier nur an der Katastrophe von *Auschwitz* andeuten. Will die Theologie nicht mit dem Rücken zu solchen Katastrophen sie selbst bleiben und ihre geschichtliche Verantwortung nicht verraten, dann muß sie jede Form eines subjektlosen theologischen Idealismus, mit dem gerade die deutsche Theologie die christliche Welt versorgt hat, als beendet ansehen. Eine Theologie im Angesicht solcher Katastrophen kann nicht mehr Theologie in Systembegriffen sein, sie muß zu einer Theologie in Subjektbegriffen mit einem praktischen Fundament werden. Angesichts solcher Katastrophen wird die Theologie vom Singular «der Geschichte» an den Plural der Leidensgeschichten verwiesen, die niemals idealistisch erklärt, sondern allein in praktischer Absicht erinnert werden können.

Theologie muß in diesem Sinne zur Ideologiekritik ihrer selbst werden, d. h. sie muß lernen, den hohen Apathiegehalt des theologischen Idealismus zu durchschauen und seine mangelnde Sensibilität für den Unterbrechungscharakter geschichtlicher und politischer Katastrophen zu entlarven. Auch das führt wiederum, gerade um das Evangelium im Angesichte der Moderne und

ihrer Katastrophen theologisch zu verantworten, in einen inneren Pluralismus der Theologie.

4. Aufmerksam zu machen ist auf ein speziell *katholisches Dilemma angesichts der Moderne* und der in ihr veranstalteten Prozesse der wissenschaftlichen und politischen Aufklärung. Bekanntlich hat die katholische Kirche und der Hauptstrom ihrer Theologie die europäische Geschichte der Moderne mehr oder minder defensiv begleitet. Sie hat sich an der sog. Freiheitsgeschichte der Moderne, speziell an den Prozessen der bürgerlichen und nachbürgerlichen Aufklärung, nicht eigentlich produktiv beteiligt, sondern sich zumeist gegen sie gesperrt. Die sog. «katholischen Zeiten» innerhalb der Neuzeit und speziell seit der Aufklärung waren im wesentlichen immer Zeiten des «Gegen»: die Zeiten der Gegenreformation, die Zeiten der Gegenaufklärung, die Zeiten der Gegenrevolution, die Zeiten der politischen Restauration und der Romantik.

Nun kann man darin gewiß auch viel Sensibilität für die inneren Widersprüche dieser europäischen Moderne und ihrer Freiheitsgeschichte sehen, man kann darin ein zumindest latentes Gespür für deren innere Dialektik erkennen. Muß man darin aber nicht auch historische Versäumnisse sehen, die es gerade der katholischen Kirche und ihrer Theologie so schwer gemacht haben, Religionsgeschichte und Freiheitsgeschichte schöpferisch zu konjugieren? Ist es zufällig, wenn gerade Katholiken als notorische Spätentwickler, sozusagen als Legastheniker in der Schule der Freiheit gelten? Wie aber könnte das damit geschilderte Dilemma überwunden werden? Können sich katholische Christen und katholische Theologie auf eine Freiheitsgeschichte berufen, die nicht nur ohne sie, sondern zu einem beträchtlichen Teil gegen sie erkämpft und erlitten wurde? Ist da überhaupt ein glaubwürdiger Weg, um dieses Dilemma zu überwinden, ein Dilemma, das sowohl die Glaubwürdigkeit wie die allemal praktische Vernunft der Theologie betrifft?

5. Die Perspektive, die ich in der folgenden Erwägung einführen will, mag manchem angesichts der akkumulierten Probleme verdächtig erscheinen. Sie kann gegenwärtig auch noch als trickreiche Flucht aus den Schwierigkeiten und Dilemmata der Theologie im Angesicht der Moderne erscheinen. Ich selbst sehe darin freilich einen authentischen Weg der Kirche und der Theologie. Ich würde ihn nicht nennen, wenn es ihn in Spuren und Ansätzen nicht schon gäbe –

im Leben der Kirche, im Aufbruch der Theologie. Es geht um die Frage, ob die zutiefst eurozentrisch geprägte Moderne für die Kirche und für die Theologie nicht keimhaft überwunden ist, und ob sich auf diesen neuen Wegen nicht auch eine Auflösung des geschilderten Dilemmas und eine Inspiration für die produktive Bearbeitung der geschilderten Herausforderungen der Theologie durch die Moderne zeigen.

Wir sehen hier davon ab, daß es auch im kulturell-politischen Lebensraum eine Rede von diesem «Ende» gibt. In dem Kulturraum, aus dem ich komme, gibt es jedenfalls eine Fülle solcher End-Kennzeichnungen<sup>2</sup>, und jüngst taucht vor allem die Frage nach einem neuen Verhältnis von «Mythos und Moderne» bei uns wieder auf<sup>3</sup>. Ich gestehe, daß mich – angesichts der jüngsten Geschichte meines Landes – die affirmative Rede vom Mythos (im nichttheologischen Raum) nicht wenig erschreckt. Ich gehe davon aus, daß «Mythos» hier als Name für jenes unbegriffene Ganze eines Umbruchs im Denken und Verhalten steht, vor den uns die globalen Probleme, die inzwischen zu alltäglichen geworden sind, immer neu stellen: das Verhältnis von Arm und Reich in dieser Welt, die sog. Ökologiefrage und in allem auch die Friedensfrage. Akzeptabel bleibt diese Rede von «Mythos und Moderne», wenn «Mythos» hier nicht für eine gefährliche regressive Entdifferenzierung all dieser Lebensfragen steht, sondern für das Gespür einer «Wende», die ich im folgenden nur im Bereich des kirchlich-theologischen Lebens andeuten möchte.

a) So ist heute z. B. davon auszugehen, daß die Kirche nicht mehr einfach eine außereuropäische Dritte-Welt-Kirche «hat», sondern eine Dritte-Welt-Kirche mit einer abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte «ist». Anders ausgedrückt: Die Kirche ist heute auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer *kulturell polyzentrischen Weltkirche*. Sie steht also in diesem Sinne am End- und Scheidepunkt einer ausschließlich eurozentrisch geprägten Moderne. Und dies ist nicht nur für das kirchliche Leben, sondern auch für das Schicksal der Theologie von großem Belang, denn die Sozialgeschichte der Kirche prägt die Geistesgeschichte der Theologie<sup>4</sup>.

Um den *theologischen Rang* dieser neuen Situation zu verdeutlichen, möchte ich die bisherige Kirchen- und Theologiegeschichte in drei

Epochen gliedern<sup>5</sup>; in die zeitlich relativ kurze, aber für die Identität von Kirche und Theologie fundamentale Epoche des Judenchristentums; dann in die sehr lange Epoche innerhalb einer (wenn auch äußerst vielschichtigen) Kultur, nämlich in die Epoche des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation bis in unsere Tage; und schließlich in die Epoche einer kulturell polyzentrischen realen Weltkirche, die sich in ersten Spuren und Ansätzen im II. Vatikanum zeigt.

Gewiß bedeutet das Ende des kulturellen Monozentrismus nicht den Zerfall in einen beliebigen kontextuellen Pluralismus der Theologie, mit dem sich die abendländisch-europäische Theologie schadlos hält gegenüber diesen nicht-europäischen Kulturen und Kirchen. Die abendländische Ursprungsgeschichte, die konkret immer auch eine Schuldgeschichte (im Blick auf die nichteuropäischen Kulturen) war, bleibt diesem kulturellen Polyzentrismus immanent. Doch geht es jetzt um gegenseitige Inspiration und gegenseitige produktive Assimilation.

b) Freilich muß ich bei diesem Vorschlag vieles voraussetzen, was hier nicht im einzelnen erörtert und begründet werden kann. So z. B., daß es in der heutigen Welt tatsächlich (noch) einen solchen kulturellen Polyzentrismus gibt, d. h. daß er nicht schon keimhaft zersetzt ist durch jene profane Europäisierung der Welt, die wir Technik oder technologische Zivilisation nennen, also durch die Weltherrschaft der okzidentalen Rationalität, in der natürlich weit mehr Geschichte, Anthropologie und Politik Europas versteckt sind, als uns die Technokraten aller Schattierungen glauben machen wollen. Dann muß hier vorausgesetzt werden, was in modernen Kulturtheorien<sup>6</sup> durchaus vertreten wird: daß es nämlich so etwas wie eine gegenseitig inspirierende produktive Assimilation unterschiedlicher Kulturen gibt.

Wenn gleichwohl diese Rahmendiagnose – als geschichtstheologische Hypothese – akzeptabel bleibt, so hat dies weittragende Konsequenzen für die hier erörterten Fragen. Um das zu erläutern, beziehe ich mich in diesem Zusammenhang ausschließlich auf das Verhältnis zur *lateinamerikanischen Kirche*. Man mag vielleicht einwenden, daß gerade dies zur Erläuterung des kirchlich-theologischen Polyzentrismus der sog. Nachmoderne kein geeignetes Beispiel sei, weil gerade die lateinamerikanischen Kulturen von Europa sozusagen überprojiziert sind. Wenn wir

jedoch einmal davon ausgehen, daß uns aus den religiösen und politischen Kulturen Lateinamerikas nicht nur (!) ein projiziertes Europa anblickt, dann ist gerade der Blick auf die Kirche und die Theologie dieser Länder verheißungsvoll. Denn zu einer gegenseitigen Inspiration und produktiven Assimilation kommt es zwischen einzelnen Kulturräumen nur dann, wenn sie einander nicht total fremd und beziehungslos gegenüberstehen.

c) Nun kommt uns tatsächlich aus diesem Kulturbereich ein kirchliches und theologisches Leben entgegen, von dem wir – im kulturell polyzentrischen Lernraum der einen Kirche – Anstöße bekommen können für die produktive Verarbeitung jener Probleme und die Überwindung jenes katholischen Dilemmas, von denen ich oben gesprochen habe. In diesem Aufbruch der sog. armen Kirchen, der sich bei uns ziemlich abstrakt mit Begriffen wie Basiskirche, Befreiungstheologien usw. verbindet, begegnet uns der Versuch, die Gnade Gottes als ganzheitliche Befreiung des Menschen anzurufen, und die Bereitschaft, den Preis für diese geschichtliche Konjugation von Gnade und Freiheit zu bezahlen. Die Reduktionen der Theologie, ihre privatistische Version ebenso wie ihre rationalistische, werden hier im Ansatz überwunden: Es geht um eine neue Einheit von Erlösungs- und Befreiungserfahrung, um eine kirchliche Gemeinschaft, die – verbunden mit ihren Bischöfen und so eingegliedert in die apostolische Sukzession – um ein neues, gewiß nicht konfliktfreies Verhältnis von Religion und Gesellschaft, von Mystik und Politik ringt.

Dies mag für uns, für unsere überkomplexe Situation im späten Abendland, oft zu vereinfachend erscheinen, sozusagen zu vortheologisch, zu vorhermeneutisch, zu unkritisch. Es geschieht jedoch, genauer besehen, mit jener Hermeneutik der Wahrnehmung von Gefahr, in der es ernst wird um die Sache des Glaubens und der Theologie, und die deshalb in einer neuen Weise zusammendrängt, was bei uns abstrakt geschehen und arbeitsteilig getrennt ist: Theorie und Praxis, Logik und Mystik, Gnade und Leiden, Geist und Widerstand. Hier wird eine «Reduktion» sichtbar, die alles andere ist als schlechte und trügerische Verharmlosung der Verhältnisse der Theologie und des Glaubens. Ihre Impulse müssen in geradezu reformatorischer Weise zurückwirken auf die spätabendländische Situation der Kirche und der Theologie, damit wir in unserer Situation die Verletzungen, die geradezu

traumatischen Verwundungen durch die sog. Moderne überstehen<sup>7</sup>. Dies ist gewiß nicht die ganze Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der Theologie angesichts der Moderne, aber, so hoffe ich, eine Perspektive.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu F. Fiorenza, Religion und Politik, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27 (Freiburg 1982). Zu einer aktuellen Kontroverse in diesem Zusammenhang: J. Moltmann, Das Gespenst einer Zivilreligion, in: Evangelische Kommentare, März 1983.

<sup>2</sup> Vgl. dazu J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (31983).

<sup>3</sup> Vgl. jetzt den gleichnamigen Band, hg. v. K.H. Bohrer (Frankfurt 1983).

<sup>4</sup> Zur sozialen Konstitution theologischer Vernunft vgl. W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch (München 1982).

<sup>5</sup> Übrigens mit K. Rahner: vgl. Schriften zur Theologie XIV 287 ff.

<sup>6</sup> Z. B. eines Lévi-Strauss.

<sup>7</sup> Zu dieser gegenseitigen produktiven Assimilation vgl. J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (31983); M. Lamb, Solidarity with Victims (New York 1982).

## JOHANN BAPTIST METZ

geboren 1928 in Welluck bei Auerbach (Bayern). 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster und Gründungsbeauftragter für die Universität Bielefeld. Er veröffentlichte u. a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Jenseits bürgerlicher Religion (1980); Unterbrechungen (1981). Anschrift: Kapitelstraße 14, D-4400 Münster.

Virgil Elizondo

### Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog

#### I. Einführung

Am Pfingstmorgen waren Leute «aus allen Völkern unter dem Himmel» zusammengeströmt. Als sie die Galiläer reden hörten, gerieten sie außer sich vor Staunen, weil jeder von ihnen sie «in seiner Muttersprache» hörte (Apg 2,8). Diese Pfingsterzählung ist sowohl ein Symbol für das, was die neue Versammlung der Christen sein wird, als auch eine Norm für alle Anstrengungen der Christen, die Einheit der Welt zu verwirklichen.

Die Einheit von Pfingsten vernichtete die unterschiedlichen Sprachen und Kulturen nicht,

sondern bejahte vielmehr jede von ihnen in ihrer je eigenen Identität, während sie sie gleichzeitig durch das Prinzip der universalen Liebe, das jetzt in ihnen wirksam war, für das Anderssein der anderen öffnete. Diese universale Liebe zerstört nicht die örtliche Identität einer menschlichen Gruppe, sondern vernichtet ihre natürliche Gettoisierung. Schon im ersten Jahrhundert wagte es die kleine Gruppe der gesellschaftlich wenig angesehenen Gläubigen nach einem kurzen und schmerzvollen Kampf gegen die Versuche, sie zur Uniformität zu zwingen, sich selbst als eine universale Gruppe zu verstehen, nicht weil sie schon tatsächlich alle Völker umfaßte, sondern weil sie wegen des Prinzips der universalen Liebe bereit waren, alle soziokulturellen Trennwände zu durchbrechen, um alle in ihren Kreis als Gleiche aufzunehmen: Herren oder Sklaven, Juden oder Heiden, Männer oder Frauen, angesehene Persönlichkeiten oder gesellschaftlich unbedeutende Leute.

Man sollte deshalb nicht verwundert sein, wenn man entdeckt, wie verschieden die Kirchen waren, die unmittelbar im ersten Jahrhundert der christlichen Bewegung entstanden und sich fruchtbar entwickelten, und welche große Frei-