

*Norbert Mette*

## **Practical Theology and Political Theology Johann Baptist Metz zum 65. Geburtstag**

Ich bitte vorab um Verständnis, daß ich mich in den folgenden Überlegungen, sofern sie inhaltliche Fragen tangieren, auf den römisch-katholischen Raum konzentrieren werde. Das geschieht nicht in anti-ökumenischer Absicht, sondern aus dem Bestreben heraus, es nicht nur bei allgemeinen Erörterungen zu belassen, sondern diese beispielhaft zu erläutern und kritisch zuzuspitzen. Und das ist am unverfänglichsten — jedenfalls für die anderen — in den eigenen Reihen möglich. — Die Frage nach der Zukunft der Praktischen Theologie leite ich bewußt mit einem Rekurs auf die für unser Thema relevante Vergangenheit dieser Disziplin ein.

1. "Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen." So ist programmatisch der Schlußbeitrag des epochemachenden vierbändigen "Handbuches der Pastoraltheologie" überschrieben, verfaßt von Karl Rahner, der auch ansonsten die Konzeption dieses Handbuches maßgeblich beeinflusst hat.<sup>1</sup> Ohne auf Einzelheiten dieser seiner ekklesiologischen Zukunftsskizze eingehen zu wollen, seien wenigstens einige der markanten Kennzeichen kurz in Erinnerung gerufen, die sich nach Rahner auf dem künftigen Weg der Kirche immer stärker herauskristallisieren werden und auf die es sich darum rechtzeitig einzustellen gilt<sup>2</sup>: Konzentration auf das Wesentliche, Kirche als kleine Herde, Demokratisierung der Kirche, Ausgleich zwischen Zentralismus und Dezentralismus, gesellschaftskritische Funktion der Kirche, individuelles Gewissen und Lehramt. Deutlich ist diesen Stichworten noch der Optimismus anzumerken, den das wenige Jahre zuvor beendete Zweite Vatikanische Konzil in die katholische Kirche hineingebracht hatte, den Optimismus nämlich, daß diese Kirche sowohl reformwillig als auch reformierbar sei. Nüchtern ist jedoch heute — ca. 25 Jahre später — in all den von Rahner als zentral markierten Punkten "Fehlansätze" zu vermischen. Genauer noch: Nicht nur ist die Erwartung einer wirklich konsequenten und durchgängigen Reform der katholischen Kirche im Sinne der Impulse des letzten Konzils enttäuscht worden; sondern maßgebliche Kräfte innerhalb dieser Kirche betreiben seit einiger Zeit eine Restauration hinter dieses Konzil zurück. Und sie finden dabei — das sei nicht nur nebenbei bemerkt — in

<sup>1</sup> Vgl. K. Rahner, Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen, in: HPTH IV, 744-759.

<sup>2</sup> Vgl. auch ders., Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe, Freiburg/Br. 1972.

bestimmten politischen Lagern weltweit unverhohlene Zustimmung. Das zeigt, daß das Ringen um die Zukunft der Kirche alles andere als eine innerkirchliche Angelegenheit, sondern auch darüber hinaus, speziell politisch, von nicht unbeträchtlichem Interesse ist.

2. Es wäre allerdings kurzschlüssig, Rahners Zukunftskonzept damit für gescheitert erklären und ad acta legen zu wollen. Das ließe nämlich den theoretischen Status übersehen, den Rahner seinen Überlegungen zugrundegelegt hat. Sie lassen sich mit dem von ihm selbst geprägten Begriff der "ekkesiologischen Futurologie" umreißen, von der er postulierte, daß es sie "in einem ganz neuen Sinne gibt, oder; besser gesagt, geben sollte"<sup>3</sup>. Was ist damit gemeint? Rahner geht von dem veränderten, nämlich reflexen Verhältnis aus, das die Menschen heute der Zukunft gegenüber einnehmen und das darin seinen Ausdruck findet, daß die Zukunft nicht länger passiv hingenommen, sondern sie bewußt geplant, schöpferisch vorausentworfen und aktiv zu verwirklichen versucht wird. Davon bleibt auch die Kirche nicht unberührt: Während sie — abgesehen von der eschatologischen Naherwartung in ihrer Anfangsphase — früher die Zukunft mehr oder weniger als Weiterdauern ihres im Grunde unveränderlichen Wesens verstanden hat, begreift sie sich heute als eine auch menschliche und geschichtliche Größe, die als solche auf die Ausgestaltung ihres künftigen Weges bewußt Einfluß nehmen kann. Selbst wenn "ihr Verhältnis zur eigenen zu planenden und in schöpferischer Freiheit zu entwerfenden Zukunft ihrem eigenen Wesen und ihrer eigenen Aufgabe entsprechend anders sein (dürfte, NM) als das Verhältnis der Welt und der profanen Geschichte zu deren Zukunft"<sup>4</sup>, kann und muß es so etwas wie eine "Futurologie" auch für die Kirche geben. Denn die Zukunft der Kirche ist ihren Angehörigen nicht einfach vorgegeben, sondern zur bewußten Gestaltung aufgetragen. Genau das zu reflektieren, gehört nach Rahner zur spezifischen Aufgabe der Praktischen Theologie, da sie ja — im Unterschied zu der "essentiellen Ekklesiologie" der Dogmatik — eine "existentielle Ekklesiologie" zu betreiben hat, also mit dem faktischen sowie dem sein sollenden Selbstvollzug der Kirche befaßt ist.

3. Auch wenn die Praktische Theologie von ihrem Ursprung her als eine "theologische Krisenwissenschaft" charakterisiert werden kann, die angesichts der damaligen epochalen sozialen und kulturellen Umbrüche zu einer bewußteren Gestaltung der kirchlich pastoralen Praxis

<sup>3</sup> Ders., Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen, aaO., 746.

<sup>4</sup> Ebd., 747.

verhelfen sollte<sup>5</sup>, blieb sie bis in die Mitte des Jahrhunderts hinein zumindest im katholischen Raum innerhalb der antireformatorischen und antimodernistischen Ekklesiologie befangen. Die Kirche "der Vorzeit", die es gegenüber der "feindlichen Außenwelt" zu verteidigen und innerhalb der eigenen Reihen zu effektivieren galt, bildete ihren normativen Bezugspunkt. Eine Ausnahme bildete die eine Zeit lang zwar einflußreiche, aber kirchenpolitisch schließlich abgewürgte Pastoraltheologie der sog. "Tübinger Schule": Mit ihrer Reich-Gottes-Idee als Leitorientierung für das gesamte kirchliche Handeln ermöglichte sie es, eine Vorläufigkeit und damit Wandelbarkeit der Kirche überhaupt zu denken und fällige Reformen zu benennen und einzuklagen. Auch in der Auseinandersetzung mit dieser "Tübinger Schule" zeigt sich exemplarisch wiederum eine enge Liaison von kirchlichen und politischen Interessen, die ins Spiel kommen, wenn die Zukunft der Kirche zur Debatte steht.<sup>6</sup>

4. Nicht zufällig greift das pastoraltheologische Konzept des "Handbuches" auf den Ansatz von Vertretern der "Tübinger Schule" zurück. Hatte diese doch insbesondere durch die Wiederentdeckung der Eschatologie innerhalb der Theologie dieses Jahrhunderts eine Rehabilitation erfahren. Dadurch bekamen — begünstigt durch die philosophische Entdeckung des "Prinzips Hoffnung" (E. Bloch), durch die Planungs- und Futurologie-Diskussion in den Sozialwissenschaften sowie durch das Aufkommen und Propagieren einer reformorientierten Politik der "Zukunft für alle" — auch innerhalb der theologischen und kirchlichen Debatte die Begriffe "Hoffnung" und "Zukunft" einen bis dahin ungeahnten Stellenwert<sup>7</sup>; das Vorgegebene wurde als geschichtlich Gewordenes rekonstruiert und damit als wandel- und veränderbar interpretiert.

Die Veröffentlichungen, die seitdem — ein markantes Datum ist der "Concilium-Kongreß" von Brüssel im Jahre 1970 zu diesem Thema<sup>8</sup> — aus verschiedensten (theologischen, soziologischen, pastoralen etc.) Perspektiven zum Thema "Zukunft der Kirche" verfaßt worden sind,

<sup>5</sup> Vgl. A. Exeler/N. Mette, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 65-80. Vgl. grundlegend V. Drexler, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, 2 Bde., Gütersloh 1988.

<sup>6</sup> Vgl. N. Mette, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978, 19-75.

<sup>7</sup> Vgl. als Überblicke G. Bauer, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt, Mainz 1976; F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.

<sup>8</sup> Vgl. Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich-Mainz 1971.

sind nicht mehr zu überschauen<sup>9</sup>. Allerdings hielt aus verschiedenen Gründen die Zuversicht, bei der Behandlung dieser Frage weiterführende Anleihen bei der "Futurologie" machen zu können<sup>10</sup>, nicht lange an, auch wenn P.M. Zulehner den 4. Band seiner Pastoraltheologie im Jahre 1990 unter dem Titel "Pastorale Futurologie" vorgelegt hat<sup>11</sup>. Sein Konzept von Futurologie unterscheidet sich denn auch deutlich von dem der 70er Jahre, als die "Grenzen des Wachstums" (D. Meadows u.a., 1972) noch nicht das allgemeine Bewußtsein bestimmten. Wortprägungen wie "Kirchenträume" oder "Kirchenvisionen", wie sie in den 80er Jahren aufkamen und seitdem eine bemerkenswerte Resonanz finden<sup>12</sup>, zeigen an, daß auch innerhalb der Kirche die von der Reformern gewünschte Zukunft immer stärker kontrafaktisch gehofft wurde und gehofft werden mußte. Das ist darauf zurückzuführen, daß im Gegenzug zu den reformerischen Bewegungen in der Kirche – wie in der Gesellschaft insgesamt – die eher traditionell eingestellten Kräfte sich ihrerseits der Zukunft der Kirche zu bemächtigen versuchten – und zwar weniger theoretisch als viel mehr praktisch. Begünstigt wurden und werden sie durch eine verbreitete Stimmungslage, die in einem gewissen Überdruß der Propagierung von immer Neuem sowie infolge der Bewußtwerdung von allenthalben antreffbaren Risikolagen auf eine Bestandssicherung des Erreichten bedacht war und ist. Auch hier zeigt sich wiederum eine deutliche Parallelität zwischen kirchlichen und sonstigen gesellschaftlichen Ein- und Vorstellungen zur Zukunft.

5. Dies nicht bedacht zu haben bzw. zu bedenken, erweist sich immer stärker als ein schwerwiegendes Versäumnis vieler praktisch-theologischer "Futurologien" bzw. Zukunftskonzepte. Dies ist selbst dort noch der Fall, wo zwar die binnenkirchliche Fixierung pastoralen Handelns durchbrochen wird und gesellschaftliche Wandlungsprozesse als Herausforderungen für die Kirche in den Blick genommen werden, wie es P.M. Zulehner in seiner erwähnten "pastoralen Futurologie" tut; dies bleibt jedoch postulatorisch, solange nicht die Voraussetzungen

---

<sup>9</sup> Bis hin zur Dokumentation der außerordentlichen Bischofssynode 1985, die W. Kasper unter dem Titel "Zukunft aus der Kraft des Konzils" (Freiburg 1986) vorgelegt hat.

<sup>10</sup> Vgl. dazu bes. K. Füssel, Futurologie, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), aaO, 370-380.

<sup>11</sup> Vgl. P.M. Zulehner, Pastoraltheologie. Bd. 4: Pastorale Futurologie, Düsseldorf 1990.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. N. Lohfink, Kirchenträume, Freiburg 1982; W. Ludin (Hg.), Am Horizont die neue Erde. Lesebuch der Kirchenträumer, Freiburg 1989.

dafür seitens der Kirche befragt werden und ihre eigene Verstrickung in die gesellschaftlichen Widersprüche kritisch aufgeklärt wird.

6. Genau diese Verstrickungen wahr- und als Anfrage an die eigene theologische Reflexion ernstzunehmen, charakterisiert den Ansatz der "politischen Theologie" in ihrer neuen Ausformung, wie sie sie sowohl im evangelischen (vor allem J. Moltmann, D. Sölle) als auch im katholischen Bereich (vor allem J.B. Metz) gefunden hat<sup>13</sup>. Eines der zentralen Themen dieser Theologie bildet von Anfang an, und zwar durchaus in praktischer Absicht, die Frage nach der Zukunft bzw. der Zukunftsfähigkeit des Christentums unter den Bedingungen der modernen bzw. spätmodernen Gesellschaft. Indem sie dabei die Hoffnungsstruktur des christlichen Glaubens mit den zeitgenössischen Zukunftsvorstellungen in ein spannungsträchtiges Verhältnis setzte, hat sie entscheidend zur Klärung eines theologisch angemessenen Denkens und Handelns auf Zukunft hin beigetragen: Stichwortartig seien genannt die Unterscheidungen zwischen Chronos und Kairos, zwischen Futurum und Adventus, zwischen Evolution und Apokalyptik, zwischen Prognose und Prophetie, zwischen Utopie und Eschatologie. Damit verbindet sich ein genereller Vorbehalt etwa gegenüber solchen futurologischen Konzepten, die "dem Mythos von der Zeit als einem unendlichen, in jeder Hinsicht leeren und überraschungsfreien Kontinuum, in das wir unsere 'Fortschritte' projizieren"<sup>14</sup>, erliegen oder lediglich die herrschenden Trends nach vorn verlängern und somit den status quo stabilisieren.

7. Unweigerlich kommt auf diese Weise ein gesellschaftskritischer Zug in die theologische Reflexion hinein. Wo dieser ausgeblendet wird, kommt es zu verhängnisvollen Verkürzungen des christlichen Glaubens in Theorie und Praxis. Das ist etwa der Fall, wenn man meint, sich allein um die Zukunft der Kirche kümmern zu können. Es steht gegenwärtig mehr auf dem Spiel – darauf hat vor allem J.B. Metz immer wieder insistiert –, als daß wir nur die zunehmende Bedeutungslosigkeit oder das gänzliche Verschwinden der traditionellen Religionsformen zu beklagen hätten. Während der Tod Gottes schon seit längerem öffentlich proklamiert wird, vollzieht sich eher im Verborgenen, aber umso nachhaltiger die Exekution des Menschen, jedenfalls

<sup>13</sup> Vgl. J.B. Metz, Politische Theologie, in: SM III, 1232-1240; B. Wacker, Politische Theologie, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erw. Neuausgabe, Bd. 4, München 1991, 235-247; J.B. Metz/W. Kroh, Politische Theologie, in: EKL<sup>3</sup> III, 1261-1265.

<sup>14</sup> J.B. Metz, Die Zielperspektive. Identitätsbildung aus Nachfolge, in: R. Zerfaß (Hg.), Mit der Gemeinde predigen, Gütersloh 1982, 13-21, hier: 14; vgl. auch K. Füssel, aaO.

des Menschen, "wie wir ihn bisher geschichtlich kennengelernt haben, mit seinen Werten und Idealen"<sup>15</sup>. Es muß deswegen also um den theoretischen und praktischen Widerstand gegen den Tod des Menschen gehen — "gegen die wachsende Subjektivität, gegen den Gedächtnisschwund, gegen den Sprachzerfall und den Analphabetismus zweiter Ordnung. Nur dann werden auch die Liebe und der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in unserem sozialen Leben nicht versiegen"<sup>16</sup>. Angesichts dieser Zusammenhänge ist es unabdingbar, daß die praktische Theologie ihren Bezugsrahmen ebenfalls entsprechend weit spannt.

8. Soll das Christentum zu einer solchen not-wendigen "Umkehr zur Zukunft" beitragen können, ist auch innerhalb der eigenen Reihen die Bereitschaft und Fähigkeit zu einer entsprechenden Umkehr erforderlich. Diese haben sich nach J.B. Metz vor allem an drei Wendepunkten zu bewähren, vor denen momentan das Christentum steht; an der Art und Weise, wie sie mit ihnen umgeht, könnte es übrigens zum produktiven Vorbild für die übrige Gesellschaft werden. Konkret geht es um den<sup>17</sup>

8.1 "Abschied von gesellschaftlicher und politischer Unschuld": Christlicher Glaube als Nachfolge vollzieht sich nicht in einem abstrakten Raum oberhalb der gesellschaftlichen Widersprüche und feiert keine gegenüber konkretem menschlichen Leiden unempfindliche Versöhnung. Er will vielmehr als erfahrene Freiheit, als Freiheit auch der anderen und damit als Gerechtigkeit praktisch werden.

8.2 "Abschied von geschichtlicher Unschuld": Nachfolge vollzieht sich in der konkreten Begegnung mit dem Antlitz der geschichtlichen Opfer. Sie kommt von der "Rückseite der Geschichte" (G. Guitierrez) her und widersetzt sich allen Bemühungen, vergangenes Unglück und Leiden im Namen des Fortschritts vergessen oder gar ungeschehen zu machen.

8.3 "Abschied vom Eurozentrismus": Die — nicht zuletzt von Europa verursachte — soziale Zerrissenheit der Welt, an der auch die Kirchen selbst ein nicht unbeträchtliches Maß an Schuld tragen, ist als genuin theologischer Topos zu begreifen: "Verhältnisse, die dem Evangelium direkt widersprechen — wie Ausbeutung, Unterdrückung, Verelen-

<sup>15</sup> J.B. Metz, Religion, ja - Gott, nein, in: ders./T.R. Peters, Gottespassion, Freiburg 1991, 11-62, hier: 58; vgl. auch ders., Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?, in: F.-X. Kaufmann/ders., Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987, 124-147.

<sup>16</sup> Vgl. J.B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?, aaO., 144f.

<sup>17</sup> Vgl. zum folgenden zusammenfassend J.B. Metz/W. Kroh, aaO., 1263f.

dung, Folter und Rassismus —, sind Herausforderungen an die Theologie und verlangen die Formulierung des Glaubens in Kategorien der Solidarität, des Widerspruchs und der Veränderung."<sup>18</sup>

9. Die hier postulierte Umkehr zeitigt, soll sie nicht abstrakt bleiben, nachhaltige Konsequenzen für die Sozialgestalt der Kirche. Ihre derzeitige Krise erweist sich vor diesem Hintergrund zumindest zu einem erheblichen Teil als durch ihren Rückzug aus den konkreten Lebenswelten der Menschen in eine gettohaft abgeschlossene vermeintlich "reine" Glaubenswelt hinein selbst bedingt. In diesem Sinne richtet sich das Plädoyer der politischen Theologie auf eine Abkehr sowohl von der traditionellen Volkskirche als auch von der bürgerlichen Servicekirche zugunsten einer Förderung der basisgemeindlichen Kirche, wie sie sich vor allem in den Kirchen der sog. Dritten Welt herausgebildet hat<sup>19</sup>; damit eng verbunden ist das Engagement für eine Überwindung des bisherigen Eurozentrismus zugunsten einer kulturell polyzentrischen Weltkirche.<sup>20</sup>

10. Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, von der politischen Theologie her könnten einige wichtige Gesichtspunkte additiv zu einer ansonsten davon unbeeinflußten praktischen Theologie hinzugefügt werden. Zur Entscheidung steht vielmehr die Wahl eines neuen Paradigmas an, das wesentlich von einer anderen Begründung des Praxisbegriffs seinen Ausgang nimmt und eine Reihe von weiteren kategorialen und methodischen (entsprechend dem Schema "Sehen — Urteilen — Handeln") Umakzentuierungen zur Folge hat. Die politische Theologie — und konsequenter noch die von ihr inspirierten Befreiungstheologien — hält dazu an, jegliche ekklesiozentrische o.ä. Reduktion des kirchlichen bzw. pastoralen Wirkens zu durchbrechen und dieses als solidarischen "Dienst der Versöhnung" (2. Kor 5, 18) in einer zerstrittenen und gespaltenen Welt zu begreifen und zu konzipieren. Evangelisierung zielt sowohl auf individuelle als auch kollektive Transformation und vollzieht sich als unbedingter Einsatz für die integrale Befreiung der Menschen, vorrangig der Armen und Notleidenden, sowie für die Schaffung einer Kultur der Anerkennung der anderen in ihrer Andersartigkeit. Die damit verbundene Betonung der prophetischen und (politisch-)diakonischen Dimension kirchlichen bzw. pastoralen Handelns findet ihren praktischen Niederschlag in einer kirchlichen Sozialform, die konsequent das kommuniale und partizi-

<sup>18</sup> Ebd., 1264.

<sup>19</sup> Vgl. ausführlicher J.B. Metz, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild, in: F.-X. Kaufmann/ders., aaO., 148-165.

<sup>20</sup> Vgl. ausführlicher ders., Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: ebd., 93-123.

patorische Moment christlicher Praxis zur Geltung kommen läßt und die Gemeinde als Ort der Konvivialität nicht außerhalb, sondern inmitten der übrigen basisorientierten sozialen Bewegungen zu realisieren versucht.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Vgl. hierzu ausführlicher N. Mette, Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie, in: J.A. van der Veen/H.-G. Ziebertz (Hg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Kampen-Weinheim 1993; H. Steinkamp, Sozialpastoral, Freiburg 1991.