

Johann Baptist Metz
Gesammelte Schriften
Band 5

Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften

Herausgegeben von
Johann Reikerstorfer

Band 5
Gott in Zeit

Johann Baptist Metz

Gott in Zeit

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SatzWeise, Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34805-1

Inhalt

Vorbemerkungen des Herausgebers	7
---------------------------------------	---

Erster Teil

Vergessene – unvergessliche Apokalypitik

I. Denkwege im Blick auf die biblische Apokalypitik

Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus (1987/1990)	14
Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit (1999)	35
Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne (2000)	51

II. Zeit und Zeitlichkeit

Gott in Zeit. Von der apokalyptischen Wurzel des Christentums (2016)	68
---	----

III. Perspektiven

Ende denken: Aus einem Interview (1993)	80
Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede (1987)	86
„Der gefährliche Christus“ – oder Vermutungen über eine Unterbrechung der Moderne (1985)	97
Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik (1996)	102
Aus einem Brief an Jürgen Habermas (2009)	106

IV. Zum Schluss: Zwei theologische Meditationen

Advent Gottes (1959)	108
„O Heiland, reiß die Himmel auf ...“ (2011)	119

Zweiter Teil

Nachfolge-Christologie

I. Nachfolge als Wahrheitskriterium

Einleitung	127
------------------	-----

Die Stunde der Nachfolge für die Kirche (1977)	129
Nachfolge-Christologie und ihre Mystik (2011)	142
Zielperspektive: Identitätsbildung aus Nachfolge (1982)	148
Zulasten der Nichtgefragten (1979)	153
Die „Lizenz des Theologen“ (1981)	162
Messianische Geschichte als Leidensgeschichte (1974)	170
Karsamstagschristologie? (2011)	177
Nachfolge und Naherwartung (1976)	180
15. Station: Ein neuer Himmel und eine neue Erde (1992)	186

II. Ordensexistenz als Nachfolgeexistenz

Zeit der Kirche – Zeit der Orden? (1979)	190
Gotteszeugenschaft in einer Welt der religionsfreundlichen Gottlosigkeit (1992)	205

Anhang

Quellenverzeichnis	219
Kurzzitationen	223
Personenregister	225
Sachregister	228

Vorbemerkungen des Herausgebers

1. Johann Baptist Metz kennt eigentlich – und das gilt vornehmlich für seinen Ansatz einer Neuen Politischen Theologie (NPTH) – nur ein großes Thema seiner theologischen Arbeit: die Gottesfrage in unserer Zeit.

In diesem Band der „Gesammelten Schriften“ sucht J. B. Metz im *Ersten Teil* die biblische Gottesrede in ihrem „Zeitkern“ zu vergewissern und ihre Bedeutung für die Menschen in pluralistischer Weltsituation heute freizulegen. Denn im Hintergrund der geistigen Situation unserer Zeit wirkt der Mythos von der unendlichen oder „ewigen Zeit“ (Nietzsche), die nur sich selber will und keine Fristen kennt. An dieser Zeitauffassung zerbrechen jedoch die großen einheitsstiftenden Visionen der Menschheit, aus ihr nährt sich das Gefühl der Apathie, der Resignation und der grassierenden Geschichtsmüdigkeit in der Noch- oder Nachmoderne. Wo nämlich der Mensch seine Verwurzelung im „geschichtlichen Gedächtnis“ verliert, wird eine aufgeklärte Rationalität als humane Vernunft abstrakt, praktisch unwirksam und obsolet. – Im Horizont des biblischen Zeitverständnisses hingegen ist Gott das befristende Ende der Zeit, das die Welt zur Geschichtswelt verzeitlicht und ihren Leidenserfahrungen und Widersprüchen eine unhintergehbare Würde verleiht. In dieser „Verzeitlichung“ erweist die biblische Heilsverheißung („dialektisch“) ihre rettende Kraft.

Dieses „apokalyptisch“ geschärfte Nichtidentitätsdenken sperrt sich in der Theologie gegen eine leidvergessene „Siegerchristologie“ ebenso wie gegen eine zeitferne Eschatologie und erzwingt im Angesicht der Leidensgeschichte eine theodizeesensible Theologie. In diesem apokalyptischen Theodizee-Blick bleibt Geschichte das undurchschaubar-aufgedrängte Medium theologischer Wahrheitsfindung.

Im *Zweiten Teil* entfaltet der Autor Elemente seiner praktischen Christologie als Nachfolge-Christologie. Unter dem Primat der praktischen Vernunft ist das christologische Wissen von vornherein ein praktisches Wissen, das seine Wahrheit im Vollzug praktizierter Christus-Nachfolge erfährt und bezeugt. An diesem „gefährlichen Christus“ sucht man heute „zuweilen ‚hermeneutisch‘ vorbeizukommen und vergisst die geschichtliche Dialektik, die den Wahrheitsgehalt gerade praktisch sichert. Für das Christentum gibt es m. E. nicht nur gnostische Gefahren, sondern auch hermeneutische – und zwar dann, wenn die theologische Hermeneutik sich den historischen Zusammenhängen vorschnell entzieht und am Ende

nicht einen historischen Christus, sondern eben nur eine Christus-Idee „versteht“ (J. B. Metz). Überlegungen zur Ordensexistenz heute und ihren „schockartigen Anstoß“ für ein lebendiges Nachfolgechristentum beschließen den Band.

2. Eigens hingewiesen sei auf eine Reihe einschlägiger Beobachtungen zu Zeit und Zeitlichkeit in *Memoria passionis* (GS 4) §§ 7–10, die hier nicht nochmals wiedergegeben werden sollen.

Dem zentralen Text „Gott in Zeit. Von der apokalyptischen Wurzel des Christentums“ (68–77) wurde ein besonderer Rang im Gesamtaufriß dieses Bandes „Gesammelter Schriften“ zugemessen.

Der erste Beitrag („Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus“: 14–34) gibt die zeitorientierten Thesen wieder, die J. B. Metz beim Philosophen-Kongress in Gießen (21.–26. 9. 1987) zur Diskussion gestellt hat. Während er anfänglich noch die „unbefristete Zeit“ als Großmythos im Hintergrund der Moderne wirksam sah, hat er sie seit 1995 immer deutlicher vor allem an F. Nietzsche festgemacht. – „Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit“ (35–50) dokumentiert Ausführungen des Autors auf einer Tagung im Schloss Ahaus (27. Oktober 1998), die von Freunden und Schülern anlässlich seines 70. Geburtstags veranstaltet wurde. – Der Beitrag „Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne“ bringt den Eröffnungsvortrag beim Bochumer Kongress „Religion – Metaphysik – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne“ (4.–7. 10. 1999). – In dem Auszug aus dem Brief an Jürgen Habermas (106) rückt Metz ansatzhaft die kognitive Würde der Zeit in ihrer fundamentalen Bedeutung für die intersubjektiven „Verständigungsverhältnisse“ und deren humane Logik in den Blick. Diese Verzeitlichung verleiht der menschlichen Kommunikation eine anamnetisch-narrative Tiefenstruktur, die auch den lebensgeschichtlichen „Gebeten“ der Menschen im Verstummen der Sprache ihre Ausdruckskraft zuerkennt. – Dass und wie der Autor schon früh den weihnachtlich-christologischen und den apokalyptisch-endzeitlichen Advent in apokalyptischen Metaphern zusammenführt, zeigt das kleine Meditationsbuch „Advent Gottes“ aus dem Jahre 1959 (108–118). – Die zweite Meditation thematisiert – im Blick auf ein bekanntes Kirchenlied aus der christlichen Zeit des 30jährigen Krieges – den „apokalyptischen Schrei“ der end-zeitlichen Gottessehnsucht in Zeiten der Gefahr (119–124).

„Gotteszeugenschaft in einer Welt der religionsfreundlichen Gottlosigkeit“ (205–215) geht auf einen Vortrag beim Österreichischen Ordenstag in Wien-Lainz (1992) zurück. In ihm führt Metz Überlegungen weiter, die er in „Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge“ als produktiven Stachel für ein Nachfolgechristentum heute dem kirchlichen Leben einzupflanzen sucht.

3. Da auch in diesem Band Basistexte möglichst unverändert dokumentiert werden sollen, erscheinen nicht zuletzt auch mit Rücksicht auf die unauflösliche Einheit der Argumentationszusammenhänge inhaltliche Wiederholungen gelegentlich unvermeidlich. Auslassungen bzw. Kürzungen sind im Text durch eckige Klammern gekennzeichnet oder im Quellenverzeichnis entsprechend vermerkt. Querverweise auf andere Bände der „Gesammelten Schriften“ finden sich in den durch unterstrichene Anmerkungsnummern eigens hervorgehobenen Anmerkungen des Herausgebers.

Friedrich Nietzsche wird nach der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari besorgten kritischen Studienausgabe seiner Werke (KSA) und Briefe (KSB) zitiert. Als Belegquelle für die Werke Sören Kierkegaards dient die von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes herausgegebene Ausgabe (Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke. 36 Abteilungen, Düsseldorf – Köln 1950–1966).

Ybbs an der Donau, im Herbst 2016

Johann Reikerstorfer

Erster Teil
Vergessene – unvergessliche Apokalyptik

I. Denkwege im Blick auf die biblische Apokalyptik

Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus (1987/1990)

I.

Wenn ich Ihnen diese kleine Apologie vortrage, muss ich das mit einer Voraussetzung tun, für die ich vermutlich keine ungeteilte Zustimmung unterstellen darf: dass nämlich Theologie nicht nur dann als kognitiv respektabel und philosophisch diskussionswürdig gelten kann, wenn sie als Historiographie oder Ideologiekritik ihrer selbst auftritt, sondern auch dann, wenn sie nichts als sich selbst zu verteidigen sucht.

Um die Konfrontation zwischen Theologie und neuer Mythologie diskutierbar zu machen, bediene ich mich einer – vielleicht umständlich oder gar abwegig anmutenden – Vermittlung: der Vermittlung durch die Frage nach der Zeit, einer Frage, deren Bedeutung bekanntlich in einem großen philosophischen Werk unseres Jahrhunderts eingeklagt, wenn auch kaum eingelöst wurde und die in der gegenwärtigen Theologie nur ein marginales, allemal untergeordnetes Dasein fristet. Durch diese Vermittlung konstellierte sich das Problem in einer vermutlich überraschenden Weise. Ich möchte Ihnen diese Problemkonstellation ungeschützt vorweg vorstellen. Der Großmythos, der selbst weder begründungsfähig noch begründungsbedürftig erscheint, der als mythische Totalität im Hintergrund der Moderne wirksam ist und unter dessen anonymem Druck wir „vernünftig“ denken und handeln, ist ein Zeitmythos: die Imagination von Welt im Horizont unbefristeter, evolutionistisch entfristeter Zeit. Das verschwiegene Interesse der herrschenden Rationalität ist die Fiktion von Zeit als einer leeren, überraschungsfreien Unendlichkeit, die allenfalls verendet¹, nie aber endet und in die alles und alle gnadenlos eingeschlossen sind und die jede substantielle Erwartung zersetzt. Die Herrschaft dieses Zeitmythos vollendet sich im Tod der Geschichte und des uns geschichtlich vertrauten und anvertrauten Menschen. Diese Herrschaft wird durch die noch- oder nachmoderne Polymythie nicht gebrochen, sondern ohnmächtig und perspektivenlos gespiegelt. Der Theologe empfiehlt in dieser Situation einen Rückblick auf den jüdisch-christlichen Gottesgedanken und die ihm korrespondierende imaginative Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit. Sie rettet in seinen Augen die Substanz

¹ Etwa im Sinn des sog. 2. thermodynamischen Grundsatzes.

geschichtlichen Lebens und die subjekthafte, unbeliebige Freiheit der Menschen.

Dies ist der Kerngedanke meiner kleinen Apologie des jüdisch-christlichen Gottesdenkens gegenüber der neu aufkeimenden Polymythie, die ihrerseits, ich weiß, diesen Gottesgedanken, vor allem in seiner monotheistischen Fassung, in bisher ungekannter Schärfe unter Verdacht stellt. Er gilt, säkularisiert und ideologisiert, vielfach als der eigentlich gefährliche Monomythos im Hintergrund der Moderne: als Pate eines vordemokratischen, gewaltenteilungsfeindlichen Souveränitätsdenkens, als Vater eines obsoleten Patriarchalismus, als Ursprungs- oder Vorhutgedanke totalitätsverdächtiger Geschichtsideologien, als begriffliche Abkürzung einer individualitätsgefährdenden Großerzählung, als Ausdruck eines Prinzipiendenkens, das alle Buntheit, alle umständliche Zerstreutheit und Vielfalt des Lebens und seiner Geschichten gewaltsam absorbiert und das in seiner dogmatischen Konsequenzmacherei nicht etwa denkt, sondern eben alles zu Ende denkt, von Anfang bis zum Ende denkt, und sich dabei vor terroristischen Konsequenzen nicht scheut.²

Nur blinde Apologetik könnte behaupten, dass solche und ähnliche Verdächtigungen keinerlei Anhaltspunkte in der Theologie und ihren Säkularisaten fänden. Doch treffen sie den rettenden Kern? Und (so fragt der Apologe in mir) was bieten sie ihrerseits auf im Angesichte gemeinsam empfundener, wenn auch unterschiedlich gedeuteter Gefahren? Ich kann jedenfalls in der neopolytheistisch und mythenfreudig getönten Atmosphäre unserer noch- oder nachmodernen Welt keine theologisch-politische Perspektive, sondern letztlich nur eine Infragestellung der Substanz jüdisch-christlicher Religion und die Gefahr einer Atrophie unserer politischen Kultur erkennen. Ich misstraue dem Versprechen der Entlastung von Entscheidungszwängen und dem Versprechen der Befreiung zur Individualisierung, das sich mit dem Abschied vom Einheitsdenken und dem ästhetisch-mythisch organisierten Aufgang des Vielheitsdenkens verbindet. Nistet nicht gerade in einer Welt der beziehungslosen und handlungsfernen Vielfalt neue Gewalt? Haben wir nicht in der Geschichte unseres Landes eine gefährliche Suspension des Gedankens der Einheit und Gleichheit aller Menschen erlebt, wurden die Juden nicht, ehe sie in die

² Vgl. vor allem die neuen Arbeiten von H. Blumenberg und die Aufsatzsammlung von O. Marquard unter dem Titel „Abschied vom Prinzipiellen“, Stuttgart 1981; dazu auch: H. M. Enzensberger, Das Ende der Konsequenz, in: *ders.*, Politische Brosamen, Frankfurt a.M. 1982 u. ö.

Gaskammern geschickt wurden, aus dieser Einheit metaphysisch und rechtlich ausgeschlossen? Können wir uns politisch-kulturell jene Unschuld leisten, die wir ästhetisch – mit dem Lob der Polymythie – propagieren? Und können wir es uns leisten, die Schrecken mythisch gebannter, polytheistischer Welten zu vergessen? Verrät eigentlich die Propagierung eines neuen Heidentums – mit nietzscheanischer Rhetorik in Frankreich, bei uns eher bürgerlich temperiert (und darum verführerischer) –: verrät sie tatsächlich mehr als dass wir, wieder einmal – und wenn diesmal auch noch so sublim – unseren fortschreitenden Gedächtnisschwund gegenüber den Schrecken der Vergangenheit für den rettenden Fortschritt halten?

II.

Lassen Sie mich nun, in einem ersten Gang meiner kleinen Apologie, die bereits angedeutete Umverteilung des Totalitätsverdachts auf den Zeitmythos wenigstens in Umrissen erläutern. Es ist der Mythos der evolutionistisch entfristeten Zeit, unter dessen anonymem Druck wir denken und handeln und das „vernünftige Universum“ imaginieren.

Die im Hintergrund der Moderne herrschende Vorstellung von Zeit als einem leeren, evolutiv ins Unendliche wachsenden Kontinuum hat nicht nur Gott undenkbar gemacht und die gänzlich unpathetische Gottlosigkeit unserer späten Moderne heraufgeführt. Sie löst auch die Substanz eines geschichtlichen Denkens, das, was wir Geschichtszeit nennen und die ihr zugeordnete Hermeneutik, immer mehr auf. Nichts was war, ist schließlich vor ihrer gnadenlosen Gleichgültigkeit zu retten. Das unter dem unbesprochenen Druck dieses Zeitmythos stehende historische Verhältnis zur Vergangenheit „setzt nicht nur voraus, dass diese Vergangenheit vergangen ist; es wirkt offensichtlich auch selbst dahin, diese Inaktualität des Gewesenen zu befestigen und zu besiegeln. Die Historie ist an die Stelle der Tradition getreten, und d. h.: sie besetzt diese Stelle.“³ Erinnerung und Erzählung verlieren unter dem anonymen Druck des Zeitmythos ihre kognitive Verbindlichkeit, ihre „Substantialität“; sie werden – in der neuen Polymythie – zu Kompensationskategorien.

Es ist in meinen Augen dieser Zeitmythos, der die Prozesse der europäischen Aufklärung in jene Widersprüche treibt, von denen die „Dialektik

³ G. Krüger, Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, in: *Studium Generale* 4 (1951), 322 ff.

der Aufklärung“ spricht. Das bedürfte freilich einer ausführlicheren Beweisführung, die ich hier nicht leisten kann. Lassen Sie mich, den Theologen, vielmehr ziemlich ungeniert fragen: Zwingt dieser Zeitmythos im Hintergrund der Moderne nicht schon Kant zur transzendentalen Idealisierung des Zeitbegriffs? Und zwingt er nicht andererseits den antitranszendentalen Marxismus, sein revolutionäres Geschichtsprojekt strikt evolutionistisch zu denken, sodass bekanntlich Walter Benjamin, hier gewiss von jüdischen Traditionen irritiert, gegen Marxens Vorstellung von Revolutionen als der Lokomotive der Weltgeschichte zu bedenken gibt: „Vielleicht ist dem ganz anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse“⁴ –? Und flieht nicht gegenwärtig die zeitgenössische Philosophie aus Natur und Geschichte in eine Art „anthropologischer Reduktion“ der Zeiterfahrung, um durch mythen- und erzählfreudiges, „inkonsequentes“ und „antiprinzipielles“ Kompensationsdenken das an Vielheit, an Buntheit und Individualität der Lebenswelt zu retten, was der Mythos der unbefristeten Zeit längst unerbittlich wegfrisst? Wie aber kann ein Denken durch Kompensation das retten, was es als wahrnehmende, planende und einrichtende Vernunft längst an diesen Zeitmythos preisgegeben hat?⁵

Deutlich steht m. E. auch die zeitgenössische Theologie im Bann dieses modernen Zeitmythos. Das hängt fundamental an dem, was ich die gnostische Verwundung des Logos der Theologie nenne und später noch zu erläutern suche. Weil die Theologie früh den ihrem Logos immanenten Zeitbegriff aufgegeben hat, ist sie wehrlos oder auch nachgiebig gegenüber dieser mythischen Totalität im Hintergrund der Moderne geworden. Lange vor der Philosophie hat sie z. B. die Erinnerung und die Erzählung, die für die Darstellung ihres Zeit- und Geschichtsverständnisses unerlässlich sind, aus ihrem Logos ausgeschieden und sie zu Kompensations- und Ausschmückungskategorien degradiert.⁶ Nirgendwo ist die anthropologische Reduktion von Welt, von Zeit, Geschichte und Gesellschaft so konsequent durchgeführt worden wie in großen Teilen der modernen Theolo-

⁴ Vgl. W. Benjamin, Gesammelte Schriften, Band I/3, Frankfurt a. M. 1974, 1232.

⁵ Zur Kritik des Kompensationsdenkens vgl. z. B. die „Diskussion über die These vom Ende der Modernität“, in: P. Koslowski / R. Spaemann / R. Löw (Hg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim 1986, 41 (Diskussionsbemerkungen von R. Spaemann und R. Maurer).

⁶ Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 u. ö., 63 f., 172 ff. [s. JBMGS 3/1, 89 f., 195 ff.].

gie.⁷ Ihre Eschatologie ist, wo sie nicht in anthropologischer Reduktion ohnehin zur reinen Todestheologie gerät, zumeist evolutionistisch getönt.⁸ Mythisch ist sie, nicht weil ihr eigener Logos sie immer wieder in den Mythos zurückzwingt, sondern weil sie sich der mythischen Totalität im Hintergrund der Moderne ausgeliefert hat.

Deren Herrschaft wirkt sich in meinen Augen schließlich immer deutlicher auch in unserem politisch-kulturellen Leben aus.⁹ Nicht Revolutionseuphorien, sondern Evolutionsapathien charakterisieren m. E. das öffentliche Leben gegen Ende dieses Jahrhunderts. Nicht Überpolitisierung, nicht zu viel distanzlose Praxis sehe ich als heraufziehende Gefahr unserer politischen Kultur, sondern eher eine Form tiefer Politiklosigkeit, ein privatistisches, anpassungsschlaues Nischendenken, einen eher voyeurhaften Umgang mit gesellschaftlichen und politischen Krisen. Sind es wirklich, so möchte ich z. B. Odo Marquard fragen¹⁰, revolutionär artgeschärfte Naherwartungsattitüden, die unser politisches Leben bedrohen? Oder ist es nicht weit eher eine evolutionistisch entspannte, von der Erfahrung leerer, gewissermaßen zeitloser Zeit überwältigte Resignation, die schon längst die seelischen Grundlagen unseres gesellschaftlichen Lebens erreicht hat, ehe wir unter dem Stichwort der neuen Mythen auch noch erfolgreich in sie eingeübt werden sollen? Und unsere Kulturindustrie, die wachsende Übermacht der Massenmedien, nicht zuletzt des Fernsehens, das inzwischen unseren Alltag immer mehr quasi transzendental umspannt und uns auf vergnügliche Weise von uns selbst, von unserem eigenen Gedächtnis, unserer eigenen Wahrnehmung und unserer eigenen Sprache immer mehr entlastet und uns schließlich zu Voyeuren unserer eigenen Geschichte macht: Tut diese Kulturindustrie nicht längst ein Übriges, um entspannte Subjektivität, um Handlungssuspens und Entscheidungsdistanz zu fördern und auch, ja vor allem auch den Abschied von der Geschichte zu betreiben? Nicht nur die Verurteilung zur Praxis, son-

⁷ Vgl. J. B. Metz, a. a. O., 60 [s. JBMGS 3/1, 86].

⁸ J. B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: J. B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 209 ff. [s. JBMGS 3/2, 125–142].

⁹ Vgl. zum Folgenden meinen Text: *Wohin ist Gott, wohin der Mensch?*, in: F.-X. Kaufmann / J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i. Br. 1987, 124–147 [vgl. JBMGS 4, § 4]. Aus diesem Text habe ich hier einige Gesichtspunkte und Formulierungen übernommen. Hierzu auch: J. B. Metz, *Wider die zweite Unmündigkeit*, in: FAZ vom 15.12.1987 [s. JBMGS 3/2, 111–116].

¹⁰ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, passim (speziell: Universalgeschichte und Multiversalgeschichte).