

Johann Baptist Metz
Gesammelte Schriften
Band 4

Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften

Herausgegeben von
Johann Reikerstorfer

Band 4
Memoria passionis

Johann Baptist Metz

Memoria passionis

Ein provozierendes Gedächtnis
in pluralistischer Gesellschaft

In Zusammenarbeit mit
Johann Reikerstorfer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34804-4

Inhalt

| | |
|---------------------------------------|----|
| Vorbemerkungen des Herausgebers | 11 |
| Einleitung | 13 |

Erster Teil

Memoria passionis – im Blick auf die Welt

| | |
|--|----|
| I. In den Leidens- und Katastrophengeschichten dieser Zeit | 19 |
| § 1 Gottesgedächtnis in der Leidensgeschichte unserer Welt .. | 19 |
| 1. Rückkehr der Theodizeefrage | 19 |
| 2. „Landschaft aus Schreien“ | 24 |
| 3. Die klassische Theodizeefigur: Augustins Freiheitslehre und die Folgen | 26 |
| 4. Zeitgenössische „Aufhebungen“ der Theodizeefrage: Leiden in Gott? | 31 |
| 5. Mystik des Leidens an Gott | 37 |
| <i>Exkurs: Vermissungswissen, theologisch</i> | 39 |
| § 2 „Nach Auschwitz“ | 45 |
| 1. Zeit-Zeichen „Auschwitz“? | 46 |
| 2. Auschwitz – ein Ultimatum | 48 |
| 3. „Anamnetische Kultur“ im Christentum? | 51 |
| § 2, 1 „Singularität“ als Kategorie geschichtlichen Denkens .. | 53 |
| 1. Kontingenzschock „Auschwitz“ | 53 |
| 2. Ein sekundärer Nominalismus? | 54 |
| 3. Geschichte wagen | 57 |
| § 2, 2 Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz .. | 58 |
| 1. Prämissen, geistes- und theologiegeschichtlich | 58 |
| 2. Annäherungsversuche | 63 |
| Eine dem biblischen Monotheismus verpflichtete Christologie | 63 |
| Eine theodizee-empfindliche Christologie | 64 |
| Eine Christologie mit apokalyptischem Gewissen | 66 |
| Eine Christologie im synoptischen Paradigma | 68 |
| § 2, 3 Eine Gotteslehrerin mit „verbundenen Augen“ | 69 |
| 1. Anamnetischer Geist | 70 |
| 2. „Armut im Geiste“ | 72 |
| 3. Leidensmystik | 73 |

| | |
|--|-----|
| II. In der Zeit der Gotteskrise | 75 |
| § 3 Gotteskrise als Signatur der Zeit | 75 |
| 1. „Tod Gottes“ | 75 |
| 2. Gotteskrise als Krise des moralischen Universums ... | 77 |
| 3. Gotteskrise als Krise der Kultur | 79 |
| 4. Gotteskrise als Krise der Sprache | 81 |
| § 4 Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? | 83 |
| 1. Vom Verschwinden des Menschen in der Noch- oder Nachmoderne (A) | 83 |
| 2. Biotechnischer Anachronismus „Mensch“? (B) | 86 |
| 3. Gottesgedächtnis wider den Tod des Menschen | 88 |
| 4. Wem gehört die Sprache? | 90 |
| 5. „... und wem die vergangenen Leiden?“ | 92 |
| 6. Subjekte des Gottesgedächtnisses | 93 |
| § 5 Versuch zur Gottbegabung des Menschen: Der Schrei ... | 95 |
| 1. Biographische Annäherung | 95 |
| 2. Gott um Gott bitten: Sis mihi Deus | 98 |
| 3. Gottespassion | 103 |
| 4. Compassion | 106 |
| § 6 Natürliche Gotteskompetenz? – Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen | 108 |
| 1. Wider die ekklesiologische Verschlüsselung der Gottesrede | 109 |
| 2. Von der Gotteskompetenz des Menschen | 110 |
| 3. Das negative Mysterium des menschlichen Leidens .. | 115 |
| 4. Wider die Entzweiung von Lehre und Leben | 117 |
| III. Wider den Bann kultureller Amnesie | 121 |
| § 7 Zeit ohne Frist? | 121 |
| 1. Ein elementarer Bruch | 121 |
| 2. Unter der Herrschaft entfesselter Zeit | 123 |
| 3. „Ewige Wiederkehr des Gleichen“ | 124 |
| 4. Biblische Befristungen | 126 |
| 5. Die Angst in den Ängsten | 127 |
| 6. „Aufs Schlimmste zu“ | 129 |
| § 8 Zeit mit Frist – Annäherungen an ein biblisches Erbe ... | 130 |
| 1. Der apokalyptische Blick | 131 |
| 2. „Dem Schrei ein Gedächtnis geben und der Zeit eine Frist ...“ | 134 |

| | |
|---|------------|
| 3. „Atmosphärischer Nietzsche“ und die Zukunft des Christentums | 135 |
| § 9 Im Angesicht der Gefahr: Zu einer Hermeneutik der Unterbrechung | 137 |
| 1. „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe.“ | 137 |
| 2. Verdrängte Wahrheit der apokalyptischen Bilder? . . . | 139 |
| 3. Wider hermeneutische Naivitäten | 141 |
| § 10 Vom Zeit-Eskapismus in Theologie und Christentum . . . | 143 |
| 1. Die gnostische Dauerversuchung | 143 |
| 2. Flucht aus der Öffentlichkeit der Geschichte | 145 |
| 3. Selbstzensur der Theologie? | 146 |
| IV. Im Zeitalter der „Globalisierung“ | 150 |
| § 11 Weltprogramm des Christentums im Pluralismus der Religionen und Kulturen: Compassion | 150 |
| 1. Christentum als Welt-Religion | 150 |
| 2. Leidempfindlicher Monotheismus | 152 |
| 3. Jesu „erster Blick“: Leidempfindliche Weltverantwortung | 154 |
| 4. Compassion als Weltprogramm des Christentums . . . | 156 |
| 5. Ein globales Ethos der Compassion? | 163 |
| 6. Eine Ökumene der Compassion unter den Religionen? | 164 |
| <i>Exkurs: Leidempfindlichkeit versus Sündenempfindlichkeit? – Erinnerung an ein Synodendokument</i> | |
| § 12 Reformprogramm der Kirche ex memoria passionis | 172 |
| 1. Kirche der Compassion | 173 |
| 2. Die Metapher vom „katholischen Elefanten“: Wider die Selbstprivatisierung der Kirche in pluralistischer Öffentlichkeit | 174 |
| <i>Exkurs: Institutionalisiertes Leidensgedächtnis?</i> | |
| § 13 Europa ein Gedächtnis geben: Für ein pluralistisches, gegen ein laizistisches Europa | 183 |
| 1. Ein „säkulares Projekt“? | 183 |
| 2. Dialektik der Säkularisierung? | 184 |
| 3. Im Bann kultureller Amnesie | 185 |
| 4. Gefahr der Selbstprivatisierung des Christentums . . . | 188 |

| | |
|--|-----|
| <i>Exkurs: Europa und die „Dritte Welt“</i> | 190 |
| 1. Das Europa der politischen Aufklärung | 191 |
| 2. Krisen des europäischen Geistes: Euro-Ästhetizismus und Euro-Provinzialismus | 192 |
| 3. „Weltperspektive“ aus dem Gedächtnis Europas | 194 |

Zweiter Teil

Memoria passionis –

Perspektiven im Begründungsverfahren

| | |
|---|-----|
| § 14 Es ist an der Zeit, wieder dialektisch zu denken: Memoria passionis im öffentlichen Vernunftgebrauch | 197 |
| 1. Vom dialektischen Charakter anamnetischer Vernunft | 197 |
| 2. Vernunftimmanentes Ethos | 201 |
| 3. Konsequenzen | 203 |
| § 15 Anamnetische Vernunft im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs. Zur Bestimmung des Eigensinns der Geisteswissenschaften | 207 |
| 1. Wissenschaftswelt – Lebenswelt | 207 |
| 2. Geisteswissenschaften – ein Aufklärungsprojekt | 208 |
| 3. Nicht Reparaturwerkstatt, sondern Geburts- und Wohnstatt der Moderne | 209 |
| 4. Freiheitssichernde Ressourcen | 211 |
| 5. Erinnerungspflichtige Kommunikationskultur | 212 |
| § 16 Athen versus Jerusalem? Über die Verbergung der anamnetischen Grundverfassung des europäischen Geistes | 215 |
| 1. Zur Hellenisierungsdebatte im Christentum | 215 |
| 2. Schisma zwischen kultischer Anamnese und anamnetischer Kultur | 217 |
| 3. Von der Kompetenz der anamnetischen Vernunft | 219 |
| 4. Konflikt der Kulturen | 221 |
| § 17 Zur Wahrheitsfähigkeit der „Erzählung“ im interkulturellen und interreligiösen Austausch | 222 |
| 1. „Inkulturation“ im Pluralismus der Kulturwelten | 222 |
| 2. Von der kommunikativen Würde der Erzählung | 225 |
| 3. Narrative Wahrheitserschließung? | 227 |
| § 18 Memoria passionis als Grundkategorie Politischer Theologie | 228 |

1. Zweierlei Politische Theologie 228
2. Die Neue Politische Theologie als fundamentale
Theologie ex memoria passionis 231
3. Christentum in strikt pluralistischer Öffentlichkeit . . . 232

Anhang

| | |
|------------------------------|-----|
| Quellenverzeichnis | 237 |
| Kurzzitationen | 246 |
| Personenregister | 250 |
| Sachregister | 255 |

Vorbemerkungen des Herausgebers

1. Im 4. Band seiner „Gesammelten Schriften“ erläutert Johann Baptist Metz die dem biblischen Monotheismus immanente Gestalt der Erinnerung. Er kennzeichnet sie in ihrer Eigenart als „*memoria passionis*“ und präzisiert sie in ihrer Bedeutung sowohl für die Glaubensgeschichte als auch die Vernunftgeschichte der Menschheit. Er kehrt das humanisierende Potential einer Gottesrede hervor, die sich von den Leidenserfahrungen und Widersprüchen der Menschheitsgeschichte unterbrechen lässt und diese Unterbrechung im Logos einer zeit- und leidensiblen Theologie zum Ausdruck bringt. Denn das Leidensgedächtnis erfährt nicht erst im Nachhinein seine theologische Würde, in ihm meldet sich das originär-praktische Interesse an Gott und seiner universalen Gerechtigkeit.

Damit schärft sich gerade in der christlichen Gottesrede mit ihrer endgültigen Heilszusage der Blick für die menschheitlich-universale *memoria passionis*, die ihr die Gottesfrage angesichts der Leidensgeschichte dieser Welt („Theodizeefrage“) aufdrängt und unausweichlich macht. Alles „Gottwissen“ bleibt eingetaucht in geschichtliche Erfahrungen des „Gottvermissens“ und verlangt seine Artikulation in der dialektischen Form eines Vermissungswissens. So öffnet sich „das Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen den aus der Leidensgeschichte der Menschen immer neu aufbrechenden Erfahrungen und Fragen, um sich mit den kulturell und religiös pluralistischen Lebenswelten von heute zu verbinden“ (J. B. Metz). In dieser Geschichtsdiagnostik erweist die christliche Heilshoffnung ihre humane Kraft als provozierendes Gedächtnis gegen eine um sich greifende Kultur mitleidlosen Vergessens.

Mit diesem „Gesicht zur Welt“ fordert Metz eine Kirchenreform „*ex memoria passionis*“. Schließlich gilt es in einer kulturell und religiös pluralistischen Öffentlichkeit der sich abzeichnenden Tendenz zur Selbstprivatisierung des Christentums zu widerstehen und das christliche Gottesgedächtnis mit dem menschheitlichen Leidensgedächtnis zusammenzuführen und in ihm präsent zu erhalten.

2. Der Grundtext dieses fundamentaltheologischen Entwurfs erscheint inhaltlich unverändert nach der 4. (korrigierten) Auflage von *Memoria passionis* (Freiburg i. Br. ⁴2011, ¹2006). Lediglich die Nummerierung der Fußnoten wurde mit jedem Großabschnitt (I., II. usw.) neu begonnen. Redaktionelle Eingriffe beschränken sich auf Vereinheitlichungen im Anmerkungsstil und auf Querverweise zu anderen Bänden der „Gesammel-

ten Schriften“. Diese Verweise sind jeweils durch eckige Klammern gekennzeichnet. Korrigierte Druckfehler und Ergänzungen unvollständiger Zitationsangaben bleiben ohne Vermerk. Bibliographische Nachweise finden sich z. T. auch mit Angaben einschlägiger Vorarbeiten zu einzelnen Themenbereichen im angefügten Quellenverzeichnis.

Grundsätzlich gelten die in JBMGS 1 angeführten Richtlinien für die einheitliche Gestaltung des Anmerkungsapparates. Namen von Autoren sind nur in Verbindung mit ausgewiesenen Publikationen oder Zitaten in Kursivschrift hervorgehoben. Friedrich Nietzsche wird einheitlich nach der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari besorgten kritischen Studienausgabe der Werke (KSA) und seiner Briefe (KSB) zitiert. Die Schriften Karl Rahners und Walter Kaspers werden jeweils auch nach ihrem Auffindungsort in den Gesamtausgaben KRSW (Karl Rahner – Sämtliche Werke) bzw. WKGS (Walter Kasper – Gesammelte Schriften) angeführt.

Für ihre Mithilfe bei der Gestaltung des neuen Personen- und Sachregisters geht mein Dank an Frau Ingrid Praher.

Ybbs an der Donau, im Herbst 2016

Johann Reikerstorfer

Einleitung

Um den Leittitel dieses Buches (*Memoria passionis*) in der hier intendierten Weite und Breite vorzustellen und zu entfalten, setzen meine Ausführungen mit der sogenannten Theodizeefrage ein. Denn in ihr bereitet sich diese Entgrenzung des Begriffs der *memoria passionis* vor. Im Verständnis der Theologie als Theodizee macht sich das Christentum als eine Religion „mit dem Gesicht zur Welt“ kenntlich. In der biblisch inspirierten Theodizeefrage öffnet sich nämlich das Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen für die kulturell und religiös pluralistischen Lebenswelten von heute und verbindet sich so mit den aus der Passionsgeschichte der Menschheit immer neu aufbrechenden Erfahrungen und Fragen. Nicht diese Theodizeefrage zu beantworten, sondern sie in unserer pluralistischen Öffentlichkeit unvergesslich zu machen, ist die fundamentale Aufgabe einer Theologie, die sich den Herausforderungen einer globalisierten Welt an das Christentum (§ 11) und an die Kirche (§ 12) wie überhaupt an das neue Europa (§ 13) stellt. Es ist die geschichtliche Dialektik zwischen Erinnern und Vergessen, mit deren Hilfe von der biblisch beheimateten *memoria passionis* als einem provozierenden Gedächtnis in unserer pluralistischen Öffentlichkeit begründend geredet werden kann. Diese Dialektik, die hier ausführlich in § 14 erläutert wird, bindet den Ansatz dieses Buches zurück an „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“, wo dieses Verfahren schon argumentativ vorbereitet wurde.

Memoria passionis: Wozu überhaupt der Versuch, eine Kategorie, die für das Christentum ganz offensichtlich der Christologie und dem Zentrum der christlichen Liturgie zugehört, wozu der Versuch, sie in die oft schrecklich profane Welt hinein zu entgrenzen, wozu der Versuch, dem Schrei der Menschen ein Gedächtnis und ihrer Zeit eine Frist zu geben? Diese Frage rührt an die Wurzeln der Identität und der Sendung des Christentums in unserer Welt. Schließlich begannen die Christen einmal als kleine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, die aufbrach in dem Bewusstsein, dass sie allen Menschen, also „der Welt“, etwas zu sagen hätte. Und heute? Ist es nicht so, dass die Christen heute zwar überall in der Welt vorkommen (§ 11, § 12), aber längst nicht mehr allen etwas sagen wollen? Dass es sich, wenn man so fragt, nicht um die fahrlässige Einladung zu einem toleranzverweigernden „theokratischen“ Universalismus handelt, sondern genau um dessen dezidierte Verhinderung aus dem Geist des Christentums, lässt sich deutlich an dem in § 11 vorgetragenen Weltprogramm des Christentums ablesen.

Wie sich die Entgrenzung der *memoria passionis* gleichwohl mit dem christologischen Zentrum des Christentums verbinden lässt und keiner Entwichtigung der Christologie Vorschub leistet, wird m. E. schon aus den Überlegungen zu den „Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz“ (§ 2, 2) und insbesondere auch im § 5 („Versuch zur Gottbegebung des Menschen: Der Schrei“) deutlich. Mit dieser Ausweitung einer zumeist christologisch verschlüsselten Kategorie soll in ersten Ansätzen eine fundamentale Aufgabe der Theologie in den Blick kommen, der sich die Neue Politische Theologie zu stellen sucht: Im Rahmen der speziell in § 12 erörterten Tendenz zur Selbstprivatisierung der Kirche in den pluralistischen Verhältnissen heute sucht sie gewissermaßen mit einem neuen Entprivatisierungsprogramm (§ 18) einer Gefahr zu widerstehen, die das christologische Zentrum des Christentums betrifft, nämlich der Gefahr einer willfähigen Selbstprivatisierung seiner unsäkularisierbaren Inhalte. In diesem Sinn versucht die hier vorgeschlagene Entgrenzung der *memoria passionis* eine neue Aufmerksamkeit für den Gott der christlichen Botschaft zu wecken.

Das bisher Gesagte versteht sich durchaus als Versuch, den Glauben der Christen auch Andersglaubenden und Nichtglaubenden zugänglich zu machen und so dem klassischen Axiom „*fides quaerens intellectum*“ Rechnung zu tragen – und zwar über die Entfaltung der in der *memoria passionis* angelegten Empfänglichkeit für die universale „Autorität der Leidenden“ (ab § 3). Die verfahrenstheoretische und argumentationsorientierte Begründung dafür bietet – im Sinn der Neuen Politischen Theologie – der zweite Teil des Buches in den §§ 14–18. Sie sind geleitet von jener geschichtlichen Dialektik (§ 14), die der Theologie eine enttemporalisierte Begründungslogik mit ihrer subjektlosen und geschichtsenthobenen Begrifflichkeit erneut verweigert. Nur so kann sich das Christentum zurüsten für das konfliktreiche Miteinander von Kulturen und Religionen heute und, indem es mit der Autorität der Leidenden einen allen Menschen zugänglichen und zumutbaren Universalismus vertritt (§ 11), seinen Wahrheitsanspruch in öffentlich begründender Rede aufrechterhalten.

Schließlich möchte ich hier Johann Reikerstorfer Dank sagen, Dank für eine schon seit den Jahren meiner Gastprofessur (1993–1997 am Institut für Philosophie der Universität Wien) während freundschaftliche Zusammenarbeit – bis zu gemeinsamen Lehrveranstaltungen und immer im Ringen um eine Neue Politische Theologie, die sich in die geistigen Auseinandersetzungen der Zeit einzumischen sucht, ohne dabei ihren Cha-

rakter als fundamentale Theologie preiszugeben, sondern ihn gerade darin zur Geltung zu bringen. Diese Zusammenarbeit hat sich bei der Gestaltung und Fertigstellung dieses Buches bestätigt und in besonderer Weise bewährt. Mit diesem Dank an den Freund verbinde ich die Hoffnung auf ein Miteinander bei künftigen Disputen und Projekten. Dank sagen darf ich bei dieser Gelegenheit auch dem theologischen Lektor Dr. Peter Suchla für seine verständnisvoll eindringende Begleitung und Betreuung dieser Publikation.

Münster, im März 2006

Johann Baptist Metz

Erster Teil
Memoria passionis – im Blick auf die Welt

I. In den Leidens- und Katastrophengeschichten dieser Zeit

Das Christentum als „Religion mit dem Gesicht zur Welt“ kann eine Frage nicht einfach hinter sich bringen, nämlich die Frage nach der Bedrohung seiner Hoffnung durch das Dunkel der menschlichen Leidensgeschichte, das gerade heute das Christentum in einer bislang unbekanntem Dramatik vor die Gottesfrage als Theodizeefrage stellt.¹ In dieser Frage konfrontiert sich das biblische Gottesgedächtnis mit den kulturell und religiös pluralistischen Lebenswelten der Menschen und öffnet sich dabei den an der Passionsgeschichte der Menschheit immer neu sich entzündenden Fragen. Für ein Christentum, das seine Gottesleidenschaft als „Mitleidenschaft“ versteht (§ 11), als unsentimentalen Ausdruck einer Liebe, die sich in der untrennbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe verwurzelt weiß: für ein solches Christentum begegnet die Geschichte der Menschheit (im Sinn einer Großerzählung) als Passionsgeschichte, die sich sowohl der („modernen“) Vorstellung einer undialektischen Fortschrittsgeschichte verweigert wie auch der („postmodernen“) Intention zur Auflösung *der* Geschichte in einen beziehungslosen Pluralismus von Geschichten. Deshalb kritisiert das Christentum auch ein öffentliches Geschichtsbild, das der Dialektik von Erinnern und Vergessen grundsätzlich entzogen ist und damit jene kulturelle Amnesie stabilisiert, in der die Geschichte als Passionsgeschichte verschwindet.

§ 1 Gottesgedächtnis in der Leidensgeschichte unserer Welt

1. *Rückkehr der Theodizeefrage*

Die unsere Situation kennzeichnende Rückkehr der Theodizeefrage, die sich zugleich als dramatische Verschärfung der Frage nach der Gerechtigkeit und der Zukunft des Menschen in ihr aufdrängt, soll hier unter drei Gesichtspunkten erläutert werden.

¹ Sie bildet den Kern der von mir vorgetragenen Politischen Theologie. Vgl. *J. Reikerstorfer*, Im „Theodizeeblick“: Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz, in: *Theologien der Gegenwart*, Darmstadt 2006, 142–158 und in diesem Buch § 18.

Erstens: Im Blick auf meine frühen biographischen Erfahrungen gegen Ende des 2. Weltkriegs² wie insbesondere im späteren Bewusstwerden meiner theologischen Situation als einer Situation „nach Auschwitz“ und in der zunehmenden Erfahrung der Kirche als einer sozial leidvoll zerrissenen und kulturell polyzentrischen Weltkirche³ drängte sich mir immer wieder die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version auf, eben in der Gestalt der Theodizeefrage, und das nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Fassung: Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte. Wie auch könnte man, so wurde mir deutlich, „nach Auschwitz“ – unirritiert – nach der eigenen Rettung fragen! Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden. Die dieser Gottesrede immanente Frage ist zunächst und in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht und unschuldig Leidenden.

Bei solcher Wiederaufnahme des Theodizeethemas in der Theologie geht es nicht, wie das Wort und die Wortgeschichte insinuieren mögen, um den Versuch einer verspäteten, einer gewissermaßen trotzigigen „Rechtfertigung Gottes“ durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt. Es geht vielmehr – und zwar ausschließlich – um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, „seiner“ Welt.⁴ Diese Frage ist in meinen Augen *die* Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden. Sie ist *die* eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort, sondern für die sie immer neu eine Sprache suchen muss, um sie unvergesslich zu machen.

Diese elementare Frage der Theologie erweist sich gleichzeitig als elementare Frage nach der Zukunft des Menschen; die Rückkehr der Theodi-

² Vgl. unten § 5 samt den dort angeführten Belegstellen.

³ Vgl. dazu: Zum Begriff, § 9 und § 12 und in diesem Buch § 11 und § 12.

⁴ Diese Kategorie der Leidensgeschichte unterläuft m. E. die vertraute Unterscheidung zwischen „physischen Übeln“ (mala physica: Naturkatastrophen, Epidemien, Krankheiten ...) und „moralischen Übeln“ (mala moralia: Schuld, Böses ...); vor allem aber verhindert sie eine vorschnelle Ontologisierung des Problems, wie sie uns aus der Theologie- und Philosophiegeschichte bekannt ist, besonders aus allen dualistischen oder quasi dualistischen Erklärungsversuchen, z. B. in der Theodizee der Gnosis und der gnostischen Rezidive im Christentum.

zeefrage zeigt sich für die Theologie auch als neue Frage nach einem rettenden Gedächtnis für die Zukunft des Menschen. Diese Frage, die ich später im Zusammenhang mit der Rede F. Nietzsches vom „Tod Gottes“ erörtere⁵, soll hier in ihrem *humanen* Gewicht vorweg an einer „Nach-Auschwitz-Perspektive“ verdeutlicht werden. Gewiss, für viele, auch für viele Christen ist Auschwitz längst hinter dem Horizont ihrer Erinnerungen verschwunden. Nur wenige bringen die gegenwärtigen Humanitätskrisen mit der Katastrophe, die den Namen Auschwitz trägt, in Verbindung: Die zunehmende Taubheit gegenüber allgemeinen und „großen“ Ansprüchen und Wertungen, der Solidaritätsverfall, das anpassungsschlaue Sich-Kleinmachen, die zunehmende Weigerung, das Ich des Menschen mit moralischen Perspektiven auszustatten usw.: Sind das nicht auch alles Misstrauensvoten gegen „den Menschen“? Darum lautet die theologische Frage nach Auschwitz nicht nur: Wo war Gott in Auschwitz? Sie heißt auch: Wo war der Mensch in Auschwitz? In der Situation nach Auschwitz hat mich gerade die Verzweiflung derer beunruhigt, die diese Katastrophe überlebt haben: Soviel sprachloses Unglück, so viele Selbstmorde! Viele sind an der Verzweiflung am Menschen gescheitert. Wie auch kann man an den Menschen oder gar, *welch* großes Wort, an die Menschheit glauben, wenn man in Auschwitz erleben musste, wozu „der Mensch“ fähig ist? Auschwitz hat die metaphysische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt. So etwas überstehen nur die Vergesslichen. Oder die, die schon erfolgreich vergessen haben, dass sie etwas vergessen haben. Aber auch sie bleiben nicht ungeschoren. Man kann auch auf den Namen des Menschen nicht beliebig sündigen. Nicht nur der einzelne Mensch, auch die Idee des Menschen und der Menschheit ist zutiefst verletzbar. Denn es gibt nicht nur eine Oberflächengeschichte, sondern auch eine Tiefengeschichte der Gattung Mensch.⁶

Zweitens: Vor Jahren kursierte unter Christen ein Schlagwort, in dem sich die Stimmung vieler, vor allem vieler junger Menschen, vieler junger Christen niederschlug. Es lautete: Jesus, ja – Kirche, nein. Wenn ich eine Diagnose für die situative Ausgangslage der Theologie heute wagen sollte, dann würde ich sie so bilanzieren: Religion, ja – Gott, nein. Wir leben in einer Art religionsfreundlicher Gottlosigkeit, gewissermaßen in einem

⁵ Vgl. unten § 4.

⁶ Zur Differenzierung von „Oberflächengeschichte“ und „Tiefengeschichte“ der Gattung Mensch siehe unten § 3.

Zeitalter der Religion ohne Gott.⁷ Diese Beobachtung scheint mir folgenreich für die gegenwärtige Behandlung unseres Themas. Solange es nämlich – in einem sehr allgemeinen und unbestimmten Sinn – um Religion geht, gibt es eigentlich kein Theodizeeproblem. Religion dient hier gerade der Vermeidung oder Verhinderung dieser Frage. Religion ist hier „Kontingenzbewältigungspraxis“ (H. Lübbe).⁸ Mit Gott indes kehrt das Risiko und kehrt die Gefahr in die Religion ein bzw. zurück. Die uns zugänglichen und vertrauten Traditionen der Gottesrede kennen jedenfalls auch Einstellungen der Nichtbewältigung von Kontingenz, der Nichtakzeptanz von Lebenslagen, kennen Artikulationen des Widerspruchs, der Klage, des Schreis: im Prophetismus, in den Exodustraditionen, in der Weisheitsliteratur. Hier geht es weder um Theodizeeverweigerung noch um gelingende Theodizee, sondern um die Theodizeefrage als *die* eschatologische Frage, die sich jeder Funktionalisierung entzieht. Als solche verhindert sie die Transparenz der Schöpfung und der Schöpfungsmacht Gottes, das heißt sie verhindert, dass die Schöpfung identitätsphilosophisch, universalgeschichtlich, evolutionslogisch oder wie immer auf ihr gelingendes Ende hin durchsichtig wird; sie sorgt für „Armut im Geiste“, sie begreift Eschatologie als negative Theologie der Schöpfung.

Drittens: Die Antworten der Theologie im strengen Sinn haben nicht eigentlich Problemlösungscharakter (so wie eben Gott nicht einfach als Antwort auf unsere Fragen bestimmt werden kann). Die Antworten, die die Theologie gibt, bringen die Fragen, auf die sie antworten, nicht einfach zum Verstummen oder zum Verschwinden. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, sie angeschärft als Rückfrage an Gott zu formulieren und den Begriff einer zeitlich gespannten Erwartung auszuarbeiten, dass, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte „rechtfertige“.⁹

Wer z. B. die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs so formuliert, dass in ihr der Seufzer des Ijob, sein Klageruf: „Wie lange noch?“ unhörbar geworden ist, der treibt nicht Theologie, sondern Mythologie. Die Gottesverständigung richtet sich nicht auf irgendwelche („postmo-

⁷ Ausführlicher zu dieser Zeitdiagnose unten § 3.

⁸ In: H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz – Wien – Köln 1986, vor allem 127–218.

⁹ Zu dieser Verzeitlichung der Allmachtsaussage vgl. unten §§ 7–10, sowie auch die Bemerkungen in: Trotzdem hoffen, 53.