

Johann Baptist Metz

Gott und Zeit

Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne

Bei der Vorbereitung dieses Textes¹ wurde ich durch eine Umfrage unterbrochen, die sich nach den historischen Herausforderungen erkundigte, welche die heutige Theologie nach meiner Auffassung nicht einfach hinter sich, sondern immer noch vor sich habe. Ich erwähnte (natürlich) die Katastrophengeschichte unseres Jahrhunderts, die in der Katastrophe von Auschwitz ihren singulären Höhepunkt fand. Ist, so habe ich gefragt, die Theologie davon tatsächlich geprägt? Hat sie bei ihrer Gottesrede jenen „Kontingenzschok“ erlitten, der ihr – zumindest nach Auschwitz – jeden theologischen Idealismus und jedes Verständnis von Theologie als situationsfreier und gedächtnisloser Heilsmetaphysik verbietet? Ist inzwischen die schwierigste und schmerzlichste aller Gottesfragen, nämlich die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage, in die Mitte der Theologie, ins Zentrum ihrer Gottesrede eingerückt?

Ein zweiter Nominalismus?

Ich konnte bei dieser knappen Reaktion nicht auf ein Hintergrundproblem eingehen. Vor mehr als zwei Jahrzehnten hatte ich nämlich meinen Studenten einmal ein Kriterium des Theologietreibens genannt, das nicht wenige meiner Kollegen – vermutlich bis heute – für unverständlich oder gar für fahrlässig-provokant halten. Es lief darauf hinaus, „keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte“². Der Logos der Theologie, Repräsentant und zuständig für das Allgemeine und Universelle, sollte berührbar, ja überprüfbar sein vom Singulär-Kontingenten einer geschichtlichen Katastrophe. Stellte das nicht alles auf den Kopf? Wurde hier nicht jede Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus der Geschichte der Theologie und der Metaphysik vertraut ist, aufgekündigt?

Ich gestatte mir zu einer ersten Erläuterung einen historischen Verweis, den Verweis auf eine weit zurückliegende Phase der Denk- und Glaubensgeschichte, auf den sogenannten Nominalismus. In diesem Nominalismus zerfiel bekanntlich die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus den großen scholastischen Systemen des Mittelalters und den darin rezipierten Ele-

menten griechischer, vorweg aristotelischer Metaphysik vertraut war. Wir haben diesen Nominalismus und seine vergleichsweise „schwache“ Begriffswelt in der Theologie faktisch nur negativ bewertet, als Abfall und Zerfall – und dabei vielleicht zu wenig darauf geachtet, daß sich in diesem „schwachen“ Nominalismus ein Weltbildumbruch ankündigte, daß sich ein ganz neues Verständnis von Singularität, von geschichtlicher Besonderheit durchzusetzen begann, das im klassischen Konzept von Allgemeinem und Besonderem nicht mehr auszudrücken war. Nach meiner bescheidenen Meinung befinden wir uns gegenwärtig in einer Situation des „sekundären Nominalismus“, in der das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Theologie und Metaphysik neu zur Verhandlung steht.

Es ist mir nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags ausführlich auf die jüngere Nominalismusforschung einzugehen. In zunehmendem Maß sieht sie den Nominalismus nicht als End- und Verfallsgeschichte des „großen“ mittelalterlichen Systems, sondern als Frühgeschichte der Moderne, als eine Art Schwellenphänomen zum Durchbruch neuzeitlicher Subjektivität. Jürgen Goldstein hat jüngst in einer eindrucksvollen Studie „Nominalismus und Moderne“³ gegenüber Hans Blumenberg nachgewiesen, daß der theologische Nominalismus des Wilhelm von Ockham nicht etwa eine radikale „Infragestellung der humanen Rationalität durch die Zersetzung aller rationalen Konstanten unter dem Druck einer willkürlichen göttlichen Allmacht (ist), sondern ihre Neudefinition“⁴, nämlich als Experiment, die humane Rationalität nicht mehr vom abstrakt Allgemeinen, sondern durchaus vom Singulären her zu bestimmen.

Nun hatte ich selbst in einer frühen Arbeit diese „nominalistische Option“ in ersten Spuren bereits bei Thomas von Aquin nachzuweisen versucht⁵. Eine nominalistische Tiefenschicht bereits bei Thomas von Aquin⁶? Wie immer, entscheidend ist der Zusammenhang zwischen den denkerischen Prämissen der spezifisch christlichen Gottesrede und der nominalistischen Brechung der tradierten Theologie und Metaphysik. Dazu schreibt Goldstein:

Ockham „sperrt sich ... auf Grund seiner Gotteslehre gegen jede idealistische Subordination des konkreten, singulären, kontingenten und somit individuellen Seienden unter metaphysisch-explizierte Allgemeinheit. Er ist entschieden metaphysikkritisch, ohne aber die Möglichkeit von Metaphysik gänzlich bestreiten zu wollen.“⁷

Es ist also gerade der theologische Charakter des Nominalismus, der – wenn auch nicht ohne begriffliche Turbulenzen und kategoriale Verzerrungen – den denkgeschichtlichen Umschlag ausdrückt. Wer nämlich die Rede vom biblischen Gott zu bedenken sucht – nicht also die Rede vom unbewegten Beweger des Aristoteles, sondern vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, also vom Gott der Schöpfung und der Eschatologie –, der muß diese „nominalistische Brechung“ der klassischen Metaphysik in Kauf nehmen; er muß die Revision vorgefaßter metaphysischer Gewißheiten, wie sie sich etwa in der gedanklichen Suprematie

des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen zum Ausdruck bringen, riskieren; er muß eine neue denkerische Einschätzung der Singularität betreiben; er muß eine kontingenzempfindliche Rationalität entfalten – gegenüber einem kontingenzentschärfenden Seins- und Identitätsdenken griechisch-hellenistischer Metaphysik, die keinen Anfang der Welt kennt und kein Ende der Zeit und die gleichwohl, wie wir wissen, seit dem mittleren Platonismus, seit den Einflüssen Plotins die christliche Religionsphilosophie bis zum Deutschen Idealismus geprägt hat.

Ich habe unsere gegenwärtige Problemlage versuchsweise als die eines „sekundären Nominalismus“ gekennzeichnet. Für die Philosophie könnte ich ihn mit Theodor W. Adornos Worten beschreiben:

„Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stand, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundet: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte. ... Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist.“⁸

An den Grenzen der Moderne sind es vor allem zwei Fragestellungen, zwei Herausforderungen, die der Theologie und der Metaphysik die Situation eines sekundären Nominalismus bewußt machen können. Zum einen: Hat die christliche Theologie durch die Katastrophengeschichte dieses Jahrhunderts, durch Auschwitz, jenen Kontingenzschock erlitten, der es ihr verwehrt, von Gott in abstrakter Begrifflichkeit, sozusagen oberhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte zu reden? Und zum anderen: Wie kann die Theologie den Wahrheitsanspruch ihrer Gottesrede formulieren und durchhalten angesichts jenes konstitutionellen, unauflösbaren Pluralismus von Kultur- und Religionswelten, die sich in ihrer singulären Würde einer abstrakten Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus der metaphysischen Tradition vertraut ist, widersetzen?

Diese „nominalistische“ Verpflichtung auf das Kontingente und Singuläre, auf das über die begriffliche Klärung Hinausreichende bedeutet keineswegs Denkverzicht. Sie ist keine Ermunterung für die Theologie, die berühmte Unterscheidung in Pascals Memorial – „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten“ – so zu lesen, als handle es sich beim biblischen Gott um einen Gott der Geist- und Denkverneinungen und der strikten Antimetaphysik⁹. Das Stichwort vom „sekundären Nominalismus“ zielt nicht auf eine plane Ablehnung von Metaphysik, sondern auf einen Wandel im Metaphysikverständnis: auf die Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie, damit der Singularität der geschichtlichen Ereignisse und dem Schrecken der Kontingenz bei der Begründung der Gottesrede selbst Rechnung getragen werde.

Nur im Sinn dieser Intention trägt die Analogie zum historischen Nominalismus! Sie will dabei die zeitgenössische Theologie erneut mit der Frage konfrontieren, wie weit sie in ihrem Logos jenes Geist- und Denkangebot berücksichtigt, das in den biblischen Traditionen selbst verwurzelt ist und inwieweit dieses

Geist- und Denkangebot womöglich hilfreich ist bei dem Versuch der Theologie, die Herausforderungen an den Grenzen der Moderne produktiv zu bewältigen. Ich riskiere eine vorausgreifende Bestimmung dieses Geist- und Denkangebots: Es handelt sich um das biblische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori, und das Organon dieses Denkens, das der Temporalisierung aller Begründungsweisen Rechnung zu tragen sucht, läßt sich abgekürzt kennzeichnen als „memoria“, als „memoria passionis“.

Gottesbotschaft als Zeitbotschaft

Die Gottesbotschaft der biblischen Traditionen will selbst als Zeitbotschaft gehört werden, näherhin als Botschaft von der befristeten Zeit, von der Zeit mit Finale. Alle ihre Aussagen zu Gott tragen einen Zeitvermerk, einen Endzeitvermerk. Dabei fußt diese Gottesbotschaft auf der elementaren Strukturierung der Zeit durch das Gedächtnis, durch jenes Leidensgedächtnis, in dem der Name Gottes als rettender Name, als anstehendes Ende der Zeit erzählt und bezeugt wird. Diese Zeit mit Finale, diese gezielte Zeit, die weder dem griechisch-mediterranen noch dem vorderasiatischen Kulturraum vertraut war¹⁰, wird zur Wurzel des Verständnisses der Welt als Geschichte und zum Auftakt geschichtlichen Bewußtseins, wie es dann nachhaltig den Geist der europäischen Moderne durchprägt – und zwar auch dort, wo diese Moderne sich längst säkularisierend und religionskritisch gegen die theologischen und metaphysischen Gehalte dieses Zeitdenkens wendet.

Gegenwärtig freilich, in dieser Zeit des „atmosphärischen Nietzsche“, gibt es keine Zeit mit Finale mehr, nicht einmal, wie Nietzsche ausdrücklich betont, ein „Finale ins Nichts“¹¹. Der frühgriechische Mythos von der Ewigkeit der Zeit kehrt zurück, mit unterschiedlichen Prämissen bei den Neognostikern, bei Michel Foucault, beim postmodernen Comeback Martin Heideggers – nicht etwa mit seiner in der Tat epochalen Frage nach „Sein und Zeit“, sondern mit seinem Antwortversuch in Richtung einer neuheidnischen, vermeintlich den Vorsokratikern abgelauerten menschenleeren Ontologie und eines daraus abgeleiteten Antihumanismus, den er bekanntlich nach Auschwitz – 1946 – verkündete, ohne auch nur mit einem Wort an diese Katastrophe zu erinnern. „Zeit ohne Finale“: Spärlich sind die Vorbehalte und Gegenstimmen, so wie etwa die im letzten, posthum erschienenen Werk Jean-François Lyotards, in dem von der „Melancholie“ dieses neuen Zeitdenkens die Rede ist. In seinen „Postmodernen Moralitäten“¹² heißt es: „Das Leiden am Fehlen der Finalität ist der postmoderne Zustand des Denkens, also das, was man heute gemeinhin seine Krise, sein Unbehagen oder seine Melancholie nennt.“

Wer sich weigert, das „Fehlen von Finalität“ melancholisch zu quittieren, um

vor der Passionsgeschichte der Menschheit schließlich doch in die Ästhetik auszuweichen; wer bei Nietzsches Vorschlag zögert, in die unschuldige Heiterkeit, in die ziellos bei sich selbst verweilende mittägliche Existenz mediterraner Lebensfreude heimzukehren nach so viel Unglück und akkumuliertem Leid, der mag vielleicht an den Grenzen der Moderne noch einmal empfänglich werden für den Vorschlag des biblischen Zeitdenkens. Dieser Vorschlag erfordert die erneute Annäherung an ein biblisches Erbe, das heute nicht selten verdrängt oder verharmlost wird und das in der Art, wie es öffentlich zur Geltung kommt, ganz und gar mißverstanden ist: das Erbe der Apokalyptik.

Zunächst – und im engeren Sinn – bezeichnet Apokalyptik bekanntlich eine Literaturgattung der frühjüdischen Zeit, die in der verschärften Leidenssituation der jüdischen Gemeinden ihren „Sitz im Leben“ hat. Daraus lassen sich zwei wichtige Kennzeichnungen dieser Apokalyptik gewinnen, die sich wie ein roter Faden durch alle biblischen Traditionen ziehen.

Zum einen handelt es sich bei dieser Apokalyptik nicht primär um ein Katastrophendenken, sondern um ein Zeitdenken, um eine Art Temporalisierungsprogramm, um den Ansatz zur Verzeitlichung der Welt im Horizont befristeter Zeit. Wenn man bei den Texten und Bildern der biblischen Apokalyptik etwas länger verweilt, als es der moderne Konsens zu erlauben scheint, kann man erkennen, daß es sich bei dieser Apokalyptik nicht um eine geschichtsferne Spekulation, nicht um zelotisch angeschräifte Untergangsphantasien, nicht um eine katastrophensüchtige Vermutung über den Zeitpunkt des Finales der Welt handelt, sondern um die bildhaft-dramatische Kommentierung des finalen Wesens dieser Weltzeit selbst. Gott ist in dieser apokalyptischen Sprache das noch nicht herausgebrachte, noch ausstehende Geheimnis der Zeit. „Hüter, wie spät ist es in der Nacht? ... Der Hüter aber sprach: Wenn der Morgen schon kommt, so wird es doch Nacht sein, wenn ihr schon fragt, so werdet ihr doch wiederkommen und wieder fragen“ (Jes 21, 11 f.).

Zum anderen ist Apokalypse – und nun im Wortsinn (der Septuaginta) genommen – ein „Aufdecken“, ein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger. Sie ist eine „Enthüllung“, eine Enthüllung dessen, was „ist“: gegen die mythischen Verschleierungen der menschlichen Leidensgeschichte oder auch gegen die metaphysischen Verdunkelungen des Unglücks in der Welt, in der die Opfer unsichtbar werden und die Schreie unhörbar. Und so begegnet uns im biblischen Israel ein Volk, das unfähig scheint, sich mit der Kraft von Mythen oder von Idealisierungen über die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte zu erheben. Der Trost des Mythos scheint ihm gleich fern zu sein wie der Trost der klassischen Metaphysik. Dieses biblische Israel wandelte sich immer wieder in eine „Landschaft aus Schreien“¹³.

Dieses apokalyptische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori durchzieht übrigens – mehr oder minder ausdrücklich – die ganze biblische Botschaft¹⁴ – es sei

denn, man habe sie längst an eine dualistische Gnosis mit ihrem Axiom von der Heillosigkeit der Zeit und der Zeitlosigkeit des Heils verraten, um so die christliche Heilsbotschaft gegen die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte abzuschirmen und ihr die apokalyptische Unruhe der Rückfrage an Gott zu ersparen. Das theodizeesensible Zeitdenken, das lieber metaphysisch stumm bleibt als daß es sich auf eine Metaphysik oberhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte stützte; dieses kontingenzgeschärfte Zeitdenken, das kein in Leidvergessenheit und Mythenräumen gebettetes Seinsvertrauen kennt, wäre im Logos der Theologie an den Grenzen der Moderne zu beheimaten, sozusagen in einem zweiten Anlauf, eben in einer Art von sekundärem Nominalismus.

Metaphysische Vernunft und menschliches Leid

In diesem Sinn bleibt die Konfrontation ihrer Metaphysiktradition mit dem metaphysisch weithin stummen Zeitdenken der biblischen Traditionen eine der wichtigsten Aufgaben zeitgenössischer Theologie¹⁵. Diese Konfrontation würde es verbieten, daß sich die Theologie in vermeintlich zeitlosen (Erst- oder Letzt-) Begründungsversuchen über das geschichtliche Eingedenken und den Einspruch der menschlichen Leidensgeschichte erhebt¹⁶ – auch wenn dieses Verbot noch so sehr nach einem neuen Nominalismus klingen mag, der diesmal nicht auf der sinnfälligen Singularität der Gegenstandswelt, sondern auf der unhintergehbaren Kontingenz der Geschichtswelt beharrt. Schließlich fußt – wie gesagt – die christliche Rede von Gott und seinem Christus nicht auf einer situationsblinden und gedächtnislosen Heilsmetaphysik. Ihr Wahrheitsanspruch (und ihr damit verbundener Universalismus) ist nur durch erinnerungsbegabte Vernunft mit ihrem Leidensapriori einzulösen. Seit Jahren kennzeichne ich sie – abgekürzt und nicht unmißverständlich – als anamnetische Vernunft.

Nun gibt es heute nicht wenige philosophische und soziologische Positionen, die erinnerungsgeleitete Vernunft von vornherein für aufklärungswidrig und modernitätsunverträglich halten. Die Aufklärung hat in der von ihr entwickelten und heute dominierenden Vernunftgestalt ein tiefsitzendes Vorurteil nicht überwinden können: das Vorurteil gegenüber der Erinnerung. Sie förderte Diskurs und Konsens und unterschätzte die intelligible Macht der Erinnerung, also die anamnetische Rationalität. Wie aber, wenn Vernunft durch Erinnerung bestimmt bleibt? Kann solche Vernunft überhaupt noch das Organon von Verständigung und Frieden sein? Wird mit einer solchen Auszeichnung der Vernunft nicht eine Haupttugend der politischen Aufklärung radikal verletzt bzw. fahrlässig widerrufen? Sind es nämlich nicht die geschichtlich-kulturell verwurzelten Erinnerungen, die immer wieder die gegenseitige Verständigung behindern, immer neu zu schmerzlichen Konflikten und dramatischen Verfeindungen führen und

aus denen sich – am Ende dieses Jahrhunderts – alle offenen oder latenten Bürgerkriege nähren?

Ihren aufgeklärten Charakter und ihre legitime Universalität gewinnt die hier gesuchte anamnetische Vernunft dadurch, daß sie sich von einer bestimmten Erinnerung geleitet weiß, eben von der Leidenserinnerung – und zwar nicht in der Gestalt einer selbstbezüglichen Leidenserinnerung (der Wurzel aller Konflikte!), sondern in der Gestalt der Erinnerung des Leidens der Anderen, in der Gestalt des Eingedenkens fremden Leids. Dieses Leidensapriori mit seinem negativen Universalismus leitet den Universalitäts- und Wahrheitsanspruch der Vernunft in Zeiten des sekundären Nominalismus. Schließlich kann sich die Vernunft, die wahrheitsfähige Kriterien für ihre Verständigungsprozesse angeben will, nicht nur am Verständigungssinn der Sprache selbst orientieren. Das Verständigungsapriori einer kommunikativen Vernunft bleibt deshalb auf das Leidensapriori der anamnetischen Vernunft verwiesen. „Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“ formulierte Th. W. Adorno in seiner „Negativen Dialektik“¹⁷, und ich stimme ihm darin auch heute noch zu. In diesem Satz ist ein universeller Vernunftanspruch formuliert, der einerseits über einen verfahrensrationalen Verzicht auf Geltungsansprüche, also über einen rein prozeduralen Universalismus hinausgeht, der andererseits alle allgemeinen Geltungsansprüche, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte ansetzen, als wahrheitsunfähig erklärt – und dies gewissermaßen als quasi-nominalistische Provokation auch aller zünftiger Theologie und der ihr immanenten Metaphysik, aber auch als Kritik all jener modernen Vernunftkonzepte, die sich – idealistisch, transzendental, kommunikationstheoretisch usw. – von dieser Leidensgeschichte gelöst und die Vernunft der Grundspannung zwischen Erinnern und Vergessen entzogen haben.

Nun hat Jürgen Habermas in einem Text „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“¹⁸ mir gegenüber betont, daß der von mir ange-mahnte anamnetische Geist des biblischen Zeitdenkens längst in das Vernunftdenken der europäischen Philosophie eingedrungen sei. Ist das wirklich so? Man höre und lese dazu zum Beispiel einmal Emmanuel Levinas! Ich bleibe jedenfalls zunächst einmal bei meiner skeptischen Frage an meinen Freund Jürgen Habermas. Der hat zwar wie kaum ein anderer deutscher Intellektueller sensibel auf die Katastrophe von Auschwitz reagiert, und kaum einer war dabei so dezidiert und so einflußreich wie er. Das alles ist in seinen „Kleinen Politischen Schriften“ nachzulesen. Um so verwunderlicher ist es für mich, daß Auschwitz in seinen Fundamentalschriften zur kommunikativen Vernunft nicht vorkommt, und zwar mit keinem Wort. Hat er sich da nicht zu früh von Adorno verabschiedet? Und spiegelt sich in der Zweiteilung seiner Schriften, hier das Partikular-Historische der politischen Schriften, dort das Allgemein-Verbindliche der philosophischen: Spiegelt sich darin nicht die heimliche Nominalismusangst des Postmetaphysikers Habermas?

In diesen „Kleinen Politischen Schriften“ kann man die eindrucksvolle Bemerkung lesen, Auschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt¹⁹. Hat eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden? Wie aber wäre dann verallgemeinerungsfähig von dem zu sprechen, was Unheil blieb, was nicht verschwinden darf hinter dem Schild der kulturellen Amnesie und sich nicht in fugendichte Normalität einschließen läßt? Man wird vielleicht (mit Habermas) von solchen Fragen sagen, daß sie nicht mehr in die Zuständigkeit der Vernunft fallen, daß sie allenfalls Ausdruck einer rigiden, einer skrupulösen Vernunft seien, die sich an zuviel erinnern will und deshalb in der Gefahr steht, sich an nichts zu erinnern, was vernünftig vertreten werden kann.

Nun gehört es sehr wohl zur Zuständigkeit der Vernunft daran zu erinnern, daß es nicht nur eine Oberflächengeschichte der Gattung Mensch gibt, sondern auch eine Tiefengeschichte, die durchaus verletzbar ist. Hat nicht etwa Auschwitz die metaphysische und moralische Schamgrenzen zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt? Und gewinnen die Gewalt- und Vergewaltigungsorgien der Gegenwart – vorgestern Auschwitz, gestern Ruanda und Bosnien, heute der Kosovo und Ost-Timor – für uns nicht unbewußt etwas von der resignativ-verführerischen Kraft des Faktischen, zersetzen sie nicht hinter dem Schild des Vergessens das zivilisatorische Grundvertrauen, jene moralischen und kulturellen Reserven, in denen die Menschlichkeit des Menschen gründet? Ist es deshalb nicht eine der vornehmsten Aufgaben der Vernunft, das humane Gedächtnis zu schärfen und einem Denken zu widerstehen, das sich zur Sicherung seiner Allgemeinverbindlichkeit oberhalb oder außerhalb der menschlichen Katastrophengeschichte festmacht? Dieser Widerstand liegt nicht jenseits der Kompetenz der Vernunft, er bringt sie in ihren humansten und aufgeklärtesten Möglichkeiten zur Geltung, er zwingt sie in die Erinnerung und wappnet sie gegen das Vergessen.

Schließlich ein zweites Beispiel für die Zuständigkeit der leidgeschärften anamnetischen Vernunft: der Umgang mit der Theodizeefrage. Wenn man diese Frage für ebenso unbeantwortbar wie unvergeßlich charakterisiert, sieht sie sich einem klassischen Grundsatz menschlicher Vernunft ausgesetzt, wie er etwa in Ockhams bekanntem Sparsamkeitsprinzip („razor“) ausgedrückt ist: „Entia sine ratione non sunt multiplicanda“ („Die Seienden sind nicht ohne Grund zu vermehren“). Oder anders ausgedrückt: Es ist aus Gründen der Vernunft geboten, eine Frage, auf die es zugeständenermaßen keine Antwort gibt, endlich fallen zu lassen und zu vergessen.

Doch was ist, wenn sich die Menschen eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren können, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen können, auf eine Kultur der Amnesie, wenn nur noch die Zeit alle Wunden heilt (und eines Tages auch die

Wunde, die den Namen Auschwitz trägt)? Woraus nährt sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens in der Welt, was inspiriert dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und zur Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit? Was bleibt denn, wenn sich diese kulturelle Amnesie vollendet hat? Was bleibt? Der Mensch. Welcher Mensch? Eine Berufung auf die Selbsterhaltung des Humanen scheint mir in diesem Fall höchst abstrakt zu sein. Sie entspringt nicht selten einer Anthropologie, der die Frage nach dem Bösen und der Theodizeeblick in die Geschichte der Menschheit längst abhanden gekommen sind und die vergißt, daß nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die „Idee“ des Menschen verletzbar, ja zerstörbar ist.

Konsequenzen

Es ist an der Zeit, von den Konsequenzen zu sprechen, die sich aus der Einbeziehung der leidgeschärften anamnetischen Vernunft für das Verhältnis der Theologie zur Wissenschaftswelt, zur Gesellschaft, zu den Religions- und Kulturwelten und zur Kirche ergeben. Ich nenne – in aller Kürze und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit – die folgenden Gesichtspunkte.

1. Im Verhältnis der Theologie zur Wissenschaftswelt unserer Tage: Die für die Theologie unverzichtbare anamnetische Rationalität mit ihrem Leidensapriori zielt auf die Wissensform des Vermissens. Wo im modernen Wissenschaftswissen (über den Menschen) nichts mehr vermißt wird, wird die Rede von „dem Menschen“ selbst zum Anthropomorphismus; es ist nämlich dann nicht mehr „der Mensch“ gewußt und gemeint, sondern nur noch die Natur, d. h. der Mensch als erinnerungs- und subjektlose Natur, als das – biotechnisch oder wie es nun heißt „anthropotechnisch“ – noch nicht zu Ende experimentierte Stück Natur.

Deshalb stützt die erinnerungsbegabte Wissensform der Theologie den elementaren Eigensinn des Geistes in den sogenannten Geisteswissenschaften und gehört an ihre Seite, solange diese sich nicht in einer zunehmend subjektloser, technomorpher werdenden Systemsprache selber aufgeben und auch ihrerseits den Menschen nur noch als Experiment und nicht mehr als Gedächtnis seiner selbst begreifen. Mag sein, daß diese Sicht künftig im Ensemble der Wissenschaften nicht ohne eine Portion metaphysischer Zivilcourage zu vertreten ist. Die wird die Theologie dann eben brauchen. Nicht um ihrer Selbstbehauptung willen, sondern um der sich abzeichnenden szientifisch-technischen Überdetermination unserer künftigen Lebenswelt mit ihrer technologiebedingten Zeit- und Wissensstruktur zu wehren. Und wenn mich nicht alles täuscht, dann muß sich die Theologie die geistigen Ressourcen für diesen Widerstand etwas weniger aus der Ideenwelt Athens und etwas mehr aus der anamnetischen Kultur Jerusalems holen.

2. Mit ihrem Leidensapriori der anamnetischen Vernunft wendet sich die Theologie auch an die „profanen“ Leitbilder und Theorien des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Sie fragt zum Beispiel kritisch, ob unsere posttraditionalen Diskursgesellschaften, die sich vom Apriori des Leidensgedächtnisses losgesagt haben, über eine Marktlogik wirklich hinauskommen, ob sie also noch von einer Vision der Verantwortung der Einen für die Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis geleitet sind und ob sie in der Politik noch asymmetrische Anerkennungsverhältnisse – als Zuwendung der Einen zu den bedrohten und geopfert Anderen – vertreten können. Mit solchen Fragen beteiligt sich die (von anamnetischer Vernunft informierte) Theologie am öffentlichen Streit über die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens.

3. Die Situation an den Grenzen der Moderne ist augenfällig geprägt durch den konstitutionellen Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Die Theologie stellt sich mit ihrer leidgeschärften Rationalität der Frage, ob es in der unwiderprüflich anerkannten Vielfalt der Kulturen und Religionen noch ein universales, ein alle verpflichtendes und in diesem Sinn wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung geben kann, das über den geltungsfreien Universalismus der reinen Verfahrensrationalität hinausgeht. Nun ist der im Leidensapriori der anamnetischen Vernunft enthaltene Universalismus, als Leidensuniversalismus, offensichtlich ein negativer Universalismus. Als solcher kann er mit seinen spezifischen Geltungsansprüchen auch unter Pluralitätsbedingungen ideologiefrei vertreten werden. Dieses Leidensapriori führt nämlich die Vernunft vor eine Autorität, die weder religiös noch kulturell hintergebar ist: die Autorität der Leidenden. Die Anerkennung dieser Autorität läßt sich als jenes Kriterium formulieren, das den Menschen aller Religionen und Kulturen zumutbar ist, und das deshalb den Religions- und Kulturdiskurs in globalisierten Verhältnissen orientieren kann. (In diesem Sinne spreche ich von einer möglichen „Ökumene der Compassion“²⁰.)

4. Offensichtlich steht die Theologie mit ihrer leidgeschärften Rationalität nicht – sozusagen in teilnahmsloser Beobachterposition – außer oder über dem Gedächtnis der Kirche. Sie ist ja nicht von der Vorstellung geleitet, als könne sie auf die religiöse Basis ihrer Gottesrede verzichten bzw. sie einfach spekulativ ersetzen. Ihre unverzichtbare kritische Freiheit in der Gedächtnisgemeinschaft der Kirche gewinnt die Theologie dadurch, daß sie das von der Kirche repräsentierte Gottesgedächtnis immer wieder daraufhin befragt, ob und inwieweit es zur gemeinschaftlichen „memoria passionis“, zum Eingedenken fremden Leids wird, ob und inwieweit sich das dogmatische Gedächtnis der Kirche nicht längst vom Leidensgedächtnis der Menschen entfernt hat.

Theologie und Theodizee

Welche Konsequenz, dies sei die abschließende Frage, hat die Einbeziehung der anamnetischen Vernunft mit ihrem Leidensapriori für die Theologie selbst?

Zum einen: Sie stellt die Gottesrede in die fundamentale, spekulativ unhintergehbare Spannung zwischen Erinnern und Vergessen und erzwingt so die Temporalisierung der theologischen Begründungslogik. Gottdenken ist im Gottgedenken, der Gottesbegriff im Gottesgedächtnis verwurzelt – und nicht umgekehrt! Der Gottesgedanke kann nun nicht mehr als transzendente Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens erläutert werden; schließlich ist er, der Gottesgedanke, durch seine Verzeitlichung selbst bedroht, bedroht vom Dunkel der menschlichen Leidensgeschichte. Im übrigen wäre zu zeigen, daß in dieser Verzeitlichung der theologischen Logik die Dichotomie zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie unterlaufen ist.

Zum anderen: Die anamnetische Vernunft mit ihrem Leidensapriori setzt alle jene metaphysischen Gründungen und Sicherungen der Gottesrede außer Kraft, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte operieren und damit der Konfrontation der Gottesrede mit der Theodizeefrage auszuweichen suchen. Den Nominalismusvorwurf, den sie sich durch ihre Weigerung, eine „höhere Allgemeinheit“ zwischen Gott und Mensch anzunehmen, zuzieht, trägt sie mit Gelassenheit und Zuversicht.

Schließlich: Die Theodizeefrage wird nun zu „der“ theologischen Frage. Die Rede von Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, „seiner“ Welt, rückt ins Zentrum der Gottesrede überhaupt. Wenn die Theologie die durch die Theodizeefrage erzwungene Nichtidentität ihrer Gottesrede ein für allemal hinter sich zu bringen suchte, wenn sie sich über ihr, über dieser Art von „Gotteskrise“ systematisch zu beruhigen suchte, würde sie eine alles entscheidende Differenz mißachten: die eschatologische Differenz zwischen dem theologischen Begriff von Gott und Gott selbst.

Schließlich kann ja die Theologie die Theodizeefrage nicht „lösen“. Sie führt sie mit sich als zeitlich gespannte Rückfrage an Gott, daß, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte „rechtfertige“. Hier kann die (vom Leidensapriori anamnetischer Vernunft informierte) Theologie keine Letztbegründungen beanspruchen, allenfalls von Zuleztbegründungen sprechen – im Rahmen einer theologischen Logik befristeter Zeit.

Diese eschatologische Theodizee durchzieht in gleitender Funktion alle theologischen Aussagebereiche, so zum Beispiel auch die Christologie. Gerät nicht eine Christologie, die sich außerhalb oder oberhalb dieser eschatologischen Theodizee zu formulieren sucht, zwangsläufig zu einem Siegermythos? Auch die Christologie hebt die fundamentale Art des Gottvermissens (wie es im biblischen Zeitdenken mit seinem Leidensapriori ausgedrückt ist: Wo bleibt Gott?²¹) nicht auf,

sondern verschärft es. Nicht nur die Biographie des biblischen Israel, sondern auch die Biographie des ersten Christentums endet mit einem apokalyptischen Schrei, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei.

Hier, das deutet diese Schlußüberlegung an, hier rührt Theologie, der es in allem um Gott geht, unvermeidlich an substantielle Religion. Hier weiß Theologie am deutlichsten, daß sie selbst immer „actus secundus“, zweiter Akt bleibt, daß sie selbst diese Religion niemals ersetzen kann, daß sie die Hoffnung, den Schrei, das Gott-um-Gott-Bitten niemals überflüssig machen, sondern nur argumentativ ausleuchten kann²² – auch heute, an den Grenzen der Moderne, inmitten der Zeit der Gotteskrise²³.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf den Eröffnungsvortrag beim Bochumer Kongreß „Religion – Metaphysik – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne“, 4. – 7. 10. 1999. Ein Kongreßband ist in Vorbereitung.

² Gott nach Auschwitz, hg. v. E. Kogon u. J. B. Metz (Freiburg 1979) 138; vgl. auch J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion* (Mainz 1980) 42: „Fragt euch, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, daß sie vor und nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!“

³ Freiburg 1998.

⁴ J. Goldstein, Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der neuen Politischen Theologie, in: *Jahrbuch Politische Theologie*, Bd. 2 (Münster 1997) 173–186, hier: 179.

⁵ J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin* (München 1962).

⁶ J. Goldstein, der meine „nominalismusfreundliche“ Interpretation der Denkform des Thomas von Aquin mit meinem oben (A. 2) erwähnten Kriterium des Theologietreibens in Verbindung bringt, spricht ausdrücklich von einer „nominalistischen Tiefenschicht der neuen Politischen Theologie“.

⁷ Goldstein, *Nominalismus und Moderne* (A. 3) 178f.

⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt 1968) 18.

⁹ Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn ein jüdischer Denker wie E. Levinas das übliche Verständnis des Pascal-Wortes ablehnt: „Sich fragen – wie wir es hier versuchen –, ob Gott nicht in einer vernünftigen Rede, die weder Ontologie noch Glaube wäre, ausgesagt werden kann, heißt implizit, an dem von Jehuda Halevi aufgestellten und von Pascal wieder aufgegriffenen formalen Gegensatz zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der ohne Philosophie im Glauben angerufen wird, einerseits, und dem Gott der Philosophen andererseits zweifeln; heißt zweifeln, daß dieser Gegensatz eine Alternative darstellt.“ In: *Gott nennen*, hg. v. B. Casper (Freiburg 1981) 85f.

¹⁰ Selbst bei N. Cohn, *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse* (Frankfurt 1997) wird die qualitative Zäsur in den jüdischen Apokalypsen gegenüber den Ansätzen im Alten Orient betont: bes. 216 ff.

¹¹ F. Nietzsche, *Werke* in 3 Bänden, hg. v. K. Schlechta (München 1958), hier: Bd. III, 853 (Nachlaß).

¹² Wien 1998.

¹³ Formulierung N. Sachs.

¹⁴ Vgl. dazu J. B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung in Ahaus*, hg. v. T. R. Peters u. C. Urban (Mainz 1999) 32–49.

¹⁵ Dazu, daß und warum die Theologie sich mit diesem Zeitdenken immer schon schwer getan bzw. sich ihm gesperrt hat, vgl. meine einschlägigen Überlegungen in: J. B. Metz, *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: O. Marquard (Hg.), *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie – Gießen*, 21.–26. 9. 1987, hg. v. O. Marquard (Hamburg 1990) 170–186. Ausführlich und eindringlich zum „zeitlichen Sinn der Gottesrede“ äußert sich J. Reikerstorfer in seinem Beitrag „Politische Theologie als ‚negative Theologie‘“, in: *Vom Wagnis der Nichtidentität*, hg. v. dems. (Münster 1998) 11–49.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (Mainz 1997) § 8-Exkurs: Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik.

¹⁷ Negative Dialektik (A. 8) 29 – Zu dem in diesem Kontext angeführten Universalitätsparadigma, das nicht von allen Geltungsansprüchen gelöst ist, vgl. auch die Überlegungen von J. Reikerstorfer, Chancen u. Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie, in: Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie, hg. v. dems. (Münster 1999) 103–125. Im gleichen Band (142–151) weist G. Luf aus rechtsphilosophischer Sicht die Bedeutung des „negativen Universalismus“ der Leidenserinnerung für die aktuelle Menschenrechtsdiskussion nach.

¹⁸ In: J. B. Metz u. a., Diagnosen zur Zeit (Düsseldorf 1994) 51 ff.; dann auch in: J. Habermas, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck (Frankfurt 1997) 98–111; vgl. dazu auch die Interpretation von L. Nagl, Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?, in: Chancen u. Verpflichtungen (A. 17) 39–48.

¹⁹ J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung (= Kleine Politische Schriften VI) (Frankfurt 1987) 163.

²⁰ Vgl. dazu J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (A. 16) § 11.

²¹ Zum Primat der Frage „Wo bleibt Gott?“ bei einer an der Theodizeefrage orientierten Gottesrede vgl. ausführlich auch meinen Text unter A. 15.

²² In den berühmten „Quinque viae“ der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin wird immer das religiöse Referenzsubjekt der theologischen Argumentation angegeben: „id quod omnes dicunt esse Deum“.

²³ Meine Überlegungen zur „Zeit der Gotteskrise“ (vgl. schon meinen Text in „Diagnosen zur Zeit“: A. 18) setzen bei der Beobachtung ein, daß es heute nicht nur eine Trivialisierung des Atheismus gibt, sondern auch eine ungeheure Diffusion im Religionsverständnis, so daß man gegenwärtig, in dieser Zeit des „atmosphärischen Nietzsche“, die sich gern „postmodern“ nennt, von einer religionsfreundlichen Gottlosigkeit, von einem religionsförmigen Atheismus sprechen kann: „Religion, ja – Gott, nein“.