

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Rekonstruktion des Weltbegriffs in der neuen Politischen Theologie“

Die innere Entwicklung des Weltkonzepts von Johann Baptist Metz
von der „Theologie der Welt“ (¹1968)
über „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (⁵1992)
bis hin zur „Memoria passionis“ (2006)

Verfasserin

Mag. Dr. Sieglinde Piringer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 24. Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuer:

O. Univ.-Prof. DDr. Johann Reikerstorfer

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
1. Das fundamentaltheologische Interesse der neuen Politischen Theologie	9
1.1. Fundamentaltheologie als Apologie der Hoffnung.....	9
1.1.1. Der apologetische Charakter der Fundamentaltheologie.....	9
1.1.1.1. Zeitgenössische Theorieansätze.....	10
1.1.1.2. Verteidigung der Authentizität von Religion.....	10
1.1.2. Apologie, biblisch begründet.....	11
1.2. Fundamentaltheologie als politische Theologie des Subjekts.....	12
1.2.1. Das Selbstverständnis des „neuen Menschen“ der Aufklärung.....	12
1.2.2. Bürgerliches Subjekt und religiöses Subjekt.....	12
1.2.3. Gefährdung des Subjektseins in der Aufklärung.....	13
1.2.3.1. Krise der Tradition.....	13
1.2.3.2. Krise der Autorität.....	14
1.2.3.3. Krise der Vernunft.....	14
1.2.3.4. Krise der Religion.....	14
1.2.4. Der Kampf um das Subjekt.....	15
1.2.4.1. Der Gottesgedanke – subjektkonstituierend und identitätsbildend.....	16
1.2.4.2. Erinnerung und Erzählung als Kategorien der Rettung von Identität.....	16
1.2.4.3. Subjektsein in Solidarität.....	16
1.3. Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie.....	17
1.3.1. Primat der Praxis.....	17
1.3.2. Praktische Verfassung des Logos der christlichen Theologie.....	18
1.3.3. Glaubensverständnis und gesellschaftliche Praxis.....	18
1.3.4. Zu einer praktischen Hermeneutik des Christentums.....	19
1.3.5. Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“.....	19
1.4. Weiterführung der Ansätze von <i>Glaube in Geschichte und Gesellschaft</i>.....	21
1.4.1. Der Logos der Theologie auf dem Prüfstand.....	21
1.4.2. Brücke zu <i>Memoria passionis</i>	22
1.5. Zusammenfassung.....	23
2. Wandlungen im Weltverständnis.....	25
2.1. Weltverständnis in <i>Theologie der Welt</i>.....	25
2.1.1. Die Welt als „weltliche“ Welt.....	25
2.1.1.1. Das christologische Fundament der Weltlichkeit der Welt.....	26
2.1.1.2. Konfrontation mit dem griechischen Weltverständnis.....	27
2.1.2. Welt als geschichtlich Tat Gottes und als Tat des Menschen.....	28
2.1.2.1. Welt als geschichtliche Tat Gottes im eschatologischen Horizont.....	28
2.1.2.2. Welt als Ergebnis der geschichtlichen Handlungen des Menschen.....	30
2.1.2.3. Humanisierung der Welt und Gotteserfahrung.....	30

2.1.3. Kirche um der Welt willen.....	31
2.1.3.1. Kirche als Zeichen der Annahme der Welt in ihrer Ambivalenz.....	31
2.1.3.2. Kirche als Hoffnungsgemeinschaft und verändernde Kraft.....	32
2.2. Welt im eschatologischen Horizont.....	33
2.2.1. Die geschichtliche Verstehenssituation.....	33
2.2.2. Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und der biblische Verheißungsglaube.....	34
2.2.3. Welt im Horizont des Hoffnung.....	35
2.2.3.1. Herkunft der Welt aus der „Stunde Christi“.....	35
2.2.3.2. Hoffnung auf das Reich Gottes.....	35
2.2.3.3. Glaube als solidarische Hoffnung.....	36
2.2.3.4. Glaube als Praxis im eschatologischen Horizont.....	37
2.2.4. Eschatologie als negative Theologie.....	38
2.3. Aspekte von Welt in <i>Glaube in Geschichte und Gesellschaft</i>.....	38
2.3.1. Welt in ihren gesellschaftlichen Prozessen und Strukturen.....	38
2.3.1.1. Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi.....	38
2.3.1.2. Dialektik des Fortschritts und Heilsgeschichte.....	39
2.3.2. Erlösung und Emanzipation.....	39
2.4. Welt nach der Katastrophe von Auschwitz.....	40
2.4.1. Bewusstwerden der Welt als Leidensgeschichte.....	41
2.4.2. Die Bedeutung von Auschwitz für die Theologie.....	42
2.4.3. Angriff auf die Identität des Menschen.....	42
2.4.4. Zeit als befristete Zeit.....	44
2.4.5. Das Universelle und das Allgemeine auf dem Prüfstand von Wahrheit und Singularität.....	45
2.4.6. Welt als Leidensgeschichte in der Theologie.....	45
2.5. Welt in der Zeit der Gotteskrise.....	47
2.5.1. Gotteskrise als Menschheitskrise.....	47
2.5.2. Symptome der Gotteskrise.....	48
2.5.2.1. Gotteskrise als Krise des moralischen Universums.....	49
2.5.2.2. Gotteskrise als Krise der Kultur.....	50
2.5.2.3. Gotteskrise als Krise der Sprache.....	50
2.5.3. Der Mensch nach dem Tod des Menschen.....	51
2.5.3.1. Sekundäre Unmündigkeit des Menschen.....	51
2.5.3.2. Der Faktor Zeit.....	51
2.5.4. Gottesgedächtnis wider den Tod des Menschen.....	52
2.5.4.1. Die Sprache des Gebetes.....	52
2.5.4.2. Rückfrage aus dem Leid.....	53
2.5.4.3. Befristete Zeit.....	53
2.5.4.4. Gottesgedächtnis und Leidensgedächtnis.....	54
2.5.4.5. Christen als Subjekte des Gottesgedächtnisses.....	54
2.6. Welt in den Prozessen der Globalisierung.....	55
2.6.1. Der Blick auf die Anderen und die Frage nach einem Kriterium der Verständigung.....	55
2.6.2. Verständigung auf der Basis des Gottesgedächtnisses.....	56
2.6.3. Monotheismus als „pathischer“ Monotheismus.....	57
2.6.4. Das Leid der Anderen als Ort der Gottesbegegnung.....	57

2.6.5. Compassion als Programm der Weltgestaltung.....	58
2.6.6. Compassion als ökumenische Verpflichtung.....	59
2.6.7. Subjektsein und Weltverantwortung.....	60
2.6.8. Das Europa der Aufklärung und die Globalisierung.....	60
2.6.8.1. Das Projekt Europa als säkulares Projekt.....	61
2.6.8.2. Im Bann kultureller Amnesie.....	61
2.6.8.3. Das Christentum unter dem Anspruch der pluralistischen Öffentlichkeit.....	62
2.6.8.4. Das zwiespältige Verhältnis Europas zu den Anderen.....	62
2.6.9. Zusammenfassung.....	63
2.7. Welt in der Passionsgeschichte der Menschheit.....	64
2.7.1. Die Geschichte der Menschheit als Passionsgeschichte.....	64
2.7.2. Leidensgeschichte als Kehrseite des Fortschritts.....	64
2.7.3. Entgrenzung der „memoria passionis“ in die Welt.....	65
2.7.4. Die Theodizeefrage als politische und eschatologische Frage.....	66
2.7.4.1. Als politisch-praktische Frage.....	66
2.7.4.2. Als eschatologische Frage.....	67
2.7.5. Die Situation der Welt am Beispiel Israels.....	67
2.7.6. Der Weg zu einer theodizeempfindlichen Theologie.....	68
3. Christliche Theologie im Theodizeeblick.....	70
3.1. Die Theodizeefrage als <i>die</i> Frage der Theologie.....	70
3.2. Jüdischer und griechischer Geist.....	71
3.3. Theodizeefrage und Antwortversuche.....	72
3.3.1. Entlastung Gottes zulasten der Menschen.....	72
3.3.1.1. Von dualistischen Konzepten zu Augustinus.....	72
3.3.1.2. Konsequenzen.....	73
3.3.2. Zeitgenössische Erklärungsversuche.....	74
3.4. Gerechtigkeitsfrage und Gottesfrage.....	75
3.5. Gott als Befristung der Zeit.....	77
3.6. Eschatologische Spannung.....	78
3.7. Die Theodizeefrage als die Frage des Monotheismus.....	78
3.8. Eine theodizeempfindliche Christologie.....	79
3.9. Die Sprache der Gebete.....	80
4. Von der Wahrheitsfähigkeit der Leidenserinnerung und ihrem Universalismus.....	81
4.1. Universaler Heilsanspruch in pluralistischer Gesellschaft	81
4.2. Die Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung.....	82
4.2.1. Erinnerung als Basiskategorie praktisch-kritischer Vernunft.....	82
4.2.2. Die Wahrheitsfähigkeit der anamnetischen Vernunft.....	83
4.2.2.1. Die Kraft der biblischen „memoria passionis“.....	83
4.2.2.2. Das Leidensapriori der anamnetischen Vernunft	83

4.3. Die Krise des Universalismus.....	84
4.4. Ein neues Universalitätsparadigma in der Postmoderne.....	84
4.4.1. Universalität aus dem Geist des Eingedenkens.....	84
4.4.2. Zur Frage von Toleranz, Kommunikation und Wahrheitssuche.....	85
4.4.3. Wahrheitsorientierte Verständigung unter den Religionen.....	86
4.5. Monotheismus – leidempfindlich und pluralitätsfähig.....	87
4.6. Die Wahrheitsfähigkeit der Erzählung.....	88
4.6.1. Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft.....	88
4.6.2. Narrative Wahrheitserschließung.....	88
4.7. Die Universalität solidarischer Verantwortung.....	89
4.7.1. Die Wahrheitsfähigkeit der Solidarität.....	89
4.7.2. Gottesgedächtnis und politisches Handeln.....	89
4.8. Auf dem Weg zu einem polyzentrischen Christentum.....	90
4.8.1. Zur Frage der Inkulturation.....	90
4.8.2. Einheit und Vielheit.....	91
4.8.3. Voraussetzungen für einen gelingenden Polyzentrismus.....	91
4.8.4. Ausblick	
4.9. Vision einer Weltkirche als einer Kirche des neuen Volkes.....	92
Exkurs: Zur Geschichte der Politischen Theologie.....	94
1. Der staatsrechtliche Gebrauch des Begriffes „Politische Theologie.....	94
1.1. Altertum.....	94
1.2. Renaissance	95
1.3. Französischer Traditionalismus und Romantik.....	95
1.4. Die Politische Theologie der linkshegelianischen Tradition.....	96
1.5. Carl Schmitt (1888-1985).....	96
2. Der streng theologische Gebrauch des Begriffes „Politische Theologie“.....	98
2.1. Erste Phase der neuen Politischen Theologie.....	98
2.2. Zweite Phase der neuen Politischen Theologie.....	99
Resümee.....	101
Literaturnachweis.....	105
Abstract.....	109
Lebenslauf.....	111

Einleitung

Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz gibt der christlichen Gottesrede eine gesellschafts- und geschichtsorientierte Ausrichtung. Als eine Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“ versteht sie sich als offenes, „nachidealistisches“ Paradigma einer Gottesrede, die sensibel ist für die Verfasstheit der Welt, die sich betroffen fühlt und herausgefordert weiß von den Zeichen der Zeit. Die Theologie und damit die Christen sind in die Pflicht genommen, aus dem Zentrum ihres Glaubens heraus, der „*memoria passionis*“, die Hoffnungspotentiale der biblischen Traditionen subversiv und in solidarischer Praxis für die Welt fruchtbar zu machen.

Die vorliegende Arbeit ist befasst mit dem Begriff der „Welt“, seiner Konzeption und Entwicklung in den Werken *Zur Theologie der Welt* (¹1968), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (⁵1992) und *Memoria passionis* (2006).

Das Buch *Zur Theologie der Welt* gibt Einblick in die Erarbeitung eines genuin christlichen Weltverständnisses. Die Welt als Ort der Glaubensverantwortung, als vom Menschen gestaltete und zu gestaltende ist die stets neue und drängende Herausforderung für die Gottesrede. Die Inhalte von *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* zeigen, wie die neue Politische Theologie als Theologie des Subjekts und als praktische Fundamentaltheologie entwickelt wird. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Aufklärung führt zu den Leitbegriffen „Subjekt“, „Alterität“ und „Praxis“, die mit den Inhalten der *Theologie der Welt* korrespondieren und sie weiterführen. „Erinnerung“, „Erzählung“ und „Solidarität“ als Basiskategorien der Fundamentaltheologie bilden die Brücke zu *Memoria passionis* und deren engagiertem Blick auf die Welt. In diesem Werk wird mit besonderer Intensität dargelegt, wie sich Theologie und Kirche angesichts der großen Bedrohungen und Zeitströmungen im Interesse des Menschen, seiner Identität und Würde, zeitsensibel konstituieren müssen.

Der Blick auf die Welt und ihre Verfasstheit mündet stets in die Gottesfrage, die sich als die Theodizeefrage stellt und als die eschatologische Frage ausgearbeitet werden muss. Von der Universalität des Leidens aus folgt der Schritt zur Überlegung, ob es auf der Basis der Leidenserinnerung einen pluralitätsfähigen Universalismus geben könne, der die verschiedenen Religionen und Kulturen zu einer gemeinsamen Weltverantwortung motiviert und befähigt.

Ein kurzer Abriss über die Geschichte der Politischen Theologie soll die Position der neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz aufzeigen.

Die Arbeit versteht sich als überwiegend werkimmanente Studie. Eine größere Anzahl von Werken, besonders in Form von Aufsätzen wurde unterstützend herangezogen, viele davon wurden nicht eigens zitiert, da sie in die angegebenen Werke eingearbeitet schienen. Besonders erwähnt werden soll das Buch *Weltfähiger Glaube* (2008) von Johann Reikerstorfer. Es hat geholfen die inneren Strukturen besser zu erfassen, Übersicht zu gewinnen, Wesentliches herauszuarbeiten und die zutiefst spirituelle Dimension zu erspüren.

1. Das fundamentaltheologische Interesse der neuen Politischen Theologie

1.1. Fundamentaltheologie als Apologie der Hoffnung

Intention und Auftrag der christlichen Theologie sind in 1 Petr. 3,15 als Apologie der Hoffnung begründet: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt!“

In *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) legt J.B. Metz wesentliche Kriterien einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie vor und entwickelt sie weiter zur neuen Politischen Theologie als praktischer Fundamentaltheologie.

1.1.1. Der apologetische Charakter der Fundamentaltheologie

Die Fundamentaltheologie versteht sich als Apologie einer „solidarischen Hoffnung, dass der Gott der Lebenden und der Toten alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“¹ Das ist Apologie der Hoffnung auf einen Gott, der Gerechtigkeit für alle schaffen wird. Es geht in dieser Theologie nicht um einen Streit zwischen subjektlosen Ideen und Konzeptionen, sondern um eine Hoffnung für konkrete Menschen in ihrem Subjektsein, um deren konkrete Erfahrungen, Leiden, Kämpfe und Widersprüche.²

Um diese Intention zu konkretisieren, stellt J.B. Metz seiner Konzeption eine Situationsanalyse voran, aus der sich zwei wesentliche Ansprüche ergeben:

- Eine christliche Apologie der Hoffnung ist nicht anders als im Weltmaßstab zu sehen, d.h. dass die europäische Theologie ihre geänderte Situation im mitteleuropäischen Kontext wahrnehmen und sich selbst im Rahmen weltweiter Prozesse reflektieren muss.³
- Unsere Erfahrungswelt muss uns als sekundäre Welt bewusst sein, denn sie wird durch Welttheorien und Weltsysteme hindurch erfahren, was in Bezug auf den Ansatz einer effektiven Praxis der Veränderung zu bedenken ist.

¹ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Nachdruck der 4.Auflage mit einem Vorwort des Autors, Mainz: Grünewald (⁵1992) 19. (= GGG)

² Vgl. GGG 19 (s. Anm.1).

³ Vgl. GGG 20 (s. Anm.1).

1.1.1.1. Zeitgenössische Theorieansätze

Als solche die Erfahrung prägenden Weltsysteme werden das System der evolutionslogischen Interpretation von Welt und Wirklichkeit und die materialistische Geschichtsdiagnostik genannt.⁴ Beide Theorien begreifen sich als Metatheorien zu Religion und Theologie, sodass eine christliche Apologie der Hoffnung die damit verbundenen Gefährdungen des Menschen in seinem Subjektsein wahrnehmen muss.

- Die Fundamentaltheologie begegnet dem Evolutionsdenken als einem Lebensgefühl, das modernes Bewusstsein unterströmt, das Geschichte, Subjekt, Befreiung als authentische Wirklichkeiten stillstellt. Es ist ein Versuch, aus einer evolutionistischen Welttheorie auch die Religion zu rekonstruieren, sie entwicklungslogisch einzuordnen und damit zu relativieren. Evolution meint nicht „gerichtete“ Entwicklung im Sinn von Teleologie, sondern wird als ein unendliches Kontinuum gesehen, als eine anonyme Evolution, die zu einem evolutiven Bewusstsein, d.h. zum Verlust von Identität und letztlich zu Apathie führt.
- Der historisch-dialektische Materialismus hingegen gibt vor, die Befreiungsinteressen der christlichen Religion in säkularer Gestalt der Utopie übernommen und die religiösen Gehalte als Überbau durchschaut zu haben. Indem er seine Befreiungsintentionen auf eine das Subjekt ausblendende Freiheitsteleologie der Materie gründet, verfällt er selbst einer subjektlosen, evolutionistischen Logik.

1.1.1.2. Verteidigung der Authentizität von Religion

Eine zeitgenössische Fundamentaltheologie hat die Authentizität von Religion als ihre ureigene Sache gegenüber diesen Systemen zu verteidigen und zu rechtfertigen.⁵ Sie kann dies nicht wieder als Metatheorie leisten, sondern hat dies zu tun im Rückgriff auf die Subjekte und deren Praxis, theorieintensiv, weil begründungsinteressiert, und praktisch, also als Fundamentaltheologie von einer neuen Theorie-Praxis-Dialektik geleitet.⁶ Sie sieht sich herausgefordert, die oben genannten Interpretationssysteme durch Praxis aufzubrechen im Sinn einer Verbindung von Mystik und Politik, als eine „Mystik mit offenen Augen“.

Apologetik, wie J.B. Metz sie versteht, dient nicht dazu, den Glauben in ein fertiges Verstehensmuster einzutragen, sondern diese kritisch aufzubrechen:

⁴ Vgl. GGG 21 (s.Anm.1).

⁵ Vgl. GGG 23 (s.Anm.1).

⁶ Vgl. GGG 24 (s.Anm.1).

„In ihrer Glaubensverantwortung sucht sie vielmehr gleichzeitig alle Verstehensmuster dieses Glaubens kritisch befreiend aufbrechen – in beständigem Blick auf jenen ‚Gegenlogos‘ (D. Bonhoeffer) des Kreuzes und der Auferweckung Jesu Christi, der sich nicht als reine Idee bewahrheiten lässt, sondern nur in einem an seinen eschatologischen Verheißungen orientierten (geschichtlichen) Tun.“⁷

1.1.2. Apologie, biblisch begründet

Die Fundamentaltheologie mit ihrer praktisch apologetischen Intention verschließt sich nicht gegenüber herrschenden Theorieansätzen, sie versucht aber auszuweisen, dass deren Erklärungsansprüche gegenüber Religion zu kurz greifen und dass die Sache des Glaubens nie rein theoretisch verteidigt werden kann.

J.B. Metz verweist zur Begründung auf den Begriff Apologie im neutestamentlichen Sprachgebrauch. Er stamme aus der Rechtssprache und verweise auf die Art Prozesssituation, eine Situation öffentlicher Verantwortung, in der sich ein Christ immer wieder befinde: Rede und Antwort stehen zu müssen zur Frage nach der christlichen Hoffnung – und das in der Nachfolge Jesu, der selbst in einer Prozesssituation Rechenschaft abgelegt und dieses Zeugnis durch seine Passion und seinen Tod bekräftigt habe.

Apologie stehe auch wesenhaft in einem eschatologisch-apokalyptischen Horizont als die Verteidigung des Menschen im endzeitlichen Gericht (2 Kor 5,10; Mt 25, 31-46). Hier gehe es wiederum nicht um intellektuelle Rechenschaft über die Hoffnung, sondern um Praxis und Verantwortung. Die Perspektive ändere sich in diesem Horizont von einer Verantwortung *für die Anderen* zur Verantwortung *vor den Anderen*.⁸ Sie finde ihre Entsprechung und Herausforderung angesichts der heutigen Menschheits- und Weltsituation, in der es Aufgaben universalen Ausmaßes gibt, für die es gilt die Subjekte der Verantwortung zu finden.

Das Bewährungsfeld der Fundamentaltheologie liege nicht im vorgefassten theologischen System, sondern exterritorial, d.h. in der jeweils geschichtlich-sozialen Situation der Welt mit all ihren Widersprüchen. Somit versteht sie sich als Korrektiv gegenüber bestehenden theologischen Ansätzen und Systemen.⁹

⁷ GGG 24, J.B Metz verweist auf *Sacramentum Mundi I*, Freiburg (1967) 266-276 (s.Anm.1).

⁸ Vgl. Johann REIKERSTORFER, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, in KERN, Walter (Hg.), *Handbuch für Fundamentaltheologie*, Bd.4, 2. verb. u. aktual. Auflage, Tübingen: Francke (2000), 262.

⁹ Vgl. GGG 27 (s.Anm.1).

1. 2. Fundamentaltheologie als politische Theologie des Subjekts

1.2.1. Das Selbstverständnis des „neuen Menschen“ der Aufklärung

Theologie, insbesondere die praktische Fundamentaltheologie, steht unter dem Anspruch, Gottesrede zu sein mit subjekthaftem Fundament. Sie beschreibt sich als die Apologie einer Hoffnung, „dass Gott alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft“. Wenn im Gefolge der Aufklärung plädiert werde für Demokratie, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit und Mündigkeit auch in der Kirche, so müsse hinterfragt werden, mit welchem Selbstverständnis des „neuen Menschen“ der Aufklärung diese Begriffe und Werte in Beziehung gesetzt werden. Dieser „neue Mensch“, der „Bürger“, behauptete sich in den Prozessen der Neuzeit und etablierte sich als „bürgerliches Subjekt“ auch in der als modern geltenden Theologie. Somit verdrängte ein bestimmter bürgerlicher Begriff von Praxis den genuin christlichen Begriff von gesellschaftskritischer Praxis und Freiheit und reduzierte ihn auf ein in der Gesellschaft problemlos existierendes privates Subjekt und dessen moralische Rechtschaffenheit. Dies empfanden manche Apologeten, etwa der Neuscholastik, als Gefahr und bekämpften Aufklärung und Bürgertum nicht ganz zu Unrecht als Feinde des christlichen Glaubens.

Dieser „Bürger“ oder „der neue Mensch“ bloß als Herrschafts- und Bedürfnissubjekt in der Gesellschaft funktionierend, so J.B. Metz, stelle den christlichen Glauben existenziell in Frage, denn er orientiere sein Praxisverständnis exklusiv an Modellen der Naturbeherrschung und Bedürfnisbefriedigung, erinnerungs- und geschichtslos.¹⁰

1.2.2. Bürgerliches Subjekt und religiöses Subjekt

Die Theologie versuchte angesichts der bürgerlichen Omnipotenz dieses neuzeitliche bürgerliche Subjekt als religiöses¹¹ zu rekonstruieren, das aber, als abstrakt gebliebenes Subjekt, in der Rede über den Menschen – über seine Vernunft, Autonomie und Freiheit – keinen Bezug herstellen konnte zum konkreten Menschen als einem konkreten Subjekt in seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Somit erwächst aus der Ideologiekritik die Erkenntnis, dass Probleme nicht subjektlos und unabhängig vom gesellschaftlich politischen Hintergrund zu behandeln sind. Angesichts dieser Situation ist die Theologie gefragt, welche konkreten

¹⁰ Vgl. GGG 41, 42 (s.Anm.1).

¹¹ Vgl. GGG 45 (s.Anm.1).

Menschen, welche gesellschaftlichen Subjekte, die als „Mensch“, „Existenz“, „Subjekt“ oder „Person“ bezeichnet werden, sie unter dem „religiösen Subjekt“ verstehe. Es sei zu unterscheiden vom Bürger, der sich als der mündige, autonome, vernünftige Mensch der Neuzeit artikuliert, der sich der Religion als Ornament und Kulisse bürgerlicher Lebensfeiern bedient. Solche Religion bilde den Lebensrahmen, bestimme aber nicht die Lebensgestaltung, sie konstituiere nicht das Subjekt, sondern trete als Attribut lediglich hinzu.¹²

Angesichts dieser Gefährdung des Menschen als Subjekt nimmt die praktische Fundamentaltheologie die Herausforderung an, den Begriff der Praxis in seiner christlichen Radikalität wiederherzustellen und für das Subjektsein aller das freizusetzen, was religiöses Subjektsein konstituiert.¹³

1.2.3. Gefährdung des Subjektseins in der Aufklärung

J.B. Metz sieht die Notwendigkeit einer theologischen Aufklärung über die Aufklärung und ihr Subjekt, den Bürger, und benennt Krisenelemente, die gegen das in den Aufklärungsprozessen gesuchte Subjektsein des Menschen gerichtet sind.

1.2.3.1. Krise der Tradition:

Tradition verliert in der Aufklärung zwar ihre Zwänge, aber auch ihre handlungsbestimmende und lebensorientierende Kraft. Sie wird zum Objekt historischer Erkenntnis und zum Arsenal für das Informations- und Nachrichtenbedürfnis der aufgeklärten Vernunft,¹⁴ zu einem Historismus, der zu Relativierung und Entwichtigung von Geschichte führt. Der Verlust von Tradition zeigt sich am deutlichsten im Verhältnis zu den Toten. Da dieses kein Tauschgeschäft bietet, scheinen traditionelle Haltungen den Toten gegenüber, wie Dankbarkeit, Aufmerksamkeit und auch Trauer, überholt. Trauer- und Melancholieverbot führen in Geschichtslosigkeit und bedeuten eine Gefahr für die Identität des Menschen und sein Subjektsein. Dagegen seien Erinnerung als wesentliches Element kritischen Bewusstseins und Erzählung die fundamentalen Kategorien der Vergewisserung und Rettung von Identität.¹⁵

¹² Vgl. GGG 46 (s.Anm.1).

¹³ Vgl. GGG 44 (s.Anm.1).

¹⁴ Vgl. GGG 49 (s.Anm.1).

¹⁵ Vgl. GGG 81 (s.Anm.1).

1.2.3.2. Krise der Autorität:

Die Definition von Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ wendet sich gegen eine Bevormundung durch eine Autorität, die sich ihrerseits jeglicher Prüfung und der Frage nach Legitimation entzieht. In einer bürgerlichen Gesellschaft, die von der Mentalität des Tausches geprägt ist, ist auch die Autorität bedroht – sie ist zusammen mit der Tradition die Voraussetzung und ein inneres Moment der kritisch befreienden Vernunft - jene Form von Autorität jedoch, die in der Bejahung des eigenen Subjektseins auch das Subjektsein-Können anderer bejaht: „ ... die fordernde Autorität der Freiheit und der Gerechtigkeit und die einklagende Autorität des Leidens“. Eine Autorität aus religiöser Kompetenz wäre der Ort, an dem die Stimme der Leidenden hörbar zur Sprache gebracht werden kann.¹⁶

1.2.3.3. Krise der Vernunft

Die Aufklärung vollzieht sich als Kritik klassischer Metaphysik, ihre Basis ist nicht mehr die metaphysische Vernunft, die die Frage nach dem sozialen und politischen Kontext verdeckte und durch einerseits kirchliche, andererseits politische Herrschaft vereinnahmt wurde. Nun wird Vernunft nicht mehr subjektlos und losgelöst von der praktischen Dimension verstanden. Mündigkeit hatte nach Kant primär einen moralisch appellativen Charakter. Mündig werden sollten die Besitzbürger, die sich mangels moralischer Kraft ihres eigenen Verstandes nicht bedienten, nicht jedoch die Besitzlosen und die Analphabeten. Somit entfaltete sich in der Logik dieser Vernunft Praxis nicht als Befreiungspraxis, sondern als Herrschaftspraxis im Interesse des Marktes.¹⁷ Die Begriffe von Mündigkeit und Subjekt erwiesen sich letztendlich als vorbehalten für eine neue Elite innerhalb des Bürgertums, nicht für die unmündig bleibende Mehrheit der Menschen.

1.2.3.4. Krise der Religion

Die Privatisierung von Religion erwies sich als das elementarste Krisenelement der Aufklärung. Da die politische Einheit des Staates nicht mehr auf die Religion gegründet werden konnte, musste sich der Staat von der Religion emanzipieren. Diese und alle Werte, die nicht unmittelbar das Tauschgeschäft betrafen, wurden in die Privatheit abgedrängt. Religion war nicht mehr konstitutiv für das Subjektsein, nicht mehr Ausdruck eines primären Bedürfnisses, man bediente sich vielmehr ihrer nach Kriterien der kulturellen Gepflogenheiten und der Nützlichkeit.

¹⁶ Vgl. GGG 53 (s.Anm.1).

¹⁷ Vgl. GGG 55 (s.Anm.1).

Religion galt der Aufklärung zwar als Priesterbetrug und abzulehnen, aber als Nützlichkeitsfaktor und Stabilisator des status quo. Sie verstand und versteht sich als natürliche, als Vernunftreligion. Als solche gilt sie jedoch als elitär wie die Vernunft selbst und den Bürgern als Subjekten der Vernunft vorbehalten, sie ist privatisiert für den Hausgebrauch des Besitzbürgers, eine Gefühls- und Innerlichkeitsreligion.

Von solcher Religion gehe, so J.B. Metz, scheinbar keine Gefahr aus, kein Widerstand, kein Protest gegen das, was in der bürgerlichen Tausch- und Erfolgsgesellschaft als Wirklichkeit, als Sinn, als Wahrheit gilt. Dieser Begriff von Religion sei dennoch nicht unschuldig neutral und so nicht geeignet für die Begegnung mit der Bibel und mit anderen Religionen.

„Es handelt sich vielmehr um Schwundbestände, um Rückbildungen jenes Subjektseins vor Gott, das eine politische Theologie einklagt und beschreibt – als solidarisches Subjektsein aller, welches nur dann möglich ist, wenn Religion nicht nachträglich zur gesellschaftlichen Konstitution des Subjektes hinzutritt.“¹⁸

1.2.4. Der Kampf um das Subjekt

Auf diesem Hintergrund von Privatisierung und Verbürgerlichung der Religion müsse die praktische Fundamentaltheologie eine politische Theologie müsse dieses Subjektsein-Können aller Menschen vor Gott beschreiben und einmahnen. J.B. Metz weist auf die Gefahr hin, dass Theologie, falls Kritik an den Aufklärungsprozessen ausfällt, weiterhin „subjektlose“ Ideen und Inhalte transportieren und dieses neuzeitliche bürgerliche Subjekt als das „religiöse Subjekt“ verteidigen werde, entgegen dem christlichen Auftrag, für das solidarische Subjektsein aller gegen Unterdrückung, gewaltsame Vermassung und institutionalisierten Hass aufzutreten.¹⁹

Da einerseits politische Theologie im Verdacht stehe, so J.B. Metz, das Subjekt zugunsten von Geschichte und Gesellschaft zu sehr auszublenden, andererseits die von der politischen Theologie kritisierten Theologien als ausgesprochene Subjekttheologien gelten, müsse eine politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie eine Theologie des Subjekts erarbeiten, da sie sich ja der Apologie einer solidarischen Hoffnung für alle verpflichtet wisse.

¹⁸ Vgl. GGG 56-58 (s.Anm.1).

¹⁹ Vgl. GGG 59 (s.Anm.1).

1.2.4.1. Der Gottesgedanke - subjektkonstituierend und identitätsbildend

Die biblische Geschichte ist die Geschichte des Subjektwerdens des Volkes Israel. Nicht der Einzelne, gleichsam als Monade, konstituiert sich als das religiöse Subjekt, sondern es bildet sich in der Erfahrung mit anderen Subjekten, sodass die religiösen Subjekte in einer universalen Solidarität existieren.

Die Geschichten des AT und NT zeigen, wie der Mensch zum Subjekt wird, indem er angerufen, herausgerufen wird zu Exodus, Umkehr und Nachfolge. Im Gebet, auch in der Form der Klage und der Anklage, erfährt sich der Mensch als Subjekt, und es stellt ihn unter den Anspruch, Subjekt zu bleiben, sich seiner Verantwortung nicht zu entziehen auch inmitten der Angst, im Angesicht der Feinde, im Eingeständnis von Schuld, im Widerstand gegen Unterdrückung. Der biblische Gottesgedanke ist der identitätsbildende Gedanke und konstituiert das Subjekt als ein solidarisches.²⁰

1.2.4.2. Erinnerung und Erzählung als Kategorien der Rettung von Identität

Die politische Theologie hält an der Doppelstruktur, an einer gegenseitigen Priorität von Subjekt und Geschichte fest. In dieser Perspektive erweisen Erinnerung und Erzählung ihre fundamentale Bedeutung als Kategorien der Rettung auf dem Weg zum Subjektwerden, als Kategorien der Befreiung und der Vergewisserung und Rettung von Identität in den geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen. Zerstörung von Erinnerung hingegen bedeutet systematische Verhinderung und Zerstörung von Identität, von Subjektwerden und Subjektbleiben und steht im Interesse der völligen Unterwerfung des Anderen.

Auch die geschichtliche Subjektwerdung eines Volkes, einer Gruppe beginnt mit der Entlarvung der Siegeregeschichte als Propaganda der Herrschenden und mit der Erinnerung an die Besiegten, die Unterdrückten und ihre Leiden als einer gefährlichen Erinnerung

1.2.4.3. Subjektsein in Solidarität

Die neue Politische Theologie wendet sich dagegen, wenn in der theologischen Rede „Mensch“ oder „Subjekt“ als das des Mitteleuropäers oder das neuzeitliche Subjekt der Aufklärung verstanden und das bürgerliche Subjekt als das christliche gedacht wird. Sie ringt um eine anamnetische Vernunft, die zurückgebunden ist an den Menschen und seine Geschichte, besonders in einer Zeit, in der der Tod des Subjektes angekündigt ist.²¹ Das bedeutet Subjektsein zu retten und zwar nicht *gegen* die Anderen, d.h. gegen die Schwachen, Entrechteten, sondern *mit* ihnen.

²⁰ Vgl. GGG 73,74 (s.Anm.1).

²¹ Vgl. GGG 82 (s.Anm.1).

Als Bedingungen des eigenen Subjektseins vor Gott erweisen sich sowohl das praktische Interesse am Subjektwerden der Anderen als auch der Kampf gegen jede Menschenfeindlichkeit und Unterdrückung wie z. B. gegen die Klassegegensätze, die sich auch durch die Kirche ziehen und im Widerspruch zu der einen eucharistischen Tischgemeinschaft stehen. Religion macht sich schuldig bei dem Versuch, durch Teilnahmslosigkeit sich politische Unschuld zu erkaufen.²² Die neue Politische Theologie übt nicht nur Kritik, sondern formuliert auch ihre Option für das solidarische Subjektseinkönnen aller Menschen. Die Frage nach dem solidarischen Subjektsein und die Frage nach dem religiösen Subjektsein führen zusammen.

Zu den Ausdrucksformen der Solidarität gehört wesentlich das Gebet, das J.B. Metz bezeichnet als den Kampf um das Subjektsein des Menschen, auch um das des Anderen, vor Gott. Das meint eine mystisch - politische Doppelverfassung der Nachfolge in einer apokalyptisch gespannten Praxis.

1.3. Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie

Der Begriff „politische Theologie“ wird neu gefasst und muss sich gegen das Vorurteil legitimieren, dass Theologie politisierend sei, politisch rechts, bzw. konservativ sein müsse. J.B. Metz verteidigt den Ansatz seiner neuen Politischen Theologie gegen Fehldeutungen und Glättung sowie gegen das Einfügen in eine geläufige Systematik.²³

1.3.1. Primat der Praxis

Praxis und Subjekt sind die Leitbegriffe der praktischen Fundamentaltheologie. Sie wendet sich gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee, Praxis gilt nicht als Folge, Anwendung oder Konkretisierung von Theorie, sondern als gleichwertige intelligible Kraft, sodass Theorie und Praxis in Dialektik zueinander stehen.

So steht christliche Theologie unter dem „Primat der Praxis“ und hat sich als politische Theologie des Subjekts über den innertheologischen Disput hinaus im weltweiten Ringen um das Subjektseinkönnen aller Menschen zu bewähren. Der Glaube der Christen darf die

²² Vgl. GGG 84 (s.Anm.1).

²³ Vgl. GGG 60 (s.Anm.1).

gesellschaftlichen Kontrasterfahrungen und Kontrastpositionen, durch die er heute in Frage gestellt ist, gerade nicht ausblenden.²⁴

1.3.2. Praktische Verfassung des Logos der christlichen Theologie

Diese politische Theologie beruft sich auf die praktische Grundverfassung des Logos der christlichen Theologie. Denn das christliche Gott-Denken berührt stets unmittelbar das Leben des Menschen und schließt stets konkretes Handeln wie Metanoia, Exodus und Nachfolge als konstitutiv für die Verfassung dieser Theologie mit ein. Die praktische Verfassung des Gottesgedankens konstituiert eine Rede von Gott, die wesentlich eine Erinnerungs- und Erzählstruktur hat.

Im Besonderen gilt dieser Primat der Praxis für die Grundverfassung der Christologie, die sich aus der Praxis der Nachfolge konstituiert. J.B. Metz spricht von einer christologischen Dialektik oder einer Dialektik der Nachfolge. Diese sei eine Theorie – Praxis – Dialektik, bzw. eine Subjekt – Objekt – Dialektik und müsse von einer idealistischen Begriffsdialektik unterschieden werden. Diese christologische Dialektik zeigt sich besonders in den Nachfolgegeschichten, in denen sich das christologische Wissen bildet und tradiert wird. Sie sind narrativ, aber auch stets appellativ, d.h. sie zielen auf Verwandlung des hörenden Subjektes und disponieren zur Nachfolge.²⁵

1.3.3. Glaubensverständnis und gesellschaftliche Praxis

Das hermeneutische Grundproblem der Fundamentaltheologie als politischer Theologie ist das Verhältnis von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis. Die Überlegungen der politischen Theologie orientieren sich an Kants Primat der praktischen Vernunft und an der marxistischen Theorie-Praxis-Dialektik. Praxis bei Kant als sittliche Praxis ist eine intelligible Kraft, aus der sich die praktische Vernunft aufbaut. Seine praktische Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft ist als Ethik ausgearbeitet. Diese gesellschaftliche Praxis aber ist identisch mit der sittlichen Praxis der bereits zur Macht gekommenen Subjekte, d.h. der Bürger. Man spricht vom Menschen und meint das etablierte, mündig gewordene Subjekt. Mündig zu werden gilt als sittlicher Anspruch. Es wird dabei übersehen, dass es eine Unmündigkeit, eine Ohnmacht, ein unterdrücktes Leben gibt, das nicht selbst verschuldet, sondern gesellschaftlich bedingt ist.

²⁴ Vgl. GGG 62 (s.Anm.1).

²⁵ Vgl. GGG 64 (s.Anm.1).

Diese Unmündigkeit und Armut aber sind der entscheidende Anruf an die christliche Praxis. Sie ist nicht identisch mit der sittlichen Praxis der gesellschaftlich bereits zur Macht gekommenen Subjekte, denn sie ist nicht primär um das eigene Subjektsein vor Gott besorgt, sondern ist darauf verpflichtet, dass Menschen aus Elend und Unterdrückung befreit und so überhaupt Subjekte werden und als Subjekte leben können.²⁶

1.3.4. Zu einer praktischen Hermeneutik des Christentums

Christliche Praxis als eine gesellschaftliche ist ethisch bestimmt. Sie sieht sich aber in den gesellschaftlichen Bestimmungen sittlichen Handelns nicht ausreichend definiert. Aus dieser sittlichen Determination gesellschaftlicher Praxis folgt die Kritik an Gewalt, an Fortschreibung von Gewalt, an der Logik, dass Gewalt nur durch Gewalt überwunden werden kann.

Christliche Praxis ist aber auch bestimmt von einem Überschuss an geschichtlichen Bestimmungen, die nicht abgeleitete Funktionen der herrschenden gesellschaftlichen Totalität sind: Erinnerung als „gefährliche“ Erinnerung, als Subversion und Rebellion bringt Befreiungsutopien und Kritik an bestehenden Verhältnissen hervor, überfragt und durchstößt die herrschenden Plausibilitäten.

Christliche Praxis richtet den Blick auch auf das Leiden, damit auf den Widerstand gegen die Apathie einer Leistungs- und Siegesgesellschaft, auch als Solidarität nach rückwärts, als Solidarität mit den Toten und Besiegten. Diese Reklamation einer pathischen Verfassung gesellschaftlicher Praxis will jenes anthropologische Modell durchbrechen, in dem der Mensch einseitig als Herrschaftssubjekt und die Geschichte einseitig als Fortschritts- und Siegesgeschichte konzipiert sind. Hier hingegen gewinnen die Kategorien Erinnerung als Leidenserinnerung und Solidarität als Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte ihre Bedeutung für eine „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens“, für den Weg zu einer innovatorischen Praxis.²⁷

1.3.5. Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“

Eine in solcher Weise orientierte Fundamentaltheologie ist Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“ – als ein nachidealistisches Paradigma der Gottesrede. Sie diagnostiziert die Zeitindices und bricht mit ungeschichtlichem Identitätsdenken. Sie sieht sich im Kontext der Zeit, in den

²⁶ Vgl. GGG 66, 67 (s.Anm.1)

²⁷ Vgl. GGG 70 (s.Anm.1).

„Gefahrenzonen der Geschichte“ zum Widerstand herausgefordert.²⁸ Theologie bzw. Religion machen sich schuldig durch Teilnahmslosigkeit gegenüber der Leidensgeschichte der Welt. Sie hat sich im geschichtlichen Kampf um das Subjektsein aller zu bewähren, wie es im biblischen Gottesgedächtnis verankert ist (Dtn 6,4f; Lev 19,18; Mk 12, 28-34).

Die Welt ist nicht eine vorgefundene, vorgegebene Situation, sondern eine durch die Tat des Menschen geschichtlich entstehende Welt mit einer noch ausstehenden Heilszukunft, für welche die Glaubenden Verantwortung tragen. Der biblische Verheißungsglaube stellt den Kosmos in den Horizont der Veränderbarkeit²⁹, in dem die Christen „herausgerufen“ sind, Subjekte einer neuen Geschichte zu sein.³⁰

Fundamentaltheologie sieht den Glauben der Christen als eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, als solidarische Hoffnung. Glaube als Hoffnung steht unter eschatologischem Zeichen mit apokalyptischer Prägung. Somit wird Hoffnung zu Naherwartung und zu Nachfolge, die unaufschiebbar ist.

Gott ist Zeitbotschaft im Heute, Gott einer eschatologischen Geschichte, kein zeitenthobener Sinngrund der Welt, sondern ist in geschichtlichen Subjekten verankert. Religion geht in den bestehenden Verhältnissen nicht auf, sondern überschreitet sie immer wieder neu in einer Praxis des Glaubens als einer mystisch politischen Nachfolge.

Die Fundamentaltheologie stellt angesichts solcher Verantwortung die Frage, wie sie diesen Anspruch im Pluralismus moderner Gesellschaften als universalen Heilsanspruch erweisen könne und wie er – und mit ihm das jüdisch-christliche Gottesgedächtnis - kommunikativ vermittelbar sei. Gesucht ist ein neues Christentum mit neuer gesellschaftlicher Relevanz.³¹ Die Frage ist, welches Christentum seinem Weltauftrag entsprechen und die Moderne begleiten könne als neue Kommunikationskultur, als eine die Welt durchdringende Kraft.³²

„Ein Ethos des Eingedenkens könnte sich kommunikativ mit den Lebensgeschichten der Menschen auch in fremden Kulturen verbinden und eine Basis für Verständigung stiften, die auch für das interkulturelle und interreligiöse Gespräch von substantieller Bedeutung wäre.“³³

²⁸ Johann REIKERSTORFER, Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften, in: METZ J.B./REIKERSTORFER, Johann./WERBICK, Jürgen (Hg.), *Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien* Bd. 35, Wien-Berlin: LIT (2008) 7. (=Weltfähiger Glaube)

²⁹ Vgl. Weltfähiger Glaube 28 (s.Anm.28).

³⁰ Vgl. GGG 84 (s.Anm.1).

³¹ Vgl. Weltfähiger Glaube 61,62 (s.Anm.28).

³² Vgl. Weltfähiger Glaube 95 (s.Anm.28).

³³ Weltfähiger Glaube 105 (s.Anm.28).

1.4. Weiterentwicklung der Ansätze von *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*

Der fünften unveränderten Auflage von *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* stellt J.B. Metz 1992 ein Vorwort voran, in dem er die Ausführungen von 1977 in später entwickelte Zusammenhänge einbringt und in dem auch Aspekte, die in *Memoria passionis* (2006) bestimmend werden, vorbereitet sind.

Eine neue Politische Theologie versteht sich als „Rede von Gott in dieser Zeit“, als Korrektiv gegenüber einer situationsfreien Theologie, „gegenüber allen idealistisch geschlossenen und immer wider sich schließenden theologischen Systemen“ und - im Vergleich mit den neuscholastischen und den transzendental-idealistischen Paradigmen - als „nachidealistisch“, begründet in der Erfahrung von „Nichtidentität“.

1.4.1. Der Logos der Theologie auf dem Prüfstand

J.B. Metz sieht den Logos der Theologie und dessen Verantwortungsfähigkeit auf dem Prüfstand. Denn er sieht sich konfrontiert mit einer immer noch offenen Auseinandersetzung mit der Aufklärung, sieht jetzt – wie er sagt, sehr spät - dass die Katastrophe von Auschwitz und die nicht europäische Welt in die Theologie drängen, drei Einbrüche, Unterbrechungen, Erfahrungen von Nichtidentität. Dieser Situation, diesen Signaturen der Zeit, sich intellektuell als Theologie zu stellen sei die Herausforderung der praktischen Fundamentaltheologie.³⁴

Seit den Prozessen der Aufklärung, in die der Primat der praktischen Vernunft Eingang gefunden hat, muss das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft auf neuem Niveau verhandelt werden. Glaube muss sich über eine Vernunft mitteilen, die als subjekthafte Freiheit immer auch als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit praktisch werden muss. Dies ist der Verweis auf die politische Figur der Glaubensbegründung und kennzeichnet den fundamentaltheologischen Ansatz der neuen Politischen Theologie.

Sie verlangt den Primat einer anamnetischen Vernunft, die authentisches religiöses Bewusstsein, Freiheitswissen und Gerechtigkeitssinn erst ermöglicht. Dieser Ansatz will auch auf die Verwerfungen der Aufklärungsprozesse hinweisen, die sich in der Gegenwart zeigen: Drohender Verlust des Subjekts, sekundäre Unmündigkeit, neue Mythenfreudigkeit und eine Religion ohne Gott.

³⁴ Vgl. GGG 10 (s.Anm.1).

Auschwitz ist der Einbruch der konkreten Geschichte in den Logos der Theologie und damit die Erfahrung von Nichtidentität. In *Memoria passionis* (2006) wird Auschwitz als der Angriff auf alles Menschliche und auf Gott gesehen. Weder ein Verweis auf einen Geschichtsuniversalismus oder Geschichtsidealismus noch eine Apathie gegenüber den Opfern dürfen das Eingedenken und die gefährliche Erinnerung verdrängen, vielmehr muss eine neue Theodizee-Empfindlichkeit konstitutiv werden für die Theologie. Der Logos der christlichen Theologie handelt nicht von subjekt- und geschichtslosen Ideen, sondern muss sich vom Schrei der Opfer von Auschwitz in seinem Zentrum berühren lassen.³⁵

Der Einbruch der nichteuropäischen Welt, der Dritten Welt, in die Theologie zwingt den Blick auf die menschenunwürdigen, menschenverachtenden Verhältnisse, die zur Provokation für die christliche Botschaft werden und nach Kategorien von Widerstand und Veränderung auch in den Inhalten der Gottesrede verlangen. Mit diesen Perspektiven wird der Horizont geöffnet auf die Welt, die als Leidensgeschichte wahrgenommen werden muss.³⁶

1.4.2. Brücke zu *Memoria passionis*

Politische Theologie sieht Kirche als „Institution der gesellschaftskritischen Freiheit des Glaubens“ und postuliert von diesem theologischen Ansatz aus eine Veränderungsethik. In der Begegnung mit neuen Kulturwelten sucht sie in einer Kultur der Anerkennung der Anderen die Spur Gottes in der Erfahrung der Alterität und den Weg von einer herrschaftsgeleiteten zu einer anerkennungsgeleiteten Anthropologie.³⁷ In den Blickpunkt rücken die Rolle Europas und die Spannung zwischen den Kulturwelten, auch im Hinblick auf den Geltungsbereich der Menschenrechte.

Am Ende des Vorwortes zu *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* stellt sich J.B. Metz die Frage, ob die neue Politische Theologie tatsächlich mehr sei als eine politische Metaphysik, und gibt Ausblick auf Themen, die in *Memoria passionis* bestimmend werden. Er verweist auf die für die Gottesrede unerlässliche Verankerung in der biblischen Tradition. Hieraus gewinnt er, gestützt auf die anamnetische Vernunft, die Kategorie des Vermissungswissens, das in der negativen Theologie beheimatet ist. Anlass dazu gab das Erschrecken, dass man die Leidensgeschichte der Schöpfung, gepaart mit himmelschreiendem Unrecht, der Theologie nicht „ansieht“. Die neue Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie ist von

³⁵ Vgl. GGG 11,12 (s.Anm.1).

³⁶ Vgl. GGG 13 (s.Anm.1).

³⁷ Vgl. GGG 14 (s.Anm.1).

einer besonderen Theodizee-Empfindlichkeit geprägt, sie ist aber auch einer Eschatologie mit einer Vision von befristeter Zeit verpflichtet, entgegen den Parolen von einer Zeit ohne Finale, sei es in den Lehren des Evolutionismus oder eines F. Nietzsche.³⁸

In *Memoria passionis* (2006) wird dieser Blick auf die „Welt“ in den Leidens- und Katastrophengeschichten, in der Gotteskrise, im Bann kultureller Amnesie und in den Prozessen der Globalisierung, das sind Signaturen der Zeit, die den Weltbegriff konkretisieren und verdichten, als Wahrheitsfrage in der praktischen Bewährung der Gottesrede thematisiert.

1.5. Zusammenfassung

Für eine Glaubensverantwortung, wie sie sich der Fundamentaltheologie stellt, ergeben sich zwei Brennpunkte bzw. Leit motive:

- Die Einheit von Gottesgedächtnis und menschlichem Leidensgedächtnis (wie im Punkt 2 dieser Arbeit auch dargestellt wird),
- Die Frage nach der Universalisierungsfähigkeit dieses Gottesgedächtnisses unter pluralistischen Verhältnissen.³⁹

Diese Theologie orientiert sich am subjekthaften Fundament der Gottesrede und führt zur Frage nach Mystik und Politik sowie zum Verhältnis von Heil und Geschichte. Politisch, nicht politisierend, wird diese Theologie auf Grund eines Gewissens, das Weltverantwortung als konstitutives Strukturmoment der Gottesrede sieht. Der Weltblick bleibt in die Gottesrede eingestiftet. Als „Theologie mit dem Gesicht zur Welt“, mit geschärftem Blick für die Zeitindices, vertritt sie ein nach-idealistisches Paradigma der Gottesrede und bricht mit der Systemlogik eines ungeschichtlichen Identitätsdenkens, um theologisch zu sagen, was „an der Zeit ist“.

Das Christentum, das einen universalen Heilsanspruch vertritt, ist herausgefordert mit der Frage, wie sie diesen kommunikativ vertreten könne und wie das jüdisch christliche Gottesgedächtnis anderen Lebenswelten vermittelbar sei.⁴⁰

Der Blick auf die Autorität der Leidenden, die Rückgewinnung des humanen Gedächtnisses und die Vermittlung der Gottesfrage als Gerechtigkeitsfrage wird als der Weg zu dieser Universalisierungsfähigkeit angedacht.

Um den Ideologieverdacht, der gegenüber der christlichen Religion besteht, zu entkräften, müssen plausible Definitionen von Wahrheit und Sinn durchbrochen werden. Einem bloß

³⁸ Vgl. GGG 16 (s.Anm.1).

³⁹ Vgl. Weltfähiger Glaube 6 (s.Anm.28).

⁴⁰ Vgl. Weltfähiger Glaube 7 (s.Anm.28).

„geglaubten Glauben“, der sich zu allen Verhältnissen konform verhält und der als Schizophrenie durchschaut wird, werden eine Praxis der Widerstandskultur und eine gesellschaftskritische Hoffungspraxis entgegengesetzt. Daraus ergibt sich die Forderung nach einer Kultur der Kommunikation in Anerkennung der Anderen und einer Verwandlung des Nebeneinanders der Kultur- und Religionswelten in ein Miteinander.

In der biblischen Kategorie der *memoria passionis* findet sie das Vermissungswissen für ein aufgeklärtes Vernunftkonzept und findet damit die Spuren Gottes in der Profanität des Lebens. Dem Eingedenken fremden Leids, der Negativität wird diese kommunikative Kraft zugeschrieben im gesellschaftlichen, im interreligiösen und im interkulturellen Kontext.⁴¹

⁴¹ Vgl. Weltfähiger Glaube 8 (s.Anm.28).

2. Wandlungen im Weltverständnis

Die Leitmotive, bzw. die Grundoptionen der praktischen Fundamentaltheologie, wie J.B. Metz sie vorlegt, korrespondieren mit dem Blick auf die Welt und dem Weltverständnis, wie im Anschluss gezeigt werden soll.

2.1. Weltverständnis in *Theologie der Welt*

Die Frage nach einem genuin christlichen Weltverständnis ist die leitende Perspektive in *Theologie der Welt* (1968) und setzt sich fort in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977, 1992) und in *Memoria passionis* (2006). Die „Welt“ ist der Ausgangs- und Bezugspunkt theologischer Glaubensverantwortung, der Ort, von dem aus die Frage nach dem Grund der Hoffnung der Christen gestellt wird und wo die Christen ihre Hoffnung zu leben aufgerufen sind.

Im Lauf der Überlegungen zu der Frage, wie die Welt im christlichen Sinn zu sehen sei, gestalten sich in *Theologie der Welt* folgende Themenfelder:

- Die Welt – freigesetzt in ihre nicht göttliche Wirklichkeit
- Die Welt – als geschichtlich entstehende Welt und als Tat des Menschen
- Die Weltgeschichte als Heilsgeschichte mit noch ausstehender, unableitbarer Zukunft als Heilszukunft
- Die Welt in ihrem vollen Eigensein als eschatologische Tat Gottes

Der Glaube der Christen als Gestalt solidarischer Hoffnung sieht sich stets neu veranlasst und verpflichtet, die Signaturen der Welt und Zeit, im Besonderen die Not der Welt wahrzunehmen und so das Gottesgedächtnis in der Leidensgeschichte unserer Welt als provozierendes Gedächtnis offen zu halten – im Sinn einer politischen Theologie gegen die Entzweiung von Lehre und Leben.

2.1.1. Die Welt als „weltliche“ Welt – freigesetzt in ihre nicht göttliche Wirklichkeit

J.B. Metz unternimmt als erster einen Versuch, die Weltlichkeit der Welt im Licht katholischer Theologie positiv zu deuten. Laut herkömmlichen Lehrmeinungen⁴² sei es Sendung der Kirche, einerseits die Welt wieder in die Sphäre Gottes zurückzuholen, ähnlich

⁴² Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Grünewald, München: Kaiser (1968) 12. (= ThW)

dem mittelalterlichen Weltverständnis, andererseits durch Weltoffenheit und Zugehen auf die Welt diese neu in das Christusbysterium einzugründen. Welt erscheint von diesen Positionen aus als etwas, was von außen bzw. von oben her überwunden werden muss, sie gilt gleichsam als Material eines christlichen Aktes.⁴³ Diese Positionen setzen als selbstverständlich voraus, dass die Weltlichkeit der Welt dem christlichen Weltverständnis zuwiderlaufe und dass Welt als ganze überwunden werden müsse, also ein grundsätzliches Nein zur Verweltlichung der Welt, die mit der Neuzeit einsetzte und in der heutigen Zeit verschärft zum Ausdruck kommt.

J.B. Metz hingegen eröffnet eine andere, neue Sicht auf das Verhältnis von Kirche und Welt. Solch heilsgeschichtlichem Extrinsezismus setzt er entgegen, dass der „Geist des Christentums“ bleibend in das „Fleisch“ der Weltgeschichte eingestiftet und hier auch wirksam ist. Die Weltlichkeit, d.h. die Welt als säkulare Welt, solle entgegen anderen Positionen theologisch positiv gedeutet werden, um so die Gegenpositionen von Kirche bzw. Christentum und Welt aufzulösen. Es sei die Aufgabe der Theologie, aufzuzeigen, wie der christliche Anfang in der Verweltlichung der Welt wirksam ist, d.h. sie müsse den theologischen Grund der neuen Sicht von Welt in ihrer Weltlichkeit freilegen und zeigen, dass Welt nicht „überwunden“ werden muss, denn Heilsgeschichte und Weltgeschichte sind nicht zu trennen, diese Geschichte ist jedoch verdunkelt und steht unter dem Vorzeichen des Kreuzes.⁴⁴

2.1.1.1. Das christologische Fundament der Weltlichkeit der Welt

Diese Weltlichkeit der Welt soll von einem christologischen Ansatz her verständlich gemacht werden. Der theologische Grund dafür ist im Christusereignis, in der Inkarnation zu sehen. In der Menschwerdung seines Sohnes Jesus Christus hat Gott die Welt in endzeitlicher Definitivität angenommen.⁴⁵ Diese Annahme und dieses Ja von Gott gelten für die Natur Christi, aber ebenso für den Menschen und dessen Welt. Wie der Logos in alle Ewigkeit Mensch und in seinem Geist, der „ausgegossen ist über unsere Welt“, in der Welt bleibt, so ist auch die bleibende, unwiderrufliche Annahme der Welt des Menschen verbürgt.⁴⁶

Die menschliche Natur Jesu in Verbindung mit dem göttlichen Logos war und ist nicht bloß Werkzeug oder Staffage, sondern Jesus war ganz Mensch und in seiner Nicht-Göttlichkeit auch „das Andere“ von Gott. So hebt Gott das Andere von sich - wie Jesus Christus - den

⁴³ Vgl. ThW 13, Verweis auf Alfons Auer, *Weltoffener Christ* 1963.(s.Anm.42).

⁴⁴ Vgl. ThW 15 (s.Anm.42).

⁴⁵ Vgl. ThW 18 (s.Anm.42).

⁴⁶ Vgl. ThW 22, Vgl. Joh 12,31 „Jetzt ist der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen!“ (s.Anm.42).

Menschen und seine Welt in ihrer Differenz nicht auf, sondern er nimmt sie an und gibt sie frei in die Selbstständigkeit des Nicht-Göttlichen. Er befreit das Andere ins Eigene zum Selbstsein, er gewährt und lässt sein und ist somit nicht Konkurrent, sondern Garant der weltlichen Welt. J.B. Metz zeigt am Bild der Freundschaft, wie Angenommensein und Selbstständigkeit einander nicht widerstreiten, sondern einander überhohen. So wird an diesem Anschauungsmodell verdeutlicht, wie durch die freisetzende Annahme der Welt die tiefste Form ihrer Gottzugehörigkeit ermöglicht wird. Durch die Deszendenz in die Welt wird jedoch Gott als der transzendente Schöpfer der Welt sichtbar und die Welt als das nicht göttliche, aber heilsgeschichtlich von ihm betroffene Geschöpf seiner Hände:

„Durch seine Deszendenz in die Welt wird Gott auch erst in seiner unaussprechlichen Erhabenheit über sie, in seiner radikalen Schöpfertranszendenz sichtbar. Deszendenz und Transzendenz Gottes wachsen im gleichen Sinne. Das Christentum, das die Annahme der Welt durch die Inkarnation des ewigen Wortes predigt, verkündet Gott zugleich mit allem Nachdruck und in einmaliger Radikalität als den transzenten Schöpfer, als den *Deus semper maior*, der ‚im unzugänglichen Licht wohnt‘ und die Welt als das nichtgöttliche Geschöpf seiner Hände“.⁴⁷

2.1.1.2. Konfrontation mit dem griechischen Weltverständnis

Diese im Christusereignis eröffnete Sicht der Welt musste sich in das Weltverständnis der Griechen hinein artikulieren. Für diese war Gott nicht der transzendente Schöpfergott, sondern das dem Kosmos immanente Weltprinzip. Somit galt auch die Welt als religiös mystifiziert und numinos. Das Christentum aber brachte die Profanierung der Welt und somit deren Entzauberung und Entmythifizierung.

Jenes antike Weltverständnis wirkte auch im Mittelalter nach und wurde insgeheim zum Leitbild eines christlichen Weltbegriffes, sodass die neuzeitliche Säkularisation – eigentlich christlichen Ursprungs – suspekt und als Bedrohung empfunden wurde. So seien laut J.B. Metz die neuzeitlichen Vorgänge der Säkularisation des Staates, der Wissenschaften, zunächst der philosophischen Vernunft, und die Versachlichung der Natur, die Entzauberung der „Mutter Erde“ auf dem Hintergrund der in Jesus Christus erfolgten Freisetzung und Annahme der Welt zu beurteilen. Dieser Weg in die Weltlichkeit war und ist jedoch nicht frei „von schuldiger Beirung und von Abwegigkeiten“ in einem hybriden Säkularismus.⁴⁸

Entgegen christlichen und unchristlichen Missverständnissen gegenüber dem Verweltlichungsprozess hält J.B. Metz fest, dass sich dieser Prozess gegen das in der

⁴⁷ ThW 24,25 (s.Anm.42).

⁴⁸ Vgl. ThW 31,32, Verweis auf F. Gogarten in *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1958), (s.Anm.42).

Christenheit vorherrschende noch antike Weltverständnis durchsetzen musste und nicht zuletzt aus diesem Grund antichristliche und säkularistische Züge angenommen habe.

Es ergibt sich ein dreifaches Verständnis von Weltlichkeit der Welt:

- Eine Weltlichkeit der Welt, wie sie das antike Heidentum kennt, die noch nicht durch das Christentum vermittelt ist,
- Die durch das Christentum vermittelte Freisetzung der Welt, die ein christliche Geschichte nach Christus hat,
- Eine diesen Freisetzungsprozess missverstehende, gegen ihren Ursprung protestierende und sich von ihm emanzipierende Weltlichkeit.

J.B. Metz stellt die Frage, wie diese Verweltlichung der Welt immer noch unter dem Gesetz Christi stehen könne (1 Kor 9, 21).⁴⁹ Die Welt der Neuzeit wird immer wieder als widersprechende und protestierende erscheinen, die sich gegen ihren Ursprung verschließt. Somit ist die neuzeitliche Verweltlichung mit der in Christus ermöglichten Freisetzung der Welt nicht gleichzusetzen. Vielmehr durchdringen einander die protestierende Emanzipation der Welt und jene christliche Geschichte der Freisetzung in nicht auflösbarer Weise.⁵⁰

„Das christliche Geschichtsverständnis steht unter dem Zeichen des Kreuzes, das heißt immer auch unter dem Zeichen des bleibenden innerweltlichen Protestes gegen Gott. In der Verweltlichung der Welt bekundet sich das Kreuz als bleibendes Existential der christlichen Geschichtsökonomie: die weltliche Welt, in der wir heute stehen, ist schließlich nichts anderes als der planetarisch verschärfte Ausdruck jenes weltlichen ‚Widerspruchs‘ zum Heiligen, zu Gott, zu seinem Christus, der im christlichen Geschichtsentwurf immer vorgesehen ist“.⁵¹

Diese widersprüchliche Einheit ist möglich, wenn Geschichte nicht nur das ist, was sich innerhalb der Welt abspielt, sondern wenn sie das Ereignis der Welt selbst ist.

2.1.2. Welt als geschichtliche Tat Gottes und als Tat des Menschen

2.1.2.1. Welt als geschichtliche Tat Gottes im eschatologischen Horizont

Nach dem biblischen Zeugnis ist „Welt“ der Inbegriff der gesamten Schöpfungswirklichkeit, sie hat in Christus ihren Bestand und ihr Ziel – als Manifestation des Heils. Sie begegnet aber

⁴⁹ Vgl. ThW 14 (s.Anm.42).

⁵⁰ Vgl. ThW 36, 37 (s.Anm.42).

⁵¹ ThW 15, Verweis auf J.B. Metz, Die Stunde Christi, in: *Wort und Wahrheit* 12, 1957 (s.Anm.42).

auch als Inbegriff der gottfeindlichen Mächte, als Todeszone, als Manifestation des Unheils. Für eine Theologie der Welt bleibt die Frage, wie die Welt das eine und das andere sein könne und zugleich Adressat der göttlichen, in Jesus Christus verbürgten Verheißung, die die „neue Welt“ zum Gegenstand unserer Hoffnung erhebt.⁵²

Ein paradoxal-dialektisches Weltverständnis, dass nämlich Welt immer und ständig beides sei: Schöpfung und Verhängnis, Verheißung und Krisis, Heil und Unheil, ist dem biblischen Verständnis nicht angemessen, denn es könnte so nie von einer wirklichen Geschichte des Heils mit einer geschichtlichen Zukunft dieses Heils, das der Inhalt der Verheißung ist, geredet werden, so J.B. Metz:

„Wenn Geschichte nämlich nicht nur das ist, was sich innerhalb von ‚Welt‘ (als fixem Rahmen) begibt, sondern das Ereignis der Welt selbst ist, dann ist jene widersprüchliche Einheit der Geschichte und darum der Welt möglich. In dieser Einheit können dieselben Objektivationen der ‚Welt‘ zweideutig solche der Sünde *und* zugleich des sie Gott übereignenden Vorgangs der Überwindung der Sünde sein; *was* sie davon dann aus letzter Entscheidung ursprünglich und endgültig *sind*, das macht das Gott übereignete Geheimnis der Geschichte aus.“⁵³

Solche Geschichte begibt sich nicht in der Welt, sondern ist Ereignis der Welt selbst. Zur Verheißung der „neuen Welt“ (Offb 21,1) gehört eine Zukunft, in der entweder das eine oder das andere ist: absolute Selbstverschließung oder Stätte der Verheißung. In diesem Sinn ist Welt zu bestimmen als Geschichte.⁵⁴

Die Annahme der Welt in Jesus Christus und ihre Freisetzung ist als geschichtliches Ereignis und noch vielmehr als geschichtliche Tat Gottes zu sehen.⁵⁵ Gott erweist sich als ein Gott der Geschichte, indem er selbst in ihr erscheint, an ihr teilhat und die Geschichte zu seinem Schicksal macht. Er ist „Emmanuel“, der Gott der geschichtlichen Stunde, Gott in und vor der Geschichte und als unverfügbare Zukunft. Die Inkarnation ist deren inneres Prinzip,⁵⁶ sie gibt ihr Grund und ist auch ihre Zukunft (Kol 1,17), sie ist Geschichte in eschatologischem Horizont, die das ihr verheißene Erbe erst einholen muss. Sie muss noch werden, was sie durch die Tat Jesu Christi schon ist: Der neue Himmel und die neue Erde, die eine Basileia Gottes und der Menschen (Offb 21,1).

⁵² Vgl. ThW 46 (s.Anm.42).

⁵³ ThW 15 (s.Anm.42).

⁵⁴ Vgl. ThW 47,48 (s.Anm.42).

⁵⁵ Vgl. ThW 18 (s.Anm.42).

⁵⁶ Vgl. ThW 19 (s.Anm.42).

2.1.2.2. Welt als Ergebnis der geschichtlichen Handlungen des Menschen:

Die Wirklichkeit der Welt ist nicht ein vorgegebener Rahmen, ein kosmisch geschlossener Raum, in dem sich Geschichte abspielt, sondern Geschichte gehört zur ontologischen Konstitution der Welt selbst. Die Welt, in der Gott handelt, ist nicht bloße Dingwelt, sie ist hominierte Welt. Sie definiert sich vom Menschen her als Weltverhältnis und Weltverständnis.⁵⁷

Seit der anthropologischen Wende gilt die Welt als die verfügbare und veränderbare Umwelt menschlichen Handelns. Sie erscheint nicht mehr als die dem Menschen gegenüberliegende geschlossene Wirklichkeit, sondern wird in ihrer Vieldeutigkeit als Ergebnis der geschichtlichen Handlungen des Menschen bewusst. So liegt auch die verheißene künftige Welt nicht geschichtslos voraus, sondern sie entsteht, indem sie der glaubende Mensch im Horizont der göttlichen Verheißung verändert und gestaltet.⁵⁸

In der biblischen Botschaft erscheint der Mensch als der Ort, an dem die göttlichen Bezüge zur Welt und deren Geschichte endgültig gestiftet werden⁵⁹ – nicht in privater Bürgerlichkeit, sondern im zwischenmenschlichen Mitsein, d.h. im politischen Sinn. Dies ist der Schritt vom antik kontemplativen zum neuzeitlich operativen Weltverhältnis.

In *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) wird der Aspekt der Solidarität für das Subjektwerden des Menschen als ein wesentlicher für die politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie ausgearbeitet, und in *Memoria passionis* (2006) wird Solidarität als Veränderungssolidarität als wesentliche Komponente des Christseins betont.

2.1.2.3. Humanisierung der Welt und Gotteserfahrung

In einer divinisierten Welt wie z.B. gemäß dem antiken Verständnis gilt der Mensch nicht als einmalige, unvertretbare Person, er ist Teil der numinosen Welt, ein „numinoser Wert“. Der einzelne Mensch in seiner Unvergleichlichkeit und Einmaligkeit wird erst ansichtig und in seiner Geschichtlichkeit erfahrbar, wenn nicht dieser numinose Hintergrund, nicht die Natur als das Unantastbare gilt, sondern der Mensch selbst als Subjekt in seiner Freiheit. Er ist in dieser hominierten Welt in seinen individuellen Bezügen zwar gefährdet, doch erst hier in seiner Einzigartigkeit sichtbar und gegen Verzweckung von außen zu schützen. Eine in diesem Sinn hominierte Welt eröffnet die Chance zu Humanisierung, zum Ernstnehmen des einzelnen Anderen und zu Verantwortungsbewusstsein.

⁵⁷ Vgl. ThW 20 (s.Anm.42).

⁵⁸ Vgl. ThW 50 (s.Anm.42).

⁵⁹ Vgl. ThW 48 (s.Anm.42).

Die hominisierte Welt erscheint weithin als eine enthumanisierte Welt, aber als eine *Werde-*Welt. Aufgegeben ist daher eine tiefere Humanisierung des menschlichen Daseins. J.B. Metz stellt die Frage, ob nicht der Bruder, der Andere zum Ort der numinosen Erfahrung wird an Stelle einer divinisierten Natur, ob nicht im Geheimnis seiner Individualität, unüberblickbar und unverzweckbar, das unverfügbare Geheimnis Gottes selbst gegenwärtig wird.

„Gott begegnet als das transzendente Geheimnis der Einheit und Fülle der menschlichen Existenz, die sich im Pluralismus ihrer Erfahrungsansätze ständig selbst entschwindet; als die unverfügbare Zukunft menschlicher Freiheit, die sich an der Welt selbst ins Werk gesetzt hat; als der Gott schließlich, dessen Nähe sich im begegnenden Bruder selbst erschließen will.“⁶⁰

Aus der Kraft dieser Gotteserfahrung im Bruder könnte einer Enthumanisierung entgegengewirkt werden.⁶¹ Solche Betrachtung wird zur Gestaltung, Weltanschauung wird zur Weltveränderung. Dadurch bekommt solche Gesinnung des Menschen kosmische Bedeutung und gestaltet das Antlitz der Welt. Es ist also nicht unwesentlich, ob ein Mensch glaubt oder nicht. Diese Situation der Welt darf nicht den Ideologien überlassen werden, sondern muss „als Last und Aufgabe“ hoffend ergriffen werden.

In der Situation einer hominisierten Welt rückt der Mensch in die Mitte der Welt. Diese Anthropozentrik aber ist nicht Verdunkelung der Gotteserfahrung, sondern bedeutet deren größere Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung.

In der politischen Theologie der *Memoria passionis* wird in Weiterführung dieser Gedanken die Autorität der Leidenden in den Mittelpunkt gerückt mit dem Blick auf die Gerichtsparabel (Mt 25, 31-46), in der der Leidende zum Ort der letztlich entscheidenden Gotteserfahrung und Gottesbegegnung wird.

2.1.3. Kirche um der Welt willen

2.1.3.1. Kirche als Zeichen der Annahme der Welt in ihrer Ambivalenz

Die Welt, in ihr Eigensein freigesetzt, ist „das Ende der Wege Gottes“, d.h. Gott will die Welt als das Reich Gottes und letztlich nicht die Kirche im Unterschied zur Welt: Stünde die Welt nicht in schuldiger Verweigerung und Verschlossenheit gegenüber dem annehmenden Logos, wäre sie selbst undialektisch die unverhüllte Repräsentation dieses Angenommenseins und der Nähe Gottes.⁶² Kirche ist in diesem Sinn eine Lösung zweiter Wahl:

⁶⁰ ThW 71 (s.Anm.42).

⁶¹ Vgl. ThW 70 (s.Anm.42).

⁶² Vgl. ThW 18 (s.Anm.42).

„Nur weil die liebende Annahme der Welt durch Gott von dieser selbst protestierend verworfen wurde, entstand ‚Kirche‘ (im Unterschied zur Welt) – als Zeichen und Garantie des endgültigen Sieges Gottes gegenüber der widersprechenden, schuldig sich selbst verfallenden und gerade darin sich selbst verfehlenden Welt. Kirche muss deshalb immer auch als jene ‚Verlegenheitslösung‘ gesehen werden, die sie heilsgeschichtlich ist.“⁶³

Die Zweiung, die Gespaltenheit von Kirche und Welt ist also die geschichtliche Sichtbarkeit schuldhafter Verweigerung. Die von Jesus Christus gestiftete Kirche ist das geschichtlich greifbare Zeichen der Gnade, die die echte Weltlichkeit der Welt vollendet als das Zeichen der Konsekration der Welt. Kirche ist also nicht Opponentin, sondern Garantin der Welt als säkularer Welt.⁶⁴

2.1.3.2. Kirche als Hoffnungsgemeinschaft und verändernde Kraft

Die Kirche existiert *in* der Welt als Gemeinschaft derer, die aus den in Jesus angesagten Verheißungen Gottes zu leben versuchen, die „mit Hoffnung infiziert“ sind.⁶⁵ Sie proklamiert ihre eigene Vorläufigkeit und ihre Aufhebung im kommenden Reich Gottes. Die verheißene Wahrheit aber muss getan werden, d.h. die Gestalt der Welt ist zu verändern durch Glaube, Hoffnung und Liebe.⁶⁶

Die endzeitlich vollendete Welt wird nicht eine vergöttlichte Welt sein, sondern eine Welt, für die „Gott alles in allem“ ist (1Kor 15, 28), eine Welt ins Eigene und in Selbstständigkeit gesetzt durch Liebe und gewährte Freiheit. Diese Zukunft ist nicht innergeschichtlich herzustellen, sie bleibt die eschatologische Tat Gottes, durch die sich an dieser Welt vollendet, was in Jesus Christus grundgelegt wurde.⁶⁷

So will Theologie der Welt eine politische Theologie sein, deren Auftrag die Humanisierung der Welt ist, das Subjektwerden aller vor Gottes Angesicht: „Alles Fleisch wird schauen Gottes Heil“ (Jes 40, 5). Denn die Bundesexistenz des Menschen liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten sozialen Dimension menschlichen Daseins.⁶⁸

Die Welt als Geschichte und der Mensch als Ort, an dem die göttlichen Bezüge der Welt gestiftet werden, stehen unter dem Zeichen der göttlichen Verheißung – als verzeitlichte Welt unter dem Aspekt der Vollendung.

⁶³ ThW 45, Anm. 51 (s.Anm.42).

⁶⁴ Vgl. ThW 45 (s.Anm.42).

⁶⁵ Vgl. ThW 85 (s.Anm.42).

⁶⁶ Vgl. ThW 87 (s.Anm.42).

⁶⁷ Vgl. ThW 45 (s.Anm.42).

⁶⁸ Vgl. ThW 87 (s.Anm.42).

2.2. Welt im eschatologischen Horizont

Diese Perspektive von Welt wird in *Theologie der Welt* (1968) unter dem Aspekt „Kirche und Welt“ erörtert mit einem Rückverweis auf das Zweite Vatikanische Konzil, wo es vielleicht zu sehr nur um die Kirche selbst gegangen und wo daher vieles offen geblieben sei und daher weiterentwickelt werden müsse.

Eine praktische Fundamentaltheologie stellt die Frage nach der Verantwortung des Glaubens angesichts der je gegebenen Weltsituation stets neu und entfaltet sie im Horizont einer eschatologisch politischen Theologie. In dieser eschatologischen Perspektive wird

- Welt sichtbar als gesellschaftliche Mitwelt und Geschichtswelt,
- Geschichte als Endgeschichte,
- Glaube primär als Hoffnung
- und Theologie primär als eschatologisch gesellschaftskritische Theologie.⁶⁹

J.B. Metz zeigt auf, wie die Situation der Welt als Geschichte und Endgeschichte mit dem biblischen Verheißungsglauben zu tun hat, und er führt zu einer Verhältnisbestimmung von Glaube und Welt.⁷⁰

2.2.1. Die geschichtliche Verstehenssituation

Das Weltverhältnis ist in einem fundamentalen Sinn zukunftsorientiert, nicht rein kontemplativ, sondern betont operativ. Die säkulare Welt war am Beginn der Neuzeit von der Zukunft als dem noch nie Dagewesenen fasziniert. Die „Goldene Zeit“ sah man nicht mehr in der Vergangenheit, sondern sie wurde schöpferisch erwartet, die Welt und ihre Zukunft wurden nicht mehr als Schicksal, sondern als gestaltungsfähig gesehen. Die Vergangenheit, nur mehr rein historisch von Interesse, wurde als vergangen bestätigt. Diese neue Sicht löste jedoch den Menschen aus seiner Herkunftsgeschichte und richtete seinen Blick auf die Endgeschichte. Diese Endgeschichte aber müsse im Verhältnis zur ihrer Herkunftsgeschichte verstanden werden. Denn sie sei nicht beliebiges Material für historische Neugierde, sondern verpflichtendes Erbe und inspirierende Macht des gegenwärtigen Daseins.⁷¹

Die Welt erscheint der Neuzeit als eine durch den Menschen entstandene und dadurch säkularisierte Welt. Dies führte zu einer Krise vertrauter Vorstellungen: Die Welt ist ihrer Numinosität beraubt und in die Hände der Menschen geraten. Der neuzeitliche Mensch

⁶⁹ Vgl. ThW 76 (s.Anm.42).

⁷⁰ Vgl. ThW 77 (s.Anm.42).

⁷¹ Vgl. ThW 78 (s.Anm.42).

scheint nicht interessiert am Engagement für „Über-Weltliches“, sondern am Engagement für die irdische Zukunft. Das Heil, eine gelungene und vollendete Humanität, scheint in einer vom Menschen selbst produzierten Zukunft der Welt erreichbar zu sein. So erscheint dieses neue Bewusstsein als Beginn einer nachreligiösen Zeit mit Zukunfts-, aber ohne Transzendenzorientierung.

Der christliche Glaube kann, so wie die Freisetzung der Welt in ihr Selbstsein, in die „Verweltlichung“, auch diese Zukunftsorientierung in biblischer Verheißung grundgelegt erkennen und mit diesem neuen Bewusstsein in fruchtbaren Konflikt treten.

2.2.2. Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und der biblische Verheißungsglaube.

J.B. Metz verweist auf Ergebnisse der jüngeren Exegese: Das Offenbarungswort des Alten Testaments ist primär Verheißungswort – Ankündigung des Kommenden - und stiftet den „Bund“ als Solidarität der Hoffenden. Welt erscheint als zukunftsorientierte Geschichte, nicht als geschlossener Naturkosmos wie für die Griechen, für die alles Kommende nur Variation des Gewesenen, das noch nie Dagewesene aber das Unmögliche war. Nach biblischer Botschaft entsteht die Welt als Geschichtswelt auf die Verheißung Gottes hin, die Hoffenden stehen dafür in Verantwortung. Schon der Schöpfungsglaube sei Verheißungsglaube.

Der eschatologische Horizont eröffnet sich deutlich in Ex 3,14: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Gott erweist sich als Gott vor uns,⁷² als Macht der Zukunft und Befreiung zu Neuem, das jenseits unserer menschlichen Möglichkeiten liegt, revolutionär, nicht evolutionär. Daraus wieder entstehen Fragen, die verschärft nach Weltveränderung rufen. Im Neuen Testament wird Glaube zugleich Hoffnung auf Gott und schöpferisch befreiender Widerstand: „Denn alles, was von Gott stammt, besiegt die Welt. Und das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: Unser Glaube.“ (1 Joh 5, 4).

Um in diesem Sinn – Glaube als Hoffnung, Hoffnung als Widerstand – Zukunftsgestaltung für die Welt zu begleiten, müssen die Christen, das sind die, die eine Hoffnung haben (Eph 2,12; 1Thess 4,13), ihr Glaubensverständnis in allen Teilen als Eschatologie entfalten. Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erschließt sich Welt als Geschichte, nicht als ewige Wiederkehr des Gleichen, und nur in geschichtlich entstehender Welt haben der Mensch, sein Tun und seine Freiheit ihren Platz. So sind der Prozess der Säkularisierung und

⁷² Vgl. ThW, 81(s.Anm.42).

Zukunftsorientiertheit nur möglich, weil die Welt durch die biblische Botschaft in den eschatologischen Horizont der Verheißung gestellt ist. .⁷³

2.2.3. Welt im Horizont der Hoffnung

2.2.3.1. Herkunft der Welt aus der „Stunde Christi“

Eschatologie ist der Horizont, in dem die Welt als Geschichte und der Mensch, Geschichte gestaltend, sich ereignen. Das heißt, die Welt steht unter dem Zeichen sowohl eines Anfangs als auch einer Zukunft. Diese Zukunft der Welt bleibt Herkunft aus der Stunde Christi (Eph 1,10), aus der Inkarnation: „Vorwärts schreitend gerät die Welt immer tiefer hinein in ihren göttlichen Ursprung“, unter das Gesetz des Anfangs, der heißt: Angenommen sein durch Gott in Jesus Christus. Wie aber dieser Anfang unverfügbar und undurchschaubar ist, so ist auch die Zukunft der Welt unverfügbar und verborgen:

„Sie bleibt die für uns in einem wahren Sinne noch ausständige und unverfügbare Zukunft der Welt, in der die Macht der ihr aufgetragenen Herkunft adventlich über sie kommt.“⁷⁴

Die „Schöpfung“ ist die Welt in dieser eschatologischen Geschichte und ihr Anfang ist im Licht ihres Endes zu sehen.

2.2.3.2. Hoffnung auf das Reich Gottes

Die natürliche Zukunft der geschichtlichen Welt ist von der übernatürlichen Zukunft des Glaubens nicht zu trennen. Nach Thomas von Aquin gibt es nur *einen* finis ultimus: Die von Gott verheißene Zukunft. Auf diese Zukunft hin gesehen, konvergieren beide Dimensionen, das heißt, die Hoffnung der Christen realisiert sich nicht an der Welt und deren Zukunft vorbei. Die Hoffnung der Kirche ist zugleich Hoffnung für die Welt.

J.B. Metz bekräftigt in diesem Horizont erneut, wie das Verhältnis von Kirche und Welt zu verstehen sei, was später in *Memoria passionis* mit besonderem Nachdruck eingefordert werden wird: Kirche existiert *in* der Welt, nicht als Nicht-Welt,

„sondern als Gemeinschaft derer, die aus den in Jesus Christus angesagten und endgültig bestätigten Verheißungen Gottes zu leben versucht, die die Mitwelt mit dieser Hoffnung infiziert und deren Verschließungen und Verabsolutierungen kritisiert.“⁷⁵

⁷³ Vgl. ThW 84 (s.Anm.42).

⁷⁴ ThW 29 (s.Anm.42).

Die Hoffnung der Christen ist nicht Hoffnung auf die Kirche, sondern auf das Reich Gottes, auf die in Jesus Christus endgültig angebrochene Zukunft der Welt. Die Kirche selbst proklamiert damit ihre Aufhebung im kommenden Reich Gottes.⁷⁶

2.2.3.3. Glaube als solidarische Hoffnung

Die Definition des Glaubens der Christen als „Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft“, zeigt eine apokalyptisch gespannte Praxis der Nachfolge. Diese Praxis bewährt sich im geschichtlichen Kampf um den Menschen: Für ein solidarisches Subjektwerden aller im Widerstand gegen eine schleichende evolutionistische Zersetzung des menschlichen Subjektes und die Negation des Individuums. Diese Definition des Glaubens als Praxis, die sich als solidarische Hoffnung versteht, steht unter dem Primat der Eschatologie.⁷⁷ Zu den Ausführungen in *Theologie der Welt* (1968, 75-99) tritt in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) als neuer Gesichtspunkt die apokalyptische Prägung dieser Eschatologie hinzu.⁷⁸ Dieser sei folgenreich für die Theologie und für ein praktisches Christentum, besonders gelte dies für die „praktische“ Verfassung christlicher Hoffnung und deren temporale Struktur: Hoffnung ist nicht zeitloses Existenzial des Christentums als „Stetserwartung“, sondern wird reklamiert als „Naherwartung“. Dieser Aspekt der Naherwartung wird zum Fundament der Kritik an einem evolutionistisch geprägten Zeitverständnis.

Die fundamentale Aussage dieser apokalyptischen Eschatologie ist: „Gott ist Gott der Lebenden und der Toten, Gott der universalen Gerechtigkeit und der Auferweckung der Toten“.

Hier wird verwiesen auf das in bestimmtem Sinn vergleichbare marxistisch sozialistische Interesse an Solidarität mit den Benachteiligten und Unterdrückten, das aber ohne Religion sich einem evolutionistischen Denken nicht entziehen könne und schließlich durch ein Apathie erzeugendes Lebensgefühl das Verschwinden von Subjekten der Geschichte zur Folge haben würde. Die Frage der universalen Gerechtigkeit schließe die Frage nach der Gerechtigkeit für die Toten, die Opfer der Geschichte mit ein. Dies klammern die Theorien der Geschichte und Gesellschaft aus und halbieren so die Geschichte der einen Menschheit. halbiert:

⁷⁵ ThW 87 (s.Anm.42).

⁷⁶ Vgl. ThW 85 (s.Anm.42).

⁷⁷ GGG 86 (s.Anm.1).

⁷⁸ GGG 87, Anm. 50 (s.Anm.1).

„Doch diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. ... Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen parat haben.“⁷⁹

2.2.3.4. Glaube als Praxis im eschatologischen Horizont

Dieser Glaube der Christen an den Gott universaler Gerechtigkeit muss jedoch die Frage nach der Berechtigung des Anspruchs zulassen, Anwalt der ungeteilten, universalen Gerechtigkeit zu sein. Diese solidarische Hoffnung für alle, die Lebenden und die Toten, ist verbürgt im Widerstand gegen ungerechte Verhältnisse, der von Menschen immer wieder geleistet wird, und im Durchbrechen gesellschaftlicher Bedingungsbeziehungen.⁸⁰

Die christliche Gemeinde findet die theologische Basis und Orientierung für ihre gesellschaftskritische Aufgabe im eschatologischen Horizont ihres Selbstverständnisses. Dieser ist zugleich ein Horizont universaler Humanisierung. Die endzeitlichen Verheißungen der biblischen Tradition – Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren. Sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung.

Der „eschatologische Vorbehalt“ aber verwehrt, dass sich das Christentum mit einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand identifiziert, und macht dessen Vorläufigkeit bewusst. Und drängt die Christen in ein dialektisch-kritisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. Die Orientierung an den Verheißungen sind Ansporn und Auftrag, sie in den geschichtlichen Bedingungen der Welt wirksam zu machen und zu bewahren als Praxis des Glaubens in der mystisch-politischen Nachfolge.⁸¹

Welt im eschatologischen Horizont ist also kein Zustand passiver Erwartung, ihr Ziel liegt nicht fertig und fernab in der Zukunft. Die verheißene Gottesstadt ist im Entstehen und muss als verheißene Wahrheit *getan* werden. Politische Theologie ist geleitet von schöpferisch kritischer Hoffnung, die sich wesentlich auf die Welt als Gesellschaft und die verändernden Kräfte in ihr bezieht. Das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, ist nicht nur das Heil des Einzelnen, es liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der sozialen Dimension menschlichen Daseins, in universalem Frieden und endgültiger Gerechtigkeit.⁸²

⁷⁹ GGG 88,89 (s.Anm.1).

⁸⁰ Vgl. GGG 89,90 (s.Anm.1).

⁸¹ Vgl. ThW 144, 145 (s.Anm.42).

⁸² Vgl. ThW 88 (s.Anm.42).

2.2.4. Eschatologie als negative Theologie

Diese christliche Eschatologie ist keine Ideologie, sondern negative Theologie, denn sie weiß wenig um diese Zukunft und hält der Armut dieses Wissens stand. Christliche Hoffnung bringt den Gott der Verheißungen in den Kategorien des gefährdeten Lebens zur Sprache: In der Angst, in der Trauer, in der Klage, im Schrei aus der Tiefe.⁸³ Sie weiß um ihre Gefährdung, um den Tod, der vor allen Verheißungen steht, und lernt dadurch das Einüben in das Sterben, eine Hoffnung wider alle Hoffnung. Doch diese bleibt nicht privat, sondern geschieht im Blick auf die Welt in der Entäußerung der Liebe für die Geringsten, im Einstehen für deren Hoffnung. Indem sich christliche Hoffnung auf diese Liebe einlässt, besteht sie den Tod und weiß sich in der Nachfolge Jesu. So erstreckt sich der eschatologische Horizont bis zum Wagnis der Liebe zu den geringsten Brüdern - die zum Ort der Gottesbegegnung geworden sind.⁸⁴

2.3. Aspekte von Welt in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*

2.3.1. Welt in ihren gesellschaftlichen Prozessen und Strukturen

Im genannten Werk werden unter dem Oberbegriff „THEMEN“ Fragen behandelt, die den in *Theologie der Welt* erarbeiteten Weltbegriff zugrunde legen und die in *Memoria passionis* wieder aufgegriffen werden. Es geht in diesen Beiträgen vorwiegend um gesellschaftliche Prozesse und Strukturen sowie um die Frage von Weltgeschichte und Heilsgeschichte.

2.3.1.1. Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi

Im Rahmen dieser Ausführungen über das Thema Freiheit wird die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft eingemahnt. Die Kirche könne sich von den Problemen der Öffentlichkeit, des Rechtes, der Freiheit, von den politischen Zusammenhängen nicht abstrahieren. Wie in *Theologie der Welt* schon angesprochen ist, gebe es keine „politische Unschuld“ für die Kirche, eschatologische Hoffnung habe auch mit Politik zu tun. Politische Theologie könne nicht einfach eine Theorie der nachträglichen Anwendung der christlichen Botschaft sein.

⁸³ Vgl. *Weltfähiger Glaube* 49 (s.Anm.28).

⁸⁴ Vgl. *ThW* 89 (s.Anm.42).

Kirche müsse ein Ohr haben für die dunkle Prophetie des fremden Leids, für die vergessenen und verdrängten Freiheiten der Anderen.⁸⁵

2.3.1.2. Dialektik des Fortschritts und Heilsgeschichte

Die Bedrohung der Identität und Freiheit des Menschen durch die technologischen und ökonomischen Prozesse und durch die Möglichkeiten psychologischer und genetischer Manipulation – wie unter dem Thema „Gotteskrise“ in *Memoria passionis* ausgeführt wird – mahnt eine neue Form politischen Lebens und politischer Strukturen ein. Ebenso wird eine neue Verbindung von Politik und Moral zu suchen sein. Die Maßstäbe dafür muss die Geschichte des Leidens der Menschen liefern, sodass zur Geschichte der Durchgekommenen eine Antigeschichte aus dem Gedächtnis des Leidens erzählt werden kann.⁸⁶

Ein Übersetzungsprozess zwischen Reich Gottes und Gesellschaft sei eine Aufgabe politischer Theologie.⁸⁷ So widerstrebt es, Weltgeschichte und Heilsgeschichte im üblichen Sinn zu unterscheiden, denn

„Heilsgeschichte ist vielmehr Weltgeschichte, in der den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird. Heilsgeschichte ist jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir ‚Tod‘ nennen, ein Sinn in Aussicht gestellt wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird.“⁸⁸

2.3.2. Erlösung und Emanzipation

Als epochales Stichwort für die neuzeitliche Welterfahrung gilt „Emanzipation“. Es charakterisiert die neuzeitliche Welt und ihre Freiheits- und Aufklärungsprozesse. Zu diesen muss die christliche Erlösungsbotschaft in ein Verhältnis treten, d.h. der Blick muss auf die durch das neuzeitliche Autonomieverständnis verdrängte Autorität der Leidenden gerichtet werden.⁸⁹

Emanzipation führte dazu, den Menschen zum universalen Geschichtssubjekt zu erheben. In der Folge wurde ihm als Geschichtstäter alle Schuld an den Leidensgeschichten angelastet. Der darauf folgende Entschuldigungsmechanismus führt zu Theorien subjektloser Geschichtsprozesse, für die der Weltgeist oder die Natur als universale Geschichtssubjekte

⁸⁵ Vgl. GGG 94 (s.Anm.1).

⁸⁶ Vgl. GGG 108 (s.Anm.1).

⁸⁷ Vgl. GGG 104, 105 (s.Anm.1).

⁸⁸ GGG 116 (s.Anm.1).

⁸⁹ Vgl. GGG (s.Anm.1).

genannt wurden.⁹⁰ Diesen transzendentalen Subjekten wurde die Schuldgeschichte zugeschrieben, während die Erfolgsgeschichten den Menschen zugerechnet wurden. In der Folge schrieb man Erfolge wieder konkreten Subjekten zu, während für das Versagen die Gegner und Feinde des Siegersubjekts haftbar gemacht wurden. Diese Prozesse führten und führen auch heute zu zwischenmenschlichen Verfeindungen. Dieser Entschuldigungszwang, der mit dem Emanzipationsprozess, gepaart mit technologisch-ökonomischem Fortschritt, einhergeht, führt zur Auflösung eines geschichtlich verantwortlichen Handlungssubjektes, und in der Folge wird auch der „Tod“ des Menschen als Subjekt proklamiert.

Erlösungsgeschichte kann nicht als Übersteigerung, Überbietung und Vervollkommnung von Emanzipationsgeschichte interpretiert werden, sondern es gibt sie nur in Zusammenhang mit den Leidensgeschichten. J.B. Metz geht ausführlich auf Leid und Leidensgeschichten ein⁹¹ und führt zu dem Gedanken, dass Erlösungsgeschehen nicht argumentiert werden kann, sondern dass es narrativ expliziert werden muss als ein „gefährlich-befreiendes Gedächtnis erlöster Freiheit“.⁹²

Auf diese Überlegungen, die sich auf Gesellschaft und Politik beziehen, greifen mehrere Kapitel in *Memoria passionis* zurück und binden sie ein in den Blick auf die Zeichen der Zeit und der Welt, der zu einem „provozierenden Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft“ führen sollte.

2.4. Welt nach der Katastrophe von Auschwitz

In seinem Vorwort zu *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* formuliert J. B. Metz, dass die Fundamentaltheologie als eine neue Politische Theologie, die sich als „nachidealistisch“ betrachtet, die gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen in das „theologische Gewissen“ aufzunehmen habe. An den jeweils neuen Situationen, die sich wie Auschwitz als ein Erschrecken, als Erfahrung von Nichtidentität darstellen, seien die theologischen Begriffe zu bilden. „Spät“ habe sich die neue Politische Theologie ein Bewusstsein davon gebildet, dass die Katastrophe von Auschwitz zur inneren Situation der Gottesrede gehört, dass sie den Einbruch der konkreten Welt als Geschichte in den Logos der Theologie bedeutet.⁹³

⁹⁰ Vgl. GGG 127 (s.Anm.1).

⁹¹ Vgl. GGG 125 (s.Anm.1).

⁹² Vgl. GGG 134 (s.Anm.1).

⁹³ Vgl. GGG 12 (s.Anm.1).

Auschwitz war und ist ein „Attentat auf den Menschen selber in seiner bislang als unverletzbar unterstellten vernünftigen und freien Humanität“⁹⁴, eine Schreckenserfahrung, die nicht „als ‚Unfall‘ oder bedauerliche ‚Entgleisung‘ innerhalb einer unirrätierbaren Menschheitszivilisation mit ihren Fortschrittsmythen zu begreifen“ ist.⁹⁵ Diese Katastrophe, ein geschichtlich konkreter Kontingenzschock, greift ein in die Tiefenstruktur der Gattung Mensch und deckt die kulturelle Amnesie unserer Zeit auf.⁹⁶

„Die ungeheilte Wunde im Herzen Europas zerbrach den Mythos einer unschuldigen Moderne und lässt bisherige Humanitätsideale weiterhin nicht mehr unbeschädigt unterstellen.“⁹⁷

J.B. Metz zitiert Elie Wiesel: „Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum“, und erinnert an Th. Adorno, der sagte, es sollte nach Auschwitz keine Gedichte mehr geben, und an die Frage, ob es nach Auschwitz noch Gebete geben könne.⁹⁸

In dieser Perspektive wird auch das Verständnis von Welt aufgebrochen und durch die Erfahrung der Abgründe menschlicher Entartung und der dadurch verursachten Leiden in Frage gestellt.

2.4.1. Bewusstwerden der Welt als Leidensgeschichte

Die Welt ist der Ort, von dem aus die Frage nach dem Grund der Hoffnung der Christen gestellt wird. In *Theologie der Welt* (1968) geht es darum, die Welt als das Andere von Gott aus dem Anspruch des Numinosen zu lösen und als säkulare Welt theologisch positiv zu deuten. Diese Deutung von Welt ist konfrontiert mit Katastrophe von Auschwitz und mit der konkreten Geschichte als Leidensgeschichte. Welt in ihrer Ambivalenz, sowohl als „Ende der Wege Gottes“ als auch in schuldhafter Verweigerung gegenüber dem Logos, muss unter neuen Vorzeichen gesehen werden: Das Erschrecken, der Schmerz über die Widersprüche der

Vgl. auch Benjamin TAUBALD, Anamnetische Vernunft, Untersuchungen zu einem Begriff der neuen politischen Theologie, in: METZ, Johann B./REIKERSTORFER, Johann./WERBICK, Jürgen, *RELIGION--GESCHICHTE – GESELLSCHAFT. Fundamentaltheologische Studien*, Bd.18, Münster: LIT (2001) 63-68.

⁹⁴ Johann REIKERSTORFER, Politische Theologie als „negative Theologie“. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, in: METZ, Johann.B. / REIKERSTORFER, Johann / WERBICK, Jürgen, *RELIGION – GESCHICHTE - GESELLSCHAFT. Fundamentaltheologische Studien*, Bd.11, Münster: LIT (1998) 24.

⁹⁵ Vgl. Weltfähiger Glaube 66 (s.Anm.28).

⁹⁶ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg: Herder (2006). (= Memoria passionis)

⁹⁷ Weltfähiger Glaube 66 (s.Anm.28).

⁹⁸ Memoria passionis 36 (s.Anm.96).

Schöpfung, der Welt, gehören zum Grundimpetus der Fundamentaltheologie als politischer Theologie.

Mit Auschwitz manifestiert sich ein Zeitmal, ein Zeichen der Zeit, das die Gottesfrage als Gerechtigkeitsfrage und als Theodizeefrage in das Weltverständnis einschreiben und das bestimmend werden muss für den Logos der Gottesrede.⁹⁹ Welt ist Leidensgeschichte, sie ist als eine Welt, unter der Autorität der Leidenden stehend, wahrzunehmen und verbietet fortan von Gott in leidferner Begrifflichkeit zu reden.

Der Name „Auschwitz“ bedeutet demnach nicht nur diese eine Katastrophe, sondern wird als topographisch fassbarer Ort zum Synonym aller menschlichen Leidensgeschichten und Katastrophenerfahrungen.¹⁰⁰

2.4.2. Die Bedeutung von Auschwitz für die Theologie

Von den Zeichen der Zeit sagt das Zweite Vatikanische Konzil, man solle sie erforschen und im Licht des Evangeliums deuten. Es gelte, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. (Vgl. Gaudium et spes Art. 4) J.B. Metz stellt in der Theologie eine Apathie und mangelnde Theodizee-Empfindlichkeit gegenüber der Leidensgeschichte der Menschen fest. Auschwitz, dieses erschütternde Zeichen der Zeit, scheint in der Theologie totgeschwiegen. Er lässt sich herausfordern von der Frage, ob man nach Auschwitz noch beten,¹⁰¹ das heißt ob es überhaupt noch eine Verständigung zwischen Gott und der Welt geben könne. Er kommt zur Antwort, weil in Auschwitz gebetet worden sei, könne auch heute gebetet werden, aber es gebe keinen Gott, den man mit dem Rücken zu solch einer Katastrophe anbeten könne. Diese stelle sich für alle Zeit als Prüfstein zwischen die Gebete der Menschen und Gott, auch zwischen die Theologien und Gott. Auschwitz signalisiere einen „Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen lässt.“¹⁰²

Das theologische Denken darf nicht länger die Geschichte als ein konstitutives Merkmal der Welt in ihrer Widersprüchlichkeit zu entschärfen versuchen, sich mit dem Schrecken der Geschichte versöhnen und dieses Geschehen in einen letztlich für sinnvoll erklärten Geschichtsablauf einreihen. Auschwitz darf nicht in die Bedeutungslosigkeit zurückgestoßen

⁹⁹ Vgl. Memoria passionis 42 (s.Anm.96).

¹⁰⁰ Vgl. Memoria passionis 51 (s.Anm.96).

¹⁰¹ Vgl. Memoria passionis 36, 37 (s.Anm.96).

¹⁰² Vgl. Memoria passionis 38 (s.Anm.96).

werden, indem man es zum negativen Mythos stilisiert und jegliche Verantwortung dafür zurückweist.¹⁰³

Welt als Geschichte und geschichtliche Tat des Menschen erfährt hier die Konkretisierung als Leidensgeschichte, als Welt mit dem Angesicht des Leidens der Opfer: Der ungerecht Leidenden, Unterdrückten, Missachteten, der Geringsten der Brüder (Mt 25, 45), und steht zugleich unter deren Autorität. Der Schrecken der Geschichte, die Negativität, der Unterbrechungscharakter, nicht nur das Gelungene, sondern auch das Zerstörte muss wahrgenommen werden und darf nicht in einer undialektischen Siegersgeschichte verloren gehen, denn Welt, die eine geschichtliche Welt ist, wie in *Theologie der Welt* (1968) ausgeführt, gibt es nur als Passionsgeschichte.

Eine Welt nach Auschwitz, bewusst geworden als Leidensgeschichte, muss im Zentrum des Logos der Theologie präsent sein, als memoria passionis im Zentrum des Kultes und der Gottesrede und als Kultur der Erinnerung.

2.4.3. Angriff auf die Identität des Menschen

In *Theologie der Welt* (1968) wird von der Welt gesagt, sie sei nicht vorgefundener, unveränderbarer Kosmos, sondern geschichtliche Tat, veränderbar, dem Menschen als dem Subjekt seiner Geschichte aufgegeben.

Mit Auschwitz, diesem „Attentat auf den Menschen selbst“, seine Identität und Tiefenstruktur, drängt die Welt mit ihrer Schreckenserfahrung, aber auch mit der Leidensgeschichte ihrer Opfer an die Wurzeln auch der christlichen Identität. Es war ein Angriff auf den Menschen als Subjekt, das er nur in Alterität und Solidarität sein kann, und auf seine Identität, die durch seine Erinnerung gestiftet ist. So sind Judentum und Christentum gleichermaßen betroffen: Das Christentum durch den Verlust dessen, was ein religiöses Subjekt ausmacht, und das Judentum durch die Auslöschung der identitätsstiftenden Erinnerung.

Diese Signatur der Zeit verkettet Judentum und Christentum. Denn nicht nur die Anerkennung Israels in seiner Bedeutung für das Christentum, sondern auch die konkrete Einsicht in die glaubensgeschichtliche Abhängigkeit von den Juden ist gefordert, weil sich Christen in ihrer Identität nicht ohne sie oder gegen sie verstehen und definieren dürfen. „Wir Christen kommen nicht mehr hinter Auschwitz zurück, über Auschwitz hinaus kommen wir

¹⁰³ Vgl. Memoria passionis 38 (s.Anm.96).

nur noch mit den Opfern“.¹⁰⁴ Die Frage nach einer Kirche nach Auschwitz ist die nach einer Kirche, die als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft von solchen Katastrophen gezeichnet, nicht in Apathie gegenüber den Untergängen der Geschichte und der Toten verbleibt. Um die Shoah im Gedächtnis zu behalten und im theologischen Bewusstsein zu verankern, braucht es zur kultischen Anamnese auch die anamnetische Kultur als gestaltendes Element. Gerade diese Kultur der Erinnerung sollte mit Auschwitz endgültig ausgelöscht werden. Wie J.B. Metz sagt, fehle sie in Europa. Er fragt auch, ob dieser „moralischen Verfinsterung“, die die Folge des Vergessens ist, etwas entgegengesetzt werden könne, das dem humanen Gedächtnis nicht entschwindet: Es sei dies die Gottesfrage in Gestalt der Theodizeefrage.¹⁰⁵

2.4.4. Zeit als befristete Zeit

Angesichts der Katastrophe von Auschwitz bekommt das Zeitdenken der biblischen Tradition entscheidende Bedeutung.

Ein Zeitdenken der Moderne, das eine entfristete und unendliche Evolutionszeit verkündet und auch die Theologie bedroht, macht Auschwitz zu einer Episode und einem bedauerlichen Zwischenfall, zu einem der Kapitel menschlicher Leidensgeschichten, die in zeitlosen Erst- und Letztbegründungsversuchen verloren gehen. Apathie, Vergessen und Verantwortungslosigkeit werden zum Modus des Umgangs mit den Anderen.¹⁰⁶

Zeitempfindlichkeit, besonders der Sinn für das biblische Zeitdenken, muss als neuer Aspekt in die Theologie eingebracht werden, um der Theodizee und der damit verbundenen Zeitfrage gerecht zu werden. Es konfrontiert mit Unterbrechung, singulärer Schicksalhaftigkeit und der unaufhebbaren Negativität, die Auschwitz bedeutet, macht bewusst, dass Geschichte nicht evolutionäres Fortschreiten der Siegreichen und das Vergessen der Opfer bedeutet. Dies wahrzunehmen, bedarf es der anamnetischen Vernunft und einer anamnetischen Kultur, dieser Mitgift des jüdischen Geistes, der in Auschwitz ausgelöscht werden sollte.

Auch Gott kann nicht in zeitloser Jenseitigkeit als Allmacht in zeitloser Ruhestellung gedacht werden. der Gott der Bibel ist als Schöpfungsmacht auch Befristungsmacht, das zukommende Ende der Zeit. Die Rede von der Allmacht Gottes ist der Widerstand gegen jeden Versuch, den Sinn des menschlichen Lebens nur den Siegern und Nutznießern vorzubehalten. Sie beansprucht auch eine Gerechtigkeit für die Toten. Trotzdem kann die christliche

¹⁰⁴ Vgl. Memoria passionis 41 (s.Anm. 96).

¹⁰⁵ Vgl. Memoria passionis 42 (s.Anm.96).

¹⁰⁶ Vgl. Memoria passionis 43 (s.Anm.96). Vgl. auch Weltfähiger Glaube 11 (s.Anm.28).

Theologie die Rückfrage aus dem Leid nicht beantworten und kann den apokalyptischen Schrei: „Wo bleibt Gott?“ nicht aus der Schöpfungslehre streichen.¹⁰⁷

2.4.5. Das Universelle und Allgemeine auf dem Prüfstand von Wahrheit und Singularität

Der Kontingenzschock von Auschwitz, nicht vergleichbar und nicht relativierbar, sollte eine Theologie als situationsfreie und gedächtnislose Heilsmetaphysik verbieten. Der Logos der Theologie, zuständig für das Allgemeine und Universelle, muss berührbar und überprüfbar sein an der Singularität einer geschichtlichen Katastrophe. J.B. Metz verweist auf den Umbruch im Weltbild, der durch den Nominalismus erfolgte, sodass Singularität, geschichtliche Besonderheit neu zu definieren war. In einem *sekundären* Nominalismus müsse das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in der Theologie und Metaphysik neu verhandelt werden.¹⁰⁸ In dieser nominalistischen Brechung der klassischen Metaphysik, also des Seins- und Identitätsdenkens griechisch-hellenistischer Metaphysik, steht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Schöpfung und Eschatologie, und damit die neue Einschätzung der Singularität und die Entfaltung einer kontingenzempfindlichen Rationalität. Die Theologie dürfe nicht mehr in abstrakter Begrifflichkeit von Gott reden, oberhalb der konkreten Leidensgeschichte und sie müsse einen Wahrheitsanspruch innerhalb eines Pluralismus von Kulturen und Religionswelten formulieren.

So sollen die Singularität der geschichtlichen Ereignisse und der Schrecken der Kontingenz der Welt in die Begründung der Gottesrede Eingang finden. Diese Welt in den Ereignissen ihrer Geschichte ist Gegenstand des Geist- und Denkangebots der biblischen Tradition, der *memoria passionis*.¹⁰⁹

Die „Welt“ in ihrer Katastrophengeschichte muss den Logos der Theologie berühren.¹¹⁰ Welt als Ort der menschlichen Leidensgeschichte, aller Untergänge und Katastrophen muss in die Rede von Gott und in die Christologie Eingang finden.

2.4.6. Welt als Leidensgeschichte in der Theologie

J.B. Metz verweist auf einen Text aus dem Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* (1976):

¹⁰⁷ Vgl. *Memoria passionis* 42, 43 (s.Anm.96).

¹⁰⁸ Vgl. *Memoria passionis* 45 (s.Anm.96).

¹⁰⁹ Vgl. *Memoria passionis* 47 (s.Anm.96).

¹¹⁰ Vgl. *Memoria passionis* 44 (s.Anm.96).

„Haben wir indes, in der Geschichte unserer Kirche und des Christentums, sein Hoffnung schaffendes Leid nicht zu sehr von der einen Leidensgeschichte der Menschheit abgehoben? Haben wir durch die ausschließliche Beziehung des christlichen Leidensgedankens auf sein Kreuz und auf uns, die ihm Nachfolgenden, nicht Zwischenräume in unserer Welt geschaffen, Zwischenräume des ungeschützten fremden Leidens? Sind wir Christen diesen Leiden gegenüber nicht oft in einer erschreckenden Weise fühllos und gleichgültig gewesen? Haben wir es nicht in den rein profanen Bereich ausgestoßen – so als hätten wir nie davon gehört, dass der, auf den unsere Hoffnung blickt, uns gerade aus dieser ‚profanen‘ Leidensgeschichte entgegentritt und den Ernst unserer Hoffnung prüft: ‚Herr, wann hätten wir dich je leiden gesehen?‘ (Mt 25)“¹¹¹

Wie der Autor in *Theologie der Welt* (1968) ausgeführt hat, ist die Welt nicht der Gott ferne, von Gott unberührte Bereich, in den man Gott hineintragen oder den man in die Sphäre Gottes zurückholen müsse. So dürfe man das Leiden der Menschen auch nicht einem profanen Bereich zuordnen, für den Christen nicht zuständig seien. Wie es keine Trennung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte gibt, so ist auch die christliche Heilsbotschaft gegen die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte nicht abzuschirmen.¹¹² Die Heilsgeschichte gibt es nur mit den Opfern der Weltgeschichte, deren Antlitze durch den Gerechtigkeits schaffenden Gott gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger aufgedeckt werden.¹¹³ So wird das Leiden, der Zugriff auf den Menschen, wofür Auschwitz steht, bestimmend für ein Weltverständnis, in dem es keine Profanität des Leidens der Anderen geben kann. Dem fremden Leid galt Jesu erster Blick – nicht der Sünde. Dieser Aspekt, der in den Evangelien klar ist, wird die Option der Kirche und der Theologie und den Weg des einzelnen Christen bestimmen, der zur Rechenschaft über seine Hoffnung gerufen ist:

Glaube ist Nachfolge, Weg, Unterwegssein, Heimatlosigkeit nach dem Beispiel Jesu. Jeder Versuch, ihn, Jesus, zu wissen, ist ein Gehen, ein Nachfolgen. Christologie hat narrativ-praktische Züge. Selbst die Christusdogmen, unter dem Einfluss der hellenistischen Metaphysik entstanden, müssen in die biblischen Geschichten des Aufbruchs, der Umkehr, des Widerstandes und der Leiden, der Passion und des Sterbens Jesu, das heißt in ihre Welthaftigkeit zurückerzählt, an die Wurzel zurückgeführt werden, wie sie in der Erzählgemeinschaft der Jünger entstanden sind.

Im Zusammenhang mit den Leiden und dem Schicksal des jüdischen Volkes wird die Darstellung der Synagoge als Frau mit verbundenen Augen zu einem bedeutsamen Zeichen. Sie erinnert an die leidvolle Verstrickung Israels in die Wirklichkeit und an die „Armut im Geist“, d.h. die Unfähigkeit des Volkes, seine Leidenserfahrungen durch Mythifizierung und

¹¹¹ Memoria passionis 58, METZ zitiert aus *Unsere Hoffnung* IV.2 (s.Anm.96).

¹¹² Vgl. Memoria passionis 68 (s.Anm.96).

¹¹³ Vgl. Memoria passionis 60 (s.Anm.96).

Idealisierung vergessen zu lassen oder zu relativieren. Diese Armut, der Realität preisgegeben zu sein, ist der Preis der Gottesrede. Der Welt und ihrer Wirklichkeit standzuhalten ist „Stigma der Erwählung“.¹¹⁴ Dies führt zur Frage nach Gott im Angesicht der abgründigen Leidensgeschichte der Welt. Das Ja zu Gott in dieser Geschichte ist ein „Leiden an Gott“, aber auch die Erwartung, dass Gott selber sich an seinem Tag rechtfertige. Dieses Leiden an Gott reicht am Ende heran „an jenes Leid der Gottverlassenheit, das uns im Kreuzeschrei Jesu unvergesslich geworden ist“.¹¹⁵ In den Gebetstraditionen Israels führt die Leidensgeschichte ihrer Welt in die Nähe Gottes, zu einem Leiden an Gott und einer Leidenschaft für Gott.

„Auschwitz“ ist der Einbruch der Geschichte und somit der Welt in den Logos der Theologie. Welt, gerade in ihrer Nichtidentität, muss christliche Theologie umgestalten, denn Christen müssen mit den Opfern der Geschichte, mit den Leidenden vor Gott antreten (Mt 25, 31-46). Leiden *wahr* zu nehmen und beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit,¹¹⁶ auch des theologischen Wahrheitsanspruchs. Die Erfahrung von Auschwitz und das davon geprägte Weltverständnis ist der Impuls zu solcher Wahrheitsfindung.

2.5. Welt in der Zeit der Gotteskrise

J.B. Metz konstatiert mit Bezug auf die Johannes-Apokalypse 1,11 („Schreib, was du siehst...!“), dass dem Christentum die Empfindlichkeit für die jeweilige Situation der Zeit abhanden gekommen sei und es daher nicht mehr sagen könne, was „an der Zeit“ ist.¹¹⁷ Wenn das Christentum seine Identität in dieser Welt wieder finden wolle, müsse es die Gotteskrise, die auch eine Menschheitskrise sei, als eine tief greifende Signatur der Zeit erkennen.¹¹⁸

2.5.1. Gotteskrise als Menschheitskrise

„Gotteskrise“ nennt J.B. Metz diese Signatur der Zeit, und um die Zeitdiagnose nicht an sekundären Phänomenen festzumachen, verweist er auf F. Nietzsches Proklamation:

¹¹⁴ Vgl. Memoria passionis 66, Metz zitiert G.v.Rad. (s.Anm.96).

¹¹⁵ Vgl. Memoria passionis 67 (s.Anm.96).

¹¹⁶ Vgl. Memoria passionis 51, Metz bezieht sich auf Adornos „Negative Dialektik“ (s.Anm.96)

¹¹⁷ Vgl. J.B. METZ, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: *Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von METZ J.B./GINZEL, G.B./GLOTZ, P. u.a.*, Düsseldorf: Patmos (1994) 76. (=Gotteskrise)

¹¹⁸ Vgl. Weltfähiger Glaube 11 (s.Anm.28).

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? ... Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“¹¹⁹

Diese Proklamation des Todes Gottes bringt eine Gotteskrise ins Bewusstsein, die sich zugleich als eine fundamentale Krise der Menschheit erweist. Der bisherige Glaube an den christlichen Gott wird als unglaubwürdig verurteilt. Mit ihm fällt alles, was auf ihn aufgebaut, an ihn angelehnt, in ihn hineingewachsen war, und verliert seine Gültigkeit: Die Moral, die Kultur, die Sprache. Diese Gotteskrise ist demnach nicht primär und ausschließlich eine Kirchenkrise, sie ist auch nicht provinzieller oder konfessioneller Natur, nicht allein europäisch, sondern sie ist universal.

Sie verbirgt sich jedoch innerhalb und außerhalb des Christentums als eine religionsförmige Gotteskrise in einer Welt von religionsfreundlicher Atmosphäre.¹²⁰ Die Parole „Religion ja, Gott nein“ zeigt, dass Gott und Transzendenz kein Thema mehr sind und dass die Frage nach dem Jenseits als ausgeblendet erscheint. Vielmehr ist mit einer Religion ohne Gott ein Traum von leidfreiem Glück verbunden, ein Mythos der Moderne, die den biblischen Gott nicht verträgt und für dessen Hoffnungsangebot und Heilswillen scheinbar oder wirklich kein Bedarf gegeben ist.¹²¹

Diese so geprägte Welt, die Gottes scheinbar nicht bedarf, werde, wie auch eine Welt nach Auschwitz, von der Theologie zu wenig wahrgenommen. Diese gebe sich immun gegen eine Gotteskrise, gegen alle Nichtidentität. Sie wolle Gott davon und damit auch von der Welt fern halten, indem sie sich an strikte Offenbarungstheologie halte und den „theologischen Zauberkreis“ schließe, ehe der Mensch dazwischentreten könne.

2.5.2. Symptome der Gotteskrise

Symptome dieser Krise müssen erkannt und benannt werden, „um Wege und Perspektiven der Gotteszeugenschaft des Christentums in einer Welt nach dem proklamierten Tod Gottes kenntlich zu machen.“¹²²

¹¹⁹ F. NIETZSCHE, Fröhliche Wissenschaft, 125 (1886).

¹²⁰ Vgl. Memoria passionis 69, 70, Metz zitiert Nietzsche KSA 3,573. (s.Anm.96).

¹²¹ Vgl. Memoria passionis 71 (s.Anm.96).

¹²² Vgl. Memoria passionis 72 (s.Anm.96).

2.5.2.1. Gotteskrise als Krise des moralischen Universums

F. Nietzsche habe den „Einsturz der ganzen europäischen Moral“ prophezeit. Europa, „der europäische Geist“, habe sich von der Moral zur ästhetischen Betrachtung der Welt gewendet, und das europäische Klima schwanke zwischen einer Suspension von Moral und einer „Kleinen Moral“, d.h. einer Moral mit verkleinerten, beweglichen Maßstäben, mit dem Verzicht auf langfristige, bzw. lebenslange Loyalitäten. Als schwerwiegend erweisen sich ein Insistieren auf Umtauschrecht bei jedem Engagement, die Individualisierung aller Konflikte, die Gleichgültigkeit gegenüber einem großen Konsens und schließlich die Verdächtigung aller universalistischen Begriffe. Ethik gelte nicht mehr als Voraussetzung in den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Diskursen – sie sei Thema von Expertengesprächen, aber auch nur dann, wenn es um die eigene Wohlstandskrise gehe, sie bestimme das Handeln in den maßgeblichen Bereichen nicht mehr.

Man suche vielmehr Entlastung in Mythen und Romantik und entfliehe damit der realen Geschichte, in der gelitten wird. Die Verpflichtung gegenüber dem Leiden der Anderen und gegenüber den Katastrophen mit deren Herausforderungen werde nicht, bzw. nur in Einzelaktionen wahrgenommen und gelte nicht als vorangehendes Gebot. Die „Kleine Moral“ sei zu einer Moral der „befriedigten Mehrheit“ (oder vielmehr Minderheit) geworden, die sich nicht um das Leid der Anderen kümmert.

Das Christentum habe vermutlich im Prozess der Theologiewerdung die Leidempfindlichkeit und damit auch die Theodizeempfindlichkeit verloren. Es habe die Frage nach Gerechtigkeit für die Leidenden in die Frage nach Erlösung der Schuldigen und die Leidensmoral in eine Sündenmoral verwandelt. Dies erzeugte Schuldgefühle und Sündenangst, dies lähmte die Empfindlichkeit für das Leid und verstellte die Vision einer umfassenden Gerechtigkeit, einer Gottesgerechtigkeit. In diesem Prozess habe das Christentum auch die Zeitempfindlichkeit verloren, die Beunruhigung durch die Frage nach der Frist der Zeit, wie sie in der biblischen Tradition immer präsent ist wie z.B. in Hiobs Frage: „Wie lange noch ...?“ (Hiob 19, 2) oder im Ruf „Maranatha!“ (Offb 22,20). So wurde der Blick auf die Welt und deren eschatologischen Charakter verdunkelt.

Dieser zweifache Verlust, den J.B. Metz begründet sieht im Verlust der jüdischen Tradition der Erinnerung und Erzählung, der aber als Sieg der theologischen Vernunft gilt, ist für ihn die Wurzel der Kompetenzkrise des Christentums.¹²³

¹²³ Vgl. Gotteskrise 85 (s.Anm.117); Memoria passionis 73 (s.Anm.96).

2.5.2.2. Gotteskrise als Krise der Kultur

Wenn Gott der Welt abhanden gekommen und damit eine Zeit ohne Frist und „ganz ohne Ziel“ angebrochen ist, gibt es keine Kultur des Gedächtnisses. „Glück“ besteht nur im Vergessen des Vergangenen, „auf der Schwelle des Augenblicks“, in der Amnesie des Siegers, im mitleidlosen Vergessen der Opfer.

Die Reich-Gottes-Vision der biblisch christlichen Tradition steht gegen diesen Versuch des Vergessens, sie besteht im Eingedenken der Opfer und in der anamnetischen Solidarität. Das kultische Gedächtnis muss an die geschichtliche Erfahrung zurück gebunden und mit der Leidensgeschichte der Menschheit verbunden werden. Jene gefährliche Amnesie aber wird, so J.B. Metz, von der Theologie in ihrer Tragweite unterschätzt. Ein ideengeleitetes statt erinnerungsgeleitetes Christentum würde in Platons Ideen-Denken oder in gnostische Erlösungsmythen zurückfallen. Es fehle ja bereits die zur kultischen Anamnese gehörende anamnetische Kultur, um humanes Gedächtnis zu schärfen.

Die Verletzung des Menschen in seiner Tiefenstruktur, wie sie mit Auschwitz offenbar wurde, kann durch das Vergessen zur Folge haben, dass exzessive Gewalttaten normative Kraft gewinnen, dass das „zivilisatorische Urvertrauen“ in den Menschen und seine Moralität schwindet, dass ungerechtes und unschuldiges Leiden hingenommen wird, dass jede Aufmerksamkeit für fremdes Leid und letztlich jede Vision einer größeren Gerechtigkeit verloren wird.¹²⁴

2.5.2.3. Gotteskrise als Krise der Sprache

In dieser säkularen Welt, in einer Welt mit religionsfreundlicher Atmosphäre komme „Gott“ substantiell und als kommunikative Kraft nicht mehr vor. Mit dem Verschwinden Gottes scheint auch die Rede vom Menschen zum Anachronismus geworden zu sein:

Die Sprache der wissenschaftlich technischen Zivilisation wurde zur subjektlosen, technomorphen Sprache, in der der Mensch nur mehr als virtuelle Größe vorkommt, nicht mehr als Mensch mit seiner Geschichte und seinen Zukunftshoffnungen.¹²⁵

Am Menschen als dem Subjekt des Wissens ist die moderne Wissenschaft nicht interessiert. Als Subjekt mit seiner Freiheit und seiner Individualität ist er „abstrakt“ geworden, d.h. abgeschnitten, entfernt von dieser wissenschaftlich technischen Welt, die die eigentliche und wirkliche Welt zu sein vorgibt.¹²⁶

¹²⁴ Vgl. Memoria passionis 75, 76 (s.Anm.96).

¹²⁵ Vgl. Memoria passionis 77 (s.Anm.96).

¹²⁶ Vgl. J.B. METZ, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländischen Christentums, in: KAUFMANN F.X./METZ J.B., *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg-Basel-Wien: Herder (1987) 135,136. METZ verweist auf M. Foucault. (=Wohin ist Gott)

Wenn der Tod Gottes und der Tod des Menschen proklamiert sind, gibt es diese als Subjekte der Sprache nicht mehr, es gibt nur noch die Diskurse ohne die Subjekte mit ihrer Geschichte und ihrer Erinnerung, fragwürdige Voraussetzungen, von denen Semantik und Semiotik ausgehen!

2.5.3. Der Mensch nach dem „Tod“ des Menschen

2.5.3.1. Sekundäre Unmündigkeit des Menschen

Diese Prozesse der europäischen Moderne stellen sich – nach der Verkündigung des Todes Gottes - immer mehr dar als Prozesse der Entmächtigung und der Auflösung des Menschen. Das Waren- und Tauschprinzip hat die seelischen Grundlagen erreicht. Die Intelligenz des Menschen wird in Zukunft eine Intelligenz ohne Leidempfindlichkeit, ohne Moral, ohne Gedächtnis sein. Der „Tod“ des Menschen, seine Unmündigkeit, eine Folge der modernen Kultur- und Informationsindustrie, wird jedoch kaum wahrgenommen, diese Art von Tod des Menschen wird sogar als Entlastung empfunden. Die Folgen zeigen sich als zunehmende Politiklosigkeit, als ein neuer Privatismus, als ein Abschied von der Geschichte in Form ihrer Literarisierung, als neue Mythenfreudigkeit, die sich als Religion ohne Gott deklariert.¹²⁷

Für die Wissenschaft ist der Mensch zum biotechnischen Anachronismus geworden. Sie versucht zu beweisen, dass der Mensch in seinem Leben und Denken den gleichen Kategorien unterliege wie die wissenschaftlich technische Welt. Er sei ein Glied in der Kette der anonymen Evolution, und so sei rein epistemologisch auch von seinem Tod zu sprechen. Menschen gelten nicht mehr als Subjekte, sondern selbstreferentielle Systeme. Sie werden zu ihrem eigenen Experiment, letztendlich auch technisch produzierbar und reproduzierbar.¹²⁸

2 5.3.2. Der Faktor Zeit

Auch am Faktor Zeit entscheidet sich die Möglichkeit des Menschseins.¹²⁹ Nietzsches Botschaft vom Tod Gottes ist eine Botschaft von der „Divinität“ der Zeit. Es ist die Zeit ohne Frist, ohne Beginn und ohne Ende, damit auch der Aufgang eines neuen Welt- und Menschenbildes. Der Mensch, auf nichts wartend, jenseits von Gut und Böse, „ganz Zeit ohne Ziel“,¹³⁰ scheint frei von Daseinsangst. So sollte die Zukunft der Menschheit eine sein ohne Geschichte, im Horizont einer mythisch-dionysischen Zeit ohne Finale. Für diese

¹²⁷ Vgl. Memoria passionis 82 (s.Anm.96).

¹²⁸ Vgl. Memoria passionis 83 (s.Anm.96).

¹²⁹ Vgl. Memoria passionis 140 (s.Anm.96).

¹³⁰ Vgl. Memoria passionis 140, F. Nietzsche zitiert von Metz (s.Anm.96).

Zeitherrschaft gibt es lebensweltliche Symptome: Es sind diese der Druck der Beschleunigung, der Mythos von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Vorstellungen von Seelenwanderung und Reinkarnationsträume.

Philosophie und Theologie halbieren die Zeit, sprechen von einer befristeten Lebenszeit und überlassen eine entfristete Weltzeit sich selbst. Die Theologie erliegt der Gefahr eines Dualismus, indem sie die Weltzeit einer anonymen Evolution überlassen und die individuelle Lebenszeit in ein Verhältnis zu Gott bringen will. Damit aber gibt sie den Schöpfergott preis und sucht einen Erlösergott im gnostischen Sinn. J.B. Metz stellt die Frage, ob nicht daraus die Konjunktur einer „alteritätsblinden, einer weltblinden und politiklosen Psychotheologie“ zu erklären sei.¹³¹

An der Zeit ohne Finale stirbt der Mensch, so wie er in seinem Wesen bisher vertraut war. Der Übermensch, der aus der Botschaft von der Zeit ohne Finale hervorgehen und Menschen überwinden soll, unterscheidet sich nicht von einem subjektlosen System, als das der Mensch in der Kette der Evolution steht.

2.5.4. Gottesgedächtnis wider den Tod des Menschen

Diese Gotteskrise als elementare Krise verlangt eine elementare Antwort. Um die Sprache von Gott und dem Menschen wieder zu gewinnen, muss gefragt werden, wo eine authentische Rede von Gott ihren Ausgang nehme: Ob aus der Tradition, aus Büchern, vielleicht aus der Bibel, aus literarischer Fiktion oder aus Träumen, oder ob die Evolution von Gott spreche,¹³² ob sie Hirnströmen und Gottesgenen¹³³ entstamme oder ob die Sprache von Gott in den Dogmen und in kirchlichen Institutionen wurzle.

2.5.4.1. Die Sprache des Gebetes

Die Rede von Gott und damit auch die Rede vom Menschen kann wieder gewonnen und erhalten werden aus der Rede *zu* Gott, d.h. aus der Sprache der Gebete.¹³⁴ Das Beten als Klage, als Seufzer der Kreatur geht oft dem Glauben voraus, es erschließt den Raum für Gott und den Glauben und begründet eine letzte subjekthafte Würde des Menschen vor Gott. In seiner tiefsten Form ist es ein Gott – um – Gott - Bitten (Lk 11,13). Aus dieser Sprache der

¹³¹ Vgl. Gotteskrise 90 (s.Anm.117).

¹³² Hans-Dieter MUTSCHLER, Intelligent Design. Spricht die Evolution von Gott? In: *Herkorr* 59 (2005) 497-500.

¹³³ Ulrich SCHNABEL, Warum Menschen glauben, in: *DIE ZEIT*, 11.05.05 Nr.20.

¹³⁴ Vgl. Memoria passionis 79 (s.Anm.96).

Gebete konstituiert sich auch die Theologie als ein „actus secundus“. ¹³⁵ Sie kann sich als Gottesrede nicht vom Gebet emanzipieren und kann auch solch eine substantielle Religion nicht ersetzen.

2.5.4.2. Rückfrage aus dem Leid

In der Sprache werden der Tod Gottes und der Tod des subjekthaften Menschen herbeigeführt und verkündet, wenn man nachweisen will, dass es nur Diskurse, nicht aber Subjekte der Sprache gebe. Die Ausgangsfrage für das Christentum kann aber nicht die Frage sein: „Wer spricht?“, sondern muss die Frage sein: „Wer leidet?“. Der Ursprung der Sprache ist nicht die Diskussion, sondern das Leiden der Menschen, und zwar als Rückfrage aus dem Leid, als Gebet, in dem sich der Mensch in seiner subjekthaften Würde erfährt. ¹³⁶

Die Sprache der Gebete sei radikaler, beunruhigender und universeller als die Sprache der Theologie. Sie sei auch umfassender als die Sprache des Glaubens und sei die verbreitetste Sprache unter den Menschen. Sie sei vielleicht die letzte sprachliche Rückmeldung des Menschen in den Sprachwelten des fortgeschrittenen Bewusstseins. ¹³⁷

Diese Sprache aus dem Leiden ist ein Aspekt von Welt. An diese Wirklichkeit müssen die Kirche, die Theologie, das Christentum heranrücken und so mit ihrer Sprache diesseitig werden, um sagen zu können, was „der Fall“ ist.

2.5.4.3. Befristete Zeit

Der Vision F. Nietzsches von einer Zeit ohne Finale ist eine Zukunft der Menschheit im Horizont einer befristeten Zeit entgegensetzen. In der biblisch-monotheistischen Tradition gibt es eine Anfangsgeschichte, die von der Subjektwerdung des Menschen erzählt: Im Aufbruch, im Exodus, im Wissen, dass er ein Antlitz hat, dass er, gefährdet zwar, aber als verantwortliches, schulfähiges und wahrheitsfähiges Subjekt existiert. Als solches hat er fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, gehorsam der Autorität der Leidenden. In solcher Perspektive entscheidet sich die Zukunft des Menschen und des Christen. ¹³⁸

¹³⁵ Vgl. Memoria passionis 78, Verweis auf Thomas von Aquin (s.Anm.96).

¹³⁶ Vgl. Memoria passionis 88 (s.Anm.96).

¹³⁷ Vgl. Gotteskrise 81 (s.Anm.117).

¹³⁸ Vgl. Memoria passionis 140 (s.Anm.96).

2.5.4.4. Gottesgedächtnis und Leidensgedächtnis

Ein weiterer Weg aus dieser Gotteskrise heraus sei die Rückbesinnung auf die anamnetische Rationalität, die sich aus dem jüdisch christlichen Erbe ergebe. Die Krise sei auf den Verlust des „Gedächtnisses“ zurückzuführen. Eine Rettung daraus sei ein Bündnis mit den biblischen Traditionen, in denen Gottesgedächtnis und menschliches Leidensgedächtnis wurzeln.¹³⁹

Ein den Menschen rettendes Gedächtnis sei das Eingedenken ungesühnter Leiden und die damit verbundene Frage nach Gerechtigkeit. Dieses Gedächtnis werde zu einer „gefährlichen“ Erinnerung, die auch schützen könne vor dem Verschwinden des Menschen in einer anonymen Evolution. Ohne Geschichte und ohne Eingedenken würde sich die Hoffnung auf eine Zukunft des Menschen verlieren.¹⁴⁰

Auch sei Sinn für die Lebenden *und* für die Toten einzufordern. Voraussetzung sei, sich mit einer Sinnlosigkeit des Todes und der vergangenen Leiden nicht abzufinden, nicht zu vergessen, denn nur so sei auch Sinn für die Lebenden möglich.¹⁴¹

2.5.4.5. Christen als Subjekte des Gottesgedächtnisses

Nicht in der Defensive eines christlichen Fundamentalismus und Traditionalismus, der nur Betreute hervorbringt, auch nicht als pneumatisch charismatisches Christentum, dieses könnte zur Erbauungspsychologie werden, sondern als gesellschaftskritisch waches Christentum, das sich als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in einer ungeteilten Nachfolge Jesu versteht, kann es den Auftrag erfüllen, Träger des Gottesgedächtnisses zu sein.

Das Subjektwerden aller Glaubenden in der Kirche, ihre Mündigkeit und ihre Glaubenssprache sind gefordert. Deren Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte zu Wort kommen zu lassen, ist Aufgabe der Theologie. Sie muss mit ihren Argumenten die kommunikative Würde des Gedächtnisses und der Erzählung schützen und deshalb auch die Dogmen in die biblischen Geschichten zurück erzählen. Diese erzählend-erinnernde Gestalt gehört zur Tiefenstruktur der christlichen Gottesrede und ist eine unverzichtbare Ausdrucks- und Mitteilungsform christlicher Identität.¹⁴²

Es geht um die Rettung der Zukunftsfähigkeit des uns vertrauten und anvertrauten Menschen. F. Nietzsche nannte den Hintergrund des Todes des Menschen: Den Tod Gottes. Wer den Menschen retten will, kann das nur aus der Kraft des Gottesgedächtnisses.¹⁴³

¹³⁹ Vgl. *Memoria passionis* 85 (s.Anm.96).

¹⁴⁰ Vgl. *Memoria passionis* 89 (s.Anm.96).

¹⁴¹ Vgl. *Memoria passionis* 89 (s.Anm.96).

¹⁴² Vgl. *Memoria passionis* 91 (s.Anm.96).

¹⁴³ Vgl. *Wohin ist Gott?* 140 (s.Anm.126).

2.6. Welt in den Prozessen der Globalisierung

Das Christentum versteht sich als eine Weltreligion. Es weiß um seine universale Sendung (Mt 28, 19f), und seine Theologie muss eine Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“ sein.

Das konkrete Schicksal der Menschen ist heute bestimmt durch die globalen Zusammenhänge. Diese drängt der Theologie weltweite Perspektiven auf, sodass der mitteleuropäische Standpunkt nicht mehr als *der* theologisch christliche gelten kann.

Die Menschen verstehen und erkennen sich als Menschheit, sie erkennen ihre gegenseitigen Abhängigkeiten, ihre Bedürfnisse, ihre Leiden und ihre gegenseitige Verpflichtetheit. Der Satz von der Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes wird zur Herausforderung angesichts der bestehenden Ungleichheiten und führt zu Kritik an Gleichheitsideologien, die sich der gebotenen Verantwortung entziehen.

Das Christentum hat sich in das Ringen um weltweite Solidarität einzuschalten und seine eigenen „Klassenprobleme“ zu lösen, um ihr Selbstverständnis als der *einen* Tischgemeinschaft – dem Zeichen eschatologischer Einheit – darstellen zu können.¹⁴⁴ Vor solchem Hintergrund der Glaubwürdigkeit ist die politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie gefordert, die Botschaft des Christentums als Weltbotschaft zu vermitteln: pluralismussensibel und „mit offenen Augen“ vor den Geltungsansprüchen anderer Religionen und Kulturen.

2.6.1. Der Blick auf die Anderen und die Frage nach einem Kriterium der Verständigung

Die Weltgesellschaft ist bestimmt durch einen „schnellen und unausweichlich zusammenschießenden Pluralismus der Religions- und Kulturwelten“.¹⁴⁵ Der Weltbegriff muss neu definiert werden, und der Blick auf die Anderen bekommt neue Dimensionen. Der Umgang, die Konfrontation mit den Anderen, das sind vor allem die bedrohten, verdrängten, eliminierten Anderen, gewinnt an Bedeutung und Verpflichtung für den Christen. Diese Frage nach den Andern rückt in das Zentrum und kann zum Ausgangspunkt einer möglichen Verständigung werden.

¹⁴⁴ Vgl. GGG 225 (s.Anm.1).

¹⁴⁵ Vgl. Memoria passionis 158 (s:Anm.96).

Die herkömmlichen Begriffe von Anderssein müssen neu gedacht und in die christliche Verantwortung übernommen werden, frei von Angleichungs- und Unterwerfungsdruck¹⁴⁶, im Sinn von Anerkennung auf dem Weg zu einem Miteinander unter der Autorität der Leidenden. Diese Anderen sind das „Prisma“, durch das hindurch Gott auch in einer pluralistischen Weltgesellschaft sichtbar werden muss.

Die als Mittel der Verständigung empfohlene Toleranz, der Dialog, der Diskurs greifen zu kurz und fassen das Anliegen nicht an der Wurzel. Sie müssen, um nicht in Fehlentwicklungen abzugleiten, auf ein wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung und des praktischen Zusammenlebens zurückzuführen sein. Ansonsten werden diese Methoden einem Markt der Beliebigkeit zum Opfer fallen, Geltungsansprüche werden relativiert, religiös kulturelle Differenzen werden als Sprachspiele abgehandelt werden, was wiederum zu neuen Konflikten führt.

2.6.2. Verständigung auf der Basis des Gottesgedächtnisses

Eine weiche Lösung einer Religion ohne Gott, von vielen favorisiert und praktiziert, scheint pluralismusverträglicher und toleranzfähiger zu sein als die Erinnerung an den biblischen Gott der Geschichte mit der Einforderung von Weltverantwortung.¹⁴⁷ Diese Religion ohne Gott, inspiriert von Nietzsche, ist gepaart mit Geschichtsverlust, Gedächtnisverlust und schließlich mit dem Subjektverlust des Menschen, sodass jede Basis für eine Weltverantwortung entzogen ist mit der Folge von Hoffnungslosigkeit in unbefristeter Zeit. Ein Verständnis vom Menschen aber, der nicht sein eigenes Experiment, sondern sein eigenes Gedächtnis ist, bleibe grundlegend für das Weltverständnis, so J.B. Metz. So müsse durch die Theologie die Unterscheidung von technischer und anamnetischer Rationalität eingefordert werden.¹⁴⁸ Diese sei unverzichtbar für die Rede von Gott und dem Menschen. Auch die Diskursrationalität müsse sich auf eine „erinnerungsgespeiste Semantik“ stützen, wenn sie humane Rationalität sichern soll. Für ein Konzept solidarischer Hoffnung für die Welt bleibe die Gottesfrage bestimmend.

Nicht Abstimmung, sondern eine Besinnung auf das Zentrum des Gottesgedächtnisses der biblischen Überlieferung sei der einzig verlässliche Weg für ein verbindliches Weltprogramm. Eine andere Sicht von Welt könne vor diesem Anspruch als nicht hilfreich erscheinen.

¹⁴⁶ Vgl. Weltfähiger Glaube 12 (s.Anm.28).

¹⁴⁷ Vgl. Memoria passionis 159 (s.Anm.96).

¹⁴⁸ Vgl. Memoria passionis 160 (s.Anm.96).

2.6.3. Monotheismus als „pathischer“ Monotheismus

Von der Gottesfrage ausgehend, beschreibt J.B. Metz, wie sehr der monotheistische Gottesgedanke, von tiefer Ambivalenz geprägt, die Welt und dadurch das gesellschaftliche Denken auch in der Zeit der Globalisierung bestimmt. Das monotheistische Prinzip ist ein universalistisches Prinzip, denn Gott ist ein Menschheitsthema oder eben kein Thema.¹⁴⁹ Machtpolitisch interpretierter Monotheismus wird gesehen als Legitimationsquelle von Patriarchalismus, Unterdrückung, Fundamentalismus, Freund-Feind-Denken, in keiner Weise aber als pluralitätsfähig. Er gilt oft nicht zu Unrecht als die Ursache von Kultur- und Religionskonflikten.

Der biblische Monotheismus aber, die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und vom Gott Jesu, ist ein schwacher, verletzbarer, ein „pathischer“ Monotheismus. Er ist elementar gebrochen durch die Frage nach dem Leid, die immer eine offene Frage bleibt. Als solche Gottesrede aber kann sie universal sein. Dieser leidempfindliche Monotheismus, d.h. das Gottesgedächtnis ist an das Eingedenken fremden Leids gebunden,¹⁵⁰ könnte eine Brücke zwischen Juden, Christen, Muslimen sein. J.B. Metz verweist darauf, dass die monotheistischen Religionen gegen dieses Eingedenken verstoßen und so Situationen des Hasses und der Gewalt wachrufen und stabilisieren, wie aktuelle Konfliktsituationen in Europa und in aller Welt zeigen. Nur über die Leidensfrage wird die biblische Gottesrede zu einer universalen Gottesfrage werden.

2.6.4. Das Leid der Anderen als Ort der Gottesbegegnung

Die Weltverantwortung ist zu einer globalen Verantwortung geworden, im Blick nicht auf die Sünde, die Verweigerung, sondern auf das Leid in der Welt – wie auch Jesu erster Blick dem Leid, nicht der Sünde galt und für den es Sünde war, am Leid der anderen nicht Anteil zu nehmen. Die Empfindlichkeit für das Leid der Anderen, kennzeichnend für Jesu Art zu leben, ist der Ausdruck der schon im AT proklamierten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Deut 6, 4; Mk 12, 28-31). Gottesleidenschaft wird zur Mitleidenschaft, zur politischen Mystik, zur Compassion. Subjektsein des Menschen, gebunden an den Anderen, lässt sich herausfordern, lässt seine Interessen an die zweite Stelle treten. So ist für die christliche Botschaft das Leiden der Welt nicht das Leiden einer profanen, abgehobenen Welt, sondern deren Wahrnehmung

¹⁴⁹ Vgl. Memoria passionis 160 (s.Anm.96).

¹⁵⁰ Vgl. Memoria passionis 163 (s.Anm.96).

ist ein elementares Element christlicher Gottesrede. In seinem Universalismus wird das Leid der Welt auch zum universalen Ort der Gottesbegegnung.

Der Christ muss, um seinen Auftrag in der Heilsgeschichte wahrzunehmen, den Blick korrigieren: Die christliche Erlösungslehre konzentrierte sich auf die Schuldfrage. Sie hatte zu schnell die Antwort auf die Frage nach der Erlösung der Schuldigen bereit und relativierte die Leidensfrage. Dies allerdings verdunkelt die Frage nach der endgültigen Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten und lässt den Glauben, der im eschatologischen Horizont sich als solidarische Hoffnung erweisen und zur Praxis führen soll, verkümmern. Auch hier gilt, dass der Menschensohn den Christen aus der „profanen“ Leidensgeschichte entgegentritt und den Ernst der Nachfolge prüft und der zu unterscheiden verbietet zwischen der Passion Jesu und der Passion der Menschen (Mt 25, 31-46).¹⁵¹

2.6.5. Compassion als Programm der Weltgestaltung

Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe als jüdisches Erbe meint Gottesleidenschaft und Mitleidenschaft, ist politische Mystik der Compassion. Als Mitleidenschaft, als teilnehmende, verpflichtende Wahrnehmung fremden Leids bedeutet sie Blickwechsel, sich einlassen und dem Leid standhalten, sich unterbrechen lassen, sich selbst mit den Augen der Anderen, d.h. mit den Augen der Leidenden und Bedrohten anschauen und befragen lassen. Sie hört die Frage aus der Parabel vom Barmherzigen Samariter, wer sich dem Leidenden gegenüber, wer immer dieser auch sei, als Nächster erwiesen habe.

Diese Selbstrelativierung führt zur Mystik, einem Verlassen des Ichs, das aber nicht in einem subjektlosen Universum endet wie etwa in der Mystik fernöstlicher Religionen, sondern es ist ein Hineinwachsen in den Bund zwischen Gott und den Menschen und ist verbunden mit einem moralischen und politischen Anspruch. Die Mystik der Compassion führt über den privaten Lebensbereich hinaus in die Öffentlichkeit des politischen Lebens.

Die Begegnung mit dem Leiden der Anderen wird oft zum Leiden an Gott. In diesem können die Leidenserfahrungen der Welt gesammelt, vor der Verzweiflung und dem Vergessen bewahrt, durch solidarische Praxis zu neuer Hoffnung ermutigen. So wird Compassion zur weltberührenden und weltdurchdringenden Kraft und zum Weltprogramm für Christen im Zeitalter der Globalisierung und mit dem konstitutionellen Pluralismus der Religionen und Kulturen:

¹⁵¹ Vgl. Memoria passionis 165 (s.Anm.96).

- Compassion ist der einzige Weg zu einer Friedenspolitik, die die elementaren Verfeindungszwänge bricht, auf Grund des Eingedenkens und der Anerkennung fremden Leidens.¹⁵²
- Sie ist ein Weg zur Anerkennung kultureller Würde, und zwar zu asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen über jene symmetrischen hinaus, die der Logik der Markt- und Tauschwirtschaft folgen, und würde die Weltpolitik aus der Geiselhaft von Ökonomie und Technik befreien.
- Der Geist der Compassion führt zu elementarer Gleichheit aller Menschen, somit zu einer Autorität der Leidenden, die die innere Substanz eines globalen Ethos sein müsste, auf die jede Kultur und Religion verpflichtet sein müsste.
- Die Compassion führt auch zu einer Gedächtnispolitik in den Zeiten der kulturellen Amnesie.

Die Compassion ist *die* biblische Mitgift, *die* christliche Ressource für Europa, für die Menschen im Zeitalter der Globalisierung.¹⁵³ J.B. Metz ist überzeugt, dass diese Compassion auch in der Anonymität einer globalen Welt möglich sei, denn die Christen seien in der Welt an vielen Orten präsent und so gebe es für sie keine Fernsten - Ethik. Es sollte ein Netzwerk der Compassion unter Christen aufgebaut werden, sodann eine Ökumene der Compassion unter den Religionen.

2.6.6. Compassion als ökumenische Verpflichtung

J.B. Metz hält einen sittlichen Universalismus auf Grund eines Minimalkonsenses nicht für möglich, denn Ethos ist kein Konsens- und Abstimmungsprodukt, sondern Konsens ist die Folge, nicht der Grund eines universellen Anspruchs.¹⁵⁴

Es ist auch nicht ein Verträglichkeitsethos, denn so würde immer nur Versöhnung mit immer neuen Sachzwängen gesucht, z.B. mit der Biotechnik, in der der Mensch nicht mehr Subjekt ist, das seine Welt gestaltet, sondern nur noch Restprodukt, das noch nicht ganz durchexperimentiert ist.

Gemeinsame Weltverantwortung der Religionen ergibt sich auch nicht aus einem Religionsvergleich, sondern aus gemeinsamem Widerstand gegen die Ursachen ungerechten

¹⁵² Vgl. Memoria passionis 167, 168 (s.Anm.96).

¹⁵³ Vgl. Memoria passionis 171 (s.Anm.96).

¹⁵⁴ Vgl. Memoria passionis 173 (s.Anm.96).

Leidens in der Welt. Die Autorität der Leidenden ist also der letzte Grund der Verständigung und der Grund gemeinsamer Verpflichtung.¹⁵⁵

Aufgabe der Kirche ist es, nicht nur das Gottesgedächtnis zu repräsentieren, sondern auch die Autorität der Leidenden in ihrem Gottesgedächtnis zu Wort kommen zu lassen. Der Geist der Compassion muss zum unhintergehbaren Kriterium für alle Kultur- und Religionsdialoge werden.¹⁵⁶ Eine Ökumene der Compassion unter den Christen und unter den Religionen hätte politische Kraft, um eine gewissenhafte Weltpolitik zu ermöglichen. Die Kirche steht im Prozess der Entwicklung, von einer kulturell monozentrischen zu einer kulturell vielfach verwurzelten, polyzentrischen Weltkirche zu werden und somit vor der Aufgabe einer vom Geist der Compassion geleiteten Inkulturation.

2.6.7. Subjektsein und Weltverantwortung

Das Subjektsein des Menschen gehört zum Hintergrund des europäischen Welt- und Geschichtsbildes und wird nun in den Kontext der Religionen gestellt: Subjektsein als biblisches Erbe bewahrt vor subjektferner und alteritätsblinder Mystik, sie ist eine Antlitzsuchende und somit eine politische Mystik. Jesus lehrte diese Mystik der offenen Augen, eine „Mystik der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid“.¹⁵⁷ Sie ruft in die unhintergehbare Verantwortung, die wir als Gewissen erfahren, dessen Stimme uns auf das fremde Antlitz des Leidens und auf dessen Autorität verweist und zur Nachfolge verpflichtet, wie die Gerichtsparabel (Mt 25, 31-46) zeigt. In der Mystik der Compassion, im Mitleiden mit den Geringsten ereignen sich Begegnung mit der Passion Christi und Nachfolge – die auch in Gottesfinsternis führen und auch in den Schrei der Gottverlassenheit münden kann. Solches Subjektsein in Verbindung mit den biblisch-monotheistischen Traditionen bleibt die Basis des europäischen Welt- und Geschichtsbildes.¹⁵⁸

2.6.8. Das Europa der Aufklärung und die Globalisierung

In der Zeit der Globalisierung geht der Blick über Europa hinaus, zugleich aber fällt ein geschärfter Blick auf Europa und seine spezielle Verfasstheit zurück, besonders auf seine

¹⁵⁵ Vgl. Memoria passionis 174 (s.Anm.96).

¹⁵⁶ Vgl. Memoria passionis 193 (s.Anm.96).

¹⁵⁷ Memoria passionis 177 (s.Anm.96).

¹⁵⁸ Vgl. Memoria passionis 178 (s.Anm.96).

Verwobenheit mit dem jüdisch-christlichen Erbe und auf die daraus erwachsende Verpflichtung.

2.6.8.1. Das Projekt Europa als säkulares Projekt

Europa versteht sich als säkulares Projekt aus der Aufklärung und folgert daraus eine weltanschauliche Neutralität. Diese aber erscheint sowohl in laizistischer Version als auch als eine pluralistische und damit auch pluralitätsfähige Form der Neutralität. Während jene die Religion strikt aus der Öffentlichkeit verbannt, kann und muss sich in dieser die Religion der Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit stellen. Religionsfreiheit ist in der Verfassung gewährt. Es ist aber zu hinterfragen, ob diese Freiheit den Schutz *für* die Religion oder den Schutz *vor* der Religion bedeutet.

Die laizistische Version, die sich im Verfassungstext der Europäischen Union durchgesetzt hat, zielt auf ein säkularistisches, nicht auf ein säkulares Europa. Die Folge sei, so J.B. Metz, der Verlust der intelligiblen und kritischen Macht der anmanetischen Basis, die als Erbe der jüdisch-christlichen Tradition das Glaubens- und Vernunftethos Europas geprägt hat.¹⁵⁹

2.6.8.2. Im Bann kultureller Amnesie

Eine gedächtnisgeleitete Öffentlichkeit würde die Grundlagen schaffen für eine Politik der Verständigung und des Friedens. Durch die herrschende Amnesie aber werden wesentliche Errungenschaften der politischen Aufklärung verletzt und solcher Politik die Grundlagen entzogen. Dieser Verlust des Gedächtnisses und eine kulturelle Amnesie werden für Fortschritt gehalten, und die Gefahren für den Menschen in seiner Würde als Subjekt werden nicht bedacht.

Die Attribute „kulturell“, „religiös“, „humanistisch“, die in der Verfassung der Europäischen Union gebraucht werden, haben somit keine Rückbindung an ihre Genesis und an die geschichtlich kulturellen Tiefenstrukturen Europas. Das Ethos aber eines demokratischen Staates, der Religionsfreiheit garantiert und schützt, wurzelt in der Gedächtniskultur eines jüdisch-christlichen Kulturraumes.¹⁶⁰ Daher, so J.B. Metz, sollte dieses Erbe auch in der Verfassung bezeichnet und damit im Gedächtnis behalten werden als Garantie der Religionsfreiheit und des darin wurzelnden Pluralismus.

¹⁵⁹ Vgl. Memoria passionis 198, 199 (s.Anm.968).

¹⁶⁰ Vgl. Memoria passionis 202 (s.Anm.96).

2.6.8.3. Christentum unter dem Anspruch der pluralistischen Öffentlichkeit

Das Christentum erliegt der Gefahr der Selbstprivatisierung. Es zieht sich zurück, stellt unter Anspruch der pluralistischen Öffentlichkeit seine Identität und seine Sendung in Frage. Dies zeigt sich einerseits in fundamentalistischen Tendenzen zur „kleinen Herde“, andererseits in Gestalt einer bürgerlichen Servicekirche, die nur der Lebensrahmung, nicht der Lebensgestaltung dient. Es stellt sich die Frage, wie ein pluralitätsverträglicher Öffentlichkeitsanspruch des Christentums sich darstellen könne.

2.6.8.4. Das zwiespältige Verhältnis Europas zu den Anderen

Europa gilt als Heimstatt des kulturellen und politischen Universalismus, der im Prinzip anti-eurozentrisch ist als freiheits- und gerechtigkeitssuchender Universalismus. Dieser Universalismus der Aufklärung begründete eine Kultur, die auf die Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen zielt. Der Universalismus der Menschenrechte darf nicht der kulturellen Authentizität preisgegeben werden, d.h. kultureller Pluralismus darf nicht in Relativismus zerfallen, denn letztlich muss Menschenrecht über Völker- und Kulturrecht stehen.¹⁶¹

Die Folge ist auch die Frage, ob nicht die Menschenrechte zweigeteilt sind, ob nicht die ärmeren Länder ihre Rechte einzuklagen das Recht haben sollten, um ihre Lebensform zu verteidigen und sich nicht dem Modernisierungs- und Beschleunigungsdruck anpassen zu müssen und so die menschenwürdigen Lebensformen ihrer eigenen Kulturen zerstören. Die Kirche müsste Anwältin sein für deren Mitspracherecht in Weltpolitik und Welthandel. Schließlich sei das von der Kirche verkündete Reich Gottes nicht indifferent z.B. gegenüber den Welthandelspreisen.¹⁶²

Die Europäer halten sich für den sieghaften Gipfel der Menschheitsevolution und sind zugleich unfähig, sich mit den Augen der Opfer zu beurteilen. Europa steht unter dem Zeichen Nietzsches, es gewöhnt sich an die Armut der Anderen und sieht sie als die Opfer einer anonymen Evolution. Es ist beeinflusst von einem Denken, das nur „kleine Geschichten“, Mythen und Märchen zulässt, betreibt einen neuen Unschuldskult und immunisiert sich gegen das Leid der Anderen. J.B. Metz sieht ein politisches Apartheidsdenken im Kommen. Solch neuer Provinzialismus widerspricht einem Europa mit jüdisch-christlichen Wurzeln und dem darin angelegten Universalismus.

¹⁶¹ Vgl. Memoria passionis 208 (s.Anm.96).

¹⁶² Vgl. Memoria passionis 209, Verweis auf *Unsere Hoffnung* 1.6. (s.Anm.96).

2.6.9. Zusammenfassung

Infolge der Globalisierung steht das Christentum anderen Religions- und Kulturwelten und deren Geltungsansprüchen gegenüber. In dieser Vielfalt braucht es ein wahrheitsfähiges und alle verpflichtendes Kriterium der Verständigung und des Zusammenlebens, das nicht Beliebigkeiten ausgeliefert ist.

Toleranz, Dialog und Diskurs reichen nicht an die Wurzel und müssen selbst auf einen Grundkonsens zurückgeführt werden. Nicht eine Religion ohne Gott, gepaart mit Subjektverlust und auf Grund von Geschichtsverlust und Gedächtnisverlust mit Hoffnungslosigkeit, ist pluralismusfähig, sondern allein die Besinnung auf das Zentrum des biblischen Gottesglaubens und die ihm entsprechende Weltverantwortung.¹⁶³ Für das Verständnis vom Menschen und der Welt wird die Unterscheidung von technischer und anamnetischer Rationalität eingefordert, die auch für die Rede von Gott unverzichtbar ist.

Auf dem Hintergrund des pathischen Monotheismus der biblischen Tradition öffnet die Gottesrede den Blick auf die Universalität des Leidens und die Möglichkeit des Eingedenkens fremden Leids. Compassion, die den Schrei der Menschen aus der abgründigen Leidensgeschichte der Welt hört, kann so das universale Programm einer Verständigung und eines globalen Ethos sein.¹⁶⁴ Der universale Anspruch der Heilsgeschichte besteht in der Weltgeschichte als Hoffnung auf Gott, der Gerechtigkeit für alle schaffen wird. Weil diese Universalität in der jüdisch-christlichen Tradition Europas verankert ist, wird Europa eine besondere Verantwortung zugeschrieben.

¹⁶³ Vgl. Memoria passionis 158, 159 (s.Anm.96).

¹⁶⁴ Vgl. Memoria passionis 161 (s.Anm.96).

2.7. Welt in der Passionsgeschichte der Menschheit

2.7.1. Die Geschichte der Menschheit als Passionsgeschichte

Einem Christentum, das seine Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft versteht, weil es sich in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe verwurzelt weiß, begegnet die Geschichte der Menschheit als eine Passionsgeschichte im Sinn einer „großen Erzählung“.¹⁶⁵

In *Theologie der Welt* (1968) wird Welt als Geschichte und als geschichtliche Tat des Menschen erläutert. In *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) wird auf die Frage des Leidens, auf Leidensgeschichten (soziale Unterdrückungsgeschichte, politische Gewaltgeschichte, Schuldgeschichte, das Geschick der Endlichkeit und des Todes) ausführlich eingegangen.¹⁶⁶ *Memoria passionis* (2006) lässt diese Konzepte durch die Erfahrungen der Geschichte und durch den Blick auf die Zeichen der Zeit, wie er in *Gaudium et spes* (1965) eingemahnt wird, aktuell werden. Die Erfahrungen des abgründigen Leidens der Welt werden bestimmend für das Verständnis von Welt und ebenso für die Gottesfrage, die aus dieser Perspektive zur Theodizeefrage werden muss. In ihr öffnet sich das Gottesgedächtnis, sie ist die Rückfrage an Gott aus dem Leid, die Frage nach Gerechtigkeit und Zukunft für die Menschen und wird zur politischen Frage nach der Rettung der Anderen, der ungerecht und unschuldig Leidenden, der Besiegten und Vergessenen der Geschichte und des vermeintlichen Fortschritts.

2.7.2. Leidensgeschichte als Kehrseite des Fortschritts

Die Leidensgeschichte der Menschen ist oftmals die Kehrseite dessen, was als Fortschritt und Entwicklung bezeichnet wird und das Leiden vieler in Kauf nimmt.

Die Fortschrittsideologie setzt voraus, dass

- mit dem technischen Fortschritt zugleich ein gesellschaftlicher einhergehe,
- dieser Fortschritt unabsehbar sei und so der unendlichen Perfektibilität des Menschen entspreche,
- dieser Fortschritt sich unaufhaltsam und selbsttätig vollziehe.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Vgl. *Memoria passionis* 3 (s.Anm.96).

¹⁶⁶ Vgl. GGG 125 (Anm.1).

¹⁶⁷ Vgl. J.H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn-München-Wien: Schöningh (1999) 111. (= Tück, Christologie)

Fortschritt, solcher Ideologie folgend, aber weist eine ruinöse Rückseite auf. Viele Hoffnungen haben sich desillusioniert und zeigen dessen Ambivalenz, von der Gefährdung des Öko-Systems z.B., zunehmenden Krisenpotentialen bis zur Gefährdung menschlicher Identität. J.B. Metz weist auf ein Kernproblem hin, dass nämlich der Mensch als Subjekt der technisch-zivilisatorischen Prozesse zunehmend zu deren Produkt werde. In kritischer Distanz zu solch anonymer Fortschrittslogik intendiere J.B. Metz, dass die Frage nach Richtung und Sinn der technologischen Gesellschaft aus politischer Perspektive neu aufgerollt werde, und zwar entschieden zugunsten der Marginalisierten, der Opfer dieses Fortschritts.¹⁶⁸

Er bringe das Gedächtnis des Leidens als Maßstab für eine Geschichtsphilosophie ins Spiel:

- So fordere die Ausrichtung an der Autorität der Leidenden eine kritisch befreiende Praxis zugunsten der Bedrohten und Unterprivilegierten, eine „Solidarität nach rückwärts“ – J.B. Metz folge hier Walter Benjamin (1892-1940). Er übernehme „dessen geschärften Blick für die verdrängte Rückseite des Fortschritts“ und zeige die Aporie auf, dass um des Fortschritts willen Opfer in Kauf genommen werden, denen kein Gedenken zukommt.
- Eine anamnetische Solidarität schließe die Frage nach deren Rettung mit ein, denn das vergangene Leid dürfe nicht mit dem Glück der Nachfahren verrechnet werden. Es gebe nicht das Glück um den Preis des Vergessens des Unglücks der Vorfahren. Die Logik der Evolution gehe über das Geschick der Toten hinweg und zeige die Apathie eines ins Endlose sich fortsetzenden Entwicklungsdenkens. Dagegen stehen Gott als das eschatologische Subjekt der Geschichte und eine befristete Zeit.

Die Anwaltschaft für die Toten führt dazu, dass die Leidensgeschichte nicht auf eine soziale Unterdrückungs- und politische Befreiungsgeschichte eingeengt, sondern auf das Problem von Tod und Endlichkeit hin geöffnet bleibt.¹⁶⁹

2.7.3. Entgrenzung der „memoria passionis“ in die Welt

Die Solidarität nach rückwärts mit den Geschlagenen der Geschichte birgt nicht nur subversives Potential, das zur Überwindung Leid schaffender Strukturen eingesetzt werden könnte, sondern provoziert die Frage, ob ihr Schicksal endgültig sei. Walter Benjamin greift in dieser Frage auf theologische Kategorien zurück. Erlösung und Rettung denkt W. Benjamin vom jüdischen Messianismus her. Es gibt für ihn die Form des Eingedenkens, die mit den

¹⁶⁸ Vgl. Tück, Christologie 120, Der Autor verweist auf den Einfluss W. Benjamins und die Auseinandersetzung mit J.Habermas (s.Anm.167).

¹⁶⁹ Vgl. Tück, Christologie 123 (s.Anm.167).

Leidenden und Toten solidarisch sein und Vergangenes nicht als endgültig vergangen erklären will.¹⁷⁰

Diese Gehalte kommen bei W. Benjamin säkularistisch vor. Erinnerungssolidarität ohne theologische Fundierung kann zwar gesellschaftliche Wirkung zeigen, sie bietet jedoch keine Hoffnung. Diese „memoria“ hat auch für J.B. Metz eine politisch-praktische Bedeutung. Die Frage nach der Rettung aus der Leidensgeschichte aber gibt ihm den Ansatz für eine theologische Rezeption. Er bindet diese „memoria“ zurück an die christliche „memoria passionis, mortis et resurrectionis“.¹⁷¹

Die „memoria passionis“ der Eucharistie, Identität und Zentrum des Christentums, wird in die so genannte profane Welt hinein entgrenzt, indem sich dieses Gedächtnis des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu verbindet als die *eine* Passion mit den vielen Passionen der Menschheit. An diesem Punkt öffnet sich das Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen für die kulturell und religiös pluralistischen Lebenswelten und sieht sich mit deren Erfahrungen und Fragen konfrontiert.¹⁷²

Die Hoffnung auf die Rettung der Toten und der Geschlagenen ist vermittelt durch die „memoria passionis, mortis et resurrectionis.“ Sie behauptet grundsätzlich die Rettung der Toten, indem sie auf Gott setzt, der das eschatologische Subjekt der Geschichte ist. So entgeht die Geschichte einer Reduktion auf eine Siegesgeschichte, in der das Leiden vergangener Generationen zur Vorgeschichte einer besseren Zukunft degradiert wird.¹⁷³

2.7.4. Die Theodizeefrage als politische und eschatologische Frage

2.7.4.1. Als politisch - praktische Frage

Aus den Erfahrungen der Welt nach Auschwitz gestaltet sich die Gottesfrage als Theodizeefrage in politischer Gestalt: Als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, nach der erhofften Gerechtigkeit Gottes für alle, die Toten und die Lebenden. Diese Welt in ihrer Leidensgeschichte wird bestimmend für die Fragen der Theologie. J.B. Metz weist darauf hin, dass die hier gemeinte Leidensgeschichte keine Unterscheidung von „physischen Übeln“ und „moralischen Übeln“ zulässt. Dies würde einen Rückfall in eine Theodizee der Gnosis bedeuten. Es kann nicht um Rechtfertigung Gottes gehen angesichts der Übel und des Bösen, sondern um die Frage, wie von Gott angesichts dieser seiner Welt zu

¹⁷⁰ Vgl. Tück, Christologie 115, 116 (s.Anm.167).

¹⁷¹ Vgl. Tück, Christologie 117 (s.Anm.167).

¹⁷² Vgl. Memoria passionis XI (s.Anm.96).

¹⁷³ Vgl. Tück, Christologie 123 (s.Anm.167).

reden sei. Diese ist zugleich die Frage nach dem rettenden Gedächtnis für die Zukunft des Menschen in der Zeit der Gotteskrise und des Vertrauensschwundes in die Menschheit seit der Katastrophe von Auschwitz.¹⁷⁴

2.7.4.2. Als eschatologische Frage

Die religionsfreundliche Gottlosigkeit unserer Zeit, so J.B. Metz, diene eher der Vermeidung und Verhinderung der Theodizeefrage, Religion solle der Kontingenzbewältigung dienen, Gott aber als Provokation solle ausgeschlossen bleiben. Mit Gott kehren das Risiko und die Gefahr in die Religion zurück. Die Traditionen der Gottesrede hingegen kennen sehr wohl Nichtbewältigung von Kontingenz, Nichtakzeptanz von Lebenslagen, Artikulation von Widerspruch, sie kennen die Klage und den Schrei. Sie kennen weder Theodizeeverweigerung noch eine gelingende Theodizee mit plausiblen Antworten, sondern die Frage bleibt offen als die eschatologische Frage. Diese verhindert, dass Schöpfung auf ein gelingendes Ende hin durchsichtig wird und dass Schöpfung und Schöpfergott transparent werden. Eschatologie wird als negative Theologie der Schöpfung begriffen.¹⁷⁵

Die Aufgabe einer christlichen Theologie ist es, die Frage der Theodizee am Leben zu halten entgegen der Amnesie dieser Zeit, die geprägt ist von evolutionär undialektischem Fortschrittsdenken und der Auflösung von „Geschichte“ in einen beziehungslosen Pluralismus von „Geschichten“, damit in einer Welt fortschreitend säkularistischer Ausprägung die Geschichte als Passionsgeschichte im Bewusstsein bleibt.¹⁷⁶

2.7.5. Die Situation der Welt am Beispiel Israels

Die Theologie kann keine Lösungen der Frage bieten, sie muss vielmehr die Fragen wach halten und als Rückfrage an Gott formulieren. Für sie gibt es keine allgemein gültige und keine alles versöhnende Antwort, sondern sie bedarf einer stets neuen Sprache dafür, dass Gott selbst sich an seinem Tag angesichts der Leidensgeschichte rechtfertigen werde. Sie muss den Gott der biblischen Tradition verteidigen gegen Gottesbilder, die der Projektion oder der Mythologie entstammen. Das dunkle Gottesbild, das angeblich die Kirche verkündet, entstammt dem Leben, das diesen Leidensgeschichten ausgesetzt ist und dem es standzuhalten gilt.

¹⁷⁴ Vgl. Memoria passionis 5 (s.Anm.96).

¹⁷⁵ Vgl. Memoria passionis 7 (s.Anm.96).

¹⁷⁶ Vgl. Memoria passionis 3 (s.Anm.96).

Die Situation der Welt wird am Beispiel Israels reflektiert. Dieses habe sich als eine „Theodizeelandschaft“ erwiesen. Es widersetzte sich allen Mythisierungs- und Idealisierungsangeboten und deren Tröstungen, Israel blieb vielmehr eine Erinnerungs- und Erwartungslandschaft, so auch die frühe Christenheit mit ihrer leidenschaftlichen Rückfrage an Gott.¹⁷⁷ Die Gefahr besteht, dass unsere säkulare Welt, ganz in Mythen verschlossen, keine Erinnerung und keine Erwartung mehr kennt und auch keine Fragen aus dem Leiden heraus an Gott stellt. J.B. Metz stellt die Frage, ob nicht auch unsere Welt als Passionsgeschichte eine solche „Landschaft aus Schreien“ ähnlich dem Israel der Bibel sein sollte.

Müsste also auch heute die Theodizeefrage als eine eschatologische *die* Frage der Theologie sein? Diese Frage scheint eher beruhigt und stillgelegt, vielleicht auch durch den Prozess der Theologiewerdung, in dem die anamnetische Basis der Weltwahrnehmung ausgeklammert und allein dem Griechentum der „Geist“ zugeschrieben wurde. J.B. Metz sieht dass Erinnerungswissen, das auf eine Kultur des Vermissens zielt, als eine Voraussetzung dafür, dass die Theologie auch in unserer säkularen Welt eine Spur von Theodizeelandschaft entdeckt,¹⁷⁸ das ist ein Raum, aus dem die Frage nach Gott aufbricht, die Frage nach endgültiger Gerechtigkeit und nach der Hoffnung der Christen (1 Petr 3,15).

2.7.6. Der Weg zu einer theodizeempfindlichen Theologie

Eine Gottesrede, die sich gegenüber der Theodizeefrage nicht immunisiert hat, führt der Weg zu einer Mystik des Leidens an Gott. „Armut im Geiste“ sei die Grundlage jeder biblischen Gotteserfahrung, wie sie in den Gebetstraditionen Israels begegnet. Diese Gebetssprache ist Leidenssprache, Anklage und Aufschrei, nicht trostreiche Antwort, sondern leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid.

Auch die Gottesmystik Jesu ist Gottesbejahung trotz Gottesverlassenheit, Bejahung Gottes, der anders ist als unsere Wünsche und mehr ist als unsere Fragen.¹⁷⁹ Wenn es den Gott unserer Vorstellungen nicht gibt, wie sind die biblischen Trostverheißungen dann zu verstehen? Nicht das Getröstetsein und die Harmonie, sondern die Widerständigkeit, die Verweigerung des Vergessens, die Macht des Vermissens werden in der Bibel selig gepriesen. So werden die Leiderfahrungen der Verzweiflung entrissen und nicht vergessen.

¹⁷⁷ Vgl. Memoria passionis 9,10 (s.Anm.96).

¹⁷⁸ Vgl. Memoria passionis 11 (s.Anm.96).

¹⁷⁹ Vgl. Memoria passionis 24 (s.Anm.96).

Die Erfahrung fremden Leids verlangt die solidarische Praxis der Compassion und wird zur religiösen Provokation. Diese erste Frage aus dem Leid darf in der Theologie nicht verdrängt werden, weil die Rückfragen an Gott zur Gotteserfahrung der Christen gehören, vor allem weil Jesu Mystik der offenen Augen auf gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids verpflichtet.¹⁸⁰

Gott begegnet in der Tradition der Bibel ursächlich im Zusammenhang mit der Leidensfrage. Er verheißt Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten und zeigt auf diese Weise sein menschenfreundliches Antlitz. Welt als das Andere von Gott wird bewusst als Passionsgeschichte. Der Mensch, der diese Welt als Gestaltungsraum erlebt, ist angefragt durch die Autorität der Leidenden und zu solidarischem Handeln verpflichtet. Durch das Offenhalten der Frage, durch die Klage, durch den Widerstand sind die Leidenserfahrungen der Verzweiflung zu entreißen und in den Horizont der Hoffnung zu stellen.

Theologie ist zu treiben gerade für Menschen, die keine heilen Hoffnungsbilder haben, und sie muss das Wagnis eingehen, das Theodizeeproblem unbeantwortet, aber als unvergessliche Frage stets neu in Erinnerung zu rufen und gegen alle Resignation einer vergessensgeleiteten Normalität Gerechtigkeit einzuklagen.¹⁸¹

¹⁸⁰ Vgl. Memoria passionis 27 (s.Anm.96).

¹⁸¹ Vgl. Memoria passionis 34 (s.Anm.96).

3. Christliche Theologie im Theodizeeblick

3.1. Die Theodizeefrage als *die* Frage der Theologie

Die drängende Frage nach dem Leid der Anderen als die biblische Theodizeefrage führt zu Interesse an der Gottesfrage in der Öffentlichkeit der Geschichte. Angesichts der Passionsgeschichte der Menschheit kann es in der Theologie nicht um die Rechtfertigung Gottes gehen, sondern um die Frage, wie angesichts dieser Passionsgeschichte von Gott zu reden sei. Wer das Leid der Welt in seiner Dramatik an sich und an Gott heranlässt, stellt die Frage, warum es dieses Leid in Gottes „guter“ Schöpfung gibt. Diese Frage ist das Gottesthema schlechthin, zugleich aber die Irritation der christlichen Gottesrede. Sie ist nicht allein eine Frage des pastoralen Umgangs mit Leiderfahrung, sondern sie steht im Zentrum der Theologie. Diese wiederum muss diese Frage wach halten, weil sie, indem sie moralische und politische Kompetenz gewinnt, Ethos und Verantwortung provoziert. Die Theologie hat auch den Gott der biblischen Tradition zu verteidigen gegen Gottesbilder, die der Projektion oder der Mythologie entstammen. So verlange Theodizeefrage eine Neuvergewisserung der christlichen Gottesrede.¹⁸²

Eine betont ideengeleitete Theologie griechisch hellenistischer Herkunft könne sich allzu rasch über die schmerzliche Konkretheit von geschichtlichen Erinnerungen erheben und die Schrecken geschichtlicher Erfahrungen „transzendentalisieren“, anders als eine Theologie, die sich der memoria verpflichtet weiß:

„Eine Theologie aber, die um die kognitive Würde der Erinnerung weiß, wirkt gewiss ‚kleiner‘, ‚gefährdeter‘, ‚ungeschützt‘, ist aber in dieser ‚Schwäche‘ dem verheißungsvollen Gottesnamen mehr auf der Spur als alle theologischen Idealismen. In diesem Sinn geht es tatsächlich darum, der Welt ein Gedächtnis zu geben und die Gottesfrage als Theodizeefrage, d. h. als ‚die‘ eschatologische Frage auszuarbeiten, für die es auch immer eine Sprache zu suchen gilt.“¹⁸³

¹⁸² Vgl. Weltfähiger Glaube 87 (s.Anm.28).

¹⁸³ J.B. METZ, J. REIKERSTORFER, Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion, in: *Theologische Revue*, hg. v. d. Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Jg. 95 (1999) Münster: Aschendorff, 179-188. Zu Christoph Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben, (21996) 182. (= Theologie als Theodizee)

3.2. Jüdischer und griechischer Geist

Theodizeeempfindlichkeit ist verwurzelt in der anamnetischen Kultur als dem Erbe des jüdischen Geistes.¹⁸⁴ Das biblische Gottesgedächtnis ist von einem Grundzug geprägt, der neben Dank und Lob auch von Untergängen und der Erfahrung von Gottverlassenheit in Klage und Anklage spricht.¹⁸⁵ Israel habe die Bedrohungen des Lebens realistisch wahrgenommen, sah sich ihnen verwundbar ausgeliefert, habe sich dennoch nicht in Ideologien und Mythen geflüchtet. Es habe den negativen Wirklichkeiten standgehalten und sie nicht verdrängt. In leidenschaftlichen Rückfragen an Gott erwies es sich als mythologieresistent.¹⁸⁶ Diese Rückfrage an Gott aus dem Leid als eschatologische Frage muss auch *die* Frage der christlichen Theodizee heute sein und könnte so das Gottesinteresse wach halten.¹⁸⁷

J.B. Metz konstatiert, dass das Christentum sich durch das Schisma von kultischer Anamnese und anamnetischer Kultur vom Judentum abgespalten habe. Es habe die biblische Erinnerungskultur aus sich verdrängt und sich dem ideengeleiteten Logos hellenistischer Herkunft überlassen.¹⁸⁸ Eine bedenkliche und folgenreiche Enterbungsstrategie durch den griechischen Geist habe im Christentum gegenüber seiner Herkunft aus Jerusalem sehr früh eingesetzt. Dies habe eine „Halbierung“ des Geistes des Christentums verursacht.

Das Christentum verdanke dem griechischen Geist zwar die Möglichkeit der Universalisierung sowie die Ausbildung seiner dogmatischen Gestalt und die Fähigkeit der Argumentation. Es sei aber auch an ihm gescheitert, da die jüdische Tradition, die Paulus an ihn herantragen wollte, mit Eschatologie und Apokalyptik, mit einem Gott, der die Toten auferweckt (Apg 17, 31), nicht mit ihm vereinbar war:

Das Geist-Angebot der jüdischen Tradition ist eigenständiger Art: Die Zeit wird als eine befristete Zeit, die Welt als Ort der Geschichte gesehen. Geschichtliches Eingedenken und als Folge die Möglichkeit von subjekthafter Freiheit und freier Andersheit der Anderen sind die Kriterien einer „anamnetischen Grundverfassung des Geistes“, entgegen der platonischen Anamnesis. Das Christentum sei diesen Geist der Erinnerung Europa in der Folge schuldig geblieben.

¹⁸⁴ Vgl. Memoria passionis 9 (s.Anm.96).

¹⁸⁵ Vgl. Weltfähiger Glaube 88 (s.Anm.28).

¹⁸⁶ Memoria passionis 67, Hinweis auf G.v. Rad, Theologie des AT, Bd. 1, 396.(s.Anm.96).

¹⁸⁷ Vgl. Memoria passionis 10 (s.Anm.96).

¹⁸⁸ Vgl. Memoria passionis 236 (s.Anm.96).

J.B. Metz will jüdisch christliche Traditionen des Gottdenkens wieder in der christlichen Theologie verankern und mit dem biblischen Geistesangebot der memoria passionis dessen Potentiale für eine menschliche Gedächtniskultur freilegen.¹⁸⁹

3.3. Theodizeefrage und Antwortversuche

In der Geschichte des Christentums war die Theodizeefrage über lange Zeiten stillgelegt und immer wieder wurde die Theologie zu dualistischen Lösungskonzepten verführt, da man die anamnetische Basis der Weltwahrnehmung, die anamnetische Vernunft mit der Kultur des Vermissens aus dem Geistesangebot der jüdischen Tradition an das Christentum ausklammerte.¹⁹⁰

3.3.1. Entlastung Gottes zulasten der Menschen

3.3.1.1. Von dualistischen Konzepten zu Augustinus

Markion setzte die neutestamentliche Erlösungsbotschaft von der alttestamentlichen Tradition des Schöpfergottes ab und suchte auf dem Weg der gnostisch dualistischen Argumentation der Theodizeefrage zu entgehen.

Durch Augustinus, der gegen Markions dualistische Konzepte ankämpfte, kam es zur Stillstellung der Frage. Er blendete Gott aus der Frage nach dem Leid aus und verlegte alle Last der Verantwortung für die Übel und Leiden in der Welt in den Menschen, der in seiner Freiheit sündig geworden sei. An Gott selbst gibt es keine Rückfrage. Dazu aber wird angemerkt, dass der Mensch gemäß der theologischen Freiheitslehre nicht aus sich selbst autonom sei, sondern dass seine Freiheit aus Gott stamme. So müsste die Frage wieder an Gott selbst zurückgegeben werden:

„Das Warum der Theodizeefrage bringt diese Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit geschichtlich konkret zum Bewusstsein. In dieser Differenz weiß sich die geschöpfliche Freiheit in das Drama der Anerkennung Gottes hineingezogen. Diese Anerkennung ist das praktische Problem eines ‚Ringens‘ mit Gott im Leiden an seiner noch nicht durchgesetzten Gerechtigkeit.“¹⁹¹

Augustinus zeigt sich auch in seiner Doktrin von der Erbsünde und der Lehre von der Prädestination widersprüchlich, sodass diese mehrfach hinterfragt wurde: So vermutet

¹⁸⁹ Vgl. Weltfähiger Glaube 17 (s.Anm.28).

¹⁹⁰ Vgl. Memoria passionis 12 (s.Anm.96).

¹⁹¹ Weltfähiger Glaube 91 (s.Anm.28).

Blumenberg, dass der Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott bei Augustinus als anthropologischer Dualismus wiederkehre, als Dualismus der wenigen Geretteten und der *massa damnationis*.¹⁹²

Augustinus und Markion wollen Gott der Theodizeefrage fernhalten. Da aber die Freiheit des Menschen nicht als autonom, sondern als theonom begründet gesehen werden muss, kann diese Freiheit auch nicht letztverantwortlich für das Leiden der Welt sein. In diesem Zusammenhang wird in der scholastischen Theologie die Unterscheidung von Zulassung und Bewirkung eingeführt. K. Rahner hingegen besteht darauf, dass trotz solcher Unterscheidung die Frage nach der Beziehung Gottes zum Leid gestellt werden muss, denn Gott könnte ja auch Schuld verhindern. H. Lübke überlegt, dass Gott, wenn er Freiheit gibt, sie nicht uneingeschränkt zulassen müsse.¹⁹³ Obwohl die biblische Tradition das Versprechen von Rettung und universaler Gerechtigkeit enthält, bedeutet „Rettung“ bei Augustinus exklusiv „Erlösung“ von Sünde und Schuld, bezieht sich aber nicht auf die anderen Leidenssituationen der Menschen.¹⁹⁴

3.3.1.2. Konsequenzen

In der Folge machte die Theologie die Menschen allein für das Leid der Welt verantwortlich und versöhnte sich mit Gott gleichsam hinter dem Rücken der Leidenden. Die harmatologische Überforderung des Menschen und die extrem moralisierende Verkündigung hat nur Fragen an das Verhalten der Menschen, aber keine eschatologischen Rückfragen an Gott. Wenn aber Religionen, besonders monotheistische, keine Rückfrage an Gott zulassen, werden Sündenböcke gesucht in Gestalt der Anderen, der Fremden, Andersgläubigen und Ungläubigen.¹⁹⁵

So wurde das Theodizeethema zum Schicksalsort der Gottesrede und somit auch zur Wurzel des modernen Atheismus: Eine Rechtfertigung Gottes angesichts der Leidensgeschichten, der Widerspruch von Gottes Allmacht, Allwissenheit und Güte auf der einen und der tatsächlichen Existenz des Übels auf der anderen Seite wird als unlösbar demonstriert, woraus die Sinnlosigkeit des Gottesglaubens überhaupt gefolgert wird. Hier ist zu entgegnen und zu bedenken, ob man Fragen, auf die es keine Antworten gibt, einfach fallen lassen und vergessen sollte, ob man sich gegen alles Unglück der Welt nur mehr mit der Waffe des Vergessens wehren und sein Glück auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen dürfe, ob

¹⁹² Vgl. *Memoria passionis* 13 (s.Anm.96).

¹⁹³ Vgl. *Memoria passionis* 14 (s.Anm.96).

¹⁹⁴ Vgl. *Memoria passionis* 15 (s.Anm.96).

¹⁹⁵ Vgl. *Memoria passionis* 17 (s.Anm.96).

es noch einen Aufstand gegen sinnloses Leid, Aufmerksamkeit für fremdes Leid und Visionen von Gerechtigkeit geben könne.¹⁹⁶

3.3.2. Zeitgenössische Erklärungsversuche

Als spezifisch christlich gilt die Beantwortung der Frage mit trinitätstheologischen Motiven, d.h. indem das Leiden in Gott selbst gesucht wird. Für J.B. Metz aber bleibt die Theodizeefrage offen und bedeutet als solche ein Leiden an Gott und eine Rückfrage an ihn. Diese offene Frage könne, „in Gebet und Liturgie verwandelt, zu Orientierung und Kraft werden für das Wagnis der Compassion.“¹⁹⁷

Das Warum der Theodizeefrage kann auch nicht umgelenkt werden in eine Frage Wozu?, die versucht, Leiden zu rechtfertigen und sie einer Bekehrungsthematik unterzuordnen.¹⁹⁸ Solche Antwortversuche wirken individualisiert und kommen einem Rückzug aus den Gefahrenzonen der Geschichte gleich. Sie laufen Gefahr, Leiden zu instrumentalisieren „im höheren Interesse Gottes“, und verbannen das Leiden der Anderen aus der eigenen Verantwortung.¹⁹⁹

Auch eine Rede von der Verborgenheit Gottes kann zu einem Beschwichtigungsargument werden oder zu einem Standhalten aufrufen, woran Menschen aber zerbrechen können. Diese Verborgenheit Gottes ist jedoch anders zu verstehen: Als die Weise der geschichtlichen Präsenz in der Sehnsucht nach ihm und seinem Gottsein in der eschatologisch verwirklichten Schöpfung zu verstehen. Die Spannung zwischen Ferne und Nähe in der Wissensform des Vermissens zur Sprache gebracht und lebendig erhalten, würde das humane Gedächtnis für die Zukunft des Menschen schärfen.

Das Argument, Gott würde das Leiden zulassen und in Kauf nehmen um der kreatürlichen Freiheit willen, trifft nicht die Schreckenserfahrungen der Geschichte. Diese Theorie hat einen zu abstrakten Begriff vom Menschen und ebenso vom Leiden. Ein Nichtverstehen oder ein wissendes Nichtwissen „in der klagenden, der protestierenden und schreienden Hoffnung würde auch Gott für seine Schöpfung mehr zutrauen, als solche Rechtfertigungs- oder Entschuldigungskonzepte glaubhaft machen wollen.“²⁰⁰ Pädagogische Absichten Gottes

¹⁹⁶ Vgl. Theologie als Theodizee 180, zu Gesang, Angeklagt: Gott (1997), (s.Anm.183).

¹⁹⁷ Vgl. Memoria passionis 24 (s.Anm.96).

¹⁹⁸ Vgl. Weltfähiger Glaube 88, Bezugnahme auf K.Berger (s.Anm.28),

¹⁹⁹ Vgl. Weltfähiger Glaube 88 (s.Anm.28).

²⁰⁰ Theologie als Theodizee 181, zu A. Kreiner, Gott im Leid (1997), (s.Anm.183).

hinter den Leidens- und Schreckenserfahrungen zu sehen oder sie als „Preis der Liebe“ erklären zu wollen, erscheinen schließlich als Zynismus.²⁰¹

In der Theologie spricht man auch vom leidenden, schwachen, ohnmächtigen und mitleidenden Gott. Gott habe sich so seiner Allmacht entäußert, dass er, als leidender Gott mit dem leidenden Menschen solidarisch, die menschlichen Leidensgeschichten in seinem Leid unterfangen und in letzter Instanz beantwortet habe. Dem sei zu entgegen, dass so die Schreie der Empörung, die Klagen und leidenschaftlichen Rückfragen an Gott soteriologisch entschärft und zum Verschwinden gebracht würden.²⁰² Diese Argumentation vergesse den Zusammenhang von Gott und Zeit. J.B. Metz sieht hierin die Gefahr einer Aesthetisierung des Leidenschemas. Sie sei auch eine Absage an den allmächtigen Schöpfergott angesichts der Zustände seiner Schöpfung. Dagegen schreibe man ihm eine Allmacht der Liebe zu, die nicht scheitern könne. Wiederum aber sei das der Versuch einer Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte. Die Rede von einem solidarischen Gott, der mit uns leidet, biete keine Hoffnungs- und Widerstandsperspektive, vielmehr bedeute sie Verdoppelung des Leidens oder dessen mythische Universalisierung und damit auch eine Verewigung des Leidens. Die Rede vom leidenden Gott banalisiere die Leiden der Menschen und täusche über die Leidenserfahrungen auch der gläubigen Menschen hinweg. Das Leiden würde in einem Nihilismus enden, da es ja letztlich keinen Ansprechpartner mehr gebe.²⁰³

3.4. Gerechtigkeitsfrage als Gottesfrage

Das Erschrecken und der Schmerz über die Widersprüche der Schöpfung und die vermisste Gerechtigkeit sind der Grundimpetus einer Theologie, die von besonderer Theodizee-Empfindlichkeit geprägt ist. J.B. Metz spricht von Schrecken darüber, dass Theologie von einem Vermissungswissen, das sich, auf ein Konzept von anamnetischer Vernunft gestützt, der Dialektik von Erinnern und Vergessen nicht entzieht, wenig oder kaum berührt erscheint. Zu sehr habe sich die christliche Gottesrede vom Zentrum ihres Glaubens, der memoria passionis, gelöst, sie strebe nach bloßer Affirmation, habe sich provinzialisiert und sich von der Rückfrage nach dem in den Widersprüchen seiner Schöpfung vermissten Gott abgekehrt.²⁰⁴

²⁰¹ Vgl. Weltfähiger Glaube 92 (s.Anm.28).

²⁰² Theologie als Theodizee 182, zu W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (1982), (s.Anm.183).

²⁰³ Vgl. Memoria passionis 21 (s.Anm.96).

²⁰⁴ Vgl. Memoria passionis 28 (s.Anm.96).

Wo aber Gerechtigkeit eingeklagt wird, drängt sich die Gottesfrage auf, und somit sind Gottesfrage und Leidensfrage nicht voneinander zu trennen:

Die Theodizeefrage ist vor allem nicht in einem archaischen Tun – Ergehen - Zusammenhang zu beantworten, wie es auch in der Gegenwart noch Thema ist. Wie die Hiob-Theodizee vor Augen führt, ist der Zusammenhang zwischen Leid und Sünde unterbrochen, denn mit Hiob leidet ein Gerechter.²⁰⁵

In der Frage nach der Rechtfertigung Gottes im Angesicht der Leidensgeschichte der Welt drückt sich die theologische Behauptung der unzerstörbaren Würde aller Menschen aus²⁰⁶ und stellt die Theologie unter die Autorität der Leidenden, sodass sie nicht mehr unberührt von der Leidensgeschichte der Menschen sprechen kann. Die Gerechtigkeitsfrage fordert auf Grund der Würde des Menschen und seiner Vernunft²⁰⁷ die teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids und rückt als Compassion, Mitleidenschaft in das Zentrum der Theologie und der christlichen Praxis. Solche Theologie als Theodizee mit der Rückfrage an Gott kann im Standhalten bei unlösbaren Fragen und indem das Gerechtigkeitspathos wach gehalten wird, moralische und politische Kompetenz in der Pluralität der Religionen und Kulturen zurückgewinnen.²⁰⁸

Die Theologie bietet nicht Antworten, die die Fragen einfach zum Verstummen bringen, sondern formuliert ihrerseits Rückfragen an Gott, sie erweckt die Erwartung, dass sich Gott zu seiner Zeit rechtfertigen werde. Die biblisch verwurzelte Theodizeefrage soll in der Frage nach dem Leid der Anderen, besonders der unschuldig Leidenden, erneut als *das* christliche Gottesthema formuliert werden. Dieses Eingedenken der leidenden Anderen bekommt nicht erst im Nachhinein theologische Würde, „es ist *die* Form des Gottesinteresses in seiner strikt universalen Gerechtigkeitsoption selber, ist sein Ausdruck und seine widerständige Behauptung in der erfahrenen Wirklichkeit“.²⁰⁹ Diese Gottesrede wiederum hält das Gerechtigkeitsinteresse, aus dem das Gottesinteresse selbst als Vermissungswissen hervorgeht, lebendig.²¹⁰

Für J.B. Metz stellt sich die Frage, ob nicht überhaupt Theologie im Interesse der leidenden Menschen als Theodizee zu entwickeln sei:

²⁰⁵ Vgl. Memoria passionis 29,30 (s.Anm.96).

²⁰⁶ Vgl. Memoria passionis 31 (s.Anm.96).

²⁰⁷ Vgl. Weltfähiger Glaube 17 (s.Anm.28).

²⁰⁸ Vgl. Weltfähiger Glaube 16 (s.Anm.28).

²⁰⁹ Theologie als Theodizee 186 (s.Anm.183).

²¹⁰ Vgl. Weltfähiger Glaube 16 (s.Anm.28).

„Gibt es nicht gerade heute viele Menschen, die durchaus solche Vermissungserfahrungen machen und sie in dieser oder jener Sprache oder in sprachlosen Gesten ausdrücken? Auch und gerade für sie wäre Theologie zu treiben, für Leute, die keine heilen, unzerstörten Hoffnungsbilder haben oder denen sie längst zerbrochen sind. Diese Fragen wären nicht am Rande oder im Vorfeld der ‚eentlichen‘ Theologie apologetisch zu behandeln, sondern im Zentrum und aus dem Zentrum ihrer Gottesrede.“²¹¹

3.5. Gott als Befristung der Zeit

Für eine theodizeempfindliche Theologie haben alle Aussagen über Gott mit Zeit zu tun. Für sie wird über Gott nicht ausgesagt, sondern angesagt in befristeter Zeit. Angesichts dieser Nähe ist Praxis gefordert. Diese Nähe Gottes begründet eschatologisches Bewusstsein. Dieses widersteht teleologischen Sinnperspektiven wie universalgeschichtlichen Sinngebungen und Evolutioneschatologien. Es widersteht auch im Blick auf das Letzte Gericht einer Versöhnung mit vergangenen Leiden.

Die Theologie muss heute, in dieser entzeitlichten Zeit der Amnesie, die sich der Dialektik von Erinnern und Vergessen entzieht²¹², die biblische Botschaft als Zeitbotschaft thematisieren und damit verbunden die eschatologische Sicht der Welt. Dazu braucht sie als Grundlage den Rückgriff auf den biblischen Geist der memoria passionis, um das biblische Zeitverständnis, das auch Grundlage des europäischen Verständnisses von Welt als Geschichte ist, mit seiner Gedächtniskultur neu zu erschließen.²¹³ Die Theologie müsse von einem räumlich geprägten Zeitverständnis abrücken, nach dem sich Heilsgeschichte bewege. Für ein genuin theologisches, d.h. biblisches Zeitverständnis sind Welt als Geschichte und Leidensgeschichte einerseits und Eschaton andererseits wie zwei Seiten einer Münze.²¹⁴ Die Erfahrung von Nichtidentität der Geschichte erzwingt eine eschatologische Perspektive, das Eschaton hingegen verlangt das Wagnis der Geschichte und die Verantwortung.

Auch die biblisch tradierte Apokalypse ist einerseits eine Zeitbotschaft, ein Versuch der Aufdeckung des befristeten Wesens der Weltzeit, andererseits ein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger - gegen die Verschleierung der menschlichen Leidensgeschichte und des Unglücks in der Welt.²¹⁵ Das Christentum muss auf Grund seines biblischen Erbes des Eingedenkens sein Gottesgedächtnis mit der Leidensgeschichte der

²¹¹ Memoria passionis 34 (s.Anm.96).

²¹² Vgl. Memoria passionis 123 (s.Anm.96).

²¹³ Vgl. Memoria passionis 19 (s.Anm.96).

²¹⁴ Vgl. Weltfähiger Glaube 90, 91 (s.Anm.28).

²¹⁵ Vgl. Memoria passionis 138 (s.Anm.96).

Menschen zusammenführen. Apokalyptisches Leidensgedächtnis schärft das humane Gedächtnis und motiviert zu Anerkennungsverhältnissen in der Politik²¹⁶ und erhält die Frage nach universaler Gerechtigkeit für die Opfer und Besiegten der Geschichte aufrecht. Die Theodizeefrage erweist sich als *die* eschatologische Frage mit „apokalyptischem Stachel“. Die Rückfrage an Gott schiebt die Gerechtigkeitsfrage nicht an Gott ab, sondern ruft die christliche Praxis zur Verantwortung gegenüber fremdem Leid im Blick auf das Letzte Gericht, das einer allgemeinen Versöhnung mit den vergangenen Leiden widerspricht.²¹⁷

3.6. Eschatologische Spannung

Die Theodizeefrage hält als *die* eschatologische Frage die Spannung offen zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer der Welt, sie spricht gegen eine Vergeistigung des Heils gegenüber einer dem Schicksal überlassene Welt. Die Schöpfung kann im Zusammenhang mit der Theodizee nur als eine verzeitlichte Schöpfung gesehen werden, deren Sinn nicht einsehbar ist. Dies zu akzeptieren sei eine Haltung, so J.B. Metz, die in der Bergpredigt als „geistige Armut“ selig gepriesen wird. Für sie wird sich Gott als Schöpfer, als der geschichtlich zu-kommende Gott erweisen. In dieser Zukunftsperspektive vermag die biblische Botschaft, entgegen einem blinden Schicksal Hoffnung auf diesen Gott zu geben.²¹⁸ So sind auch die Gottesprädikate in den biblischen Traditionen als Verheißung zu verstehen: Vom Gott der Exodusgeschichte bis zum johanneischen Wort, dass Gott die Liebe sei (1 Joh 4, 8), d.h. dass er sich als Liebe erweisen werde, wie alle biblischen Seinsaussagen einen Zeitvermerk haben in dem Sinn, dass alles „Schon“ vom „Noch nicht“ durchdrungen ist, dass Heilsverheißungen nicht additiv zu verstehen sind, sondern dass es den Glauben in der Gestalt der Hoffnung gibt.²¹⁹

3.7. Die Theodizeefrage als die Frage des Monotheismus

In der biblischen Tradition gibt es weder Theodizeeverweigerung noch eine gelingende Theodizee, sondern nur die eschatologische Rückfrage an Gott selber im Zentrum des biblischen Monotheismus. Theologie als Theodizee hält an der Einheit von Schöpfergott und Erlösergott fest und wendet sich damit gegen jeden theologisch begründeten Antijudaismus

²¹⁶ Vgl. Memoria passionis 139 (s.Anm.96).

²¹⁷ Vgl. Weltfähiger Glaube 17 (s.Anm.28).

²¹⁸ Vgl. Weltfähiger Glaube 90 (s.Anm.28).

²¹⁹ Vgl. Memoria passionis 22 (s.Anm.96).

und den daraus erwachsenden Antisemitismus. So werden biblisch jüdische Traditionen des Gottdenkens in der christlichen Theologie maßgebend. Die Einzigkeit Gottes wird nur in der eschatologischen Rückfrage an Gott selber identifizierbar als temporaler Monotheismus in der Befragung der Wirklichkeit, als Frage an Gott als das noch nicht herausgebrachte „Geheimnis der Zeit“.

3.8. Eine theodizeempfindliche Christologie

Der Vermutung, die Rückbesinnung auf den Monotheismus vermindere die Heilsbedeutung von Jesus Christus, ist zu entgegnen, dass diese *memoria passionis*, die biblische Gedächtniskultur, den Kontext bildet, in dem die Auferweckung Jesu, des Gotteszeugen, als endgültige Heilszusage, als Hoffnung wider alle Hoffnung ins Bewusstsein rückt. Diese Heilsverheißung bedeutet nicht Allversöhnung, sondern verpflichtet zum Weg der Zeugenschaft, zur Praxis der Nachfolge und erfüllt sich im Gehorsam, in dem sich auch die Gotteszeugenschaft Jesu ereignet hat (Hebr 4, 8).²²⁰

J.B. Metz stellt im Zusammenhang einer „Christologie nach Auschwitz“ die Frage, ob die Christologie nicht so sehr soteriologisch überdeterminiert sei, dass sie die Theodizeefrage nicht mehr zulasse. Denn es bestehe der Eindruck, es gehe primär um die Vergebung für die Täter und nicht um die Frage nach Gerechtigkeit für die unschuldigen Opfer. Christologie habe als Soteriologie die Theodizeefrage stillgelegt.²²¹

Die Rückholung der Theodizee in die Christologie meint nicht einen Neuentwurf, verlangt aber die Strukturen des Denkens zu verändern: Vor allem gewinnt Jesu erster Blick auf das Leiden der Anderen neue Aktualität in der Zeit der Gotteskrise und des drohenden Identitätsverlustes des Menschen und verlangt praktische Nachfolge als Antwort auf die immer präsente Frage, wer er für uns sei (Mt 16,15; Mk 8,29; Lk 9,20).

Die Christologie muss praktisches Wissen reflektieren, um die biblische Verheißungssprache einer situationslosen Heilslehre zu entziehen. Sie würde, an der *memoria passionis* orientiert, ein ökumenisches Verhältnis zwischen Christen und Juden ermöglichen, weil christliche Hoffnung in der teilnehmenden Aufmerksamkeit für fremdes Leid verortet ist. Aus dieser Compassion, Leidenserinnerung und Mitleidenschaft heraus kann der Blick auf den Gott der Auferweckung und des Lebens gerichtet und die christliche Hoffnung als Hoffnung für alle, auch die Hoffnungslosen, glaubhaft gemacht werden.

²²⁰ Vgl. Weltfähiger Glaube 19 (s.Anm.28).

²²¹ Vgl. *Memoria passionis* 57 (s.Anm.96).

3.9. Die Sprache der Gebete

Die lebensgeschichtliche Theodizeefrage kann nicht als theoretische Frage einer Lösung zugeführt werden. Sie bleibt als Klage und Bitte in Dynamik auf einen Adressaten hin ausgerichtet, für den in den biblischen Traditionen das Wort „Gott“ steht, ein Gott, für den es niemals einen festgelegten Namen und für den es keine Bilder gibt.²²² Authentischer Gestus biblischer Gebetsprache ist der Schrei „aus dem Rachen des Todes“ (Jona 2,3). Klage, Anklage und der Schrei aus der Gottverlassenheit wenden sich an Gott, damit er sich als der Treue erweise.²²³ Solches Gebet ist ein „Gott um Gott Bitten“ (Lk 11,13) und richtet sich an einen letztlich unbegreiflichen und dunklen Gott. Damit zeigt die Theodizeefrage als eine Form der Gottesaffirmation im Widerstand die Verwobenheit von menschlichem Leidensgedächtnis und Gottesgedächtnis.

Die Sprache von Gott und zu Gott kann nicht reine Affirmationsprache sein, sondern ist immer auch eine Sprache der Entzweiung, des Protestes, im Schrei nach Einlösung der Verheißung. In diesem Schrei bleibt Gott als Zukunft präsent.²²⁴ Reine Affirmation wäre nicht Ausdruck des Vertrauens, sondern der Unfähigkeit, den Zweifel in das Ringen um Gott aufzunehmen. Eine Sprache des Gebetes ist nie würdelose Ergebung, sondern Aufstand, in dem der Beter sein Selbst und seine Würde erfährt. Im Besonderen begegnet der Mensch in der Sorge und im Protest gegen das Leiden einem immer neuen und überraschenden Gott in der Person des leidenden Mitmenschen.²²⁵

J.B. Metz erschließt auf diesem Hintergrund der Theodizeeempfindlichkeit das Gebet des Herrn als die siebenfältige Bitte, die dann erläutert wird als Bitte um den Heiligen Geist, um Gott selbst (Mt 6,9-13, Lk 11,13). Er führt über den Schrei des „Gott um Gott Bittens“ über das Leiden an Gott zur Compassion und fragt, wie sich diese Art des Betens zur Liturgie verhalte, ob die kultische Anamnese sich auch in der anamnetischen Kultur der memoria passionis fortsetze als ein Glaube an die Auferstehungsbotschaft mit dem Gesicht zur Welt.²²⁶ An solcher Gebetsprache, die dem Leben entstammt, d.h. der „natürlichen Gotteskompetenz“ der an Gott Leidenden, müsste die Theologie ihre Begriffe prüfen und so eine Sprache finden für das Thema, das alle Religionen und Kulturen betrifft:²²⁷

²²² Vgl. Weltfähiger Glaube 17 (s.Anm.28).

²²³ Vgl. Weltfähiger Glaube 88 (s.Anm.28).

²²⁴ Vgl. Weltfähiger Glaube 90 (s.Anm.28).

²²⁵ Vgl. Weltfähiger Glaube 96 (s.Anm.28).

²²⁶ Vgl. Memoria passionis 96,107 (s.Anm.96).

²²⁷ Vgl. Weltfähiger Glaube 17,18 (s.Anm.28).

4. Von der Wahrheitsfähigkeit der Leidenserinnerung und ihrem Universalismus

4.1. Universaler Heilsanspruch in pluralistischer Gesellschaft

Von den Prozessen der Fragmentierung unserer Lebenswelt, der Pluralität der Religionen und Kulturen ist auch der christliche Glaube mit seiner Gottesrede und deren Universalitätsanspruch betroffen. Er ist konfrontiert mit der Frage, ob er eine Sinnerfahrung neben anderen sei ohne Anspruch auf Wahrheit und Universalität,²²⁸ bzw. worin der Kern dieses seines universalen Heilsanspruchs liege und wie sich das Christentum im konstitutionellen Pluralismus moderner Gesellschaften als Menschheitsreligion erweisen lasse. Ferner ist zu fragen, wie dieser Anspruch in einer weltanschaulich pluralistischen Öffentlichkeit vertretbar sei und wie die Gottesfrage heute, in der bedrohten Kommunikationskultur im Nebeneinander der Religionen und Kulturen, als *die* Gerechtigkeitsfrage formuliert werden könne.²²⁹

Die neue politische Theologie, von J.B. Metz als praktische Fundamentaltheologie konzipiert, sucht den Wahrheitsanspruch christlicher Gottesrede in einem besonderen Geschichtsblick zu verantworten. Es ist der Blick des geschichtlichen Eingedenkens, aus dem sich das Gottesinteresse auch heute nährt und seine Universalität, d.h. seine Weltfähigkeit erweisen kann.

Ein pluralitätsfähiger Universalismus ist im jüdisch-christlichen Erbe Europas verwurzelt. Wahrheitsfähigkeit und Universalismus erwachsen aus der leidgeschärften Vernunft der *memoria passionis*, denn die Autorität der Leidenden, die für alle Religionen und Kulturen unhintergebar ist, erweist sich letztlich als das Kriterium, an dem sich der Diskurs der Religionen und Kulturen orientieren muss.²³⁰

²²⁸ Vgl. Weltfähiger Glaube 73 (s.Anm.28).

²²⁹ Vgl. Weltfähiger Glaube 7, 8 (s.Anm.28).

²³⁰ Vgl. *Memoria passionis* 222 (s.Anm.96).

4.2. Die Wahrheitsfähigkeit der Erinnerung

4.2.1. Erinnerung als Basiskategorie praktisch-kritischer Vernunft

J.B. Metz bezeichnet in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) Erinnerung, Erzählung und Solidarität als Basiskategorien einer Philosophie, für die geschichtliche Zusammenhänge bedeutsam sind.

- Erinnerung steht im Vermittlungszusammenhang von Vernunft und Geschichte und enthält Grundzüge sowohl der griechischen Philosophie als auch der jüdisch-christlichen Denktraditionen.²³¹ Sie ist ein indispensable Grundbegriff einer Philosophie, die sich als theoretische Gestalt jener Vernunft begreift, die als Freiheit im Medium der Geschichte praktisch werden will.²³² Erinnerung ist ferner Freiheitserinnerung, die als Leidenserinnerung zur Orientierung für freiheitsbezogenes Handeln wird.²³³
- Erinnerung ist in der praktischen Fundamentaltheorie nicht der Gegenbegriff zur Hoffnung, sondern ist gefährliche Erinnerung als Gestalt eschatologischer Hoffnung und Solidarität nach rückwärts, d.h. Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten, die den Bann einer Geschichte als Siegesgeschichte bricht.
- Als Leidenserinnerung ist Erinnerung Leitbegriff und Basisbegriff im fundamentaltheologischen Ansatz: Als Kategorie der Rettung von Identität ist sie fundamental für das theologische Verständnis des Subjektseins des Menschen, als Kategorie der Unterbrechung, des Widerstandes steht sie gegen den Fluss der Zeit und ist Organon eines apokalyptischen Bewusstseins.
- Erinnerung bekommt auch ekklesiologische Bedeutung, denn Kirche versteht sich auch als öffentliche Tradentin eines gefährlichen Gedächtnisses in den Systemen des gesellschaftlichen Lebens.²³⁴

²³¹ Vgl. GGG 148 (s.Anm.1).

²³² Vgl. GGG 179 (s.Anm.1).

²³³ Vgl. GGG 188 (s.Anm.1).

²³⁴ Vgl. GGG 177 (s.Anm.1).

4.2.2. Die Wahrheitsfähigkeit der anamnetischen Vernunft

4.2.2.1. Die Kraft der biblischen „memoria passionis“

Als vernünftige Kraft kann die memoria passionis die Basis und Brückenkategorie zur Verständigung zwischen Kulturen und Religionen bilden, denn sie durchbricht die Funktionalisierungen, Instrumentalisierungen und kulturellen Vereinnahmungen Gottes und vermag Gott als Menschheitsthema zu erläutern. Die Autorität der Leidenden und deren Anerkennung wird sich als Grundkriterium für jede wahrheitsfähige Vertretung von Sinn- und Geltungsansprüchen erweisen. Dieses Eingedenken fremden Leids im Angeblicktwerden durch Andere ist das Kriterium der vernünftigen Wahrheitssuche. Es begründet ein vernunftimmanentes Ethos gegen jenen Bann traditionalistischer Erinnerungsverhaftetheit, der Verständigung verhindert und wiederholt zu Konflikten führt. Gott wird universal und zum rettenden Potential von Humanität nicht als Idee, sondern im Eingedenken.

Auch die kommunikative Vernunft findet ihre Wahrheitsfähigkeit durch die Rückbindung an die anamnetische Vernunft, ohne die jegliche Diskurse „erblinden“ müssten. Anamnetische Rationalität verleiht einer Diskursrationalität menschlichen Tiefgang, diese kann erst in solcher Qualität als universale Vernunft gelten.²³⁵

4.2.2.2. Das Leidensapriori der anamnetischen Vernunft

Eine „leidgeschärfte“ Vernunft sucht Wahrheits- und Sinnansprüche nicht außerhalb der menschlichen Leidensgeschichten. Sie führt zu einem „negativen Universalismus“, der ein neues Verhältnis zwischen Ethnien, Kulturen und Religionen begründen kann und auch das Gottesthema als Menschheitsthema besprechbar macht.²³⁶ Gott wird nie direkt, sondern nur in dieser Hinkehr zu den Anderen, also intersubjektiv erfahrbar und Gottesunmittelbarkeit ist nur über die Anderen vermittelbar. Diese Anderen aber sind vor allem die bedrohten, verdrängten, eliminierten Anderen, die nicht mehr nur unter dem Blickpunkt der Intersubjektivität zu sehen sind, sondern die auch in die Pflicht nehmen. Dieses Eingedenken fremden Leids begründet ein vernunftimmanentes Ethos als Organ der Verständigung und des Friedens.²³⁷ Erinnerung sei hier an das Wort Th. Adornos: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit, ...“²³⁸

²³⁵ Vgl. Weltfähiger Glaube 13 (s.Anm.28).

²³⁶ Vgl. Weltfähiger Glaube 14 (s.Anm.28).

²³⁷ Vgl. Weltfähiger Glaube 12 (s.Anm.28).

²³⁸ Weltfähiger Glaube 40, Anm., Zitat Th. Adorno (s.Anm.28).

4.3. Die Krise des Universalismus

Das europäische Aufklärungsprojekt der Ablösung von der traditionellen Metaphysik und der Suche nach dem universalen Geist in einer freiheits- und gerechtigkeitssuchenden Vernunftgestalt ist in die Krise geraten.

Ein neues Bewusstsein von Andersheit, Pluralität und Differenz meldet Skepsis gegen universelle Ansprüche an, denn es vermutet darin gewaltanfällige Vereinnahmung der Anderen in ihrem Anderssein. So wird z. B. die globale Einforderung der Menschenrechte eines getarnten Imperialismus europäischer Machtphantasien verdächtigt. Von solchem Verdacht ist auch der biblische Monotheismus bedroht, den z.B. Assmann als gewaltsam und pluralitätsunfähig bezeichnet.

In solcher Situation besteht die Notwendigkeit einer neuen Form von Kommunikation, die sensibel ist für das Heterogene und Fremdartige, um den universalistischen Anspruch des biblischen Monotheismus als alteritätsbewusst und pluralitätsfähig zur Entfaltung zu bringen.²³⁹

In den Prozessen der Globalisierung zeigt sich vor allem die Notwendigkeit einer alle Religionen und Kulturen verbindenden Basis für ein gemeinsames Weltethos. Die Frage nach universalisierungsfähigen Ressourcen wird unausweichlich. So verweist die neue politische Theologie von J.B. Metz auf den Weg, das jüdische Erbe des Christentums als Potential der Kommunikation zu erschließen und zwar so, dass in der Verantwortung für den Menschen auch Gott wieder sagbar wird. Dieser Anspruch ist verbunden mit der Besinnung auf den Geist der Erinnerung, auf die Basis des Eingedenkens, im Besonderen der bedrohten, der ungleichen, erinnerungsbedürftigen Anderen, das zugleich eine asymmetrische und unumkehrbare Verantwortlichkeit begründet. Auch J. Habermas verweist auf die Errungenschaft der jüdisch christlichen Kultur: Die Fähigkeit zur Dezentrierung der eigenen Perspektiven.²⁴⁰

4.4. Ein neues Universalitätsparadigma in der Postmoderne

4.4.1. Universalität aus dem Geist des Eingedenkens

Die Postmoderne verhält sich der Universalismusfrage gegenüber ambivalent:

²³⁹ Vgl. *Weltfähiger Glaube* 63 (s.Anm.28).

²⁴⁰ Vgl. *Weltfähiger Glaube* 67 (s.Anm.28).

Sie durchschaut große Ideen, Subjekte, Geschichte in ihren Totalitätsansprüchen und destruiert alteritätsvergessene Universalismen. Sie hält universalistische Ansprüche, die zur Beherrschung der Anderen führen, für obsolet. Dadurch aber bietet sich die Chance für ein neues Verständnis von Universalität und Universalisierung aus dem kritischen Geist der Anerkennung, der im Eingedenken fremden Leids Ausdruck findet. Solche Universalität nährt sich aus geschichtlichen Leidenserfahrungen, fordert die Anerkennung der Anderen in ihrer Würde und kann die Basis bieten für eine universelle Moral, kann interkulturelle Verständigungsmöglichkeiten eröffnen, die sich aus dem gemeinsamen Respekt vor der Autorität der Leidenden ergeben, wie J.B. Metz dazu bemerkt:

„Sie kann nicht nochmals hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam dem Verstehen voraus – und zwar um den Preis jeglicher Moralität. Über diese Autorität ist nicht noch einmal zu diskutieren....“²⁴¹

Dieser Weg der Universalisierung aus dem Eingedenken fremden Leids unterscheidet sich vom Universalismus einer Dialoghermeneutik und Diskursrationalität, er erweist sich als eine „Ökumene der Empathie“, als ein wahrheitsfähiges Grundkriterium der Verständigung, schützt vor Relativierungen, Funktionalisierungen, vor ideologisierenden Übergriffen und fundamentalistischen Gefährdungen. Sie bleibt auch dem Gott der Bibel auf der Spur, der seine Verheißungen an das Eingedenken der leidenden Anderen geknüpft hat und darin sein rettendes Geheimnis offenbart. Das Ernstnehmen der Leidenserinnerung eröffnet somit eine verheißungsvolle Perspektive der Gottesrede im Zeitalter der postmodernen Fragmentierungen.²⁴²

4.4.2. Zur Frage von Toleranz, Kommunikation und Wahrheitssuche

Die globale Vernetzung, wirtschaftlich, technologisch, kommunikationsstrategisch, führt die religiös pluralistischen Sinnwelten in Identitätskrisen und Probleme der Kommunikation. Die als Lösung propagierte „Toleranz“ erweist sich oftmals als gönnerhaftes Geltenlassen von einem Standpunkt der Überlegenheit und Arroganz aus gegenüber den „ungleichzeitigen“ und fremden Anderen. Auch eine Religion mit „Heilsanspruch für alle“ wird unter diesen Vorzeichen gesehen.

²⁴¹ J.B. Metz, zitiert in *Weltfähiger Glaube* 79, Anm.6 (s.Anm.28).

²⁴² Vgl. *Weltfähiger Glaube* 80 (s.Anm.28).

Toleranz als „Tugend“ der europäischen Aufklärung aber bedeutet Verantwortung im kritischen Umgang miteinander in der Wahrheits- und Gerechtigkeitssuche. Wahrheit muss in einem pluralitätsverträglichen, alteritätsbewussten und anerkennungswilligen Konzept der Vernunft besprochen werden – in Verpflichtung den Anderen gegenüber, die auf Grund ihrer Leidensgeschichten auch etwas „zu sagen“ haben.²⁴³

4.4.3. Wahrheitsorientierte Verständigung unter den Religionen

Man kann nicht von Religion allgemein geschichts- und situationsenthooben sprechen. So hat die jüdisch-christliche Religion selbst eine Geschichte. Ihr Verhältnis zu den anderen Religionen ist ein geschichtliches, daher muss sie ihre Botschaft für andere in geschichtlichen Begegnungen zum Ausdruck bringen – und könnte so andere geschichtslose religiöse Mythisierungen in Bewegung bringen.

Eine Begegnung kann nicht auf der Ebene der Mythisierung erfolgen, sondern in einem selbstkritischen Bewusstsein, das in allen Religionen anzurufen wäre. Dieses wäre ein Kriterium wahrheitsorientierter Verständigung.

Die christliche Religion würde aufmerksam machen auf das Unrecht in der Geschichte, der eigenen und der der anderen Religionen. Gemeinsamkeiten in der Weltverantwortung würden sich von innen her aufdrängen.²⁴⁴ Ein friedliches Zusammenleben basiert heute nicht auf nur toleriertem Nebeneinander ohne Gerechtigkeitsperspektiven. Christen müssten vielmehr die Theodizeefrage entschiedener reklamieren und würden gerade darin eine kommunikative Nähe zu anderen Religionen entdecken.

So verstandene religiöse Toleranz wird die Frage stellen nach gemeinsamen Idealen von Humanität oder vielmehr nach einer auf Gott hin angelegten Wesensnatur, die den Menschen zum Menschen macht. Sie wird nach Anhaltspunkten suchen für ein Einverständnis, das nicht auf weltanschauliche Positionen verpflichten muss, sondern auf Verbundenheit in den gemeinsamen Leidensgeschichten beruht, nach einem „negativen Universalismus“ in einem anamnetisch bestimmten Selbstsein und Selbstbewusstsein.²⁴⁵ Die Universalität Gottes könnte verankert sein in einem Eingedenken, das sensibel ist für das noch Unabgeholte menschlicher Leidensgeschichten, für das Zerbrochene menschlicher Sinnentwürfe, als eine aufdeckende, gerechtigkeits- und gottesfähige Erinnerung:

²⁴³ Vgl. Weltfähiger Glaube 107, 108 (s.Anm.28).

²⁴⁴ Vgl. Weltfähiger Glaube 112, 113 (s.Anm.28).

²⁴⁵ Vgl. Weltfähiger Glaube 115 (s.Anm.28).

„Eine solche Erinnerung wäre keine traditionalistische Figur des Eingedenkens, vielmehr eine aufdeckende, die eingespielten sittlich-religiösen Gepflogenheiten und Lebensformen auch entzweiende und deshalb gerechtigkeits- und gottesfähige Erinnerung. Sie könnte mit ihrem ‚Theodizeeblick‘ eine Kultur übergreifende Kommunikabilität einüben, ohne deshalb die anderen zu ‚anonymen Christen‘ machen zu müssen.“²⁴⁶

4.5. Monotheismus – leidempfindlich und pluralismusfähig

Das monotheistische Prinzip der biblischen Traditionen ist ein universalistisches und als solches von tiefer Ambivalenz gezeichnet: Es stehen Frieden und Gleichheit aller gegen Gewalt und Verfestigung des Freund-Feind-Denkens einander gegenüber.

Die Pluralismusfähigkeit dieses Monotheismus wird unter anderem aus der Trinität abzuleiten versucht, doch dieser Versuch zeigt eine anthropomorphisierende Sicht des biblischen Gottes und würde sich gegen Judentum und Islam richten und das Christentum an die Grenze von Mythologie bringen.²⁴⁷

Der Monotheismus der Bibel zeigt sich als eine leidempfindliche Gottesrede, als ein verletzbarer, empathischer und auch als ein „reflexiver“ Monotheismus der biblischen Aufklärung, d.h. der archaische Gottesglaube mit seinen Gewaltmythen wurde immer wieder korrigiert durch das Bilderverbot, durch Mythenkritik, durch die negative Theologie der Propheten. Die Gottesrede ist gebrochen durch die Frage nach dem Leid in Gottes guter Schöpfung. So wird die Rede von Gott zur Frage, besonders zur Theodizeefrage und wird als solche – über die Frage nach dem Leid aller, der Lebenden und der Toten, auch der Feinde – zur universalen Frage.

Die Gottesrede der Bibel ist in ihrem Kern empfänglich für fremdes Leid, daher erweist sie sich als antiautoritär und pluralismusfähig. Diese leidempfindliche Gottesrede muss in allen drei Religionen angerufen und eingeklagt werden. Das Problem aber ist, dass alle drei Religionen vom Verrat daran gekennzeichnet sind. Umso mehr sind sie herausgefordert, ihr Leidensgedächtnis als Begegnungspotential zu mobilisieren. Die Gebetssprache der Religionen könnte sich zu einer Solidarität der Betenden vertiefen: in Dank und Bitte, in Klage und Anklage. Solche Mystik wäre in sich ökumenisch und würde auch über die Religionen hinausreichen.²⁴⁸

²⁴⁶ Weltfähiger Glaube 116 (s.Anm.28).

²⁴⁷ Vgl. Memoria passionis 161 (s.Anm.96).

²⁴⁸ Vgl. Weltfähiger Glaube 116, 117 (s.Anm.28).

4.6. Die Wahrheitsfähigkeit der Erzählung

4.6.1. Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft

Kirche ist von ihrem Ursprung her eine um die Eucharistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu. Als solche könnte sie im kulturellen Austausch besonders kommunikationsfähig sein. Die Erzählung sollte als privilegierte Sprachform im interkulturellen Umgang erkannt und als Brückenkategorie entwickelt werden. Erzählung aber wird vielfach als eine Regressionserscheinung in einer post-narrativen Zeit gering geschätzt.²⁴⁹ In einer Kultur, in der die kommunikative Würde der Narrativität durch Diskursivität abgelöst zu sein scheint, muss es besonderes Anliegen der Theologie sein,

„die narrative Erschließung von Wahrheit vor dem Verdacht der intellektuellen Regression zu schützen und die kommunikative Überlegenheit und Unverzichtbarkeit der Erzählsprache im interkulturellen Austausch herauszuarbeiten“.²⁵⁰

Das Christentum hat, entgegen anderen Interpretationen, seinen narrativen Charakter im Übergang vom Mythos zum Logos im Sinn einer Universalisierung nicht verloren, denn seine Erzählungen sind reale Geschichte mit ihren Widersprüchlichkeiten, mit ihrer „logischen“ Nichtidentität.²⁵¹

4.6.2. Narrative Wahrheitserschließung

Aufbrüche in der Geschichte des Geistes beginnen immer mit Unterbrechung eingefahrener Verständigungsverhältnisse durch Erzählung neuer Geschichten und durch neue Erzählung alter Geschichten entgegen eingefahrenen Plausibilitäten. Einbrüche neuer Erfahrungen in die Welt des Geistes, in die Welt der Religion und der Politik, artikulieren sich zunächst narrativ. Die Gründungsgeschichten des Christentums sind Teil der geschichtlichen Welt, sie müssen durch die Theologie geschützt werden.²⁵²

Die Frage nach der Wahrheit dieser Geschichten ist für das Christentum unumgänglich. Sie sind nicht Gründungsmythen, sondern geschichtliche Tatsachen, wie die Passionsgeschichte Jesu Christi, in der Pontius Pilatus einen historischen Anhaltspunkt gibt. Diese Geschichte

²⁴⁹ Vgl. Memoria passionis 248 (s.Anm.96).

²⁵⁰ Memoria passionis 249 (s.Anm.28).

²⁵¹ Vgl. Memoria passionis 249 (s.Anm.96).

²⁵² Vgl. Memoria passionis 250, Verweis auf Th. Kuhn u.a (s.Anm.96).

verweist immer wieder auf die Passionsgeschichten der Menschheit und muss in diesem Zusammenhang erläutert werden als *die* Geschichte im Sinn einer Großerzählung und zwar als Passionsgeschichte.

4.7. Die Universalität solidarischer Verantwortung

4.7.1. Die Wahrheitsfähigkeit der Solidarität

Die neue politische Theologie ringt um die Wahrheitsfähigkeit der biblischen *memoria passionis* im gegenwärtigen Vernunftdisput. Dieses Eingedenken verlangt und fundiert eine Vernunft mit Leidensapriori. Diese wird zum Organ einer universalitätsfähigen Gottesrede und einer Verständigung zwischen Religionen und Kulturen.²⁵³ Dieses Eingedenken ist ein politisches, ein tätiges, produktiv veränderndes. Der Glaube entzündet sich in der Compassion, denn Gottesleidenschaft ist zugleich Mitleidenschaft und somit ein Stachel für die Schärfung eines humanen Gewissens. Gott wird erfahren im Modus der Sehnsucht, als sein Nahen in der Verantwortung für die Anderen. Wer Gott in den Anderen und für Andere vermisst, ist unterwegs zur „je größeren“ Transzendenz einer unabgeholten Zukunft der Welt. Eine solch solidarische Spiritualität kann sich mit ihrem Gespür für die Verletzbarkeit des Menschen kommunikativ verbinden mit den Lebensgeschichten und Kulturen und so eine akzeptable Basis von Verständigung stiften, die auch für das interkulturelle und interreligiöse Gespräch von entscheidender Bedeutung ist.²⁵⁴

4.7.2. Gottesgedächtnis und politisches Handeln

Gottesgedächtnis und menschliches Leidensgedächtnis sind ineinander verwoben, und Nächstenliebe ist nicht bloß moralische Konsequenz des Glaubens, sondern Bedingung der Gottbegegnung selbst. Sie äußert sich in politischer Gestalt, denn sie bedeutet Liebe zu den Anderen, d.h. den Marginalisierten, Unterdrückten, den Armen weltweit, und das oft in widerständiger Form, die auf Veränderungen der bestehenden Strukturen abzielt. Der nahekommende Gott in Knechtgestalt schärft die subversive Aufmerksamkeit für die gebrochenen Lebensgeschichten.²⁵⁵

²⁵³ Vgl. J. REIKERSTORFER, Vom Preis der Gottesaffirmation, in: P.M. ZULEHNER (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König*, Ostfildern: Schwabenverlag AG (2004) 126. (= Vom Preis der Gottesaffirmation)

²⁵⁴ Vgl. Vom Preis der Gottesaffirmation 127 (s.Anm.253).

²⁵⁵ Vgl. Vom Preis der Gottesaffirmation 123 (s.Anm.253).

Erinnerung und Erzählung gewinnen mit der Solidarität ihre mystisch – politische Praxis:

„Solidarität ... gehört, wie Erinnerung und Erzählung, zu den fundamentalen Bestimmungen einer Theologie und Kirche, die inmitten der Leidensgeschichte der Menschen ihre erlösende und befreiende Kraft nicht über die Köpfe der Menschen hinweg und an ihrer leidvollen Nichtidentität vorbei zur Geltung bringen will. ... Erinnerung und Erzählung des Heils gewinnen in solcher Solidarität ihre spezifische mystisch-politische Praxis.“²⁵⁶

4.8. Auf dem Weg zu einem polyzentrischen Christentum

Leidenserinnerung, Erzählung und Solidarität als Basiskategorien haben Brückenfunktion innerhalb der Verständigungs- und Kommunikationsprobleme, die auf Grund des Pluralismus der Religionen und Kulturen und deren Wahrheitsansprüchen gegeben sind. Die Frage nach Wahrheitsfähigkeit und Universalismus führt zur Frage der Möglichkeit von Inkulturation des Christentums in die verschiedenen Kulturen.

4.8.1. Zur Frage der Inkulturation

Im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Ad gentes* wird als Ziel der missionarischen Tätigkeit die „Einpflanzung der Kirche“ in den verschiedenen Kulturen beschrieben. Für die theologische Begründung von Inkulturation wird auf die Inkarnation des Logos hingewiesen (*Ad gentes*, art.10). J.B. Metz hält dagegen, dass es keine präexistente Kirche gebe, sondern Kirche sei eine immer schon inkulturierte Kirche und sei so nicht in andere Kulturen übertragbar. Andererseits aber fänden sich Impulse für ein kulturell polyzentrisches Christentum, das auf der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein gründe:

„So sollen aus dem Samen des Gotteswortes überall auf der Welt wohlbegründete einheimische Teilkirchen heranwachsen, die mit eigener Kraft und Reife begabt sind. Sie sollen eine eigene Hierarchie in Einheit mit dem gläubigen Volk sowie die zum vollen Vollzug christlichen Lebens gehörigen Mittel in einer der eigenen Art gemäßen Weise besitzen und so ihren Teil zum Wohl der Gesamtkirche beitragen.“ (*Ad gentes*, art.6)

²⁵⁶ GGG 220 (s.Anm.1).

In einer biblisch verwurzelten Kultur der Anerkennung könnte eine Weltkirche zum Polyzentrismus reifen und zum Vorbild werden für eine neue Konstellation von Einheit und Vielheit in unserer Welt.²⁵⁷

4.8.2. Einheit und Vielheit

Vor dieser Frage von Einheit und Vielheit steht heute die Kirche. Sie erlebt die seit urkirchlicher Zeit die tiefgreifendste Zäsur ihrer Geschichte von einer kulturell monozentristisch europäischen Kirche im Übergang zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche.²⁵⁸ Eine Betrachtung der Situation aber führt einerseits zur Frage, ob es die makrokulturelle Vielfalt, von der man ausgehen sollte, überhaupt noch gibt oder ob sie bereits von einer profanen Europäisierung, der so genannten technischen Zivilisation, absorbiert sei, ob diese auch die Mentalitäten besetzt habe und ob die kulturellen Differenzen und Andersheiten nur mehr der Folklore dienen. Andererseits muss gefragt werden, wie es eine Inkulturation des Evangeliums geben könne, ohne dass dies westliche Expansion sei, wenn es doch kein „reines“, d.h. geschichtsloses, kulturenthobenes Christentum gebe. Dieses Problem birgt die Gefahr eines amtskirchlichen Zentralismus, die Wiederbelebung der Gnosis für eine transzendente Basis und eines Liberalismus für ein neutrales Nebeneinander.²⁵⁹

4.8.3. Voraussetzungen für einen gelingenden Polyzentrismus

J.B. Metz stellt einen Antwortversuch zur Diskussion, in dem er an zwei Grundzüge des biblischen Erbes innerhalb der europäischen Kulturwelt erinnert: Die Kirche muss glaubhaft machen, dass sie

- im Namen ihrer Sendung *Freiheit und Gerechtigkeit für alle* sucht und
- dass sie als Gemeinschaft die *Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein* entfaltet.

Beide Grundzüge, miteinander verwoben, sind dokumentiert im Beispiel und in den Parabeln Jesu und durch die Entscheidung auf dem Apostelkonzil im Ringen um die Anerkennung der Kultur der Heidenchristen. Diese biblisch fundierte Anerkennungskultur war über die Jahre der Geschichte hinweg von einem Einheits- und Gleichheitsdenken überlagert und muss neu

²⁵⁷ Vgl. Memoria passionis 245, 246 (s.Anm.96).

²⁵⁸ Vgl. J.B. METZ, Einheit und Vielheit. Perspektiven und Probleme auf dem Weg zur Weltkirche, in: W. BEINERT / G.GASSMANN / A. KALLIS, *Mit der Kirche glauben*, Regensburg. Pustet (1990) 96-108, (96) (= Einheit und Vielheit).

²⁵⁹ Vgl. Einheit und Vielheit 97, 98 (s.Anm.258).

erarbeitet werden. Aus der Erfahrung, dass „Ungleiches - einander anerkennend – erkennt“, könnte das Problem Einheit und Vielheit, wie es weltkirchlich aufgegeben ist, auf den Weg gebracht werden.²⁶⁰

4.8.4. Ausblick

Es gibt Ansätze eines Verständnisses dafür im Zweiten Vatikanischen Konzil, besonders im Dekret über die Religionsfreiheit, worin die Kirche auf alle Machtmittel verzichtet und das Recht der fremden Person in ihrer Wahrheit anerkennt. Die Kirche müsste zwei Optionen entfalten und konkretisieren, um der Herausforderung eines kulturellen Polyzentrismus gewachsen zu sein:

Die Option für die Armen und die Option für die Anderen in ihrem Anderssein und konkret werden in dieser politischen Kultur der Freiheit und Gerechtigkeit und in der Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein.²⁶¹

Die europäische Tendenz zum Universalismus würde sich verbinden mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen und Leidenserinnerungen anderer Kulturen. Dieser schöpferische Austausch zwischen den Kulturwelten ist auch eine Voraussetzung für den Weltfrieden und einen neuen Universalismus, der aber nicht der Kirche, sondern als Reich Gottes verheißen ist.²⁶²

4.9. Vision einer Weltkirche als einer Kirche des neuen Volkes

Die Wahrheit der Leidenserinnerung und ihr Universalismus übersteigen die natürlichen Begrenzungen im Modus der Anerkennung und eröffnen die Vision von einem „neuen Volk“. Dieses ist herausgetreten aus den natürlichen kollektiven Identitätsmustern, aus Nation, Rasse und Klasse und ist ein neues Volk mit einer neuen Identität vor Gott, in einer Kirche für alle, in der *alle* zum Subjekt geworden sind. Diese ist bedeutsam für die Zukunft des gesellschaftlichen Lebens im Einsatz gegen den Tod des Einzelnen in den anonymen Zwängen und Strukturen der Welt.

Entgegen einer Religion des Bürgers, die nur toleriert wird zur Absorbierung schmerzlicher Enttäuschungen, zur Neutralisierung von unbegriffenen Ängsten, zur Stilllegung gefährlicher Erinnerungen und widerspenstiger Hoffnungen, d.h. zur Stabilisierung komplexer

²⁶⁰ Vgl. Einheit und Vielheit 101 (s.Anm.258).

²⁶¹ Vgl. Einheit und Vielheit 102 (s.Anm.258).

²⁶² Vgl. Memoria passionis 246 (s.Anm.96).

Gesellschaften,²⁶³ muss Kirche verweisen auf die universale Verheißung, die den einzelnen übersteigt und zutiefst mit den anderen verbindet. Ein solidarischer Leidensgedächtnis könnte die Weltreligionen in gemeinsam geübter Weltverantwortung verbinden.²⁶⁴

Schon in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) stellt J.B. Metz die Frage nach der Geltung von Solidarität als einer Erinnerungssolidarität, auch für die Toten, und verweist auf ihre unauflösliche mystisch-universale und politisch-partikuläre Doppelstruktur. So erweist sie sich als Kategorie der Rettung des Subjekts, wo dieses bedroht ist vom Vergessen, von der Unterdrückung, vom Tod.²⁶⁵

„Nur wenn das Christentum sich selbst in das Entstehen einer Weltgesellschaft einschaltet,
kann es in ihr und für sie sein Verständnis
einer haß- und gewaltfreien Solidarität zur Geltung bringen.
Doch Feindesliebe, Widerstand gegen Haß und Gewalt
dispensieren das Christentum nicht vom Kampf um das Subjektsein aller.
Sonst verfehle es seinen Auftrag:
Heimat einer Hoffnung zu sein – jener Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten,
der *alle* Menschen ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft.“²⁶⁶

²⁶³ Vgl. GGG 150 (s.Anm.1).

²⁶⁴ Vgl. Vom Preis der Gottesaffirmation 121 (s.Anm.253).

²⁶⁵ Vgl. GGG 222, 223 (s.Anm.1).

²⁶⁶ GGG 226 (s.Anm.1).

Exkurs: Zur Geschichte der politischen Theologie

„Politische Theologie“ ist ein Sammelbegriff, der eine Tendenz beschreibt. Verschiedene Theologien wie eine Theologie der Revolution, der Befreiung, die schwarze Theologie, die feministische Theologie können unter diesem Begriff subsumiert werden.²⁶⁷ „Politische Theologie“ ist ursprünglich kein christlicher Begriff und stellt sich in zwei verschiedenen Ausprägungen dar und zwar in einem staats- und rechtstheoretischen Rahmen und in einem streng theologischen Rahmen.²⁶⁸

1. Der staatsrechtliche Gebrauch des Begriffes „Politische Theologie“

1.1. Altertum

Der Begriff „Politische Theologie“ stammt aus der Stoa, im Besonderen von Marcus T. Varro (116-27 v.Chr.), der von großer Bedeutung für die westliche lateinische Bildungswelt war. Er handelt in seinen *Res divinae* von einer „theologia tripartita“, und zwar von der mythischen Götterlehre der Dichter (theologia mystica), der naturwissenschaftlichen der Philosophen (theologia naturalis) und der staatlich zivilen Theologie der Priester (theologia civile), die den öffentlichen Staatskult regelt.²⁶⁹ Die Kenntnisse davon sind Augustinus zu verdanken, der sich in *De civitate Dei* (6.3) kritisch damit auseinandersetzt und auf die Widersprüche hinweist, die er in dieser Götterlehre wahrnimmt. Er merkt an, dass Varro selbst die Götter und ihre Namen lieber nach Grundsätzen der Natur „geweiht“ sähe als sie mit den religiösen Einrichtungen des Staates zu identifizieren, also die „natürliche Theologie“ der Philosophen bevorzuge.²⁷⁰

Politische Theologie diente im alten Rom der religiösen Legitimierung des absoluten Staates. Diese Staatstheologie war durch den trinitarischen Gottesbegriff des Christentums vorübergehend aufgehoben, wurde aber nach der konstantinischen Wende innerhalb des Christentums rezipiert und weiterentwickelt.²⁷¹ Wie sich in der *Vita Constantini* des Eusebius

²⁶⁷ HONECKER Martin, Politik und Christentum, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXVII, Berlin-New York: Walter de Gruyter (1997) 16 (=Honecker)

²⁶⁸ Memoria passionis 252 (s.Anm.96), auch J.B. METZ, Politische Theologie, in *Lexikon für Theologie und Kirche* ³ 8 (1999), 392-394 (=LThK)

²⁶⁹ Wolfram AX, Marcus Terentius Varro Reatinus (116-27 v. Chr.) in: AX, Wolfram (Hg.), *Lateinische Lehrer Europas, Fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau (2005) 6.

²⁷⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Der Gottesstaat*, in deutscher Sprache von Perl, Carl Johann, Salzburg: Otto Müller (1951) Bd.1, Buch I-VII, 255.

²⁷¹ Siegfried WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer (1976) 11 (=Wiedenhöfer).

von Cäsarea (260-339) zeigt, legitimierte die byzantinische Hoftheologie die Kaiserherrschaft nach dem Urbild – Abbild – Denken (ein Gott > ein Kaiser > ein Patriarch/Papst > eine Kirche).²⁷²

Elemente dieser Legitimationsgestalt der Politischen Theologie finden sich im Mittelalter, später in der Renaissance, in den aufklärungs- und demokratiekritischen Positionen des französischen Traditionalismus und in der Idee eines „christlichen Staates“ in der politischen Romantik.

1.2. Renaissance

Niccolo Machiavelli (1496-1527) will den Absolutheitsanspruch des Herrschenden rechtfertigen. Religion sei insofern von Bedeutung, als sie Moral vermittele, die Voraussetzung für Sittlichkeit und Bürgertugend und die Kraft (virtu) bilde, die zum Aufbau eines Staates wichtig sei. Sie wird zum Manipulationsinstrument in der Hand des Herrschenden. *Il Principe* impliziert die Legitimation der Amoral im Rahmen der Staatsnotwendigkeit. Der Herrscher ist im Kampf für die Einheit des Landes an keine moralischen Rücksichten gebunden.²⁷³

Für Thomas Hobbes (1588-1679) liegt das Machtmonopol beim Staat, der durch einen Gesellschaftsvertrag zustande gekommen und dadurch legitimiert ist. Er gewährt den Bürgern Schutz, sichert den Frieden und wacht über die Formen der Gottesverehrung. Der Souverän, unter dem mythischen Bild des Leviathan (Hiob 41, 24) ist der Staat, der Politik und Theologie verwaltet. Indem er über die äußere religiöse Tätigkeit gebietet, verhindert er den Glaubenskrieg und ist somit in seinem Bereich das einzige christliche Gemeinwesen.²⁷⁴

1.3. Französischer Traditionalismus und Romantik

An der Aufklärung und deren Kirchen- und Religionskritik, durch die die Verbindung von Religion und Politik problematisiert wurde, übten Theoretiker der Restauration und Gegenrevolution Kritik und griffen auf religiöse Legitimationen zurück. Joseph Marie de Maistre (1753-1821) ist mit Louis Gabriel Antoine de Bonald der Hauptvertreter der traditionalistischen Reaktion auf die französische Revolution. Er stellt dem Rationalismus des

²⁷² Vgl. Herbert VORGRIMLER, *Neues theologisches Wörterbuch*, Neuausgabe, Freiburg-Wien: Herder (2008) 505, 506 (=Vorgrimler).

²⁷³ Vgl. GEHLER, Michael, Macchiavelli, Macchiavellismus, in: MÜLLER Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd.XXI, Berlin-New York: Walter de Gruyter (1991) 642-648.

²⁷⁴ Vgl. Jakob TAUBES, Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott, in: TAUBES, Jakob (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie* Bd.1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Paderborn: Schöningh (1983) 10.

19. Jahrhunderts den Glauben und ungeschriebene Gesetze gegenüber. Als Kritiker von Jean J. Rousseau propagiert er eine hierarchische Sozialgliederung und verteidigt eine göttlich legitimierte monarchische Alleinherrschaft.²⁷⁵

Die romantische Religion, eine Reaktion auf die Aufklärung will einen „christlichen Staat“ schaffen. Friedrich Schlegel (1772-1829) und Novalis (1772-1801) proklamieren eine Romantisierung der Welt und meinen damit analog eine Christianisierung als progressive Universalpoesie, d.h. Leben und Gesellschaft sollen poetisiert werden. Die demiurgische Potenz wird dem „Dichter der Welt“ zugeschrieben, der sich im Einklang weiß mit dem „guten Menschen“, der selbst immer mehr Gott wird.²⁷⁶ Walter Benjamin (1892-1940) bezeichnete die frühe politische Romantik als „romantischen Messianismus“. Der romantische Begriff des Politischen in Friedrich Schlegels Spätphilosophie wird zur Ideologie des christlichen Ständestaates. Seine Romantische Religion gehört auch in die Genealogie des Führermythos. Für Carl Schmitt (1888-1985) ist die politische Romantik mit der Epoche der Restauration gleichzusetzen.²⁷⁷

1.4. Die Politische Theologie der linkshegelianischen Tradition

In einer Variation dieser selben Grundbedeutung wird der Begriff der Politischen Theologie im kritischen Rationalismus gebraucht. H. Albert z. B. geht über die allgemeine Auffassung, dass alle modernen Begriffe säkularisierte theologische Begriffe seien, hinaus und sieht auch in speziell utopischen Entwürfen eine Neuauflage der alten Politischen Theologie. Es trete die statische Komponente, die Legitimation bestehender politischer Ordnung, zurück zugunsten einer dynamischen, d.h. apokalyptisch-eschatologischen Komponente, einer radikalen Negation des Bestehenden, eines Katastrophendenkens. So könnte neben dem Marxismus besonders auch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule als „neue Politische Theologie“ bezeichnet werden.²⁷⁸

1.5. Carl Schmitt (1888-1985)

Geprägt von der Scholastik und Hegel, orientierte er sich an den Autoren der katholischen Restauration, übte Kritik an der Verfassung der Weimarer Republik und bildete zusammen

²⁷⁵ Vgl. Honecker, 16 (s.Anm.267).

²⁷⁶ Vgl. Martin MEYER, Romantische Religion, in: TAUBES, Jakob (Hg.) 182 (s.Anm.274).

²⁷⁷ Vgl. M. MEYER, Romantische Religion 190, 196 (s.Anm.276).

²⁷⁸ Vgl. Wiedenhöfer 12 (s.Anm.271).

mit dem Kirchenrechtler Hans Barion und dem Theologen Karl Eschweiler seine Richtung „Politische Theologie“ aus.²⁷⁹

J. Manemann interpretiert Schmitts politische Theologie als Theo-Logik, zu verstehen als gnostische politische Theologie.²⁸⁰ Der Begriff bedeute bei C. Schmitt zunächst einen polemischen Kampfbegriff aus dem politisch-publizistischen Tageskampf, verbunden mit der katholischen Gegenrevolution, und biete sich als Ersatz an für den zerfallenen ehemals religiösen Grundkonsens.²⁸¹ Weiters sei sie zu verstehen als „Theologie der Politik“. Politik werde dadurch einerseits anthropologisch abgesichert, etwa durch das Dogma der Erbsünde, andererseits erhalte sie eine geschichtsphilosophische Fundierung, durch die Politik eschatologisch interpretiert werde, d.h. es gehe in der Politik um die „letzten Dinge“. Die politische Theologie C. Schmitts könne auch als implizite politische Religion verstanden werden und sei somit als Beispiel für die Verklammerung von Totalitarismus und Monotheismus zu sehen.²⁸² Der polemische Grundzug der Politischen Theologie manifestiere sich in der Inversion der modernen Ideologiekritik. Schmitt führe oft zu Unrecht kirchliche Autoritäten für seine Argumentationslinien heran.

Der Begriff „Politische Theologie“ dient zur Bezeichnung einer systematischen Strukturverwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen und als eine Art Grundformel für seinen gegen Liberalismus und Parlamentarismus gerichteten personalistischen Dezisionismus. Schmitt erklärt: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“.²⁸³ Seine politische Theologie ist als säkularisierte Gegenreligion, nicht als „politische Religion“ zu bezeichnen. Dadurch zeigt sich der „Surrogatsmechanismus“, d.h. das Politische übernimmt radikal die Funktion des Religiösen.²⁸⁴

Ungeachtet seines Kampfes gegen die parlamentarische Demokratie von Weimar, der staatstheoretischen Legitimierung der NS-Diktatur und der massiven, zumal juristischen Abwehr der Schuldfrage nach 1945 erlebt sein Werk heute eine Konjunktur: In den Schriften der neuen Rechten, in den Rezensionen seiner Werke, in neuen Schmitt-Studien. Er wird zum „Großdiagnostiker“ stilisiert und so entpolitisiert. Das Kernelement seines Denkens, das gegen die liberalen und sozialistischen Kräfte gerichtet ist, wird relativiert.²⁸⁵

²⁷⁹ Vgl. de.wikipedia.org/wiki/Politische_Theologie.

²⁸⁰ Vgl. J. MANEMANN, Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Monotheismus, in H. WAGNER (Hg.), *Münsterische Beiträge zur Theologie* Bd. 61, Münster: Aschendorff (2002) 5 (= Manemann).

²⁸¹ Vgl. Manemann 144 (s.Anm.280).

²⁸² Vgl. Manemann 145, 146 (s.Anm.280).

²⁸³ Vgl. Manemann 147, 151 (s.Anm.280).

²⁸⁴ Vgl. Manemann 162, 163 (s.Anm.280).

²⁸⁵ Vgl. Manemann 5 (s.Anm.280).

2. Der streng theologische Gebrauch des Begriffes „Politische Theologie“

Er wurzelt in einer „Theologie der Welt“ bzw. in einer „Theologie mit dem Gesicht zur Welt“.²⁸⁶ Diese will eine theologische Neueinschätzung der Prozesse der Aufklärung, speziell eine Ausdifferenzierung von Staat und Gesellschaft und eine Ausweitung des Begriffes „politisch“ - ohne eine undialektische und unkritische Anpassung an die Aufklärung.

2.1. Erste Phase der neuen Politischen Theologie

Der Begriff der Politischen Theologie wurde von J.B. Metz ab Mitte der 60er Jahre als „neue Politische Theologie“ in die theologische Diskussion eingeführt und als Ansatz einer fundamentalen Theologie weiterentwickelt. Der Vortrag „Kirche und Welt im Licht einer ‚politischen Theologie‘“, von J.B. Metz 1967 auf dem Internationalen Theologenkongress in Toronto gehalten, in Deutsch publiziert 1968, fand großes, jedoch geteiltes Echo: Theologie spreche „in der Tonlage der Zeit“, aber die Dämme zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und Staat würden niedergerissen und das Staatskirchentum könnte wieder belebt werden.²⁸⁷ Der Begriff war auch belastet von C. Schmitts Politischer Theologie, andererseits aber bestand die zeitgeschichtliche Herausforderung, die allgemeine geistes- und gesellschaftsgeschichtliche Wende Anfang der sechziger Jahre. Damit korrespondierte eine Wende des europäischen kirchlichen Bewusstseins.²⁸⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil vor allem wurde als kirchliches „Pendent und Präludium“ einer Bewegung erlebt, die weltweit nach Ausdruck suchte und nach Reformen verlangte.²⁸⁹ Auch auf die spezifisch deutschen Bedingungen und auf die Ansatzpunkte in der deutschen Theologie ist hinzuweisen.²⁹⁰

J.B. Metz bezeichnet folgende Schwerpunkte seiner neuen Politischen Theologie:

1. Die christliche Rede von Gott sollte der Privatisierung entrissen werden, wie sie sich durch die Trennung von Religion und Gesellschaft in der nachscholastischen Theologie abgezeichnet hatte.
2. Die eschatologische Botschaft des Christentums sollte unter den Bedingungen einer gewandelten Öffentlichkeit formuliert werden.

²⁸⁶ Vgl. Memoria passionis 253 (s.Anm.96).

²⁸⁷ Vgl. T.R. PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz: Grünewald (1998) 41 (=Peters).

²⁸⁸ Vgl. Wiedenhöfer 23 (s.Anm.271).

²⁸⁹ Vgl. Peters 43 (s.Anm.287).

²⁹⁰ Vgl. Wiedenhöfer 25-27 (s.Anm.271).

3. Die Kirche sollte als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens und Spiritualität als Einheit von Mystik und Politik“ bestimmt werden.

4. Die neue Politische Theologie vergewissert sich ihrer biblischen Wurzeln durch den Rückgriff die Hiob-Tradition, die negative Theologie der Propheten, auf die apokalyptische Weisheit, das Reich Gottes und das Nachfolgemotiv.²⁹¹

Diese neue Politische Theologie ist in zentralen Motiven Karl Rahner (+1984) verpflichtet. Aus der Eschatologie, die sich der Vorläufigkeit der Kirche und der Welt bewusst ist, erwächst Kritikfähigkeit. Die Vorgänge der Säkularisierung werden auch positiv gesehen und kritische Potentiale des Christentums werden reflektiert, z.B. Widerstand gegen weltliche Ideologien, inhumane Zustände und gegen die Anpassung der Kirche an weltliche Strukturen und Herrschaftsverhältnisse.²⁹²

Dieses theologische Verständnis von Politischer Theologie gewann von Anfang an ökumenische Bedeutung. Die Anfänge sind mit Dietrich Bonhoeffer (+1945) verbunden, mit J. Moltmann, der seine „Theologie der Hoffnung“ zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums weiterführt und vereinzelt den Titel einer Politischen Theologie in Anspruch nimmt.²⁹³, mit Dorothee Sölle (+2003) mit einer „Theologie nach dem Tode Gottes“, mit S. Kierckegaard, der gesellschafts- und kirchenkritisch interpretiert wird, mit H. Gollwitzer (+1993) und jüdischer Tradition, besonders der Theologie des Paulus (bei J.Taubes) und mit einer Neuinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre.

Ein zweiter Ansatz besteht in der Zukunftsorientierung der Theologie, die aus dem Gespräch mit Ernst Bloch gewonnen wird, und in der gleichzeitigen Übernahme der neu entdeckten eschatologischen Grundperspektive der neutestamentlichen Botschaft in die systematische Theologie.²⁹⁴

2.2. Zweite Phase der neuen Politischen Theologie

Politische Theologie ist in ihrer ersten Phase vor allem zukunftsorientiert, d.h. eschatologisch, operativ und gesellschaftskritisch. Zugleich versteht sie sich als kritisches Korrektiv gegenüber der jüngeren Theologiegeschichte, in der die Vorherrschaft des

²⁹¹ Vgl. Memoria passionis 254 (s.Anm.96).

²⁹² Vgl. Vorgrimler 506 (s.Anm.272).

²⁹³ Vgl. Wiedenhöfer 21 (s.Anm.272).

²⁹⁴ Vgl. Wiedenhöfer 20 (s.Anm.272).

Transzendentalismus, des Existentialismus und Personalismus zu Entweltlichung, Individualisierung und Privatisierung des christlichen Glaubens geführt hatte. Die Kritik aber sah darin vor allem die Gefahr einer unkritischen Übernahme aufklärerischer und ideologiekritischer Motive und einer erneuten Politisierung von Theologie und Kirche.

In der zweiten Phase, beginnend 1969, begegnen die Hauptvertreter der neuen Politischen Theologie dieser Kritik:²⁹⁵ J.B. Metz stellt die Hauptthemen dieser neuen Politischen Theologie als einer fundamentalen Theologie ex memoria passionis vor:

1. Die Behandlung metaphysischer Fragen kann nicht mehr ohne Bezug zur gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Situation der Welt erfolgen. Die konstitutionellen Fragen der Theologie sind: Wer redet – wann und wo – für wen und in welcher Absicht von Gott? Es geht dabei um die Frage von Subjekt, Praxis und Alterität, somit um die gläubige Existenz schlechthin.
2. Die Katastrophe von Auschwitz rückt in das Zentrum der christlichen Gottesrede, es gibt keinen Rückzug auf menschenleeren Geschichtsidealismus. Es geht um eine nachidealistische Theologie mit besonderer Theodizee-Sensibilität, die die Rückfrage an Gott aus dem Leid entgegen allen Letzbegründungsversuchen offen hält.
3. Die Wahrheitsfähigkeit und Anerkennung sucht diese Gottesrede in der memoria passionis als Eingedenken fremden Leids zu erreichen und gründet sie auf die anamnetische Basis ihres Logos – entgegen kultureller Amnesie.
4. Sie sieht eine besondere Herausforderung im Aufbruch in eine polyzentrische Weltkirche und fordert eine Gottesrede als gefährliche Erinnerung, als Widerstands und Veränderung.
5. Im konstitutionellen Pluralismus der Religionen und Kulturwelten wird die Autorität der Leidenden zum unhintergehbaren Kriterium aller Kultur- und Religionsdialoge durch eine Politik der Anerkennung.
6. Auch in pluralistischen Gesellschaften will die neue Politische Theologie als fundamentale Theologie „den bleibenden Anspruch der biblischen Gottesrede – etwa im Geist eines leidempfindlichen Monotheismus und einer theodizeesensiblen Christologie“ - zur Geltung bringen und „eine vergessensgeleitete Öffentlichkeit mit der humanisierenden Kraft der memoria passionis konfrontieren“.
7. Mit diesem provozierenden Gottesgedächtnis soll eine Kirche der Compassion der Gefahr der Selbstprivatisierung des Christentums begegnen.²⁹⁶

²⁹⁵ Vgl. Wiedenhöfer 21 (s.Anm.272), Vorgrimler 506 (s.Anm.272).

²⁹⁶ Vgl. Memoria passionis 255-257 (s.Anm.96).

Resümee

Die vorliegende Arbeit sollte als eine Studie zum Weltbegriff in der neuen Politischen Theologie zeigen, in welcher Weise sich das Weltkonzept, erstmals dargestellt im Buch *Zur Theologie der Welt* (1968) im Lauf der Zeit weiter entfaltetete bzw. veränderte.

In *Theologie der Welt* ist die Frage nach einer genuin christlichen Weltdeutung gestellt. Entgegen herkömmlichen Lehrmeinungen, dass die Welt etwas sei, das überwunden werden müsse, solle die Welt in ihrer Säkularität positiv gedeutet werden – auch im Gegensatz zu Anschauungen, für die sich die Welt als eine divinisierte Welt darstelle. Sie ist die von Gott in ihre Eigenständigkeit freigegebene und in ihrer Andersheit angenommene Welt als das Gesamte der Schöpfungswirklichkeit, eine Welt als Geschichte in eschatologischem Horizont, die der Mensch in humanem Sinn zu gestalten hat. Der Mensch ist der Ort, an dem die göttlichen Bezüge zur Welt und ihrer Geschichte gestiftet werden. Sie steht als von Gott angenommene, aber auch widersprechende und protestierende Welt in zeitlich unauflösbarem Widerspruch, aber unter der Verheißung, dass Gott am Ende der Wege „alles in allem“ sein werde. Weltgeschichte ist zugleich ihre Heilsgeschichte unter dem Aspekt der Hoffnung, dass Gott sich als Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten erweisen werde. „Welt“ ist nie anders als im Zusammenhang mit dem Menschen und mit Gott zu verstehen.

Obwohl diese Grundzüge in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* und in *Memoria passionis* nicht ausdrücklich erwähnt und wiederholt werden, stehen die Themen der genannten Werke unter diesen Vorzeichen.

In *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (51992) wird die Apologie der Hoffnung auf den Gerechtigkeit schaffenden Gott als die Grundoption der neuen politischen Theologie benannt, die als eine praktische Fundamentaltheologie entwickelt wird. In kritischer Auseinandersetzung mit der Aufklärung und deren Parolen wird klar, dass das bürgerliche Subjekt der Aufklärung nicht als das religiöse Subjekt in die Theologie übernommen werden darf, da es ein religiöses nur als ein solidarisches Subjekt geben kann. Für dieses ist Religion nicht ein Lebensrahmen, sondern lebenskonstitutiv. Die praktische Fundamentaltheologie wird sich als Anwältin des Menschen als Subjekt in seinen Gefährdungen verstehen müssen, denn es geht um Weltverantwortung und Weltgestaltung, damit *alle* Menschen, auch die Entrechteten, Bedrohten, Marginalisierten, als Subjekte leben können.

Sie fordert Praxis ein, die, orientiert an der Erinnerung als einer „gefährlichen“ Erinnerung, sich als Solidarität mit den Besiegten, den Opfern und Toten erweisen muss, denn auch ihnen gebührt Gerechtigkeit. Diese Erinnerung durchbricht das Modell der einseitigen Siegesgeschichte und gewinnt als Leidenserinnerung und Solidarität „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens“. Als Apologie der Hoffnung steht diese Theologie vor dem Forum der Öffentlichkeit, entgegen allen Privatisierungs- und Rückzugstendenzen der Theologien, des Christentums und der Kirche.

Mit diesem Programm der neuen Politischen Theologie ist der Weltbegriff aus *Theologie der Welt* aufgenommen und zu einem praxisorientierten Programm geworden. Die Welt mit ihrer Geschichte und Bedrohung rückt in das Zentrum der Gottesrede. Damit sind Themen überwiegend praxis- und gesellschaftspolitisch orientiert angesprochen, die später in *Memoria passionis* im Einzelnen ausführlich behandelt werden: Die Präsenz und Rolle der Kirche in der Gesellschaft, im Besonderen die Dialektik des Fortschritts und dessen Gefahr für den Menschen, vom Subjekt zum Produkt zu werden, die Welt als soziale Leidensgeschichte und Geschichte der bedrohten Anderen unter dem Thema „Emanzipation und Erlösung“ sowie die Frage, wie Weltgeschichte zugleich als Heilsgeschichte mit den großen Verheißungen zu fassen sei.

In *Memoria passionis* (2006) wird die Bedeutsamkeit der „Welt“ für die Gottesrede eindringlich hervorgehoben. Der Blick auf die Verfasstheit der Welt und des Menschen in seiner Geschichte mit ihren leidvollen und herausfordernden Tatsachen wird konsequent von der Theologie eingefordert, und es erfolgt der leidenschaftliche Appell, die Potentiale der biblischen Traditionen zu entdecken und für den Menschen und seine Welt fruchtbar zu machen.

So kann Auschwitz als Topographie des Schreckens über die Entartung des Menschen und die Leiden der Opfer nicht außen vor bleiben als sozusagen profanes Geschehen, sondern es gehört zur inneren Situation der Gottesrede. Das Verständnis von Welt wird somit aufgebrochen auf die Leiden der Welt, auf Nichtidentität hin, sodass man von Welt nicht mehr sprechen kann, ohne die Leiden mit zu sehen.

Die Katastrophe von Auschwitz steht wohl in ursächlichem Zusammenhang mit der Krise, die als „Tod Gottes“ bezeichnet wird. Sie wird als Menschheitskrise offenbar, in der alles zu Fall kommt, was mit Gott und Religion zu tun hat: Moral, Kultur, Sprache. Sie ist eine Botschaft

von der Divinität der Zeit, einer Zeit ohne Finale, die der Welt den eschatologischen Horizont verweigert und damit dem Menschen sein Gedächtnis, seine Geschichte und seine Identität. In einem anonymen Prozess der Evolution im Sinn eines rein wissenschaftlich technischen Fortschritts wird er zum willenlosen Herrschaftsobjekt in sekundärer Unmündigkeit.

Auf diese Situation der tief greifenden Menschheitskrise treffen die Prozesse der Globalisierung. Das bisher monozentrische Christentum mit seinem Anspruch, Weltreligion zu sein, ist konfrontiert mit den Geltungsansprüchen der anderen Religionen und Kulturen. Im Sinn gemeinsamer Weltverantwortung und Friedensarbeit muss ein wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung gefunden werden. Dies verlangt eine neue Definition von Anderssein, das weithin als bedrohendes und bedrohtes Anderssein erlebt wird.

Angesichts dieser Krisen und Herausforderungen muss die Welt als Passionsgeschichte wahrgenommen und bewusst werden, denn immer noch wird Geschichte als Siegeregeschichte weitererzählt, die Leiden der Opfer aber werden vergessen und gegen das „Glück“ der Nachfahren aufgerechnet.

Dies ist ein Blick auf die Welt, der die elementaren Krisen aufdeckt. Zugleich aber werden, begründet auf die biblische Tradition, die Rettungs- und Hoffnungspotentiale aufgezeigt, die der Welt, die „unter dem Gesetz Christi“ steht, eingestiftet sind:

Die Passion der Menschen darf nicht in einen profanen, Bereich verbannt und vergessen werden, sondern muss in einer „memoria passionis“ mit dem Zentrum des Christentums, der „memoria passionis, mortis et resurrectionis“ verbunden werden, so wie die Theologie als Theodizee, als permanente Rückfrage an Gott aus dem Leid, konzipiert werden muss.

Im Blick auf den Leidenden, den Anderen und Fremden ist an Stelle des Angleichungsdenkens eine Anerkennungskultur zu entwickeln im Bewusstsein, dass im Anderen die Spuren Gottes zu entdecken sind. Die Autorität der Leidenden wird zum leitenden Thema im Blick auf die Parabel vom Weltgericht. Diese Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten der Geschichte ist eine politische und zugleich eschatologische Frage.²⁹⁷

Die Erinnerung, der anamnetische Geist der jüdisch-christlichen Traditionen, sollte für die vergessenen Leiden sensibel machen und ist als Leidenserinnerung sowie auch die Erzählung und die Solidarität wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung zwischen Kulturen und Religionen.

²⁹⁷ Reikerst. Zu Metz GGG 2007

Gegen den Gottesverlust als die elementare Krise steht die Rede zu Gott, das Gebet, in dem sich der Mensch in seiner Identität und Würde wieder findet. In gleicher Weise muss die heutige Welt nicht in ihren Leiden verschlossen bleiben, sondern soll wie das biblische Israel ihre Schreie nach Rettung an Gott richten und die Frage nach der Hoffnung an die Christen stellen können. Die Frage der Leiden ist universal und fordert als wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung die „Compassion“, die zu einem pluralismusfähigen Universalismus der Gottesrede und zu gemeinsamer Weltverantwortung führen kann. Eine Kirche der Compassion kann als polyzentrische Weltkirche ihrem Auftrag nahe kommen als „das geschichtlich greifbare und wirksame Zeichen, das Sakrament der eschatologisch endgültigen Angenommenheit der Welt durch Gott.“²⁹⁸

Von hier aus kann zurückgeblickt werden auf das, was von der Welt eingangs gesagt wurde:

„Sie muß in einem von ihr selbst her undurchschaubaren geschichtlichen Gang noch einholen,
was ihr als echtes Ende schon verheißen ist;
sie muß noch *werden*, was sie durch die Tat Jesu Christi schon *ist*:
der neue Äon, der neue Himmel und die neue Erde’ (Offb 21,1),
die eine Basileia Gottes und der Menschen.“²⁹⁹

²⁹⁸ ThW 18 (s.Anm.42).

²⁹⁹ ThW 21 (s.Anm.42).

Literaturnachweis

AURELIUS AUGUSTINUS, *Der Gottesstaat*, in deutscher Sprache von Carl Johann PERL, Bd.1 (Buch I-VII), Salzburg: Otto Müller (1951).

AX, Wolfram, Marcus Terentius Varro Reatinus (116-27 v. Chr.), in: AX, Wolfram (Hg.), *Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, Köln-Weimar-Wien: Böhlau (2005) 1-21.

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Gesamtausgabe, Stuttgart: Verlag Katholisches Bildungswerk (1999).

GEHLER, Michael, Macchiavelli, Macchiavellismus, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXI, Berlin-New York: Walter de Gruyter (1991) 642-648.

HONECKER, Martin, Politik und Christentum, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXVII, Berlin-New York: Walter de Gruyter (1997) 16. (= Honecker)

MANEMANN, Jürgen, Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus, in: WAGNER, Harald (Hg.), *Münsterische Beiträge zur Theologie*, Bd. 61, Münster: Aschendorff (2002). (= Manemann)

METZ, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Grünewald, München: Kaiser, (1968). (= ThW)

METZ, Johann Baptist, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums, in: KAUFMANN, Franz Xaver / Metz, Johann Baptist, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg-Basel-Wien: Herder (1987) 124-147. (= Wohin ist Gott)

METZ, Johann Baptist, Einheit und Vielheit. Perspektiven und Probleme auf dem Weg zur Weltkirche, in: BEINERT, Wolfgang / GASSMANN Günther / KALLIS, Anastasios, u.a., *Mit der Kirche glauben*, Regensburg: Pustet (1990) 96-108. (= Einheit und Vielheit)

METZ, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Nachdruck der 4.Auflage 1984 mit einem Vorwort des Autors, Mainz: Grünewald (1992, 1977). (= GGG)

METZ, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: *Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von METZ, Johann Baptist/ GINZEL, Günther Bernhard/ GLOTZ, Peter u.a.*, Düsseldorf: Patmos (1994) 76-92. (= Gotteskrise)

METZ Johann Baptist, Politische Theologie (PTh) in: KASPER, Walter, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.8, Freiburg-Basel-Rom (1999) 392-394.

METZ, Johann Baptist, REIKERSTORFER Johann, Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion, in: *Theologische Revue*, hgg. v. d. Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Jg. 95 (1999) Münster: Aschendorff, 179-188. (= Theologie als Theodizee)

METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, in Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER, Freiburg-Basel-Wien: Herder (2006). (= Memoria passionis)

MEYER, Martin, Romantische Religion. Über ein Nachspiel der Aufklärung, in: TAUBES, Jakob (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie, Bd.1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn: Schöningh (1983) 181-197.

MUTSCHLER, Hans-Dieter, *Intelligent Design. Spricht die Evolution von Gott?* In: Herder Korrespondenz 59 (2005) (497-500).

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde, München-Berlin-New York: Deutscher Taschenbuchverlag, (2¹⁹⁸⁸). (Verwendet wurde eine Kopie aus einer Vorlesung der Philosophie)

PETERS, Tiemo Rainer, *Johann Baptist Metz. Theologie des \square ermissten Gottes*, Mainz: Grünewald (1998). (= Peters)

RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilkompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg-Basel-Wien: Herder (1966) 31. Auflage.

REIKERSTORFER, Johann, Politische Theologie als „negative Theologie“. Vom zeitlichen Sinn der Gottesrede in: REIKERSTORFER, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, in: METZ, Johann Baptist / REIKERSTORFER, Johann / WERBICK, Jürgen (Hg.), *Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien*, Bd.11, Münster: LIT (1998)11-49.

REIKERSTORFER, Johann, Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, in: KERN, Walter (Hg.), *Handbuch für Fundamentaltheologie, Bd.4, Traktat: Theologische Erkenntnislehre, mit Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, 2. verb. u. aktual. Auflage, Tübingen: Francke (2000) 242-263.

REIKERSTORFER, Johann, Vom Preis der Gottesaffirmation, in: ZULEHNER, Paul Michael (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König*, Ostfildern: Schwabenverlag AG, (2004) 120-128. (= Vom Preis der Gottesaffirmation)

REIKERSTORFER, Johann, Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften, in: METZ, Johann Baptist / REIKERSTORFER, Johann / WERBICK, Jürgen (Hg.), *Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien*, Bd.35, Wien-Berlin: LIT (2008). (= Weltfähiger Glaube)

REIKERSTORFER, Johann, Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, ED Mainz 1977, in: DANZ, Christian (Hg.), *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Porträt*, Darmstadt: WBG (2009) 204-210.

SCHNABEL, Ulrich, Warum Menschen glauben, in: *DIE ZEIT*, 11.05.05, Nr.20.

TAUBES, Jakob, Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott, in: TAUBES, Jakob (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn: Schöningh (1993) 10.

TÜCK, Jan Heiner, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn-München-Wien: Schöningh (1999). (= Tück, Christologie)

UNSERE HOFFNUNG. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. V. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Heftreihe Synodenbeschlüsse 18; Bonn (1976).

VORGRIMLER, Herbert, *Neues theologisches Wörterbuch*. Neuausgabe, Freiburg-Wien: Herder (2008) 505, 506. (= Vorgrimler)

WIEDENHÖFER, Siegfried, *Politische Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer (1976). (= Wiedenhöfer)

[de.Wikipedia.org/wiki/Politische_Theologie](https://de.wikipedia.org/wiki/Politische_Theologie)

Abstract

J.B. Metz verfasste, gestützt auf die biblischen Traditionen, seine neue Politische Theologie als eine praktische Fundamentaltheologie, gegenüber neuzeitlichen Theorieansätzen als eine Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“.

In *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (⁵1992) stellt er die Intention der neuen Politischen Theologie vor als Apologie der Hoffnung, dass der Gott der Lebenden und der Toten alle Menschen in das Subjektsein vor seinem Angesicht ruft. In kritischer Auseinandersetzung mit der Aufklärung stellt er die Frage nach diesem Subjektsein des Menschen. Subjekt, Alterität und Praxis werden zu den Leitbegriffen der praktischen Fundamentaltheologie.

Diese baut auf ein Weltverständnis auf, das bereits im Buch *Zur Theologie der Welt* (1968) dargelegt wurde. Die Welt sei nicht als widergöttliches Element, nicht als numinose Natur zu sehen, sondern als eine „weltliche“ Welt, von Gott in die Eigenständigkeit und in das Anderssein freigesetzt und als solche angenommen: Welt als eschatologische Tat Gottes, als Geschichte und Tat des Menschen, als veränderbare und widersprechende, mit ihrer Herkunft aus der Stunde Christi und mit unverfügbarer Zukunft.

Dieses Weltverständnis wird in *Memoria passionis* (2006) geöffnet und konkretisiert auf die schwer wiegenden Herausforderungen der Zeit hin, begleitet von der Frage nach der Verantwortung der Christen und nach ihren Hoffnungspotentialen:

Die Katastrophe von Auschwitz bedeutet die Konfrontation mit dem Ersrecken und der Scham über den Menschen sowie mit den Leiden der Unschuldigen und der Opfer der Geschichte, mit der sich aufdrängenden Theodizeefrage und der Frage nach dem Umgang mit diesen Leiden innerhalb der Theologie.

Diese Katastrophe ist im Zusammenhang mit der elementaren Krise zu sehen, die, als „Tod Gottes“ proklamiert, eine Krise des Menschen ist, der durch Geschichts- und somit Identitätsverlust in einer anonymen Evolution zu seinem eigenen Experiment geworden ist. Als elementare Antwort darauf gilt die erneute Rede von Gott, die aus der Rede zu Gott, dem Gebet, stammt, in dem der Mensch seine Identität und Würde wieder finden kann.

Im Prozess der Globalisierung ist nach einem wahrheitsfähigen Kriterium der Verständigung zwischen den Religionen und Kulturen zu fragen. Ein Modus der Anerkennung des ungleichen Anderen, die Anerkennung der Autorität der Leidenden und Compassion als Mitleidenschaft weisen die Richtung zu einer gemeinsamen Weltverantwortung und Weltgestaltung.

Die Welt mit den Passionsgeschichten der Menschheit verbindet sich mit der *einen* Passion Jesu, des Gotteszeugen. Diese memoria als „gefährliche“ Erinnerung öffnet die Welt aus ihrer

Verschlossenheit zum Widerstand und zu einer leidenschaftlichen Rückfrage auf den Gott der Gerechtigkeit hin. Weltgeschichte und Leidensgeschichte wachsen in eins zusammen und drängen die Theodizeefrage in das Zentrum der Theologie, die die Gottesfrage als Theodizeefrage und somit als *die* eschatologische Frage ausarbeiten muss.

Angesichts des Pluralismus der Wahrheits- und Geltungsansprüche ist zuletzt die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit einer *memoria passionis* gestellt. Erinnerung als Leidenserinnerung, Erzählung und Solidarität erweisen sich als wahrheitsfähige Basiskategorien und führen zum Grundkriterium der Universalismusfähigkeit: Zur Anerkennung der Autorität der Leidenden, die für die Christen der Ort der Gottesbegegnung sind.

Als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft ist die Kirche in *Theologie der Welt* beschrieben als das Zeichen der Konsekration der Welt, deren Geschichte trotz aller Verschattungen Heilsgeschichte ist und für die in ihrer endzeitlichen Vollendung „Gott alles in allem“ sein wird. Sie wird sich als polyzentrische Weltkirche erweisen müssen, indem sie Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht und als Gemeinschaft eine Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein verwirklicht und so für das Subjektsein aller eintritt.

Angefügt ist ein kurzer Abriss über die Geschichte der Politischen Theologie.

Mag. Dr. Sieglinde Piringer

Lebenslauf

12. 01. 1939 geboren in Niederreitern, Oberösterreich
- 1945 – 1949 Allgemeine öffentliche 5-klassige Volksschule für Mädchen
in Gallneukirchen, Oberösterreich
- 1949 - 1953 Öffentliche Hauptschule in Gallneukirchen, Oberösterreich
- 1953 – 1958 Privat – Lehrerinnenbildungsanstalt der Kreuzschwestern in Linz
(mit Öffentlichkeitsrecht)
19. 06. 1958 Zeugnis der Reife für das Lehramt an Volksschulen
12. 10. 1959 Inskription an der philosophischen Fakultät der Universität Graz
Studium der Germanistik und der klassischen Philologie
12. 03. 1964 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Graz
Dissertation: „Clemens Brentanos ‚Romanzen vom Rosenkranz‘ und ihre
Beziehung zur Kabbala“
26. 01. 1965 Prüfungszeugnis von der Bundesstaatlichen Prüfungskommission für das
Lehramt an Höheren Schulen in Graz für die Hauptfächer Deutsch und Latein
Hausarbeit aus Deutsch: Anerkennung der Dissertation
Hausarbeit aus Latein: „Enjambement und Wortverteilung im
vergilischen Hexameter der Georgica und Bucolica“
(Berechtigungsnachweis für den akademischen Grad des Mag.phil. vom
29. 07. 2008)
14. 09. 1964 Beginn der Unterrichtstätigkeit an den allgemeinbildenden höheren Schulen
und an der Bildungsanstalt für Kindergärtnerinnen/Kindergartenpädagogik
mit Horterzieherausbildung der Kreuzschwestern in Linz
- 1980 – 1986 Administratorin im Schulzentrum der Kreuzschwestern in Linz

Berufsbegleitende Weiterbildung (Schulverwaltung, Leitbildentwicklung,
Betreuungslehrertätigkeit, Sprecherziehung, Lernhilfe u.v.m.)
31. 01. 1999 Pensionierung

- 1999 – 2000 Lehrgang für Lebens-, Sterbe- und Trauerbegleitung
der O.Ö. Hospizbewegung an der Fachschule für Sozialberufe der Caritas
der Diözese Linz
Praktika: Krankenhaus der Barmherzigen Schwestern in Linz (HNO –Station)
Hospiz und Palliativstation im Krankenhaus Göttlicher Heiland, Wien
Hospiz und Palliativpflege speziell für AIDS-Kranke
im Haus „Maria Frieden“ in Oberharmersbach, Deutschland
14. 01. 2000 Abschlusszertifikat des Lehrgangs
Abschlussarbeit: „Wo ist noch Hoffnung, wenn Gott tot ist?“
- 2000 - 2004 Ehrenamtliche Mitarbeit
Beim mobilen Hospizdienst der Caritas für Linz-Umgebung
In einem Alten- und Pflegeheim
Fachspezifische Weiterbildung
01. 03. 2004 Inskription an der Theologischen Fakultät der Universität Wien
Diplomstudium der Katholischen Fachtheologie

Wien, Juli 2009

Mag. Dr. Sieglinde Piringer