

Beiträge

Johann Baptist Metz

## Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens

Eine gegenwärtige Gestalt der  
Verantwortung des Glaubens

### I.

Das Vertrauen in den vermeintlichen Stufengang technologischer Zivilisation ist geschwunden. «Fortschritt» gibt es, wenn überhaupt, nur im Widerstand gegen seine naive Verallgemeinerung (in manchen forschen Futurologien). Der Wärmestrom der Teleologie, der unser Bewußtsein getragen hat, versiegt immer mehr. Die teleologische Zuversicht auf eine zunehmende Versöhnung von Mensch und Natur ist gebrochen, und jetzt, da sie schwindet, merken wir erst, wie tief und nachhaltig sie uns bestimmt hat – bis in unsere philosophischen und theologischen Interpretationen der Zukunft hinein. Nun tritt plötzlich wieder Sisyphus neben Prometheus, Nietzsche neben Marx, Camus neben Teilhard, Monod neben Whitehead ...<sup>1</sup>

Immer deutlicher werden uns die Gefahren und Antagonismen bewußt, die entstehen, wenn die technologischen und ökonomischen Prozesse «natürlich» sich selbst überlassen werden und wenn unsere politischen und gesellschaftlichen Steuerungssysteme versagen: sterbende Städte, Zerstörung der Umweltsysteme, Bevölkerungsexplosion, Informationschaos, der immer aggressiver und immer schärfer sich zuspitzende Nord-Süd-Konflikt, der schließlich auch den Machtkonflikt zwischen Ost und West in neuer Weise aktualisieren kann usw. Hinzu tritt die Bedrohung der anschaulichen Identität und Freiheit des Menschen durch die wachsenden Möglichkeiten psychologischer und genetischer Manipulation. Hinzu tritt der Verdacht, daß die sich selbst überlassene technologisch-ökonomische Planung der Zukunft des Menschen den völlig angepaßten Menschen produziert, den Menschen, dessen Träume und Phantasien nicht mehr nachkommen

und im Funktionalismus technischer Apparaturen ersticken; den Menschen, dessen Freiheit zur tierisch schlaun Anpassungsfähigkeit an die Übermacht und Komplexität der vorgefertigten Verhaltensmuster degeneriert; den Menschen, für den die Welt als Widerstand abgeschafft ist, damit er sie nicht mehr zu erleben braucht. Die rein technologisch-ökonomisch geplante Produktion der Zukunft des Menschen scheint gerade den Untergang jenes Menschen vorzubereiten, der sich aus der geschichtlichen Substanz seiner Freiheit, d. h. aber aus der Macht zur Alternative in aller Anpassung nährt. Darum fehlt es schon heute nicht an Stimmen, die nach dem von Nietzsche proklamierten «Tod Gottes» nun auch den «Tod des Menschen», die Stilllegung seiner Spontanität und seine Bestattung im Grab eines technisch-ökonomischen Strukturalismus verkünden und die befürchten, daß das Denken des Menschen seine dialektische Spannung zum Bestehenden verliert und in den alles umgreifenden anonymen Produktionsprozeß einbezogen wird.

In dieser Situation, so meine ich, kann nicht über Zukunft gesprochen werden mit subjektlosen Kategorien: Entwicklung, Fortschritt oder auch «Prozeß». Es ist vielmehr zu fragen: Entwicklung, Fortschritt, Prozeß – wessen? Entwicklung, Fortschritt, Prozeß – wohin? Die Frage der Zukunft unserer technologischen Zivilisation ist nicht primär ein Problem der Technik, sondern der Verfügung über die Technik und über die technologisch-ökonomischen Prozesse; sie ist nicht primär ein Problem der Mittel, sondern der Ziele und der Setzung von Prioritäten und Präferenzen. Das aber heißt: sie ist primär ein politisches und fundamental ein gesellschaftliches Problem. Wie aber kann Politik der primäre Topos für die Frage nach der Zukunft in unserer technologischen Gesellschaft sein? Befindet sich die gegenüber Technologie und Ökonomie selbständige Politik nicht in einem agonalen Zustand? Wächst nicht die anonyme Diktatur von Strukturen und Prozessen, der gegenüber die Diktatur von Personen oder Parteien vergleichsweise harmlos erscheinen mag? Kenneth Boulding: «Eine Welt der unsichtbaren Diktatur ist denkbar, die sich noch der demokratischen Regierungsformen bedient.» Schreitet die Euthanasie der Politik in unserer technologischen Gesellschaft nicht voran? Paralyisiert sich die politische Vernunft nicht immer mehr zur instrumentellen Vernunft technologischer und ökonomischer Prozesse und ihrer anonymen «Zwänge»? Wo ist

die Politik, die diese Zwänge steuert und sie aus den sich abzeichnenden Widersprüchen und Katastrophen führt? Hilft hier etwa eine radikale Szientifizierung der Politik weiter? Gewiß, politisches Leben wird immer weniger auf die Vermittlung und Mobilisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse verzichten können. Doch die Authentizität politischen Bewußtseins gegenüber den Zwängen der Technik wird nicht durch die Wissenschaft konstituiert und garantiert. Denn unsere modernen Wissenschaften sind selbst tendenziell und nicht beiläufig technologisch, und dieser Zusammenhang gehört zur Voraussetzung ihres Erfolgs und gründet in der spezifischen Form ihres Wissens. Natürlich ist damit eine Fülle von Fragen angeschnitten, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Nur dies sei vermerkt: Politik, die mehr ist als erfolgreiche Anpassung an die Zwänge der technischen und ökonomischen Prozesse, gründet in mehr und in anderem als in Wissenschaft (wie wir sie heute kennen und verstehen).

Offensichtlich wird es diese Politik nur geben, wenn sich unser politisches Leben selbst fundamental wandelt. Es hilft uns weder die Umsetzung der Politik in rein technologische Administration und in eine Computer-Politik, die die angezeigten Aporien nicht überwindet, sondern im Spiegel ihres Programms reproduziert, noch freilich auch ein politischer Dezisionismus im alten Stil, ein Machiavellismus, eine Art Steinzeitpolitik im 20. Jahrhundert. Hier wird auf die Dauer eine neue Form politischen Lebens und politischer Strukturen gefordert. Nur wenn sie gelingt, wird es auch in Zukunft humane Kulturen geben. In diesem Sinn ist in der Tat Politik der neue Name für Kultur (und in diesem Sinn ist auch jede Theologie, die die christlichen Überlieferungen in den Problemzusammenhängen der Welt zu reflektieren sucht, «politische Theologie»). Lassen Sie mich einige Aspekte dieser neuen Orientierung und Strukturierung politischen Bewußtseins nennen.

– Unsere Situation macht eine neue Verbindung von Politik und Moral nötig, die sich nicht mit jener trivialen Wohlstandsmoral zufriedengeben kann, die uns in der liberalen Unterscheidung von Politik und Moral immer noch aufbewahrt ist. Habermas: «Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß die Eliminierung des Krieges als eines legitimen Mittels der Konfliktlösung, daß die Beseitigung von Massenarmut und von Disparitäten der wirtschaftlichen Entwicklung zu den internationalen Lebensimperativen fortgeschrittener Ge-

sellschaftssysteme entweder schon gehören oder alsbald gehören werden. Auch wenn diese Systeme vorerst keine hinreichenden Motive für die Lösung solcher globalen Probleme hervorbringen, ist doch zu sehen, daß eine Problemlösung kaum möglich sein wird ohne die Durchsetzung bisher nur privat angesonnener universalistischer Normen in öffentlichen Bereichen. Das mag man, wenn man sich an die gewohnten Kategorien hält, eine Moralisierung der Politik nennen. Aber Überlegungen dieser Art sind nicht deshalb schon als naive Schwarmgeisterei abzutun.»

– Diese Verbindung von Politik und Moral kann nicht von oben verordnet werden, sie kann und darf nicht in die politische Kanonisierung eines bestimmten Moralsystems zurückfallen. Sie erfordert die Mobilisierung der geistigen und moralischen Kräfte durch radikale Demokratisierung des Unterbaus der Gesellschaft, ein Nähren der Freiheit und der effizienten Verantwortung von unten her.

– Das politische Leben, das als Bedingung für eine Kultur der Freiheit in unseren technologisch-ökonomischen Prozessen gilt, kann meines Erachtens nicht auf jene Reserven der moralischen und politischen Imagination verzichten, die sich in den gegenwärtigen Subkulturen und Gegenkulturen unserer technologischen Gesellschaft entfalten. In dieser «Jugendkultur» drückt sich weit mehr als der übliche Generationenkonflikt aus. Sie ist in einer gewissen Weise unsere westliche Form von Kulturrevolution, das Experiment einer Alternative zu den Zwängen unserer technologischen Gesellschaft. Wer hier nur wartet, bis die Eskapisten als verlorene Schafe reumütig wieder in das etablierte System zurückkehren, hat weder diese Kultur noch seine eigene Situation erkannt.

Natürlich zielt dieses neue politische Leben, dessen Zielvorstellungen sich nicht in den vermeintlichen Plausibilitäten unserer technologisch-ökonomischen Zwänge erschöpfen, keineswegs auf eine Ausschaltung von Technik und Ökonomie überhaupt. Es gibt weder eine Alternative zur Technik noch (bis heute) eine alternative Technik. Gesucht und gefordert aber ist eine neue Mediatisierung, eine neue Instrumentalisierung dieser Technik und dieser technischen und ökonomischen Prozesse. Und eines soll vor allem verhindert werden: die Zersetzung der politischen Phantasie und des politischen Handelns ins reine Geschäft der Planung. Denn die Selbständigkeit der politischen Dimension garantiert die Möglichkeit humaner Zukunft.

Es gibt die Geschichte vom Kampf zweier Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon besiegt doch immer noch einen unvermuteten Streich führt und sich schließlich aus der Umklammerung des anderen befreit. Er vermag das, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstandes einflüstert. Für diesen Kampf läßt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologisch-ökonomischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen Zwängen nicht endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralische Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst. Der Zwerg bezeichnet das Gedächtnis dieses Leidens, da ja das Leiden in unseren fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen sowieso als häßlich gilt und ohnehin kleingeschrieben wird.

Politisches Bewußtsein ex memoria passionis, politisches Handeln aus dem Gedächtnis der Leidensgeschichte der Menschen: Dies könnte ein Verständnis von Politik andeuten, aus dem neue Möglichkeiten und neue Kriterien einer Verfügung über technologische und ökonomische Prozesse entstehen. Es inspiriert zu einer neuen Form der Solidarität, der Fernsten-Verantwortung, da alle Menschen die Geschichte des Leidens wie eine «zweite Natur» vereint. Es verhindert ein rein technisches Verständnis von Freiheit und Frieden; es läßt keinen Frieden und keine Freiheit zu auf Kosten der verdrängten Leidensgeschichte anderer Völker und Gruppen. Es zwingt uns dazu, nicht nur von den Durchgekommenen und Arrivierten, sondern auch vom Gesichtspunkt der Besiegten und der Opfer her auf das öffentliche *Theatrum mundi* zu schauen – gewissermaßen in der streng politischen [und keineswegs «rein ästhetischen»] Perspektive des Narren an den Königshöfen früherer Zeit: Der Narr nahm Partei für die unterlegene, für die besiegte oder verdrängte Alternative in der Politik seines Herrschers. Seine Politik war sozusagen Politik aus dem Gedächtnis des Leidens – gegen das klassische politische Prinzip des *Vae Victis*, gegen den machiavellistischen Herrscher. Heute geht es darum, die «Arbeitsteilung» im politischen Leben zwischen den Mächtigen einerseits und dem «Narren» und seiner ohnmächtigen Imagination des Leidens andererseits aufzuheben. Darin sehe ich den Sinn einer neuen nichttrivialen Ver-

bindung von Politik und Moral. Aus ihr entsteht schließlich eine Figur politischen Lebens und politischer Verantwortung, für die vermutlich auch die großen moralischen und religiösen Traditionen der Menschheit mobilisiert werden können, wenn man sie an der Wurzel ihrer Intentionen faßt.

## II.

Das Christentum führt Gott nicht nachträglich als «Lückenbüßer» in diesen Streit um die Zukunft ein; es sucht vielmehr die Erinnerung des gekreuzigten Herrn, diese bestimmte *memoria passionis* als gefährliches Gedächtnis der Freiheit in den gesellschaftlichen Systemen unserer technologischen Zivilisation wachzuhalten. Diese Aussage bedarf der näheren Entfaltung und Erläuterung. Ich will sie im folgenden in den wichtigsten Schritten versuchen.

1. Zunächst muß jene Kategorie näher erläutert werden, die ich im Verlauf dieser Überlegungen zum Thema «Zukunft» schon häufig gebraucht habe: «*Erinnerung*». Wieso ist Erinnerung nicht eine traditionalistische, ja reaktionäre Kategorie, wenn wir sie zur Bestimmung von Zukunft so grundlegend verwenden? Inwiefern ist sie nicht eine bürgerliche Gegenfigur zur Hoffnung, die uns trügerisch dispensiert von den Wagnissen unserer Zukunft? In welchem Sinne kann sie praktisch-kritischen, ja gefährlich-befreienden Charakter gewinnen?

Nun gibt es solche und solche Erinnerungen. Es gibt Erinnerungen, in denen wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit: Erinnerungen, in denen uns die Vergangenheit zum unangefochtenen Paradies wird, zum Asyl für unsere gegenwärtigen Enttäuschungen, zur «guten alten Zeit». Es gibt Erinnerungen, die alles Vergangene in ein mildes, versöhnliches Licht tauchen. «Erinnerung verklärt», sagen wir, und zuweilen kann uns das drastisch deutlich werden, wenn etwa alte Kriegskameraden am Stammtisch ihre Kriegserfahrungen austauschen. Die Hölle des Krieges ist dabei ausgeblendet; geblieben sind, so scheint es, allein die längst bestandenenen Abenteuer. Die Vergangenheit wird hier gefiltert durch ein Klischee der Harmlosigkeit; alles Gefährliche und Bedrängende, alles Herausfordernde an ihr ist verschwunden; alle Zukunft scheint ihr geraubt. Die Erinnerung wird so leicht zum «falschen Bewußtsein» von unserer Vergangenheit, zum Opiat für unsere Gegenwart.

Es gibt aber auch eine andere Form von Erinnerung: Es gibt gefährliche Erinnerungen, Erinnerungen, die uns herausfordern. Es gibt Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen inmitten unseres Lebens durchschlagen und die neue, gefährliche Einsichten für unsere Gegenwart aufkommen lassen. Sie beleuchten für Augenblicke grell und hart die Fraglichkeit dessen, womit wir uns scheinbar abgefunden haben und die Banalität unseres vermeintlichen «Realismus». Sie durchstoßen den Kanon der herrschenden Selbstverständlichkeiten und überführen als Trug die Sicherheit jener, «deren Stunde immer da ist» (vgl. Jo 7, 6). Sie sabotieren gewissermaßen unsere Plausibilitätsstrukturen und tragen in diesem Sinne geradezu subversive Züge. Solche Erinnerungen sind wie gefährliche und unkalkulierbare Heimsuchungen aus der Vergangenheit. Es sind Erinnerungen, mit denen wir zu rechnen haben, Erinnerungen gewissermaßen mit Zukunftsgehalt. «Die Erinnerung an die Vergangenheit», sagt ein zeitgenössischer Philosoph, «kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten». Nicht von ungefähr ist die Zerstörung von Erinnerung eine typische Maßnahme totalitärer Herrschaft. Die Knechtung von Menschen beginnt damit, daß man ihnen ihre Erinnerungen nimmt. Alle Kolonialisierung hat darin ihr Prinzip. Und jeder Aufstand gegen Unterdrückung nährt sich aus der subversiven Kraft erinnerten Leidens. Leid ist in diesem Sinne keineswegs eine rein passive, handlungsarme «Tugend». Sie ist oder kann doch sein die Quelle gesellschaftlich befreienden Handelns. Und in diesem Sinne stellt sich das Gedächtnis des akkumulierten Leidens den modernen Zynikern politischer Macht immer neu entgegen.

Offensichtlich besteht heute die Gefahr, daß wir alles, was in unserem Bewußtsein erinnerungsbestimmt ist und was nicht dem Kalkül unserer technisch-pragmatischen Vernunft pariert, dem Aberglauben gleichsetzen und der privaten Beliebigkeit des einzelnen überlassen. Dadurch aber werden wir nicht ohne weiteres freier und «aufgeklärter»! Wir verfallen nur umso leichter den herrschenden Illusionen und werden in einer neuen Weise verführbar. Die Beispiele sind Legion! Und in diesem Sinne stellt sich das Gedächtnis des akkumulierten Leidens den modernen Propheten der Geschichtslosigkeit entgegen. Es erlaubt uns dieses Gedächtnis nicht, Geschichte entweder nur als Kulisse einer gelegentlichen feier-

lichen Interpretation unseres Daseins zu verstehen oder nur als distanzierendes Material historischer Kritik. Als erinnerte Leidensgeschichte behält die Geschichte die Gestalt «gefährlicher Überlieferung», die weder in einer rein affirmativen Einstellung zur Vergangenheit – wie etwa im Ansatz der hermeneutischen Theorien – noch in einer rein kritischen Attitüde gegenüber der Vergangenheit – wie etwa im Ansatz der Ideologiekritik – «aufgehoben» und stillgestellt werden kann. Ihre «Vermittlung» ist in jedem Falle praktischer Natur; sie geschieht nie rein argumentativ, sondern immer auch «narrativ», in gefährlich-befreienden «Geschichten».

2. Wir wenden uns nun der Tatsache zu, daß es sich bei dieser Erinnerung um eine Erinnerung *des Leidens* handelt: *memoria passionis*. Es gibt in unserem gesellschaftlichen Leben eine Art «Bann», gewissermaßen einen «Verblendungszusammenhang», der die Einsicht in den ursprünglichen kognitiven und praktischen Rang des Leidens sperrt oder doch stört.

Das neuzeitliche Wissenschaftswissen ist geprägt von dem Modell des Herrschaftswissens über die Natur, und der Mensch versteht sich in ihm anthropologisch vor allem als Herrschaftssubjekt gegenüber der Natur. *Scientia et potentia in idem coincidunt*: dieser Satz Bacons charakterisiert das neuzeitliche Wissenschaftswissen als Herrschaftswissen. Dementsprechend kommen in einer Gesellschaft, die von diesem Wissenschaftswissen allenthalben bestimmt ist, andere Verhaltens- und Wissensformen des Menschen – wie etwa Leid, Schmerz, Trauer, aber auch Freude, Spiel usw. – von vornherein nur funktional und abgeleitet zur Geltung und werden in ihrem kognitiven kritischen Rang weithin unterschätzt. Es ist deshalb von Bedeutung, daß sich in unserer Gesellschaft eine Art *Antiwissen ex memoria passionis* aufbaut, in dem auch die ständige Identifizierung von «Praxis» mit «Naturbeherrschung» aufgelöst wird.

Unsere Geschichtsvorstellung ist wiederum einseitig geprägt von einer Ausblendung des Ranges des Leidens. Geschichte ist für uns bewußt oder unbewußt definiert als Geschichte der Durchgekommenen, als Geschichte der Erfolgreichen und der Arrivierten; es herrscht bei uns auch auf dem Gebiet der Historie eine Art Darwinismus – nach dem Selektionsprinzip «*Vae Victis!*». Wiederum wäre es von entscheidender Bedeutung, daß es gelänge, eine Art *Antigeschichte* zu «erzählen» aus dem Gedächtnis des Leidens: ein Geschichtsverständnis, in dem immer auch die besiehten und

zerstörten Alternativen bedacht werden, ein Geschichtsverständnis *ex memoria passionis* als eine Geschichte der Besiegten. Davon werden wir in anderem Zusammenhang gleich noch ausführlicher zu sprechen haben!

Schließlich scheint es mir wichtig, den *anti-teleologischen* und den *antiontologischen* Charakter des Leidens – nicht zuletzt gegen gewisse Tendenzen innerhalb der Theologie selbst – herauszukehren. Ich möchte das kurz exkursorisch etwas verdeutlichen.<sup>2</sup> Es gibt keine teleologisch-finalistische Vermittlung zwischen Natur und Mensch. Das scheint die moderne Naturwissenschaft, wo sie – wie in der Biologie – zur Anthropologie wird, in aller Schärfe zu bestätigen. Man lese nur einmal Monod gegen Teilhard und Whitehead! Doch gilt auch unabhängig davon: Es ist das Leid, das einer affirmativen Theorie der Versöhnung zwischen Mensch und Natur widersteht. Jeder derartige Versuch entartet am Ende in eine schlechte Ontologisierung der Gequältheit des Menschen. Leid kontrastiert Natur und Geschichte, Teleologie und Eschatologie. Zwischen beiden gibt es keine «objektive» Versöhnung, keine durchschaubare und verwaltbare Einheit. Jeder Versuch dieser Art würde unter dem Rang menschlichen Leidens liegen. Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Versuch, menschliches Leid etwa als Modalität einer allgemeinen Wechselwirkung zwischen «Aktion» und «Passion» in der Natur zu verstehen. Das wäre – im doppelten Sinn des Wortes – Scholastik des Leidens! Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrbaren Welt straft die gesamte affirmative Ontologie und die gesamte Teleologie Lügen und entlarvt sie als Mythologie der Moderne (Adorno). Das Leid des Menschen widersteht letztlich allen Versuchen, Geschichte und geschichtliche Prozesse von Natur her zu deuten bzw. Natur als Subjekt dieser Geschichtsprozesse zu interpretieren. Dabei ist freilich immer vorausgesetzt, daß sich in diesem Leid auf negative und ständig abweisende Art ein Identitätsbewußtsein meldet, das nicht reduziert werden kann auf die triviale Identität der zeitlichen Beharrung. In diesem Identitätsbewußtsein artikuliert sich nicht die Anthropozentrik der Macht und der Herrschaft gegenüber Natur, sondern die Anthropozentrik des Leidens, die sich gegenüber jeder Kosmozentrik behauptet. Und es ist deshalb nicht idealistischer Hochmut, sondern der Respekt vor der Dignität des geschichtlich angehäuften Leidens, wenn man Natur von Geschichte her zu verstehen sucht (wenn man also den Zusammenhang von

Natur und Geschichte dialektisch und nicht teleologisch deutet) und wenn man die Milliarden Jahre der Naturzeit gegenüber der Geschichtszeit des leidenden Menschen als «Inflationszeit» (Bloch) interpretiert. Das Substrat der menschlichen Geschichte ist demnach nicht Natur als Entwicklung oder als eine Art subjektloser Prozeß. Die Naturgeschichte des Menschen ist gewissermaßen seine Passionsgeschichte. In ihr ist die Unversöhntheit zwischen Natur und Mensch nicht unterschlagen, sondern aufrechterhalten – gegen jede teleologische Projektion und gegen jede ontologische Verallgemeinerung. Diese Passionsgeschichte nämlich hat kein Ziel, sondern – wenn überhaupt – eine Zukunft. Und nicht Teleologie, sondern – wenn überhaupt – die «Spur des Leidens» schafft die uns zugängliche Kontinuität dieser Geschichte. Die wesentliche Dynamik der Geschichte ist demnach das Gedächtnis des Leidens als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit und als Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln.

3. Christlicher Glaube artikuliert sich als *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi. In der Mitte dieses Glaubens steht eine *bestimmte memoria passionis*, auf die sich die Verheißung künftiger Freiheit für alle gründet. Daß wir im Gedächtnis dieses Leidens die Zukunft unserer Freiheit erinnern: dies ist eine eschatologische Aussage, die durch keine nachträgliche Anpassung plausibler gemacht oder allgemein verifiziert werden kann. Sie bleibt umstritten und bestrittbar; diese Anstößigkeit gehört zu ihrem mitteilbaren Inhalt. Denn die unter dem Namen «Gott» erinnerte Wahrheit der Passion Jesu und der Leidensgeschichte der Menschheit kann immer nur so gedacht werden, daß sie stets auch die Absichten dessen verletzt, der sie zu denken sucht. Die eschatologische Wahrheit der *memoria passionis* ist ja nicht ableitbar aus unseren geschichtlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Zwängen. Das erst macht sie zur befreienden Wahrheit. Das aber bedingt auch ihre konstitutionelle Fremdheit in unseren kognitiven Systemen. Gleichwohl, wenn diese eschatologische Wahrheit der *memoria passionis* nicht in leeren Tautologien und Paradoxien ausgedrückt werden soll, dann muß sie in den Verhältnissen der Zeit reflektiert und «erzählt» werden, dann muß sich das Gedächtnis des Leidens Jesu als eine gefährlich-befreiende Erinnerung in den vermeintlichen Plausibilitäten unserer Gesellschaft buchstabieren lassen und dann müssen sich die christologischen Dog-

men als gefährliche Erzähl- und Erinnerungsformeln bewahren.

In diesem Sinne insistiert die christliche memoria darauf, daß die Leidensgeschichte der Menschheit nicht einfach zur Vorgeschichte der Freiheit gehört, sondern daß sie inneres Moment der Geschichte der Freiheit ist und bleibt. Die Imagination künftiger Freiheit nährt sich aus dem Gedächtnis des Leidens, und Freiheit verdirbt, wo die Leidenden mehr oder minder im Klischee behandelt und zur augenlosen Masse degradiert werden. Damit aber wird die christliche memoria zu einer «gefährlichen Erinnerung», die aufschreckt aus der vorschnellen Versöhnung mit den «Tatsachen» und «Tendenzen» unserer technologischen Gesellschaft. Sie wird zu einer befreienden Erinnerung gegenüber den Zwängen und Mechanismen des herrschenden Bewußtseins und seinem abstrakten Ideal von Emanzipation. Die christliche memoria passionis artikuliert sich als eine Erinnerung, die frei macht, am Leiden anderer zu leiden und auf die Prophetie fremden Leidens zu achten, obwohl die Negativität des Leids in unserer «fortschrittlichen» Gesellschaft immer unzumutbarer und geradezu als unziemlich erscheint. Eine Gesellschaft, die diese und ähnliche Dimensionen in der Geschichte der Freiheit und im Verständnis von Freiheit verdrängt, bezahlt das mit dem wachsenden Verlust an anschaulicher Freiheit überhaupt. Sie kann keine Ziele und Prioritäten entwickeln, die die schleichende Anpassung unserer Freiheit an den anonymen, subjektlosen Rahmen einer Computergesellschaft verhindert.

An diese Interpretation möchte ich noch zwei erläuternde Zusätze anfügen.

*Einmal* könnte man darauf hinweisen, daß in diesem Ansatz das christliche Gedächtnis einseitig zum Leidensgedächtnis verkürzt sei und daß das *Gedächtnis der Auferweckung Jesu Christi* in den Hintergrund trete, ja, unterschlagen sei. Nun, offensichtlich kann man beide – die memoria passionis und die memoria resurrectionis – nicht einfachhin trennen. Es gibt kein Verständnis der Auferweckung, das nicht über das Gedächtnis des Leidens zu entfalten wäre. Es gibt kein Verständnis der Herrlichkeit der Auferweckung, das frei wäre von den Finsternissen und Bedrohungen der menschlichen Leidensgeschichte. Eine memoria resurrectionis, die sich nicht als memoria passionis verstünde, wäre bare Mythologie. Was aber besagt dann eine memoria passionis, die sich selbst im Glauben als memoria resurrectionis versteht? Was heißt es, «Auferweckung»

zugänglich zu machen über das Gedächtnis des Leidens? Läßt sich solcher Auferweckungsglaube auch in sozial mitteilbaren Symbolen ausdrücken, die kritisch-befreiende Kraft für uns haben? Ein solcher Auferweckungsglaube drückt sich m. E. darin aus, daß er uns – «kontrafaktisch» – freimacht, auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten und uns der Herausforderung der Toten zu stellen. Es gibt für ihn nicht nur eine «Solidarität nach vorn» (W. Benjamin: mit dem «Glück der Enkel»), sondern auch eine «Solidarität nach rückwärts» (W. Benjamin: mit dem «Leid der Väter»). Es gibt für ihn nicht nur eine Revolution, die die Dinge von morgen ändert, für künftige Generationen, sondern auch eine Revolution, die über den Sinn unserer Toten und deren Hoffnungen neu entscheidet. Auferweckung, die über das Gedächtnis des Leidens vermittelt ist, heißt: Es gibt einen unabgeholten Sinn der Toten, der bereits Besiegten und Vergessenen. Das Sinnpotential unserer Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen und Durchgekommenen! «Sinn» ist eine den Siegern reservierte Kategorie! Die Geschichte, die wir in unseren Geschichtsbüchern schreiben und studieren, ist demgegenüber praktisch immer eine «Geschichte der Sieger», eine Geschichte der Durchgekommenen, der Erfolgreichen und Arrivierten. Es ist in ihnen kaum eine Rede von den besiegten und unterlegenen, von den vergessenen und verdrängten Hoffnungen unseres geschichtlichen Daseins. Ist das aber so selbstverständlich? Wieso soll auch in der Geschichte das «Recht des Stärkeren» herrschen, eine Art «Geschichtsdarwinismus»? Demgegenüber hat ja die große Literatur in ihren Tragödien immer wieder versucht, die Kontinuität und den Sinn der Geschichte gerade in den verdrängten und verschütteten «Spuren des Leidens» zu suchen, nach den Vergessenen und Nichtdurchgekommenen in der Geschichte zu fragen und in diesem Sinn eine Art Antigeschichte zu erzählen. Hierauf hätte gerade auch eine Kirche und eine Theologie zu achten, in deren Mitte das «Gedächtnis des Leidens» steht! Nur dann werden sie es verhindern, daß sie auf ihre Art jeweils zu einer Kirche oder einer Theologie der Sieger und damit zu einer politischen Religion (etwa im konstantinischen Sinn) herabsinken! Gleichwohl hat der Glaube an die Auferweckung der Toten einen durchaus sozialen und sozialkritischen Sinn. Er läßt uns nämlich hartnäckig auf dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens insistieren, um

daraus unser Handeln und unsere Hoffnungen zu bestimmen. Ein solches Verständnis der Einheit von *memoria passionis* und *memoria resurrectionis* widersetzt sich auch dem Versuch, zwischen einer innerweltlichen Leidensgeschichte und einer überweltlichen Gloriengeschichte, ja überhaupt zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte in dem *üblichen* Sinn zu unterscheiden. Weder sind Weltgeschichte und Heilsgeschichte zwei Größen, die durch theologische Spekulation in eine Art Deckungsgleichheit zu bringen wären, noch können und sollen sie bloß formal kontrastiert werden. Heilsgeschichte ist vielmehr Weltgeschichte, in der den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird. Heilsgeschichte ist jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir «Tod» nennen, ein Sinn gegeben wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird.

Eine *zweite* Erläuterung gilt der näheren Bestimmung dessen, was wir hier konkret unter «Leid» zu verstehen haben. Welches «Leid» ist denn überhaupt in der *memoria passionis* gemeint? Ist es nämlich nicht sehr gefährlich, vom «Leid im allgemeinen» zu reden? Verliert dann nicht das «Gedächtnis des Leidens» all seine kritische, vor allem auch seine sozialkritische und politische Kraft? Wird das Leid so nicht völlig privatisiert und internalisiert? Leidet denn nicht in irgend einem Sinn ein jeder? Leidet nicht auch der reiche Playboy in seinem Luxusbungalow? Wo kommen hier die nötigen Differenzierungen her, die Ansätze für ein kritisches Bewußtsein gerade im Interesse der ungerecht Leidenden und Unterdrückten? Gerät so nicht das soziale und politische Engagement in jenes langweilige, unbestimmte Grau in Grau, in dem sich das soziale und politische Antlitz des Christentums und der Kirche der Welt von heute zumeist zeigt? Und läuft hier nicht doch alles auf jenen Trost hinaus, der letztlich niemanden tröstet, weil er alle in gleicher Weise zu trösten vorgibt oder vermeint? Nein! Im Lichte des christlichen Leidensgedächtnisses zeigt sich nämlich, daß soziale Macht und politische Herrschaft nicht einfach hingegenommen werden dürfen, sondern daß sie sich gerade angesichts des konkreten Leidens immer neu rechtfertigen müssen. Das ist vielleicht der einzige, aber entscheidende politische Satz, der aus dem Neuen Testament und seiner «Theologie des Leidens» entnommen werden kann. Er aber genügt auch! Die soziale und

politische Macht der Reichen und Herrschenden muß sich befragen lassen, inwiefern sie selbst leidverursachend ist. Sie kann sich von dieser Rechenschaft nicht dispensieren unter Berufung auf das je eigene Leid der Reichen und Mächtigen. Und diese kritische Befragung der Herrschaft und des Reichtums gehört genau zu jenem Trost, den das Evangelium den Reichen und Herrschenden spenden will. Das Gedächtnis des Leidens im christlichen Sinn weicht also nicht aus in das Grau sozialer und politischer Beliebigkeit, sondern schärft gerade das soziale und politische Gewissen im Interesse des fremden Leids. Es verhindert die Privatisierung und Internalisierung des Leids und die Nivellierung seiner sozialen und politischen Dimension. In diesem Leidensgedächtnis sind Leidensgeschichte und soziale Unterdrückungsgeschichte zwar nicht einfachhin identisch, aber konkret auch nicht trennbar.

4. Am Anfang meiner Überlegungen habe ich – gewissermaßen als erste These – davon gesprochen, daß das Zukunftsproblem primär ein politisches und fundamental ein gesellschaftliches Problem sei. Zu dieser Feststellung müssen wir nun zurückkehren und fragen: Wie und mit welcher Berechtigung läßt sich die christliche *memoria passionis* überhaupt mit dem politischen Leben verbinden? Was haben beide schließlich miteinander zu tun? Werden nicht beide verdorben, wenn sie miteinander in Beziehung gesetzt werden? Nun habe ich zwar betont, daß es nicht um eine nachträgliche Einführung des christlichen Leidensgedächtnisses in die bestehenden Formen des politischen Lebens geht, sondern daß diese *memoria passionis* wirksam werden soll zur Wandlung unseres politischen Lebens und seiner Strukturen, da sich dieser Wandel als die entscheidende Forderung für die Frage nach der Zukunft ergab. Gleichwohl bleibt die grundsätzliche Frage: Gerät das politische Leben nicht in reaktionärer Weise unter den Zwang universalistischer Normen, wenn es mit der christlichen *memoria passionis* verbunden wird? Schließlich enthält diese christliche *memoria* als endzeitliche Erinnerung eine bestimmte Auslegung des Sinns und Subjekts der ganzen Geschichte!

Was aber kann die Frage nach Sinn und Subjekt der Geschichte im ganzen mit dem politischen Leben zu tun haben? Führt nicht jede Rede vom universalen Geschichtssinn in ihrer politischen Wendung zum Totalitarismus oder doch in einen unkritisch-schwärmerischen Utopismus? Alle *positivistischen* Theorien des gesellschaftlichen und

politischen Lebens insistieren auf dieser Gefahr. Ihrerseits muß sich freilich diese Position die Frage gefallenlassen, ob sie durch ihre rigorose Verwerfung der Sinnfrage das politische Leben nicht letzten Endes dem rein instrumentellen Denken unterwirft und damit am Ende doch der Technokratie ausliefert. Und sie muß sich die Frage gefallenlassen, ob sie durch ihre Tabuierung oder Ignorierung der Sinnfrage nicht blind wird für jene Ideologien, die sich eben immer wieder als Subjekt und Sinnträger der Gesamtgeschichte inthronisieren und unser gesellschaftliches und politisches Handeln von hier aus gefährden.

Demgegenüber wird bekanntlich im klassischen *Marxismus* und seiner Theorie des politischen Lebens die Frage nach Sinn und Subjekt der Gesamtgeschichte durchaus aufrechterhalten, und zwar in praktischer Intention: als Bestimmung des Inhalts und Ziels revolutionärer Praxis. Denn der Marxismus kennt durchaus einen politisch identifizierbaren Träger des Sinns der Geschichte, nämlich das Proletariat, das in seiner politischen Praxis zur Exekution dieses Sinns antritt. Es ist tatsächlich schwer einzusehen, wie eine solche Verquikung von Sinn der Geschichte und politischer Praxis am Ende nicht zu einem politischen Totalitarismus führt, der unter und hinter jenem Wandel des politischen Lebens liegt, den wir um unserer Zukunft willen suchen.

Auch der klassische Idealismus hält in seiner *«liberalen»* Theorie des politischen Lebens die Frage nach Sinn und Subjekt der Geschichte aufrecht. Diese Position unterscheidet sich jedoch gegenüber dem Marxismus dadurch, daß sie gerade kein sozial angebbares und politisch identifizierbares Subjekt der Gesamtgeschichte kennt, ja, daß sie jeden Versuch der politischen Identifizierung dieses Subjekts abweist. Hegel etwa nennt als Subjekt der Gesamtgeschichte den *«Weltgeist»*, andere sprechen von der *«Natur»*, dritte von *«universaler Humanität»* ... Das sind alles apolitische Prädikate. Hier bleibt die Rede vom Subjekt und Sinn der Geschichte wesentlich abstrakt. Gleichwohl zeigt sich, daß diese abstrakte Rede von der Geschichte im ganzen eine eminent praktische politische Bedeutung haben kann. Sie ermöglicht und bewirkt die Freisetzung des politischen Lebens von universalen Zwängen und universalistischen Normen. Das politische Leben wird in eine rein pragmatische Orientierung entlassen; Politik kommt unter das Diktat *«der Sache selbst»*, wie man gern sagt. Doch sind diese *«sachlichen Strukturen»* etwas anderes als die tatsächlichen Struk-

turen und Tendenzen unserer technologisch-ökonomischen Prozesse? Woher, wenn nicht durch reinen Dezisionismus, entsteht hier ein kritisches Bewußtsein, aus dem sich die politische Alternative zu diesen Prozessen und ihrer Anonymität nährt? So ist zwar der antitotalitäre Zug in dieser liberalen Auffassung politischen Lebens wichtig; aber in ihrer positiven Version scheint sie kaum Impulse zum gesuchten Wandel des politischen Lebens zu enthalten.

Blicken wir nun nochmals auf die Verbindung der *christlichen memoria passionis* mit dem politischen Leben! Im Gedächtnis dieses Leids erscheint Gott in seiner eschatologischen Freiheit als das Subjekt und der Sinn der Geschichte im ganzen. Und das besagt zunächst, daß es auch für diese memoria kein politisch identifizierbares Subjekt der universalen Geschichte gibt. Sinn und Ziel dieser Gesamtgeschichte stehen vielmehr – wiederum extrem kurz formuliert – unter dem sog. *«eschatologischen Vorbehalt Gottes»*. Die christliche memoria erinnert den Gott der Passion Jesu als das Subjekt der universalen Leidensgeschichte und wendet sich in gleichem Zuge dagegen, ein solches Subjekt politisch auszumachen und zu inthronisieren. Wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Rasse, eine Nation, eine Klasse – und sei es die Klasse der Technokraten – versucht, sich als dieses Subjekt zu bestimmen und einzuführen, muß sich die christliche memoria dagegen wenden und diesen Versuch entlarven als politischen Götzendienst, als politische Ideologie mit totalitärer oder – in der Sprache der Apokalyptik – mit *«tierischer»* Tendenz. So wird also auch im Lichte der christlichen memoria passionis das politische Leben freigesetzt und vor Totalitarismus geschützt. Aber nun – im Unterschied zu der liberalen Version des Idealismus – durch eine utopisch gerichtete und nicht durch eine unbestimmte Freisetzung. Das christliche Gedächtnis des Leidens ist nämlich in seinem theologischen Gehalt eine antizipatorische Erinnerung; es enthält die Antizipation einer bestimmten Zukunft der Menschheit als einer Zukunft der Leidenden, der Hoffnungslosen, der Unterdrückten, der Beschädigten und der Nutzlosen dieser Erde. Darum entläßt dieses Gedächtnis des Leidens das an ihm orientierte politische Leben nicht einfach indifferent in das Spiel der gesellschaftlichen Interessen und Kräfte, das seinerseits auf der Voraussetzung des Konflikts beruht, so daß es immer den Mächtigen, nicht aber den Freundlichen begünstigt und immer nur jenes Humanitätsquantum zur Geltung bringt, das man

einkalkulieren muß, um die eigenen Interessen erfolgreich durchzusetzen. Das Gedächtnis des Leidens bringt hingegen eine neue moralische Phantasie ins politische Leben, eine neue Imagination fremden Leids, aus der eine überschießende, unkalkulierte Parteilichkeit für die Schwachen und Nichtvertretenen reifen soll. So aber kann das christliche Gedächtnis des Leidens neben vielen anderen, nicht selten subversiv anmutenden Innovationen in unserer Gesellschaft zum Ferment werden für jenes neue politische Leben, das wir um unserer Zukunft willen suchen.

5. Werfen wir abschließend noch einen kurzen Blick auf die Situation der Kirchen in unserer Gesellschaft! Offensichtlich hören die Kirchen heute immer mehr auf, gesamtgesellschaftliche Religionsanstalten zu sein; offensichtlich werden sie immer mehr zu Minderheiten, deren sachlicher und öffentlicher Einfluß in zunehmendem Maße abnimmt. Sie werden immer mehr zu dem, was man kognitive und affektive Minderheiten nennen kann. Die

<sup>1</sup> Der vorliegende Text fußt auf einem Vortrag, den ich auf einem theologischen Kongreß in New York (Oktober 1971) gehalten habe – in Gespräch und Auseinandersetzung mit «Prozeßtheologen» und Teilhardianern. Manche Passagen des Textes haben diese Auseinandersetzung als Hintergrund.

<sup>2</sup> Zum Verständnis dieser Passage ist der in Anmerkung 1. angedeutete Hintergrund besonders wichtig.

Frage drängt sich auf, ob damit die Kirchen selbst immer mehr auf dem Wege zur Sekte sind. Und wenn sie auf dem Wege zur Sekte sind, ob sie dann zu mehr oder minder irrelevanten Subkulturen im Rahmen unserer technologischen Großgesellschaft werden. Hier kristallisiert sich eine Fülle von Fragen, die in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden können. Eines sei nur angefügt. Wenn Kirche inmitten unserer Gesellschaft die memoria passionis Jesu Christi buchstabiert, jenes Leidensgedächtnis, in dem die Passionsgeschichte der Menschheit unvergeßlich ist, dann kann sie schließlich Minderheit sein oder Minderheit werden, ohne in falsche sektiererische Selbstabschließung geraten zu müssen. Dann nämlich wird und bleibt sie die Trägerin eines gefährlichen, geradezu «subversiven» Gedächtnisses, an dem weit mehr hängt als der Selbstbehauptungswille einer religiösen Institution, nämlich die Zukunft unserer Humanität.

#### JOHANN BAPTIST METZ

geboren am 5. August 1928 in Welluck, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a.: Christliche Anthropozentrik (1962), Zur Theologie der Welt (1968), Politische Theologie (1969), Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (1970), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971).

Jürgen Moltmann

Der «gekreuzigte Gott»

Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte

darum manche die Gottesfrage einfach ausgeklammert. Hinter der politisch-sozialen Krise der Kirche aber lauert die christologische Krise: auf wen beruft sich die Christenheit eigentlich? und in dieser steckt die Gottesfrage: welcher Gott motiviert die christliche Existenz: der Gekreuzigte oder die Götzen von Religion, Klasse und Rasse? Ohne neue Gewißheit im christlichen Glauben wird es keine öffentliche Glaubwürdigkeit der Kirche geben.

Aus den Streitigkeiten der letzten Jahre sind überraschend neue konvergierende Tendenzen des theologischen Denkens quer durch die Konfessionen hindurch entstanden, die eine neue christliche Gotteslehre ahnen lassen.<sup>1</sup> Ich nehme diese Ansätze auf und führe sie weiter.

Der Streit um die Existenz Gottes und die Funktion des Gottesglaubens hat in den letzten Jahren viele Christen verunsichert. Sie fühlen sich orientierungslos zwischen den Schlagworten «Gott ist tot» und «Gott kann nicht sterben». Im Kampf um eine neue Kirche und eine neue Gesellschaft haben