

Theologische Fakultät Trier

Fundamentaltheologie

Wintersemester 2006/2007

Seminar:

„Einführung in das Christentum“ von Joseph Ratzinger

Professor Dr. Euler

Seminararbeit:

Glaube und Vernunft zwischen Jerusalem und Athen

vorgelegt von:

Maria Böttcher, Treviris-Passage 15, 54290 Trier,

0651/9927234, mariaboettcher@web.de

6. Semester

O. Einleitung

Im Rahmen des Seminars „Einführung in das Christentum von Joseph Ratzinger“ soll in dieser Arbeit das Thema Glaube und Vernunft behandelt werden. Nur wenn Glaube sich vor der Vernunft verantworten kann, kann er begründet einen Wahrheitsanspruch erheben. Die Frage nach Glaube und Vernunft reflektiert Ratzinger in der „Einführung in das Christentum“ vor allem im Blick auf die Gottesfrage. Darum wird bei der Entfaltung des Themas vor allem darauf zurückgegriffen. Ein in der Problemstellung dem Denken Ratzingers ähnlicher, aber inhaltlich anderer Ansatz findet sich in der Theologie von Johann Baptist Metz. Auch er reflektiert den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens. Aber im Unterschied zu Ratzinger, der auf die griechische Vernunft zurückgreift, fragt Metz im Kontext von neuzeitlicher Aufklärung und vor allem im Blick auf die geschichtliche Katastrophe, die mit dem Namen Auschwitz verbunden ist, nach der Wahrheit des Glaubens.

Mit Ratzinger und Metz begegnen uns bei einer ähnlichen Problemstellung zwei im Blick auf das Verständnis von Vernunft sehr unterschiedliche Denk- und damit auch Theologieansätze. Während Ratzinger auf die Vernunft der griechischen Metaphysik zurückgreift, entwickelt Metz das Konzept der anamnetischen Vernunft.

Ziel dieser Arbeit ist es, Ratzingers Denken mit dem Ansatz von Metz zu konfrontieren und vor diesem Hintergrund kritisch zu reflektieren. Dies erscheint sinnvoll in Anbetracht der Frage, ob der Wahrheitsanspruch des Glaubens durch die Verbindung des Glaubens mit der griechischen Vernunft ein für alle mal ‚gesichert‘ ist oder ob er sich vielmehr angesichts der Herausforderungen, die sich heute stellen, neu bewähren und begründen muss.

In einer Hinführung (*1. Die Krise des Christentums bei Ratzinger und Metz*) werden im Blick auf die Reflexion der Krise des Christentums Gemeinsamkeiten in der Problemstellung bei Ratzinger und Metz, aber auch die grundlegenden Unterschiede hinsichtlich der Frage nach Glaube und Vernunft skizziert. In einem zweiten Punkt (*2. „Glaube und Vernunft“ im Hinblick auf die Frage nach Gott in Ratzingers „Einführung in das Christentum“*) wird Ratzingers Frage nach Glaube und Vernunft, wie sie in der Behandlung der Gottesfrage in der „Einführung in das Christentum“ sichtbar wird, nachgezeichnet. Nach einigen grundsätzlichen Anfragen (*3. Grundsätzliche Anfragen an den Entwurf Ratzingers*) wird der Ansatz einer „nachidealistischen Theologie“ von Metz aufgegriffen. Die Theologie von Metz soll insofern zur Geltung kommen, als sie explizit oder implizit wesentliche Anfragen an Ratzinger formuliert (*4. Der Entwurf einer nachidealistischen Theologie bei Metz*). Der Schlussteil versucht, die Denkansätze von Ratzin-

ger und Metz noch einmal im Blick auf die Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft resümierend aufeinander zu beziehen und miteinander ins Gespräch zu bringen (5. *Glaube und Vernunft zwischen Jerusalem und Athen*).

1. Die Krise des Christentums bei Ratzinger und Metz

So sehr sich die theologischen Ansätze von Joseph Ratzinger und Johann Baptist Metz auch unterscheiden mögen, beide sprechen von einer Krise des Christentums. Sie stimmen auch darin überein, dass die Krise nicht in erster Linie institutioneller Art ist, sondern eine Krise der Inhalte. Für Ratzinger beruht sie „nur ganz sekundär auf institutionellen Problemen“¹. Metz bemerkt, dass „die Krise, die das europäische Christentum befallen hat, nicht primär oder ausschließlich eine Kirchenkrise“² ist. Ratzinger sieht sie im angezweifelten Wahrheitsanspruch; Metz charakterisiert sie als „Gotteskrise“³.

Die Krise des Wahrheitsanspruchs des Christentums sieht Ratzinger im Zusammenhang der neuzeitlichen Aufklärung, in deren Zuge ein Wahrheitsanspruch nur noch für empirische Erkenntnisse – wenn überhaupt – zugelassen wird: „Nur noch exakte wissenschaftliche Erkenntnis ist überhaupt Erkenntnis“⁴. Dies hat Konsequenzen für die Gotteserkenntnis: „Der Gedanke an das Göttliche hat damit abgedankt.“⁵ Was als wissenschaftlich gilt, ist die Physik, das heißt die positive Wissenschaft. Als „umfassend das Ganze alles Wirklichen erklärende“⁶ Theorie gilt die Evolutionslehre. Sie nimmt den Status einer „Ersten Philosophie“ ein, „die zur Gesamterklärung des Wirklichen werden will und keine andere Ebene des Denkens mehr übrig lassen möchte“⁷. Gegenüber einer solchen Sicht muss jede Rede von Metaphysik „als Rückfall hinter die Aufklärung, als Ausstieg aus dem Universalanspruch der Wissenschaft erscheinen“⁸. Mit dem Verlust der Metaphysik, die in der Physik aufgegangen ist, kann der christliche Gottesgedanke nur noch als unwissenschaftlich erscheinen und keinen mit der Vernunft begründeten Wahrheitsanspruch mehr erheben. Die Wahrheit des christlichen Glaubens verflüchtigt sich in diffuse Bilder, mit denen sich die verschiedenen Religionen der an sich nicht erkennbaren Wahrheit zu nähern versuchen: „Der Wege sind viele – nach dem Göttlichen zu greifen.“⁹

Metz beschreibt die Gotteskrise mit dem Stichwort „Religion, ja – Gott, nein“¹⁰. Religion steht dabei „als Name für den Traum vom leidfreien Glück“¹¹. Sie ist gefragt als „mythische

¹ RATZINGER, Wahrheitsanspruch.

² METZ, Gotteskrise, 77.

³ Ebd.

⁴ Ratzinger, Wahrheitsanspruch.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ METZ, Gotteskrise, 77.

Seelenverzauberung, als psychoästhetische Unschuldsvermutung für den Menschen¹². Gege-
nüber solcher Religionsfreudigkeit erscheint „die Rede vom biblischen Gott“ kaum „moderni-
tätsverträglich“¹³. Dies provoziert Metz zu der Frage: „Ist die intelligible und kommunikative,
die verheißungsvolle Macht des Wortes Gott endgültig geschwunden?“¹⁴

Sowohl für Ratzinger als auch für Metz stellt sich die Frage nach dem Logos des Chris-
tentums und seiner Theo-Logie. Beide stehen kritisch gegen den Verzicht auf einen Wahrheits-
anspruch und die unverbindliche Verflüchtigung der Inhalte des christlichen Glaubens „ins
Symbolische“¹⁵ bzw. in eine der vielen „kulturellen Ausdrucksformen des allgemeinen religiö-
sen Empfindens“¹⁶ (Ratzinger) oder in „eine neue Religionsfreudigkeit, die man vorsichtiger als
neue Mythenfreudigkeit kennzeichnen sollte“¹⁷ (Metz). Vor dem Hintergrund einer Krise des
Christentums, die die Gottesfrage berührt, fragen sie nach Begründungszusammenhängen, die
intelligible Kraft haben. Wie kann die Wahrheit christlicher Theologie begründet und verant-
wortet werden? Wie kann das Verhältnis von Glaube und Vernunft bestimmt werden? Bei ihren
Antwortversuchen gehen Ratzinger und Metz jedoch sehr verschiedene Wege.

Ratzinger verbindet den Logos der Theologie mit der antiken Aufklärung, deren Ver-
nunft die der griechischen Metaphysik ist: Christlicher Glaube beruht auf der Erkenntnis des
Seins. Er „verehrt jenes Sein, das allem Existierenden zugrunde liegt, den ‚wirklichen Gott‘“¹⁸.
Weil das Christentum so in der Wahrheit gründet, kann es den Anspruch erheben „religio ve-
ra“¹⁹ zu sein.

Metz hingegen fragt nach dem Logos der Theologie angesichts der „Katastrophenge-
schichte unserer Zeit“²⁰. Den Wahrheitsanspruch des Christentums gilt es vor allem angesichts
des Entsetzens „über die Offenbarung der Unmenschlichkeit des Menschen, die sich in Aus-
chwitz ereignet“²¹, zu verantworten. Dies erfordert eine theodizee-empfindliche Rede von Gott.
Ihr ist es „verwehrt, von Gott ausschließlich in abstrakter, leidfreier Begrifflichkeit, sozusagen
oberhalb und außerhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte zu reden“²². Dabei um-
fasst die menschliche Leidensgeschichte sowohl die gegenwärtigen wie die vergangenen Lei-
den. Im Angesicht dieser Leidensgeschichte verbinden sich ratio und memoria zu einem „unlös-

¹¹ Ebd. 78.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ RATZINGER, Wahrheitsanspruch.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ METZ, Religion, ja, 23

¹⁸ RATZINGER, Wahrheitsanspruch.

¹⁹ Ebd.

²⁰ METZ, Memoria 35.

²¹ Ebd. 37.

²² Ebd. 35.

lichen Zusammenhang“²³. Diesen Logos der Theologie charakterisiert Metz als „anamnetische Vernunft“²⁴.

Mit den theologischen Entwürfen von Ratzinger und Metz stehen sich zwei theologische Konzeptionen von Vernunft gegenüber: die Sicherung des christlichen Wahrheitsanspruchs durch die „Einheit von Denken und Glauben“ in der Tradition griechischer Metaphysik und die Suche nach einer leidempfindlichen Gottesrede im Horizont einer anamnetischen Vernunft. Beide Konzeptionen sollen im Folgenden dargestellt und miteinander konfrontiert werden.

2. „Glaube und Vernunft“ im Hinblick auf die Frage nach Gott in Ratzingers „Einführung in das Christentum“

2.1 Der biblische Gottesbegriff

In der „Einführung in das Christentum“²⁵ wird Ratzingers Suche nach der „Einheit von Denken und Glauben“ in seiner Darstellung des Gottesglaubens deutlich. Er entwickelt die christliche Rede von Gott, indem er den biblischen Gottesglauben zum Gott der Philosophen in Beziehung setzt.

Für die Gottesrede des Alten Testaments ist aus Ratzingers Sicht die Geschichte vom brennenden Dornbusch (Ex 3) entscheidend. Der dort offenbarte Gottesname „Ich bin der Ich bin“, der auf die Wurzel „Sein“ (Haja) zurückgeführt wird, hat eine doppelte Dimension. Zum einen ist es Charakteristikum eines Namens, eine „Sache benennbar, das heißt anrufbar zu machen“ (123). Zum anderen wird auf den „Gedanke[n] des Seins als Deutung Gottes“ (108) hingewiesen. Dies wird besonders in der Septuaginta deutlich, die den Gottesnamen mit „Ich bin der Seiende“ übersetzt. Hier finden „der Geist der Hellenen und der Glaube der Bibel“ (109) zusammen. In der Formulierung „Ich bin der Seiende“ wird der biblische Gottesname „mit dem philosophischen Gottesbegriff“ (109) identifiziert. Der Gottesname „Ich bin der Ich bin“ bzw. „Ich bin der Seiende“ trägt sowohl den Aspekt des Namens als auch den des Denkens in sich, für das es eigentlich ein „Skandal“ ist, „dass der biblische Gott einen Namen trägt“ (109). Doch gerade in der Verbindung der beiden Aspekte kann eine Vermählung des „Glaube[ns] mit Ontologie“ (109) geschehen.

In der Entwicklung des Jahwe-Glaubens wird nach Ratzinger „die Wahl und die Scheidung sichtbar, die Israel in seiner religionsgeschichtlichen Umwelt getroffen hat, wie auch die Kontinuität mit Israels eigener Vorgeschichte von Abraham her“ (112). Dies zeigt er an vier

²³ Ebd. 10

²⁴ Vgl. z.B. ebd. 227ff.

²⁵ RATZINGER, Einführung. Im Folgenden sind die Zitatangaben aus der „Einführung in das Christentum“ im Text in Klammern vermerkt.

Punkten: Der Gott der Väter, El und Elohim, gilt erstens als numen personale im Gegensatz zu einem an einen Ort gebundenen und dort verehrten Gott; zweitens als „der allerhöchste Gott; als die allerhöchste Macht“ (114) und damit als „jene Macht, die alle Macht in sich fasst und über allen Einzelmächten steht“ (114). Drittens ist mit ihm eine Verheißung verbunden. Er ist ein „Gott der Hoffnung auf das Künftige“ (114), der die ewige Wiederkehr des Gleichen durchbricht. Viertens kommt die „Einzigartigkeit Gottes“ (114) in der Ausweitung auf die Mehrzahl (Elohim) zum Ausdruck. „Er ist einer; aber als der Übergroße, ganz andere, überschreitet er selbst die Grenzen von Singular und Plural, liegt jenseits von ihnen.“ (114) In dieser negativen Abgrenzung wird die Bedeutung von Israels Gott noch einmal deutlich: Er ist weder ein lokal gebundener Fruchtbarkeitsgott (Baal) noch ein aristokratischer Herrgott (Melch/Moloch). Er „ist der nahe Gott, der grundsätzlich eines jeden Menschen Gott sein kann“ (115).

Die Frage nach dem Neuen und Spezifischen des Jahwe-Namens reflektiert Ratzinger, indem er auf die Ambivalenz in der Namensoffenbarung hinweist. Die Namensnennung ist zugleich eine Namensverweigerung. „Die Auslegung des Namens Jahwe durch das Wörtchen »Sein« [...] hebt den Namen als Namen auf“ (117). Er wird aufgelöst ins Mysterium. So wird der Name als „Zeichen der Bekanntschaft“ zur „Chiffre für das bleibende Unbekanntsein und Unbenanntsein Gottes“ (117). Der mit dem Wort „Sein“ gekennzeichnete Gott ist jedoch damit nicht beziehungslos. Er ist nicht einfach „in sich“, sondern „mit uns“. Und doch ist er nicht zu greifen. Auch als Gott „mit uns“ bleibt er in unverfügbarer Distanz.

Von der Dornbuscherzählung schlägt Ratzinger einen Bogen, in dem das Denkelement des Seins immer wieder auftaucht. Dieser reicht über Deuterocesaja und Ezechiel, für die es in der Situation des Exils „ein zentraler Gedanke“ ist, „den Göttern, die vergehen, den Gott gegenüberzustellen, der *ist*“ (120), bis zum Johannesevangelium. Das Johannesevangelium versteht Ratzinger vor allem vor dem Hintergrund von Deuterocesaja, der am Ende des babylonischen Exils eine neue Hoffnung auf Zukunft verkündet. Die für unbesiegbar gehaltene Macht Babylons ist gebrochen und das totgesagte Israel hat Zukunft. In dieser Situation stellt Deuterocesaja den vergehenden Göttern den Gott gegenüber, der *ist*. Der, der sagt: „Ich bin es, ich bin der Erste, ich werde auch der Letzte sein“ (Jes 48, 12), „weist sich als derjenige aus, der *ist*, im Gegensatz zu denen, die gestürzt sind und vorübergehen“ (120). Für Johannes wird das „Ich bin´s“ des Deuterocesaja „zur Kernformel seines Gottesglaubens“ (121). Diese Kernformel wird zugleich zur zentralen Aussage der Christologie des Johannesevangeliums. Sie wird zum „Zeugnis für Jesus von Nazareth“ (121). Er hat Gottes „Namen den Menschen kundgetan“ (Joh 17,6). Das Zeugnis von Jesus als Offenbarer des Gottesnamens liest Ratzinger „als das neutestamentliche Gegenstück zur Dornbuscherzählung“ (122). So kann Ratzinger schließlich als Fazit formulieren: „Christus erscheint gleichsam selbst als der brennende Dornbusch, von dem aus der Name Gottes an die Menschen ergeht“ (122). In ihm kommt die Offenbarung des Namens Gottes an

ihr Ziel. Der Name ist „Fleisch von unserem Fleisch“ (124) geworden. Gott ist „wirklich der Rufbare geworden. In ihm [d.h. in Christus, Anm. d. Verf.] ist Gott für immer in die Mitexistenz mit uns eingetreten“ (124).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann Ratzinger „ständig eine doppelte Komponente im biblischen Gottesbegriff“ (124) ausmachen. Diese sieht er einerseits im „Element des Persönlichen, der Nähe, der Anrufbarkeit, des Sich-Gewährens, das sich in der Namengebung zusammenfassend verdichtet“ (124), andererseits in der „Tatsache, dass diese Nähe, die Zugänglichkeit, freie Gewährung dessen ist, der über Raum und Zeit steht, an nichts gebunden und alles an sich bindend“ (125).

Das Element der zeitüberlegenen Macht konzentriert sich im Gedanken des Seins, des „Ich bin“. Israel ist zum Zeugen des Seins Gottes geworden, indem es „das ‚Ist‘ Gottes dem Werden und Vergehen der Welt und ihren Göttern [...] gegenübergestellt“ (125) hat. „Verbindung und Einheit“ (125) dieser Elemente sind konstitutiv für den biblischen Gottesgedanken; sie gipfelt darin, dass „das Sein als Person und die Person als das Sein selbst geglaubt wird, dass nur das Verborgene als der ganz Nahe, [...] dass das Eine als der Eine [...] geglaubt wird“ (125).

2.2 Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen

2.2.1 Die Verbindung von Glaube und Vernunft

Wie sich Israel mit seiner religiösen Umwelt auseinandersetzen musste, so musste dies auch die junge Kirche. Sie sieht sich vor einen Prozess der Wahl gestellt. Die antike Welt der Religionen war geprägt von einem facettenreichen Polytheismus. Verbreitet war die „Idee dreier Theologien, die es gebe: physische, politische und mythische Theologie“ (130). Für diese Denkfigur ist charakteristisch, dass Mythos und Logos auseinander treten: Diese Trennung wurde mit Rücksicht auf das religiöse Empfinden des Volkes und die Nützlichkeit für den Staat gerechtfertigt. Die Konsequenz war, dass so „Wahrheit gegen Gewohnheit, Nützlichkeit gegen Wahrheit gestellt“ (130) wurde. In diese Situation tritt das Christentum als Religion mit Wahrheitsanspruch. Mit diesem ist es nicht anschlussfähig an die antiken Religionen. Die Wahl des Christentums ist die Entscheidung für den Gott der Philosophen gegen die Götter der Religionen. Denn Christen beten zu keinem Gott, der einem aus der Vielzahl der antiken Götter entspräche, sondern allein zu „jenem Höchsten“ (127), von dem die Philosophen reden. Christliche Rede von Gott zielt auf Gott als „das Sein selbst, das, was die Philosophen als den Grund allen Seins, als den Gott über allen Mächten herausgestellt haben“ (127). Mit dieser Entscheidung, mit dieser „Option für den Logos gegen jede Art von Mythos“ (127) steht das Christentum für eine „definitive Entmythologisierung der Welt und der Religion“ (127).

Damit tritt der christliche Gottesgedanke auf die Seite der Aufklärung. Er nimmt den Geist der griechischen philosophischen Aufklärung auf, in der sich der Logos gegen den Mythos mit der Konsequenz des Sturzes der Götter durchsetzte. In der philosophischen Aufklärung sieht Ratzinger eine innere Parallele zur biblischen Aufklärung durch die Propheten und die Weisheitsliteratur, zu ihrer „Entmythologisierung der göttlichen Mächte zugunsten des alleinigen Gottes“ (128).

Im Christentum ist die Diastase von Glaube und Vernunft überwunden. Denn für das Christentum ist Religion keine „Sache der Lebensordnung“ (129) oder der Gewohnheit, sondern eine der Wahrheit. Das Christentum optiert für den Gott der Philosophen gegen Mythos und Gewohnheit und damit für die „Wahrheit des Seins selbst“ (131). Diese Option bezeichnet Ratzinger als die „ursprünglich christliche Option“ (131).

Doch das Christentum übernimmt nicht einfach ohne Reibung eine Philosophie, sondern greift sie verändernd auf. Ratzinger beschreibt dies mit dem Hinweis auf eine „Erfahrung davon, dass der Gott der Philosophen ganz anders ist, als die Philosophen ihn gedacht hatten, ohne aufzuhören, das zu sein, was sie gefunden hatten“ (133). Als Gott der Philosophen ist er „das reine Sein [...], das nicht zum Menschen und seiner kleinen Welt hinüberreicht“ (132). Für den Glauben tritt dieser Gott in Beziehung zu Menschen. Er wird „der Menschen Gott“ (132). Seine Beziehung zum Menschen kennzeichnet Ratzinger als „Agape, Macht schöpferischer Liebe“ (132).

Wenn der Gott der Philosophen und der Gott des Glaubens zusammenfallen, dann fallen absolutes Denken und schöpferische Liebe zusammen. „Das absolute Denken ist [...] nicht fühlloser Gedanke, sondern schöpferisch, weil es Liebe ist.“ (136) Lieben steht „höher als das bloße Denken.“ (136) Ratzinger benennt zusammenfassend zwei Punkte, an denen der christliche Glaube über das philosophische Denken hinausgeht und es wandelt: Zum einen: Die Philosophie denkt Gott als „wesentlich nur selbstbezogen“ (136), während für den Glauben die Kategorie der Beziehung, der Relation grundlegend ist. Diese Kategorie geht nun ein in das Denken des höchsten Seins. Zum zweiten: Während in der Philosophie nur Gott und reines Denken zusammengehören, ist der Gott des christlichen Glaubens „als Denken Lieben“ (136). Nicht nur Denken ist göttlich, sondern auch und gerade Lieben. So zeigt sich eine „Uridentität von Wahrheit und Liebe, die da, wo sie voll verwirklicht sind, [...] eins sind, das einzig Absolute“ (136). So wird der Gott der Philosophen durch seine Begegnung mit dem Gott des Glaubens verwandelt. Er wird zu dem Gott, „zu dem man beten kann“ (132).

Dieser Prozess der eigentümlichen Verbindung des Gottes des Glaubens mit dem Gott der Philosophen spiegelt sich im Text des Apostolicums in den Begriffen „Vater“ und „Allherrscher“/„Pantokrator“. Während der Begriff „Vater“ aus dem Zusammenhang der Familie kommt, bezieht sich der Begriff „Pantokrator“ auf den Kosmos. In der Aufnahme beider Begrif-

fe in das Glaubensbekenntnis zeigt sich die „Spannung von absoluter Macht und absoluter Liebe, absoluter Ferne und absoluter Nähe, von Sein schlechthin und von unmittelbarer Zugewandtheit zum Menschlichsten des Menschen“ (138).

2.2.2 Option für den Logos

Auch heute bedeutet das Bekenntnis zu Gott für Ratzinger einen Prozess der Wahl und der Entscheidung, und zwar die „Entscheidung für den Primat des Logos gegenüber der bloßen Materie“ (140). Der Logos als Gedanke, Freiheit und Liebe ist die „Ursprung gebende und umgreifende Macht allen Seins“ (140). Gedanke und Sinn sind dann nicht „zufälliges Nebenprodukt des Seins“, sondern „alles Sein“ ist „Produkt des Gedankens, ja selbst in seiner innersten Struktur Gedanke“ (140). Deshalb ist mit dem Glauben eine Entscheidung zur Wahrheit getroffen, dass „das Sein selbst Wahrheit, Verstehbarkeit, Sinn ist“ (140).

Wenn der Mensch versucht, sich dem Sein denkend zu nähern, stehen für Ratzinger grundsätzlich zwei Alternativen zur Wahl: der materialistische oder der idealistische Weg. Kennzeichen des materialistischen Weges ist nach Ratzinger die Annahme, dass alles „im Letzten Stoff“ (144), also Materie ist, die nicht seinsverstehend ist. In dieser Konsequenz ist Verstehen nur zufälliges Nebenprodukt. Der idealistische Weg zeichnet sich durch die Sichtweise aus, dass „alles Sein Gedachtsein eines einzigen Bewusstseins ist“ (144f.). Der Geist ist seinsverstehend und bei sich seiend. Die vielen Seienden gründen „in der Identität des einen Bewusstseins“ (145). Christlicher Glaube kann weder mit dem materialistischen noch mit dem idealistischen Weg identifiziert werden. Er knüpft jedoch an den idealistischen Weg an, insofern er Sein als „Gedachtsein“ (145) versteht. Zugleich geht er darüber hinaus, indem er den Ursprung des Gedachtseins in schöpferischem Bewusstsein, in schöpferischer Freiheit sieht. Jenes trägt „alle Dinge“ und entlässt „das Gedachte in die Freiheit eigenen, selbstständigen Seins“ (145). Diese Verbindung des Seins mit schöpferischem Bewusstsein und schöpferischer Freiheit geht über einen reinen Idealismus hinaus.

Die Option für den Logos ist damit für Ratzinger zugleich „Option für einen personhaften, schöpferischen Sinn“ (146). Der Logos wird in der Verbindung mit dem christlichen Glauben zum persönlichen Gott. Die „Option für einen personhaften, schöpferischen Sinn“ wird zugleich zu einer „Option für den Primat des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen“, vor allem zur „Option für den Menschen als das unreduzierbare, auf Unendlichkeit bezogene Wesen“ (146). Dieser Mensch ist nicht einfach den Gesetzen des Kosmos und der Natur ausgeliefert, sondern durch Freiheit gekennzeichnet. Der „Primat des Besonderen“ verbindet sich mit dem „Primat der Freiheit“ (146f), Denken mit Liebe und entlässt das in schöpferischer Liebe Gedachte „in die Freiheit eigenen Seins“ (147). Wenn der Logos als Bewusstsein, Liebe und Freiheit verstanden werden kann, dann ist „nicht die kosmische Notwendigkeit, sondern die Frei-

heit“ (147) das Prinzip der Welt. Mit der Unberechenbarkeit der Freiheit ist nun „aber auch das dunkle Geheimnis des Dämonischen gegeben“ (148). Das Risiko der Liebe und der Freiheit birgt in sich das Risiko des Bösen. Das Geheimnis des Dunkels wird gewagt, „um des größeren Lichtes willen, das Freiheit und Liebe sind“ (148).

3. Grundsätzliche Anfragen an den Entwurf Ratzingers

Als „latenten Idealismus“²⁶ hat W. Kasper die Ausführungen Ratzingers in der Einführung in das Christentum kritisiert. Das Buch sei gekennzeichnet durch einen „ausgesprochen platonische[n] Ansatz“²⁷, bei dem das Unsichtbare das eigentlich Wirkliche sei. Demgegenüber sucht Kasper nach einem Denken, das die platonische Dichotomie von Sichtbarem und Unsichtbarem überwindet und dazu in der Lage ist, „dem konkreten Hineinverflochtensein des Menschen in die Natur, Gesellschaft, Kultur und in die Geschichte“²⁸ Rechnung zu tragen. Dann aber kommt die konkrete Geschichte in einer konkreten Welt in den Blick, „wo auch Unrecht, Hunger, Gewalt herrschen“²⁹ und dann „lässt sich [...] nicht mehr so leicht von der Logoshaftigkeit der Wirklichkeit“³⁰ sprechen. Die Heilsfrage muss mit der geschichtlichen Wirklichkeit vermittelt werden. Dazu stellt neuzeitliches Denken Kategorien zur Verfügung.

Noch schärfer zugespitzt ist H. Härings Kritik an Ratzingers theologischem Denkansatz:³¹ Ratzinger polarisiere die gute Aufklärung der Antike gegen die schlechte Aufklärung der Neuzeit und komme so zur Alternative (griechische) Metaphysik gegen neuzeitlichen Nihilismus, der geprägt sei durch die Ablösung der Metaphysik durch ein naturwissenschaftlich orientiertes Denken. Vor neuzeitlicher Relativierung und letztlich vor dem Verfall des Wahrheitsanspruches kann in dieser Logik nur die Verbindung zwischen Christentum und griechischer Metaphysik den Wahrheitsanspruch des Christentums bewahren. Bei seinem Insistieren auf Metaphysik unterscheide Ratzinger „nicht mehr zwischen Metaphysik als einem Basissystem oder Bezugsrahmen, innerhalb dessen von Wahrheit gesprochen wird, und einer konkreten Wirklichkeitserfahrung, die mit Verzweiflung und Sinnverlust konfrontiert sein kann“³².

Auch ergeben sich kritische Anfragen an Ratzinger aus biblischer Sicht. Wenn er versucht, an der Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3 die Vermählung des „Glaube[ns] mit Ontologie“ (109) festzumachen, orientiert er sich explizit nicht am hebräischen Text, sondern an der Septuaginta. So kann er mit deren Formulierung „Ich bin der Seiende“ leicht die Brücke zur Ontologie schlagen, die dann zum bestimmenden Element seiner Rede von Gott wird.

²⁶ KASPER, *Wesen des Christlichen*, 185.

²⁷ Ebd. 184.

²⁸ Ebd. 185f.

²⁹ Ebd. 186.

³⁰ Ebd.

³¹ vgl. HÄRING, *Theologie*, 40 – 62.

³² Ebd. 47.

Doch es stellt sich die Frage, ob diese Interpretation dem Text und seiner Aussage gerecht wird. E. Zenger, der die Multiperspektivität des Gottesnamens³³ betont, übersetzt ihn mit: „Ich werde/will in/bei euch da sein als der ich in /bei euch da sein werde/will“³⁴. Schon an dieser Übersetzung wird deutlich, dass es schwerlich möglich sein dürfte, den Gottesnamen in Ex 3 schlicht als ontologische Aussage zu sehen. Ratzingers Interpretation vernachlässigt zudem „das temporale und geschichtliche Element“³⁵, das auch die Übersetzung Zengers prägt. So kommt es zu einer „Verkürzung dieses dynamischen Elements“ und aus „der heilsgeschichtlichen Aussage wird eine ontologische“³⁶. Dabei bleibt unberücksichtigt, dass die biblische Rede von Gott nicht einfach ontologisch zu verstehen ist, sondern vielmehr bezogen ist „auf das geschichtliche Handeln Gottes“³⁷. D.h. „im Alten und Neuen Testament wird Wahrheit nicht ontologisch verstanden, sondern als ein Beziehungsgeschehen im Sinne von Verbindlichkeit und Verlässlichkeit“³⁸. Biblische Wahrheit „hat selbst und in sich selbst einen geschichtlichen und dynamischen Charakter; sie ist nicht eine ein für allemal festliegende und festgelegte Idee, sondern sie konstituiert sich in der Geschichte Israels, der Kirche, ja der Geschichte insgesamt“³⁹. Die Dynamik der biblischen Wahrheit ist gegründet in ihrer Ausrichtung auf das „Heil der Welt“⁴⁰.

Vor dem Hintergrund solcher Einwände stellen sich Fragen an den Entwurf Ratzingers: Wie verhält sich sein von griechischem Seinsdenken geprägter idealistischer Ansatz zu einem Verständnis der Welt als Geschichte und des Menschen als eines in ihr handelnden Subjekts? Kann ein Denken Gottes in den Kategorien des Seins überhaupt Veränderung und damit den Weg Gottes in der Geschichte hinreichend erfassen? Vor allem aber: Kann eine idealistische Metaphysik, die Sein, Wahrheit und Sinn identifiziert, das Leiden in der Geschichte in seiner ganzen Negativität und Verzweiflung zur Geltung bringen, die Schreie der Leidenden zulassen, ohne sie durch metaphysische Sinnbehauptungen und Wahrheiten zu relativieren? Ist die griechische Vernunft der einzig mögliche Logos der Theologie? Oder erfordert die neuzeitliche Erfahrung der Welt als Geschichte und die Wahrnehmung menschlichen Leids in der Geschichte einen anderen Logos der Theologie? Annäherungen an diese Fragen sollen im Folgenden im theologischen Denken von J.B. Metz gesucht werden.

³³ vgl. ZENGER, Sinai, 121.

³⁴ Ebd. 114.

³⁵ SCHNEIDER-STENGEL, Hellenisierung, 107.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. .

³⁸ Ebd.

³⁹ ZENGER, Sinai, 111.

⁴⁰ Ebd.

4. Der Ansatz einer nachidealistischen Theologie bei J.B. Metz

4.1 Von der Theologie der Welt zur Theologie nach Auschwitz

Als ein gegenüber Ratzinger alternativer theologischer Ansatz kann das Denken von J.B. Metz verstanden werden. Metz reflektiert das Verhältnis von Glaube und Vernunft vor dem Horizont der neuzeitlichen Erfahrung der Welt als Geschichte. Dabei distanziert er sich ausdrücklich von einer vor allem an griechischem Denken orientierten Theologie und bestimmt seinen eigenen Ansatz als „nachidealistische Theologie“⁴¹. Er versteht sie als eine Theologie „angesichts des Endes aller subjektlosen idealistischen Sinn- und Identitätssysteme“⁴². Deren Ende ist durch die Katastrophe von Auschwitz markiert.

Mit der Formulierung „nach Auschwitz“ will Metz nicht andere Katastrophenerfahrungen ausblenden, sondern „die Theologie überhaupt für die Leidensgeschichten sensibilisieren“⁴³. Angesichts der geschichtlichen Katastrophen kann christliche Theologie nicht „schicksalslose Metaphysik“ sein. Sie muss sich vielmehr als „Anrufung und Bezeugung von Wahrheit in der Geschichte“⁴⁴ verstehen. Die Konkretisierung der Theologie durch das Stichwort „nach Auschwitz“ steht jedoch nicht am Anfang der Metzschen Theologie. Ihr Horizont ist zunächst einmal die Erfahrung der Welt als Geschichte und des Menschen als in ihr handelndes Subjekt. Sie formuliert sich als ‚Theologie der Welt‘ und profiliert sich in kritischer Auseinandersetzung mit der sog. Hellenisierung des Christentums, an die Ratzinger affirmativ anknüpft. Metz kritisiert die „Überformung der christlichen Botschaft durch die Kategorienwelt des griechischen, genauer gesagt: des platonischen Denkens“⁴⁵.

Die Begegnung mit Thomas von Aquin sensibilisiert Metz für die Neuzeit.⁴⁶ Schon bei Thomas wird eine „Abkehr von dem bis dahin dominanten platonisch-augustinischen Idealismus und seiner Weltlosigkeit“⁴⁷ erkannt: Bei Thomas entdeckt Metz eine Wende in der Denkform: vom kosmozentrischen zum anthropozentrischen Denken. Die kosmozentrische Denkform steht für das griechische Weltverständnis. Welt erscheint hier als „umgreifendes »fertiges« Ganzes“, als „Naturwelt, in deren [...] Raum der Mensch wie nachträglich hineingestellt“⁴⁸ ist. Mit der anthropozentrischen Wende kann die Welt als Geschichte erfahren werden. Sie er-

⁴¹ METZ, Zum Begriff, 105 u.ö.

⁴² Ebd. 106.

⁴³ METZ, Memoria, 35.

⁴⁴ METZ, Zum Begriff, 111.

⁴⁵ TAUBALD, Vernunft, 22.

⁴⁶ Vgl. METZ, Anthropozentrik, 43 – 52.

⁴⁷ PETERS, Metz, 30.

⁴⁸ METZ, Theologie der Welt, 48.

scheint nun „als verfügbare und veränderbare Umwelt menschlichen Handelns, als (je schon geschichtlich geprägtes) »Material« des freien Selbstvollzugs des Menschen vor Gott“⁴⁹.

Hintergrund für diese neue Sicht der Welt ist die ‚conversio ad phantasma‘, die sich für Metz mit Thomas vollzieht. Sie ist eine „Bewegung des erkennenden Geistes nicht als Ein- und Rückkehr der Seele zu sich selbst und damit zu Gott, wie bei Augustinus, sondern als Hinwendung zu den Dingen der Außenwelt“⁵⁰. Metz selbst beschreibt die Wende der „Denkform bzw. des Seinsverständnisses“ als „Wende von der Substanz zum Subjekt [...], von der Natur zur Geschichte, von der abstrakten zur konkreten Allgemeinheit, von der statisch-räumlich dinghaften zur personalen Anschauung“⁵¹.

Mit der anthropozentrischen Wende ist der Weg bereitet, die neuzeitlichen Herausforderungen anzunehmen. Wenn sich der Mensch als in der Geschichte handelndes Subjekt und die Geschichte gestaltendes und veränderndes Subjekt erfährt, stellt sich das „klassische[n] Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft“⁵² neu. „Der Glaube muss sich nun angesichts einer Vernunft bewähren und sich über eine Vernunft mitteilen, die ihrerseits als subjekthafte Freiheit auch als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit praktisch werden und zu sich selbst kommen will.“⁵³ Die Wahrheitsfrage steht unter dem Primat der Praxis.

Je mehr sich Metz in der Entwicklung seiner Politischen Theologie der konkreten Geschichte zuwendet und marxistische Denktraditionen (Marx, Adorno, Horkheimer) in seine Reflexionen aufnimmt, desto schärfer wird sein Blick für die Opfer in der Geschichte. Theologische Vernunft muss sich angesichts des Leidens der Opfer, der in der Geschichte der Freiheit Unterlegenen bewähren. Die „Wahrheitsfrage und die Gerechtigkeitsfrage sind aufeinander bezogen“⁵⁴. Wenn jede Erkenntnis - wie marxistisches Denken betont – durch ein erkenntnisleitendes Interesse bedingt ist, dann gehört „das Interesse an strikt universaler Gerechtigkeit [...] in die Prämissen der Wahrheitssuche“⁵⁵. Interessen sind wahrheitsfähig, wenn sie universalisierbar sind. Metz erkennt ein solches universalisierbares Interesse in der Frage „nach Gerechtigkeit für alle, für Lebende und Tote, für gegenwärtige und vergangene Leiden“⁵⁶.

4.2 Theologie nach Auschwitz

Die memoria passionis als Gedächtnis des Leidens wird zu einer zentralen Kategorie der Metzschen Theologie. Diese Denkfigur gewinnt noch einmal schärfere Konturen im Blick auf

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ PETERS, Metz, 31.

⁵¹ METZ, Anthropozentrik, 111.

⁵² METZ, Zum Begriff, 169.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ METZ, Zum Begriff, 109.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

die Situation „nach Auschwitz“⁵⁷. Auschwitz steht für die „Katastrophengeschichte unserer Zeit und den damit verbundenen Kontingenzschock [...], der es [...] verwehrt, von Gott ausschließlich in abstrakter, leidferner Begrifflichkeit, sozusagen oberhalb und außerhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte zu reden“⁵⁸.

Metz sieht in Auschwitz nicht nur die „Krise der sogenannten Moderne“, sondern vor allem eine „theologische Krise“⁵⁹. Im Bezug auf die christliche Gottesrede stellt Metz die Frage, ob sie „jenen »Kontingenzschock« erlitten [habe], der ihr jeden theologischen Idealismus und jedes Verständnis von Theologie als situationsfreie und gedächtnislose Heilsmetaphysik verbietet“⁶⁰. Dann aber gehören geschichtliche Situationen in den Logos der Theologie. Genau dies berücksichtigt der theologische Idealismus nicht. Sein unirritiertes Hinweggehen über die Katastrophe von Auschwitz offenbart für Metz den hohen

„Apathiegehalt des theologischen Idealismus und seine Unfähigkeit, geschichtliche Erfahrungen anzunehmen – trotz oder gerade wegen aller Rede von Geschichte und Geschichtlichkeit. Offenbar gibt es keinen Sinn der Geschichte, den man mit dem Rücken zu Auschwitz retten kann, keine Wahrheit der Geschichte, die man mit dem Rücken zu Auschwitz verteidigen kann, und keinen Gott der Geschichte, den man mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten kann“⁶¹.

Deshalb braucht die Theologie ein nachidealistisches Paradigma. Dieses besteht darauf, die Geschichte auch und vor allem als Leidensgeschichte, als Geschichte von Katastrophen wahrzunehmen und ins Zentrum der Theologie zu stellen. Die Geschichte bleibt der „konstitutionell gefährdete[n] Ort theologischer Wahrheitsfindung und Wahrheitsbezeugung“⁶². Dann aber muss sich Theologie verabschieden von einem „rein ‚objektiven‘ Sinn- oder Identitätssystem“⁶³. Mit der Erinnerung an die Geschichte als Leidensgeschichte wendet sie sich „gegen die Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden“⁶⁴.

4.3 Theodizee-empfindliche Theologie

Wenn die Katastrophe von Auschwitz und mit ihr die Leidensgeschichte der Menschheit ‚nachidealistisch‘ in den Logos der Theologie aufgenommen werden sollen, muss die Theologie die Gottesfrage als Theodizeefrage formulieren: „Sie setzt an bei der Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden, der Opfer und der Besiegten unserer Geschichte“⁶⁵. Damit nimmt Metz die mit Auschwitz verbundene theologische Herausforderung an: Die Infragestellung der christ-

⁵⁷ Ebd. 112 u.ö.

⁵⁸ METZ, Memoria, 35.

⁵⁹ METZ, Zum Begriff, 112.

⁶⁰ METZ, Memoria, 44.

⁶¹ METZ, Zum Begriff, 112.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 113.

⁶⁴ Ebd. 112.

⁶⁵ Ebd. 113.

lichen Hoffnung „durch das Dunkel der menschlichen Leidensgeschichte“⁶⁶. Sie artikuliert sich in der Frage, „wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, »seiner« Welt“⁶⁷. So wird die Theodizeefrage zur Schlüsselkategorie des theologischen Logos, und zwar „nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Fassung: Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, [...] in unserer Geschichte“⁶⁸. Wenn die Theodizeefrage so ins Zentrum der Theologie tritt, dann nicht in dem Sinne, dass die Theologie sie zu beantworten hätte. Sie hat sie zu artikulieren, muss sie ständig im Bewusstsein halten als „die eschatologische Frage“⁶⁹. Sie ist zu verstehen als leidenschaftliche „Rückfrage an Gott“ im Horizont „einer zeitlich gespannten Erwartung [...], dass, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte »rechtfertige«“⁷⁰.

Die Theodizeefrage sieht Metz schon biblisch als Basiskategorie angelegt: „Das biblische Israel zeigt sich als eine ausgesprochene Theodizeelandschaft, sozusagen als Volk mit besonderer Theodizee-Empfindlichkeit.“⁷¹ Trotz seiner Geschichte, die von Erfahrungen des Leids und zahlreichen Krisen gekennzeichnet ist, blieb Israel, „mythisch und idealistisch stumm“⁷² und widerstand scheinbaren Tröstungen. Darin zeigt sich für Metz in besonderer Weise die Gottesbegabung Israels: Es flüchtete nicht in Beruhigung durch „geschichtsferne Mythen oder Ideen“, sondern blieb „eine eschatologische »Landschaft aus Schreien« (Nelly Sachs), eine Erinnerungs- und Erwartungslandschaft“⁷³.

Und auch für das Neue Testament bleibt das christliche Gotteszeugnis mit dem Schrei des Gekreuzigten verbunden. „Wer die Botschaft von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, hört nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos“.⁷⁴ Auch Christologie kann es „nicht ohne jenen Schrei [...], den wir inzwischen freilich mythisch oder idealistisch zum Verstummen gebracht haben“⁷⁵, geben. Deshalb besteht Metz auf den biblischen Traditionen von „Apokalyptik und Theodizee, Naherwartung und Parusie“⁷⁶. Er wendet sich entschieden gegen ihre Verabschiedung als antike archaische Weltbilder, die mit modernen Weltbildern unvereinbar sind. Das Ergebnis wäre „ein weltbildfreies, gewissermaßen ein geschichtlich und kulturell nacktes Christentum“ und ein Gottes-

⁶⁶ METZ, Memoria, 3.

⁶⁷ Ebd. 4f.

⁶⁸ Ebd. 4.

⁶⁹ Ebd. 7.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. 9.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ METZ, Religion, ja, 29.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ METZ, Theodizee, 106.

gedanke, „den man eifertig wie Platons Ideen denkt“⁷⁷. Dagegen betont Metz „die bleibende Provokation der biblischen Gottesrede“ mit einer Eschatologie, der „der apokalyptische Stachel noch nicht gezogen“⁷⁸ ist. Die zentrale Frage einer theodizee-empfindlichen Theologie kreist nicht in erster Linie um die abstrakte Frage „Wer ist Gott?“. In ihrem Zentrum steht vielmehr die „biblische[n] Urfrage: Wo bleibt Gott?“⁷⁹.

4.4 Memoria passionis als zentrale theologische Kategorie

Die Kategorie der memoria passionis entwickelt Metz zunächst als Antwort auf die „Frage nach einer Vermittlung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch nicht‘ des in Jesus Christus gewährten eschatologischen Heiles“⁸⁰. Im Blick steht zunächst die Erinnerung an die in der Vergangenheit ergangenen Verheißungen und die in ihrem Horizont gelebten Hoffnungen. Mit der kritischen Reflexion der Aufklärung als gesellschaftlich-politischen Prozess ändert sich die Akzentuierung. In das Zentrum der Erinnerung tritt nun die Erinnerung des Leidens.

Auch bei dieser Reflexion markiert Metz die Distanz zur griechischen Denktradition. „Die Aufklärung schafft [...] eine neue Konsensgemeinschaft, deren Basis nicht mehr die metaphysische Vernunft ist.“⁸¹ Deshalb muss eine theologische Vernunft, deren Grundlage die griechische Metaphysik ist, angesichts der mit der neuzeitlichen Aufklärung verbundenen Prozesse in die Krise geraten. Die Vernunft der Aufklärung versteht sich „nicht mehr subjektlos und losgelöst von ihrer praktischen Dimension“⁸². Sie steht unter dem „Primat der Praxis“⁸³.

Metz unterscheidet zwischen der sittlichen Praxis (Kant) und der gesellschaftlichen Praxis (Marx). „Erst durch Marx wird deutlich, daß die individuelle sittliche Praxis keineswegs [...] politisch unschuldig ist.“⁸⁴ Die Praxis des Mündigwerdens durch den öffentlichen Vernunftgebrauch bleibt denen vorbehalten, „die sozial und ökonomisch bereits mündig waren“⁸⁵. Damit wird der „Besitzbürger zum Träger der politischen Vernunft“⁸⁶.

Mit dieser Vernunft verbinden sich zwei Probleme: Zum einen schließt sie die Besitzlosen und Ohnmächtigen aus; zum anderen etabliert sie diese Vernunft als Herrschaftspraxis, „als Herrschaft über Natur – im Interesse des Marktes“⁸⁷. Es etabliert sich „eine technische Vernunft

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. 107.

⁸⁰ METZ, Zum Begriff, 50.

⁸¹ METZ, Glaube, 38.

⁸² Ebd. 39

⁸³ Ebd. 50

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. 51.

⁸⁶ Ebd. 39.

⁸⁷ Ebd. 40.

[...], die bei ihrem ersten Zugriff sogleich alles verdinglicht, d.h. marktkonform und gewinnträchtig macht“⁸⁸.

Damit kommt die mit der Aufklärung verbundene Dialektik in den Blick. Der „Prozeß der Menschwerdung“ ist „vom Leiden gekennzeichnet, und es gibt keine teleologisch-finalistische Vermittlung zwischen Natur und Mensch“⁸⁹. Im Leiden von Menschen drückt sich „auf negative Weise ein Identitätsbewußtsein“⁹⁰ aus. In ihm meldet sich eine „Anthropozentrik des Leidens, die sich gegenüber jeder Kosmozentrik behauptet“⁹¹. Natur muss von der Geschichte her verstanden werden. Ihre Kontinuität wird durch das Leiden geschaffen. So wird Geschichte zur Passionsgeschichte. Ihre wesentliche Dynamik „ist das Gedächtnis des Leidens als negatives Bewusstsein von künftiger Freiheit und als Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln“⁹².

Je deutlicher Metz seine Theologie als Theologie „nach Auschwitz“ formuliert, desto schärfer wird die *memoria passionis* im Horizont der Frage nach Gott artikuliert und findet ihren Ort im Logos der Theologie als Rede von Gott. ‚Nach Auschwitz‘ ist diese Rede von Gott durch die „Theodizeefrage konstitutionell ‚gebrochen‘“⁹³. Einer in diesem Sinn „gebrochenen“ Theologie verbietet sich die schlichte idealistische Affirmation der Identität von Geschichte und Sinn. Theologie muss ihre Rede von Gott angesichts einer Geschichte, die „nicht einfach Siegesgeschichte ist, sondern vor allem Leidensgeschichte“⁹⁴, verantworten. Deshalb steht die *memoria passionis* in ihrem Zentrum; deshalb ist das christliche Bewusstsein von Geschichte immer eine bestimmte Erinnerung, nämlich „Erinnerung (...), die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert“⁹⁵. Der Begriff der *memoria* zielt damit auf „das durch nichts zu beruhigende Eingedenken ungesühnter Leiden“⁹⁶.

Gegen die „Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden“⁹⁷ macht Metz die eschatologische Dimension des Glaubens stark, den „endzeitlichen Sinn der Geschichte“⁹⁸. Er stellt die Frage nach der „Gerechtigkeit für die ungerrecht Leidenden“⁹⁹ in den Mittelpunkt der Rede von Gott. Die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten und das Gericht werden zur Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes, „die für alle ge-

⁸⁸ Ebd. 40

⁸⁹ Ebd. 93.

⁹⁰ Ebd. 94.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd. 95

⁹³ METZ, *Eingedenken*, 8.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ METZ, *Zum Begriff*, 112.

⁹⁶ METZ, *Memoria*, 89.

⁹⁷ METZ, *Zum Begriff*, 112.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ METZ, *Memoria*, 89.

lten soll, für Lebende und Tote¹⁰⁰. Die Kategorie der Erinnerung vergangener Leiden wird zu einer „Kategorie der Rettung des Menschen“¹⁰¹. Die ungeteilte Gerechtigkeit Gottes ist „mystisch und politisch zugleich: mystisch, weil sie das Interesse an der Rettung vergangener und ungesühnter Leiden nicht preisgibt; politisch, weil sie gerade dieses Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit immer wieder auch auf die Gerechtigkeit unter den gegenwärtig Lebenden verpflichtet“¹⁰².

Angesichts der Leidensgeschichte und der eschatologischen Zuspitzung der Gottesfrage wird das Wissen um Gott zum Vermissen Gottes. Es drückt sich für Metz vor allem in der Sprache der Gebete aus. In ihr meldet sich „die Verletzung der eigenen Gottesgewissheit angesichts des Unglücks der Anderen zu Wort“¹⁰³, artikuliert sich das Vermissen Gottes, das mit der Theodizeefrage verbundene Vermissungswissen. In diesem und „gerade in ihm [...] ereignet sich Dasein Gottes.“¹⁰⁴ So artikuliert sich christliche Gottesrede vor allem „als Schrei nach der Rettung der Anderen“¹⁰⁵. Sie wird zur Rückfrage an Gott und zum Ausdruck der Hoffnung, dass „Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte ‚rechtfertige‘“¹⁰⁶.

4.5 Das Konzept der anamnetischen Vernunft

Auch nachidealistische Theologie als theodizee-empfindliche Theologie, deren Schlüsselkategorie die der memoria passionis ist, muss ihre Gottesrede vor der Vernunft verantworten. Dabei kann sie weder an das Vernunftkonzept der griechischen Metaphysik noch an das der europäischen Aufklärung unkritisch anknüpfen.

Die griechische Vernunft ist geprägt von dem „kontingenzentschärfenden Seins- und Identitätsdenken griechisch-hellenistischer Metaphysik“¹⁰⁷, das zu unempfindlich ist gegenüber dem menschlichen Leid. Die europäische Aufklärung muss in der ihr innewohnenden Dialektik betrachtet und kritisiert werden. Die Vernunft der Aufklärung ist „ursprünglich geleitet vom Willen zur Macht über die unbeherrschte Natur“¹⁰⁸. Ihre Logik ist eine der Herrschaft und Unterwerfung, nicht eine der Anerkennung von Alterität.

Dennoch bildet sich im Prozess der Aufklärung ein anderer Rationalitätstyp heraus. „Er ist geleitet von einer Vernunft, die als Freiheit praktisch werden [...] will – auch und gerade als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit.“¹⁰⁹ Dieser „freiheitssuchende[n] Rationali-

¹⁰⁰ METZ, Religion, ja, 36.

¹⁰¹ METZ, Memoria, 89.

¹⁰² METZ, Religion, ja, 37.

¹⁰³ METZ, Gotteskrise, 87.

¹⁰⁴ METZ, Memoria, 100.

¹⁰⁵ METZ, Theodizee, 104.

¹⁰⁶ Ebd. 105.

¹⁰⁷ METZ, Memoria, 46.

¹⁰⁸ METZ, Zum Begriff, 142.

¹⁰⁹ Ebd. 142f.

tätstyp¹¹⁰ ist durch eine technische Reproduzierbarkeit, die am Ende noch den Menschen selbst reproduziert, bedroht. Die Subjekte der Freiheit drohen in selbstreferentiellen Systemen aufgelöst zu werden. Geschichte wird zur subjektlosen Evolutionsgeschichte. Der „Stufengang des Fortschritts“¹¹¹ bedroht den Menschen in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen und in seinem Geschichtsbewusstsein. „Das Waren- und Tauschprinzip dieser Zivilisation hat inzwischen über den ökonomischen Bereich hinaus längst die seelischen Grundlagen unserer Gesellschaft erreicht“¹¹².

Am deutlichsten findet das Verschwinden des Menschen seinen Ausdruck in dem, was Metz den „Triumph der Amnesie“¹¹³ nennt. Ein Mensch, der immer mehr nur noch sein eigenes Experiment ist, verliert sein Gedächtnis. Das „Geheimnis seiner Erlösung wurzelt nun [...] nicht mehr in der Erinnerung, sondern im Vergessen, in einer neuen Kultur der Amnesie“¹¹⁴. Im Hintergrund dieser kulturellen Amnesie steht Nietzsche, der das Glück des Menschen auf das Vergessenkönnen gründet und damit auf die „Amnesie der Sieger oder eben auch der Durchgekommenen“¹¹⁵.

Metzens Sensibilität für die Dialektik der Aufklärung bedeutet nun nicht, dass die Theologie die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft jenseits der Aufklärung, gleichsam unberührt von den mit ihr aufgeworfenen Problemzusammenhängen erörtern könnte. Für die Theologie ist es nicht möglich, die Aufklärung zu überwinden, „ohne durch sie ungesenkten Hauptes hindurch gegangen zu sein“¹¹⁶. Die Herausforderung der Aufklärung in der Theologie anzunehmen, bedeutet nicht, die Wahrheitsfrage und den christlichen Wahrheitsanspruch aufzugeben. Vielmehr muss das Verhältnis von Glaube und Vernunft „auf einem neuen Niveau verhandelt werden“¹¹⁷. Damit zielt Metz auf das Konzept einer anamnetischen Vernunft, die ratio und memoria miteinander verbindet. Erst „in ihrem Licht kann sich die Aufklärung über das von ihr selbst angerichtete Unheil aufklären“¹¹⁸. Vor dem Hintergrund der mit der Aufklärung verbundenen Vernunftproblematik betont Metz „den Primat erinnerungsbegabter, also anamnetischer Vernunft“¹¹⁹. Was die anamnetische Vernunft konstituiert und ihren Universalitätsanspruch legitimiert, ist ihr Leidensapriori, die Erinnerung fremden Leids. Metz versteht sie als Metaphysik mit Leidensapriori.

¹¹⁰ Ebd. 144.

¹¹¹ METZ, Memoria, 79.

¹¹² Ebd. 79f.

¹¹³ METZ „Zum Begriff“, 151f.

¹¹⁴ METZ, Memoria, 124.

¹¹⁵ METZ, Zum Begriff, 150.

¹¹⁶ METZ, Memoria, 216.

¹¹⁷ Ebd. 215.

¹¹⁸ METZ, Zum Begriff, 183.

¹¹⁹ METZ, Memoria, 216.

4.5.1 *Metaphysik mit Leidens apriori*

Die Situation „nach Auschwitz“ markiert eine singulär-kontingente Katastrophe als Unterbrechung für die Theologie. Sie ‚verbietet‘ theologischen Idealismus und ein „Verständnis von Theologie als situationsfreie und gedächtnislose Heilsmetaphysik“¹²⁰. Das Besondere geht nicht einfach im Allgemeinen auf. Damit stellt sich die Frage nach der Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderen neu.

In der Theologiegeschichte kündigt sich mit dem sog. Nominalismus eine neue Sensibilität für das Singuläre an. Metz versteht ihn als „Experiment, die humane Rationalität nicht mehr vom abstrakt Allgemeinen, sondern vom Singulären her zu bestimmen“¹²¹. In der Theologie Wilhelm von Ockhams sperrt sich gerade die Gottesrede gegen die idealistische Unterordnung des konkret-singulär Seienden unter eine metaphysische Allgemeinheit. Nach Ockham ist alles Seiende vom schöpferischen Willen Gottes abhängig. Damit erhält es eine schöpfungstheologisch begründete Würde. „Jedes Seiende ist ein ungeteiltes und ohne Hinzufügung bestehendes Individuum, das sich von allen anderen unterscheidet“.¹²² Das Allgemeine ist keine extramentale Realität, sondern „ein Produkt des tätigen und begriffsbildenden Intellekts“¹²³.

Die „»nominalistische Brechung« der klassischen Metaphysik“¹²⁴ verbindet Metz mit der biblischen Gottesrede. Deren Proprium sieht er in der frühjüdischen Apokalypik.¹²⁵ Ihren Sitz im Leben hat sie in Leidens- und Verfolgungssituationen; sie deckt die „Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger“¹²⁶ auf. Dieses biblische Gottesgedächtnis ist vom „Eingedenken der Leidensgeschichte der Menschen“¹²⁷ nicht zu trennen.

Solche Gottesrede nennt Metz „eine Mystik des Leidens an Gott“¹²⁸. Sie ist „nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid“¹²⁹. In dieser Tradition steht auch die Gottesmystik Jesu. In seinem Schrei am Kreuz hält er seinem Gott stand. Im Angesicht des Gekreuzigten artikuliert sich die Rede von Gott als „Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden“¹³⁰, als Sehnsucht nach universeller „Gerechtigkeit für die Opfer und Besiegten der Geschichte“¹³¹. Ihre „kontingenzempfindliche

¹²⁰ Ebd. 44.

¹²¹ Ebd. 45.

¹²² GOLDSTEIN, Tiefenschicht, 178.

¹²³ Ebd. 179.

¹²⁴ METZ, Memoria, 46.

¹²⁵ Vgl. ebd. 136-138.

¹²⁶ Ebd. 138.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ METZ, Theodizee, 114.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd. 104.

¹³¹ METZ, Memoria 149.

Rationalität“ steht in korrigierendem Kontrast „gegenüber einem kontingenzentschärfenden Seins- und Identitätsdenken griechisch-hellenistischer Metaphysik“¹³².

Wenn also die konkrete menschliche Leidensgeschichte, die Singularität des Leidens, das katastrophische Wesen der Geschichte in den Logos der Theologie aufgenommen werden sollen, kann Theologie nicht ungebrochen auf eine Metaphysik „oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte“ rekurren und das „Junktim von Wahrheit und Leidensgedächtnis“¹³³ ignorieren. Vielmehr gilt: Ihre Metaphysik hat ein „Leidensapriori“¹³⁴. Genau dies ist auch das Kriterium für ihren Wahrheitsanspruch. Denn: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist die Bedingung aller Wahrheit.“¹³⁵

4.5.2 Verzeitlichung der Metaphysik

Wenn die Singularität geschichtlicher Ereignisse und der Schock der Kontingenz in den Logos der Theologie eingehen sollen, bedarf es noch einer weiteren Korrektur im Verständnis von Metaphysik. Sie zielt auf ihre Verzeitlichung. Damit will Metz das seit Markion in der Theologie wirksame „gnostische Axiom von der Zeitlosigkeit des Heils und der Heillosigkeit der Zeit“¹³⁶ hinterfragen. In der gegenwärtigen Theologie spiegelt es sich in der „Gefahr der zeitlichen Halbierung der Eschatologie“¹³⁷, in der die Heilszeit auf die Lebenszeit beschränkt und von der Weltzeit abgekoppelt wird. Während die individuelle Lebenszeit in ein Verhältnis zu Gott gesetzt wird, bleibt „die Weltzeit einer leeren, anonymen Evolutionszeit“¹³⁸ überlassen. Dagegen besteht Metz auf der Provokation des biblischen Gottesgedächtnisses – wieder in seiner apokalyptischen Zuspitzung. Er verweist auf das „diesseitsbegabte, weltverstrickte Israel“¹³⁹. Es hat „seinen rettenden Gott [...] nicht als das Jenseits zur Zeit, sondern als das zukommende, befristende Ende der Zeit“¹⁴⁰ geglaubt und gedacht. Entsprechend tragen alle biblischen Aussagen im Gegensatz zum griechischen Seinsdenken „einen Zeitvermerk“¹⁴¹.

Deshalb kann der Gottesname nicht einfach griechisch identifizierend mit „Ich bin der Seiende“ wiedergegeben werden. Vielmehr muss sein Zeitvermerk, der zugleich ein Verheißungsvermerk ist, deutlich werden. Er wäre dann z.B. mit „Ich werde sein, der ich sein werde“ zu übersetzen. Damit enthält die biblische Gottesrede eine rettende Verheißung universaler Gerechtigkeit auch für die vergangenen Leiden. Ihre Verheißung muss noch eingelöst werden; sie zielt auf ein Finale, das Ende der Zeit.

¹³² Ebd. 46.

¹³³ METZ, Memoria, 51.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ ADORNO, Negative Dialektik, 29.

¹³⁶ METZ, Memoria, 151.

¹³⁷ Ebd. 152.

¹³⁸ METZ, Ewigkeit der Zeit, 39.

¹³⁹ Ebd. 37

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ METZ, Memoria, 129.

Das biblische Gottesgedächtnis ist beunruhigt durch die Konfrontation mit fremdem Leid. Nicht nur die eigene Lebenszeit, sondern vor allem der Tod der Anderen will in ein Verhältnis zur Rede von Gott gesetzt werden. An der Krisenerfahrung, die durch den Untergang des Anderen ausgelöst ist, setzt die Botschaft von der universalen Auferweckung der Toten an. Sie muss durchbuchstabiert werden als „Ausdruck einer Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit, die durch Gottes Macht zuteil wird“¹⁴²; sie lässt auch das Vergangene nicht in Ruhe und widersteht der Versuchung einer ‚Versöhnung‘ mit den vergangenen Leiden durch Vergessen.

Die biblische Zeitbotschaft gründet in „der Strukturierung der Zeit durch das Gedächtnis, durch das geschichtliche Eingedenken fremden Leids“¹⁴³. In diesem Kontext wird „der Name Gottes als eschatologischer Name, als bleibendes Ende der Zeit erzählt“¹⁴⁴. Biblisches Gottesgedächtnis kann es nicht ohne die zeitlich bestimmten Rückfragen aus dem Leid geben: „Wo bleibt Gott?“ und „Wie lange noch?“

4.5.3 Gesellschaftskritische Zuspitzung

Der Grundzug Metzcher Theologie als Politische Theologie wird darin deutlich, dass sie ihr Profil nicht nur in der binnen-theologischen Diskussion gewinnt, sondern in gesellschaftskritischer Auseinandersetzung. So entfaltet sich das Konzept anamnetischer Vernunft in der Auseinandersetzung mit dem Begriff der kommunikativen Vernunft, wie ihn J. Habermas entwickelt hat.¹⁴⁵ Habermas zielt auf die gegenseitige Anerkennung aller am Diskurs Beteiligten. Auf diese Weise soll der Universalitätsanspruch der Vernunft gesichert werden. Gegen eine so verstandene kommunikative Vernunft macht Metz die anamnetische Vernunft stark, in dem er auch gegenüber der kommunikativen Vernunft ein Leidensapriori einklagt.

Ohne die Erinnerung vergangener Leiden steht „die Anerkennungsbereitschaft der Vernunft m.E. unter Gleichzeitigkeitsvorbehalt“¹⁴⁶. Die Anerkennung bleibt als gegenseitige Anerkennung der am Diskurs Beteiligten strikt symmetrisch. Damit aber kommt die kommunikative Vernunft über die „Logik des Marktes bzw. des Tausches“ mit „einem verdeckten, uneingestandenem Markt-Apriori“¹⁴⁷ nicht hinaus. „Erst asymmetrische Anerkennungsverhältnisse, erst die Zuwendung der einen zu den bedrohten und geopfertem Anderen, bricht die Gewalt der Logik des Marktes“¹⁴⁸. Deshalb schlägt Metz gegenüber dem formalen Universalisierungsprinzip der kommunikativen Vernunft mit der *memoria passionis* ein materiales Universalisierungsprinzip anamnetischer Vernunft vor.

¹⁴² METZ, Ende der Zeit, 39.

¹⁴³ METZ, Zum Begriff, 161.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. TAUBALD, Vernunft, 127-138.

¹⁴⁶ METZ, Anamnetische Vernunft, 735.

¹⁴⁷ METZ, Erinnern und Vergessen, 34.

¹⁴⁸ Metz, Ewigkeit der Zeit, 43.

Auch die Zuspitzung der Gottesrede auf die Befristung der Zeit hat einen gesellschaftskritischen Kontext. Sie reagiert kritisch auf Nietzsches Botschaft von der Zeit, die in seiner Rede vom ‚Tode Gottes‘ enthalten ist. „Seine Aufkündigung der Herrschaft Gottes ist die Ankündigung der Herrschaft der Zeit“¹⁴⁹. Denn: „Was nun in allem Vergehen bleibt, ist die Zeit selbst: ewiger als Gott, unsterblicher als alle Götter. Es ist die Zeit, die nicht beginnt und nicht endet, die Zeit, die keine Fristen kennt und keine Ziele, die *ewige Zeit*“¹⁵⁰.

Wenn es kein Ziel, kein Finale mehr gibt, hat das Folgen für den Menschen. Er wird zum „flexiblen Menschen«, der ziellos dahindriftet“¹⁵¹. Das Geheimnis seiner Erlösung gründet im Vergessen. So entpuppen sich die Säkularisierungsprozesse „immer mehr auch als Prozesse der Entmächtigung und Auflösung des Menschen“¹⁵². Er geht auf im Fortschritt einer anonymen und ziellosen Evolution. Dagegen steht die Subversion eines Gottesgedächtnisses mit Leidensapriori und einer Botschaft von der Befristung der Zeit.

5. Glaube und Vernunft zwischen Jerusalem und Athen

Nachdem die voranstehenden Überlegungen deutlich machen wollten, dass sich das theologische Denken bei Ratzinger und Metz im Ansatz unterscheidet, soll zum Abschluss der Arbeit versucht werden, die beiden Positionen in einen Dialog zu bringen.

Dabei fällt zunächst auf, dass sich trotz dieser grundsätzlichen Unterschiede auch wichtige Gemeinsamkeiten finden lassen: Beide widerstehen der Anbiederung an den Zeitgeist und lassen sich die Verbindlichkeit der Wahrheitsfrage nicht ausreden. Wo die Wahrheitsfrage des Glaubens aufgeworfen wird, stellt sich das klassische Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Denn nur über eine universale, d.h. für alle prinzipiell einsehbare Vernunft kann der Wahrheitsanspruch des Glaubens begründet und gesichert werden. Und für beide ist Wahrheit immer eine Wahrheit in der Geschichte.

Ratzinger betont, dass christlicher Glaube einen Anspruch auf Wahrheit erhebt und in seiner Struktur auf Geschichte bezogen ist.¹⁵³ Diese Bezogenheit auf Geschichte ist vor allem dadurch gegeben, dass das Heil in „Jesus, dem Menschen, der Gott ist“ (247), geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. In diesem geschichtlichen Ereignis kommt die Wahrheit des Seins Gottes zur Geltung. Der Anspruch auf Wahrheit wird durch die Vernunft untermauert, genauer durch die Vernunft der griechischen Metaphysik, indem der Gott des christlichen Glaubens mit dem Sein als höchstem Prinzip des Denkens gleichgesetzt wird. Durch diese Verbindung kann

¹⁴⁹ Ebd. 35.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ METZ, Memoria, 124.

¹⁵² METZ, Wohin ist Gott, 130.

¹⁵³ Vgl. KAES, Theologie, 25-38.

der universelle Wahrheitsanspruch gesichert werden. Er erweist sich nämlich als offen „in den Raum der gemeinsamen Vernunft aller Menschen hinein“¹⁵⁴. Wenn der Glaube also wahr sein soll, darf er nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen.

Obwohl Ratzinger die Bezogenheit auf Geschichte und die Bindung an die Wahrheit als Strukturprinzipien des Glaubens betont, drängt sich der Eindruck auf, dass Geschichte nicht in ihrem Eigengewicht gesehen wird, sondern einer zeitlos gültigen metaphysischen Wahrheit untergeordnet wird. Der Fokus liegt auf dem, was „in allem Werden und Vergehen »ist«“ (119). Ratzinger interpretiert den Glauben Israels vom griechischen Seinsdenken her und ordnet sein geschichtliches Ringen metaphysischen Kategorien unter. Jesu Kreuzigung ist in ihrem konkreten geschichtlichen Kontext (Verkündigung des Reiches Gottes, Konflikt mit den politischen und religiösen Mächten) theologisch ohne Bedeutung. Sie stellt „innergeschichtlich gesehen einen völlig profanen Vorgang“ (269) dar. Entsprechend kann sie in der Sicht Ratzingers in ihrer konkreten geschichtlichen Kontextualität theologisch ignoriert werden. Geschichtlich bedeutsam ist sie nur als geschichtliches Ereignis der Offenbarung. Diese geschichtliche Offenbarung wird dann gleichsam als „zeitlose“, d.h. vom Wandel der Zeiten letztlich nicht berührte Wahrheit durch die Zeiten getragen. In diesem Sinne ist Ratzinger eher an der zeitlosen Wahrheit des Glaubens als an der konkreten Geschichte interessiert. So ist für ihn die Frage nach Glaube und Vernunft mit der Verbindung der Glaubens mit dem Denken der Griechen hinreichend beantwortet und der Wahrheitsanspruch des Glaubens ein für alle mal gesichert.

Die mit der Aufklärung verbundene komplexe Problematik der Vernunft und ihre Bedeutung für das Verhältnis von Glaube und Vernunft werden kaum wahrgenommen. Im Gegenteil, die Infragestellung durch die Vernunftproblematik der Aufklärung steht in dem Verdacht, den Wahrheitsanspruch des Glaubens zu relativieren. Das hindert Ratzinger nicht daran, unberührt von allen Diskussionen über die Dialektik der Aufklärung als einer geschichtlichen Herausforderung für die Theologie Errungenschaften der Aufklärung unkritisch zu affirmieren: „Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat, und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden“¹⁵⁵. In der Technik sieht er nicht wie die Dialektik der Aufklärung Herrschaft über die Natur, die als Herrschaft über den Menschen zurückschlägt, sondern unkritisch die „Verschmelzung von Natur und Geist“ (304). Sie wird sogar zum Vorboten eschatologischer Erfüllung stilisiert, insofern sie sogar die Richtung andeutet, in die die „Wirklichkeit des Glaubens an die Wiederkunft Christi zu denken ist“, nämlich als „Glaube an die endgültige Vereinigung des Wirklichen vom Geist her“ (304). Gegenüber einer solchen ‚Verherrlichung‘ der Technik sind „die Bedrohungen, die aus diesen neuen Möglichkei-

¹⁵⁴ RATZINGER, Gott Jesu Christi, 31.

¹⁵⁵ RATZINGER, Regensburger Vorlesung, 29.

ten aufsteigen“¹⁵⁶ nur vage angedeutet. Ratzingers Interesse zielt undialektisch auf die Erweiterung der naturwissenschaftlichen Vernunft durch die Vernunft der griechischen Metaphysik, ohne durch die Vernunftproblematik der Aufklärung und ihrer Anfragen an die Wahrheitsansprüche der Theologie hindurch zu müssen. So nimmt er die Kritik der Aufklärung an der klassischen Metaphysik nicht auf. Im Gegenteil, die Identität des Christentums ist für Ratzinger so sehr mit der griechischen Metaphysik verbunden, dass deren Infragestellung nur als Relativierung des christlichen Wahrheits- und Sinnanspruchs – letztlich als nihilistischer Irrweg – erscheint. Durch die Bindung der Theologie an die griechische Vernunft, die den christlichen Wahrheitsanspruch sichern soll, immunisiert Ratzinger die Theologie gegenüber einer kritischen Auseinandersetzung mit der konkreten Geschichte, ihren Anfragen und Herausforderungen. Nicht zuletzt wird damit auch die gesellschaftskritische Kraft der Theologie stillgelegt, so dass die Gefahr besteht, dass christlicher Glaube zur religiösen Überhöhung einer zufälligen geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit wird, in der der zeitlos gültige christliche Wahrheitsanspruch uniritiert und verblüffungsfest zur Geltung gebracht wird.

„Das Christentum ist die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.“¹⁵⁷ Diese Formulierung Ratzingers kann als eine Art Leitmotiv gelten, das er auch bei der Behandlung des Glaubens an Gott in seiner „Einführung in das Christentum“ expliziert. Demnach steht Israel für den Glauben, der in einer geschichtlichen Offenbarung verwurzelt ist, und die griechische Tradition für die Vernunft. Glaube und Vernunft finden so zueinander, dass die griechische Metaphysik dem Glauben eine vernünftige Grundlage gibt. Diese Verbindung ist für Ratzinger „wahrhaft providentiell“ und er will in ihr „vielleicht doch den Finger der Vorsehung erkennen“¹⁵⁸. Es handelt sich also nicht um einen kontingenten, sondern um einen notwendigen und damit für die weitere Entwicklung der Theologie verbindlichen Prozess. In der Synthese zwischen dem Glauben aus Jerusalem und dem Geist aus Athen bekommt der Glaube in der Geschichte eine „zeitlos“ gültige Gestalt.

Die Zuschreibung Glaube aus Jerusalem und Vernunft aus Athen kritisiert Metz als „Halbierung des Geistes des Christentums“¹⁵⁹. Damit kommt die Vernunft des Christentums „aus einem subjektlosen und geschichtsfernen Seins- und Identitätsdenken, für das die Ideen allemal fundierender sind als die Erinnerungen“ und für das die „Zeit keine Fristen kennt“¹⁶⁰. Dieses Denken allein kann den Glauben nicht verantworten in einer Zeit des Zerfalls „der religiös-metaphysischen Weltbilder“ in den „Prozessen der Aufklärung“¹⁶¹. In einer Situation, in der Welt im Horizont der Freiheitsgeschichte erfahren wird, kann Theologie sich nicht mehr auf

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ RATZINGER, Europa, 68.

¹⁵⁸ RATZINGER, Glaube, 78.

¹⁵⁹ METZ, Zum Begriff, 151.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ METZ, Ende der Moderne, 14.

ein allgemein anerkanntes metaphysisches Fundament zurück ziehen. Dies wäre eine rein defensive Haltung, in der neu aufbrechende Fragen nicht mehr hinreichend reflektiert und der Wahrheitsanspruch der Theologie nur scheinbar „gesichert“ werden kann. Die notwendige Auseinandersetzung mit der Entwicklung des Vernunftbegriffs im Kontext der Aufklärung (Primat der praktischen Vernunft, Rolle des Subjekts und Dialektik der Aufklärung) kann nur defensiv und in Angst vor der Relativierung des Wahrheitsanspruchs der Theologie geführt werden. Vor allem aber bleibt ein subjektloses idealistisches Denken apathisch gegenüber den Katastrophen, die mit den Prozessen der Aufklärung und einer instrumentellen Vernunft verbunden sind, die sich in den Dienst der Macht und der Machbarkeit stellt und zu einem Instrument der Herrschaft wird. Aufklärung über die Vernunft und ihre Dialektik kann jedoch nicht durch Immunisierung und Selbstisolation in vermeintlich zeitlosen Wahrheiten geschehen, sondern nur in einer Auseinandersetzung, die sich den Anfragen der Geschichte stellt, vor allem den Infragestellungen aus der Katastrophe, für die der Name Auschwitz steht.

Vor dem Hintergrund der Aporien, in welche die Verbindung des Glaubens aus Israel mit der Vernunft aus Athen gekommen ist, fragt Metz zu Recht: „Hatte denn Israel selbst kein Geistangebot an das Christentum?“¹⁶² Dieses Geistangebot Israels sieht er in der „anamnetische[n] Grundverfassung des Geistes, die nicht identifiziert werden kann mit der zeit- und geschichtsenthobenen platonischen Anamnesis“¹⁶³. Als Eingedenken des Leidens ist sie universalisierbar, weil sie auf alle Menschen bezogen bzw. beziehbar ist. Im Eingedenken des Leidens sind Wahrheits- und Gerechtigkeitsfrage aufeinander bezogen. Denn universal bzw. universalisierbar „ist der ‚Hunger und Durst nach Gerechtigkeit‘, nach Gerechtigkeit für alle, für Lebende und Tote, für gegenwärtige und vergangene Leiden“¹⁶⁴.

Ratio und memoria stehen in einem untrennbaren Zusammenhang. „Solches Erinnerungswissen [...] wäre nun eigentlich das Organ einer Theologie, die auch unser fortgeschrittenstes und entwickeltstes Bewusstsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Anklage des Geschehenen zu konfrontieren sucht“¹⁶⁵. Es erspart sich nicht „den Schmerz der Erinnerung“ und „weiß, daß nicht die Zeit, sondern wenn überhaupt, der eschatologische Gott die Wunden heilt“¹⁶⁶.

Metz betont, dass sein Denken „nicht auf eine plane Ablehnung von Metaphysik, sondern auf einen Wandel im Metaphysikverständnis“¹⁶⁷ ziele. Seine Anfragen versteht er als kritisches Korrektiv, die es der Theologie ermöglichen sollen, sich den Anfragen der Aufklärung zu stellen und geschichtliche Katastrophen als Eingedenken fremden Leids in ihren Logos aufzu-

¹⁶² METZ, Theodizee, 112.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ METZ, Zum Begriff, 109.

¹⁶⁵ METZ, Memoria, 11.

¹⁶⁶ METZ, Zum Begriff, 151f.

¹⁶⁷ METZ, Memoria, 47,

nehmen. So berechtigt die Metzchen Anfragen und Korrekturen hinsichtlich des Wandels im Metaphysikverständnis sind, vor dem Hintergrund von Ratzingers Betonung der notwendigen Verbindung von Glaube und griechischer Vernunft wäre jedoch Metz durchaus zurückzufragen, worin denn die Bedeutung der Metaphysik bestehe, wenn sie nicht einfach nur abgelehnt und überwunden werden soll. Eine Andeutung findet sich bei T.R. Peters, der dem Umkreis der Neuen Politischen Theologie zuzurechnen ist: „Könnte Gott nicht mehr für alle, und das heißt eben auch und gerade für die Vernichteten ausgesagt werden, hätten die Täter tatsächlich triumphiert. Damit dies nicht geschieht, bleibt Metaphysik unverzichtbar.“¹⁶⁸ Aber auch er kann die Ratlosigkeit nicht verbergen; denn er fragt sofort: „Doch wie und welche Metaphysik?“¹⁶⁹ Das Gesuchte deutet Peters in der eher paradoxen Formulierungen von einer „nachmetaphysische[n] ‚Metaphysik‘“¹⁷⁰ an. Sie stellt sich nicht zuletzt als Klage vor einem Gott dar, „der ebensowenig in Auschwitz mächtig und tätig war, wie er durch Auschwitz nicht widerlegt wird“¹⁷¹. Ein Gott, der nicht „ist“ bzw. der nicht „sein wird“, wäre auch für die Opfer bedeutungslos und könnte auch als Adressat der Klage getrost vergessen werden. Theologie kann also auch nicht einfach auf Metaphysik verzichten, wenn Physik doch nicht alles sein soll. Jedoch bleibt am Ende dieser Arbeit die Frage offen, wie angesichts der Metzchen Einsprüche und Korrekturen sie zu denken wäre, nämlich ohne den Fall eines idealistischen Seinsdenkens zu erliegen und darüber die Opfer und mit ihnen die Provokationen des biblischen Gottesgedächtnisses zu vergessen?

6. Literaturverzeichnis

ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik*, in: ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt 2003, S. 7 – 412.

¹⁶⁸ PETERS, Metaphysik, 134f.

¹⁶⁹ Ebd. 135.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd. 136f.

- BENEDIKT XVI: Glaube und Vernunft. Die *Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe. Freiburg/Basel/Wien 2006.
- GOLDSTEIN, Jürgen: Bemerkungen zur nominalistischen *Tiefenschicht* der Neuen politischen Theologie, in: RAINER, Michael J./JANßEN, Hans-Gerd (Hg.): Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2). Münster 1997, S. 173 – 186.
- HÄRING, Hermann: *Theologie* und Ideologie bei Joseph Ratzinger. Düsseldorf 2001.
- KAES, Dorothee: Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Josephs Ratzingers. St. Ottilien 1997.
- KASPER, Walter: Das *Wesen des Christlichen*, in: Theologische Revue 65 (1969), S. 182 - 188.
- METZ, Johann Baptist : Christliche *Anthropozentrik*. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München 1962.
- METZ, Johann Baptist : Zur *Theologie der Welt*. Mainz 1968.
- METZ, Johann Baptist : *Glaube* in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977.
- METZ, Johann Baptist : Theologie im Angesicht und vor dem *Ende der Moderne*, in: Concilium 20 (1984), S. 14 - 18.
- METZ, Johann Baptist : *Wohin ist Gott*, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums, in: KAUFMANN, Franz-Xaver/METZ, Johann Baptist: Suchbewegungen im Christentum. Freiburg 1987, S. 124 - 147.
- METZ, Johann Baptist: *Anamnetische Vernunft*. Zwischenbemerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: HONNETH, Axel u.a. (Hg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main 1989, S. 733 – 738.
- METZ, Johann Baptist: Theologie als *Theodizee*? In: OELMÜLLER, Willi (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, S. 103 – 118.
- METZ, Johann Baptist: *Religion, ja – Gott, nein*, in: METZ, Johann Baptist/PETERS, Tiemo Rainer: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg 1991, S. 12 - 62.
- METZ, Johann Baptist: *Gotteskrise*. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: METZ, Johann Baptist u.a. (Hg.): Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, S. 76 - 92.
- METZ, Johann Baptist: Zwischen *Erinnern und Vergessen*. Der Christ im Umgang mit der Geschichte, in: LIEBMANN, Maximilian/RENHART, Erich/WOSCHITZ, Karl Matthäus (Hg.): Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. 1945-1995. Graz/Wien/Köln 1995, S. 25 - 34.
- METZ, Johann Baptist: Im *Eingedenken* fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: METZ, Johann Baptist/REIKERSTORFER, Johann/WERBICK, Jürgen: Gottesrede (Religi-

- on - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd.1). Münster 1996, S. 3 - 20.
- METZ, Johann Baptist: *Zum Begriff* der neuen politischen Theologie. 1967 – 1997. Mainz 1997.
- METZ, Johann Baptist: Gott. Wider den Mythos von der *Ewigkeit der Zeit*, in: PETERS, Tiemo Rainer/URBAN, Claus (Hg.): *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Mainz 1999, S. 32 - 49.
- METZ, Johann Baptist: *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg 2006.
- PETERS, Tiemo Rainer: *Mystik, Mythos, Metaphysik*. Die Spur des vermißten Gottes. Mainz/München 1992.
- PETERS, Tiemo Rainer: *Johann Baptist Metz*. Theologie des vermißten Gottes. Mainz 1998.
- RATZINGER, Joseph: *Der Gott Jesu Christi*. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott. München 1976.
- RATZINGER, Joseph: *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: KÖNIG, Franz/RAHNER, Karl: *Europa. Horizonte der Hoffnung*. Graz/Wien/Köln 1983, S. 61 - 74.
- RATZINGER, Joseph: *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 08.01.2000, S. I.
- RATZINGER, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg ⁴2005.
- RATZINGER, Joseph: *Einführung* in das Christentum. München ⁷2006.
- SCHNEIDER-STENGEL, Detlef: *Das Kreuz der Hellenisierung*. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums. Berlin 2006.
- TAUBALD, Benjamin: *Anamnetische Vernunft*. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische, Studien, Bd.18). Münster 2001.
- ZENGER, Erich: *Am Fuß des Sinai*. Gottesbilder des Ersten Testaments. Düsseldorf 1993.