

## Erlösung – Erinnerung – Hoffnung

### Überlegungen zur Soteriologie Johann Baptist Metz'

VON RAYMOND JAHAE O. M. I.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die verschiedenen Bereiche der katholischen Glaubenslehre tiefgreifende Entwicklungen erlebt. Die Soteriologie ist davon nicht unberührt geblieben. Wie die anderen Disziplinen der Dogmatik ist die Soteriologie Gegenstand einer Neuinterpretation geworden. Man versucht, den alten Erlösungsglauben in einer Weise zu artikulieren, die den Menschen von heute anspricht. Es ist deutlich, daß das keine einfache Aufgabe ist. Wenn es zwischen geschichtlichen Epochen regelrechte „Brüche“ im Welt- und Menschenverständnis gibt, führen sie fast notwendigerweise auch zu Brüchen im Gottesverständnis. Ist das alte Gottesbild mit dem heutigen Empfinden überhaupt zu vermitteln? Auf die Soteriologie angewandt, lautet die Frage: Ist dem Menschen von heute die herkömmliche Erlösungslehre überhaupt noch zumutbar? Diese Frage hat sich in den vergangenen Jahrzehnten etwa in bezug auf die Soteriologie des hl. Anselm von Canterbury gestellt. Sie scheint etlichen zeitgenössischen Theologen ein archaisches, heute kaum mehr vertretbares Gottes- und Erlösungsverständnis zu bezeugen.<sup>1</sup> Aber auch jüngere Deutungen des Erlösungsgeschehens scheinen schnell von der Geschichte eingeholt zu werden. Die Theologie sieht sich also dazu herausgefordert, es in neuer, den Menschen von heute ansprechender Weise auszulegen.

Wie steht es in diesem Kontext mit der „neuen politischen Theologie“ Johann Baptist Metz'? Metz zielt auf eine Revision der Soteriologie ab, nämlich auf die Ablösung einer an der Sünde des Menschen orientierten durch eine am Leid des Menschen orientierte Soteriologie. Wir wollen in diesem Beitrag die Bedeutung dieses Programms untersuchen. Uns scheint, daß Metz' Soteriologie entscheidende Impulse für eine Erneuerung des Erlösungsglaubens enthält, jedoch die herkömmliche Soteriologie nicht ersetzen, sondern ergänzen bzw. bereichern soll. Es will uns weiter vorkommen, daß Metz dem Erlösungsglauben schließlich kein tragfähiges Fundament gibt. Nach Metz sind wir in der Hoffnung auf das Ende der Leidensgeschichte bereits erlöst, aber es gelingt Metz nicht, Gründe für diese Hoffnung zu nennen. Am Ende des Beitrags versuchen wir, aufzuzeigen, wie das Kreuz Christi der Grund unserer Hoffnung ist.

Im ersten Teil dieser Untersuchung, die sich als eine Weiterführung der bisherigen kritischen Auseinandersetzung mit der Metz'schen Soteriologie

<sup>1</sup> Das gilt vor allem für *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970.

versteht,<sup>2</sup> legen wir das soteriologische Denken Johann Baptist Metz' im Rahmen der von ihm entwickelten „neuen politischen Theologie“ dar. Im zweiten Teil wird der Versuch einer Würdigung unternommen.

### 1. Die Soteriologie Johann Baptist Metz' im Rahmen der „neuen politischen Theologie“

Johann Baptist Metz, geboren 1928, bedarf wohl kaum einer Einführung. Für viele Jahre Professor der Fundamentaltheologie an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Münster, gilt er seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre als derjenige, der im katholischen Raum der „neuen politischen Theologie“ ein Heimatrecht erwirkt hat. Bei Metz' langer Laufbahn als Theologe ist es nicht so leicht, eine Synthese seines Denkens zu entwickeln<sup>3</sup>, zumal er seit seinem Buch über *Christliche Anthropozentrik*<sup>4</sup> eigentlich kein größeres systematisches Werk, sondern nur – meistens nicht sehr lange – Aufsätze verfaßt hat. Manche von ihnen sind in Büchern zusammengebracht: *Zur Theologie der Welt*<sup>5</sup>, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*<sup>6</sup>, *Jenseits bürgerlicher Religion*<sup>7</sup>, *Unterbrechungen*<sup>8</sup> und *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*<sup>9</sup>. Als Hauptwerk gilt gemeinhin und mit Recht *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Trotz des fragmentarischen Charakters des Werks von Metz lassen sich fraglos permanente Grundintuitionen in seinem Schrifttum entdecken, sicher ab dem Augenblick, da er damit anfängt, den Begriff der „neuen politischen Theologie“ für sein theologisches Denken zu verwenden, also ab der zweiten Hälfte der sechziger Jahre. Metz „aktualisiert“ diese Grundintuitionen im Laufe seiner theologischen Karriere: Er zeigt ihre Fruchtbarkeit auf, indem er dartut, wie sie zu einer Antwort auf aktuelle gesellschaftliche und kirchliche Probleme beitragen können.<sup>10</sup>

Im folgenden skizzieren wir zunächst die Grundlinien des Metzchen Konzepts einer „neuen politischen Theologie“. Sodann wenden wir uns der darin enthaltenen Soteriologie zu.

<sup>2</sup> Siehe besonders *J.-H. Tück*, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn [u. a.]<sup>2</sup>2001.

<sup>3</sup> Ein theologisches Gesamtporträt von Metz bietet *T. R. Peters*, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Mainz 1998.

<sup>4</sup> *J. B. Metz*, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

<sup>5</sup> *Id.*, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968.

<sup>6</sup> *Id.*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977. Wir kürzen den Titel hier ab als GGG.

<sup>7</sup> *Id.*, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz 1980. Wir kürzen den Titel hier ab als JBR.

<sup>8</sup> *Id.*, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981.

<sup>9</sup> *Id.*, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997. Der Titel wird hier abgekürzt als BNPT.

<sup>10</sup> So betont er etwa die Bedeutung der in seiner Theologie oft thematisierten und breit entfaltenen Leidenserinnerung, worauf wir noch zu sprechen kommen werden, für das (welt-)politische Handeln.

### 1.1 Grundlinien der „neuen politischen Theologie“

Die Grundlinien der „neuen politischen Theologie“ werden unserer Ansicht nach am klarsten und am ausführlichsten im Standardwerk *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* dargelegt. Dort lesen wir, daß im Hintergrund der Theologie Metz' die Überzeugung der Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Denken der Aufklärung bzw. der Neuzeit steht. Bis etwa zum Zweiten Weltkrieg habe die katholische Theologie diese Auseinandersetzung nur in der Weise der Abwehr der Aufklärung geführt. In der Nachkriegszeit habe sich die Theologie langsam dem modernen Denken geöffnet, ja es umarmt. Das sei aber größtenteils unkritisch geschehen. Man habe somit von der Aufklärung nicht nur die Errungenschaften, sondern auch die Aporien übernommen. Insbesondere sei „das bürgerliche Subjekt“ von der Theologie kritiklos übernommen worden. Theologie werde aus der Perspektive des Bürgers – des schrankenlosen Liberalismus und Kapitalismus im Sinne einer „Tauschgesellschaft“ – betrieben, wie eben das Christentum generell zusehends zu einer bürgerlichen Religion wurde. Metz meint also, Zeuge einer historischen Fälschung des Christentums zu sein. Von seinem Ursprung her sei das Christentum vom biblischen Gott begründet worden als eine geschichtlich-gesellschaftliche Praxis der Hoffnung eben auf jenen Gott, der alle Menschen ins Subjektsein – man könnte auch sagen: zu umfassender Freiheit<sup>11</sup> – vor sein Angesicht ruft. Dagegen beinhalte die „bürgerliche“ Religion, daß man sich aus dem Feld der sozialen Praxis zurückziehe, um in seiner individuellen Innerlichkeit eine strikt persönliche Beziehung zu Gott zu pflegen. Dabei werde das Christentum um seine kritisch-befreiende geschichtlich-gesellschaftliche Kraft gebracht. Eben darin verwirkliche sich das Interesse des Bürgertums, die Logik des freien Marktes ungehindert walten zu lassen.

Diese Gedanken werden in den ersten Paragraphen von *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* breit entfaltet und in *Jenseits bürgerlicher Religion* weiter konkretisiert.<sup>12</sup> Es sei hier vorläufig dahingestellt, ob diese Zeitanalyse (die immerhin jetzt schon wieder etwa fünfundzwanzig Jahre hinter uns liegt) zutrifft oder nicht.<sup>13</sup> Statt dessen wenden wir uns der Frage zu, wie Metz die Alternative zur bürgerlichen Religion sieht. Die Alternative kann dem bisher Gesagten leicht entnommen werden: Das Christentum muß zu seiner ursprünglichen Inspiration zurückkehren, eben zur Hoffnung auf jenen Gott, der alle Menschen ins Subjektsein vor sein Angesicht

<sup>11</sup> Zur Zeit der Abfassung von „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ benutzt Metz meistens den Subjektbegriff. Davor verwendete er oft den Freiheitsbegriff, wie man etwa der Lektüre der §§ 5 und 7 des Buches, die beide mehrere Jahre vor dessen Erscheinen entstanden sind, entnehmen kann.

<sup>12</sup> Siehe GGG, 13–43; JBR, 9–28, 94–110.

<sup>13</sup> Die Polemik gegen Bürgertum und bürgerliche Religion ist im Laufe der Jahre aus Metz' Texten geradezu verschwunden. Dennoch behält Metz' Zeitanalyse aus den späten siebziger Jahren aktuelle Bedeutung, wie wir in unserer Würdigung des Denkens Metz' zeigen werden.

ruft. Diese Inspiration begründet eine solidarische Praxis, einen „Kampf“ ums Subjektsein aller, der freilich Partei ergreift für diejenigen, deren volles Subjektsein gefährdet bzw. eingeengt wird.<sup>14</sup> Dabei spielt das Vermögen, sich zu erinnern, eine große Rolle. Es ist nämlich die Erinnerung vergangener, unabgegotener Leiden, die uns vor Augen führt, welche Menschen in ihrem Subjektsein bedroht sind. Unter ihnen nehmen die Armen der südlichen Halbkugel der Erde, aber ebenso die Toten einen besonderen Platz ein. Das Christentum verstehe sich wesentlich als Erinnerung, als *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Diese Erinnerung sei „gefährlich“, weil sie eine Kritik der Gegenwart beinhalte bzw. begründe: Sie bringe uns dazu, die Wirklichkeit mit den Augen der Opfer der Geschichte zu betrachten und die Selbstbehauptung jeglicher irdischen Macht als „Siegerideologie“ zu entlarven. Metz betrachtet die *memoria* als eine Erinnerung der Freiheit Christi, insofern im – in Erzählungen gegenwärtigen bzw. zu vergegenwärtigenden – Gedächtnis der Geschichte Christi die Macht der Liebe Gottes, an der die unsere Welt und Geschichte bestimmenden Verhältnisse von Herrschaft und Unterdrückung zerbrechen, offenbar wird. Die biblische Offenbarung begründet somit eine „apokalyptische“ Hoffnung, nämlich die Hoffnung eines „Endes der Geschichte“ oder eines „Endes der Zeit“, das sich inhaltlich bestimmt als die Gerechtigkeit, die Gott den Opfern der Geschichte endgültig widerfahren lassen wird.

Das Thema der Leidenserinnerung nimmt in den folgenden Jahren – also nach 1980 – einen immer wichtigeren Platz in Metz' Denken ein. Heute dürfte es in dessen Mittelpunkt stehen. Es läßt sich freilich eine gewisse Akzentverschiebung in Metz' Sprechen über die Leidenserinnerung feststellen. Während in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* noch prominent von der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* die Rede war, scheint es in Metz' jüngeren Veröffentlichungen – spätestens ab den neunziger Jahren – eher um das „Eingedenken fremden Leids“ zu gehen.<sup>15</sup> Metz tendiert also dahin, den Namen Christi, insbesondere die Erwähnung seiner Auferstehung, aus dem Sprechen von der Leidenserinnerung zu streichen, letztere dafür aber zu erweitern zum Leid der „anderen“ *tout court*. Das „Leid der anderen“ schließt selbstverständlich das Leiden Christi implizit mit ein, nicht aber seine Auferstehung. Metz dürfte die Erwähnung Christi und seiner Auferstehung kaum aus Bequemlichkeitsgründen, geschweige denn aus Fahrlässigkeit, unterlassen haben. Der Wandel in der Rede von der Leidenserinnerung dürfte vielmehr darin begründet sein, daß die neue Formel einerseits besser als die alte die universale Tragweite des biblischen „Kompassionsprogramms“, so auch die erforderliche Solidarität mit den Nichtchri-

<sup>14</sup> Metz wirft Habermas und Apel vor, daß in ihren Theorien Solidarität nicht zur Vorzugsolidarität mit den Leidenden wird (siehe GGG, 207–208).

<sup>15</sup> Siehe dazu exemplarisch J. B. Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: *Id./J. Reikerstorfer/J. Werbick*, Gottesrede, Münster 1996, 3–20.

sten, insbesondere den Juden, zum Ausdruck bringt, andererseits durch die Nichterwähnung der Auferstehung jeglicher Siegesideologie, die „den Kreuzeschrei verstummen ließe“, vorbeugt, also den Eindruck verhindert, wir lebten schon in einer versöhnten Welt.<sup>16</sup> Wesentlich ist für Metz auf jeden Fall, daß die Leidenserinnerung nicht – zumindest nicht primär und sicher nicht ausschließlich – das eigene Leid betrifft. Wo das eigene Leid im Vordergrund des Gedächtnisses steht, ist statt Kompassion Konflikt mit den anderen programmiert. Metz unterstreicht weiter, daß das Eingedenken fremden Leids ein spezifisch biblischer Auftrag sei. Die „anamnetische Vernunft“, also die Unfähigkeit, die unabgeholten Leiden – die „Nichtidentität“ – der Geschichte zu vergessen, entspreche weder der griechischen Philosophie noch dem römischen Rechtsgeiste, sondern gehe einzig und allein auf die biblische Offenbarung zurück. Metz stellt so den einzigartigen, ja unersetzbaren Beitrag des jüdisch-christlichen Erbes an die westliche bzw. europäische Zivilisation heraus. Schließlich liegt Metz seit den späten siebziger Jahren das jüdisch-christliche Gespräch am Herzen. Die dem biblischen Glauben inhärente Leidenserinnerung ist auch – und in sehr hohem Maße – eine Erinnerung der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, die sich in „Auschwitz“ dramatisch zugespitzt und verdichtet hat. Christi Name dürfte auch deswegen heute in der Rede von der Leidenserinnerung nicht mehr so prominent auftreten wie vorher, weil Metz vermeiden möchte, daß das Gedächtnis der Leiden Christi die Leiden der Juden aus dem Gedächtnis verdränge.

Die Tatsache, daß er mit zunehmendem Alter die Kategorie der Erinnerung in den Vordergrund seines Denkens rückt, bedeutet nicht, daß Metz' Spätwerk keine Zukunfts- oder Hoffnungsperspektive mehr kennt. Letztere steht in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* insofern im Mittelpunkt seiner theologischen Überlegungen, als das Werk den christlichen Glauben als Hoffnung bestimmt, nämlich als „solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft“<sup>17</sup>. Metz hat diese Bestimmung des Glaubens nie widerrufen, aber es läßt sich nicht verkennen, daß die Rede von Hoffnung in seinem Spätwerk zurücktritt. Das ist nicht ganz erstaunlich im Lichte der starken Betonung der anamnetischen Vernunft, die sich ständig der unabgeholten Leiden der Geschichte vergewissert. Metz ist aber der Ansicht, daß nur, wer nicht vergessen kann, eine echte Zukunftsperspektive hat. Wer sich der geschichtlichen Leiden erinnert, hält Ausschau nach dem Kommen des in dieser Geschichte schmerzhaft vermißten Gottes, welcher der Leidensgeschichte ein Ende setzt, indem er Gerechtigkeit schafft. Dagegen verbindet

<sup>16</sup> In seinem Aufsatz „Theologie als Theodizee?“ (siehe weiter unten, Anm. 20), schreibt Metz: „Wer die Botschaft von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht das Evangelium, sondern einen Mythos“ (Anm. 20, 105).

<sup>17</sup> GGG, 70.

sich das Vergessen der Leidensgeschichte mit dem Verlust einer solchen Zukunftsperspektive. Es ist kein Bedürfnis nach einem Ende der Zeit, nach end-gültiger Gerechtigkeit für alle mehr da. Folglich verliert die Zeit ihre Spannung, ja ihren ganzen Sinn. Es wird alles gleichgültig. Die Zeit besteht demnach in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Metz sieht dieses Zeitverständnis exemplarisch am Werke in der Philosophie Nietzsches, die in hohem Maße das Gegenwartsbewußtsein präge.<sup>18</sup>

### 1.2 Konsequenzen für die Soteriologie

Was besagt Metz' „neue politische Theologie“ nun für die Soteriologie? Wenn wir diese Frage beantworten wollen, müssen wir im Blick behalten, daß Metz in erster Linie Fundamentaltheologe ist, sich also nicht direkt mit den Einzeltraktaten der Dogmatik beschäftigt. Von einer ausgearbeiteten Soteriologie, die etwa auch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese der Heiligen Schrift und des Studiums der Theologiegeschichte darstellt und systematisch auswertet, kann bei Metz nicht die Rede sein. Er hat sich gleichwohl regelmäßig zu soteriologischen Fragen geäußert. Diesbezügliche Gedanken sind über sein Gesamtwerk verstreut.

Die entscheidenden Einsichten zur Soteriologie lassen sich dem bereits Gesagten leicht entnehmen. Der Glaube definiert sich ja als solidarische, geschichtlich-gesellschaftliche Praxis in der Hoffnung auf den Gott Jesu, der alle Menschen ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft. Diese Praxis ist nach *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* in der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* begründet, die als solche eine gefährliche Erinnerung der Freiheit Christi ist, nämlich eine Erinnerung der in ihm erscheinenden Macht der Liebe Gottes, an der die versklavenden Mächte der Welt zerbrechen. Aufgrund dieser Erinnerung blickt man mit den Augen der Opfer der Geschichte in die Gegenwart und stellt sie so in Frage. Die Identifikation mit Christus begründet eine – geschichtlich-gesellschaftliche – Praxis der Nachfolge Jesu in der „apokalyptischen“ Hoffnung auf Gott bzw. das Subjektsein aller in Gottes Angesicht. Insofern dem Christen diese Hoffnung jetzt schon gegeben ist, kann er auch jetzt schon als erlöst gelten.

Im solcherart verstandenen Glauben steckt, wie Metz in § 7 von *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* ausführt, ein Glaube an Erlösung der Menschen, der sich dem modernen Emanzipationsgedanken widersetzt.<sup>19</sup> Letzterer stehe nach Metz für ein Programm restloser Selbstbefreiung des Men-

<sup>18</sup> Zum von Metz heraufbeschworenen „Zeitindex“ des christlichen Glaubens siehe etwa BNPT, 160–162; J. B. Metz, *Zeit ohne Finale?*, in: *Conc(D)* 29 (1993) 458–462; *id.*, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: *T. R. Peters/C. Urban* (Hg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 32–49; *id.*, *Ein Ziel der Zeit? Die christliche Botschaft im Umbruch der Weltbilder*, in: *H. Fechttrup/F. Schulze/T. Sternberg* (Hg.), *Zwischen Anfang und Ende. Nachdenken über Zeit, Hoffnung und Geschichte*, Münster [u.a.] 2000, 133–149.

<sup>19</sup> Siehe dazu GGG, 104–119.

schen von allem, was ihn beherrscht, unfrei macht und leiden läßt. Aufgrund seines Totalitätsanspruchs schließe der Emanzipationsgedanke eine Allianz mit dem christlichen Erlösungsglauben aus. Eine solche Allianz sei aber auch christlicherseits unerwünscht. Der Emanzipationsgedanke sei seines Totalitätsanspruchs wegen nämlich widersprüchlich. Es ist dem Menschen ja nicht gegeben, die Leiden der Vergangenheit aufzuheben. Insofern der Emanzipationsgedanke das nicht anerkennt, die geschichtlichen Leiden also ignoriert, halbiere er seinen Befreiungsanspruch und kennzeichne sich als Siegerideologie. Außerdem verdränge der Mensch, der sich dem Projekt umfassender menschlicher Selbstbefreiung verschrieben und sich damit zum Herrn der Geschichte proklamiert hat, die Tatsache, daß er die Leidensgeschichte der Menschheit nicht abgebrochen hat. Damit verdränge er auch seine eigene Verantwortung und seine historische Schuld. Die christliche Soteriologie hingegen verschließe sich weder den Leiden der Vergangenheit noch dem Faktum menschlicher Schuld. Die sich darin offenbarende Nichtidentität der Geschichte sei nicht theoretisch-argumentativ aufzuheben. Es ist nach Metz unmöglich, dieses Problem anhand der These eines an oder in der Welt leidenden Gottes zu lösen, denn diese These laufe auf eine Verewigung und eine Glorifizierung des Leidens hinaus. Erlösung könne nur gegeben sein in der Hoffnung, genährt durch die narrativ zu vergegenwärtigende Erinnerung der Freiheit Christi, auf den Gott des solidarischen Subjektseins aller Menschen. Diese Hoffnung stifte zur Praxis der Nachfolge Jesu an, in der sich das angesagte Heil konkretisiere.

In seinem späteren Werk wird Metz diese Gedanken aus *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* nicht zurücknehmen. Dennoch lassen sich Entwicklungen in der Metzschen Soteriologie erkennen. Soteriologisch relevant ist zunächst die bereits erwähnte Tatsache, daß die Auferstehung Christi allmählich aus der Rede von der Leidenserinnerung verschwindet. Metz scheint damit der Gefahr vorbeugen zu wollen, daß der Osterjubiläum den Kreuzeschrei übertönt, ja verstummen läßt. In diesem Zusammenhang plädiert er für eine „Karsamstagschristologie“: Im Christusereignis werde nicht nur die Gegenwart Gottes in der Geschichte offenbar, sondern ebenso die Abwesenheit Gottes. Die Erfahrungen des Karfreitags und des Karsamstags lassen uns Gott vermissen. Das Vermissen Gottes sei ein wesentlicher Strang der Glaubenserfahrung Israels, wie sie sich in der Heiligen Schrift niedergeschlagen hat. Es führe zur Klage, zum Gebet, das, wie immer es sich auch konkret gestalten mag, inhaltlich hinausläuft auf eine Bitte an Gott, zugunsten der Leidenden einzuschreiten. Insofern zum biblischen Glauben das Vermissen Gottes in der Geschichte und das klagende Gebet zu Gott gehören, erweise sich die biblische „Gottesrede“ als „theodizeeempfindlich“<sup>20</sup>. Sie versuche nicht, das Theodizeeproblem spekulativ – etwa

<sup>20</sup> Siehe dazu J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118 (hier abgekürzt als TT); *id.*, *Plädoyer für mehr Theodizee-*

durch die Annahme eines „Leidens Gottes“ in oder an der Welt – zu lösen<sup>21</sup>, sondern halte es offen, indem sie „im Eingedenken fremden Leids“ von Gott Gerechtigkeit einklage. Was die Leidenserinnerung betrifft, haben wir bereits darauf hingewiesen, daß Metz sie zunehmend „verallgemeinert“: In seinem Spätwerk tritt die Rede von der Erinnerung an das Leiden Christi, die in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* im Vordergrund stand, angesichts der Rede von der Erinnerung an das Leiden der anderen zurück. Das suggeriert, daß das Leiden Christi für Metz soteriologisch gesehen nicht einzigartig ist. Der Blick auf Christi Kreuz kann dem Blick auf das Leiden eines beliebigen anderen Menschen nicht viel hinzufügen, insofern beide gleicherweise den Menschen Ausschau nach Gott halten lassen und darin erlösende Wirkung zeitigen.

Soteriologisch wichtig ist weiter die Weise, in der die jüngeren Veröffentlichungen Metz' die Entwicklung der christlichen Rede von Sünde und Schuld problematisieren.<sup>22</sup> Sie wenden sich gegen eine Verselbständigung der Hamartiologie. Das Christentum habe sich ursprünglich durch Leidempfindlichkeit ausgezeichnet: Es habe im Sinne des von Metz vertretenen Verständnisses des christlichen Glaubens ganz vom Eingedenken fremden Leids und von den entsprechenden Bitten an Gott gelebt. Aber das Christentum sei allmählich von dieser Leidempfindlichkeit abgerückt. Sein Interesse galt zunehmend den Tätern des Unrechts statt der Opfer desselben. Damit ging eine theologische Verselbständigung der Sündenthematik einher. In den Schriften des hl. Augustinus sei dies besonders deutlich der Fall. Es ist klar, daß Metz die geschilderte Entwicklung des Christentums bedauert und verlangt, es möge zurückkehren zu jener Leidempfindlichkeit, von der es ursprünglich gekennzeichnet war. Es hat den Anschein, als räume er dem Thema der Sünde keinen eigenständigen Platz in der Theologie bzw. der Soteriologie ein. Wo die Soteriologie die Sünde verselbständigt, irre sie von ihrer ursprünglichen Orientierung, der Leidenserinnerung und der Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte, ab.

Wie lassen sich die hier dargelegten Grundeinsichten in die Metz'sche Soteriologie zusammenfassen? Wir müssen hier noch einmal nachdrücklich betonen, daß Metz nirgendwo in seinem Werke eine umfassende systematische Soteriologie zu entwerfen beabsichtigt. Metz ist nicht Dogmatiker, sondern Fundamentaltheologe. Da es der Fundamentaltheologie aber um die Gesamtheit des Glaubens geht, darf man erwarten, daß Metz sich auch zu einem Kernthema wie Erlösung äußern, ja die Grundlinien christlicher Soteriologie nachzeichnen wird. Wir haben gesehen, daß er das in der Tat

Empfindlichkeit in der Theologie, in: W. Oelmüller (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München<sup>2</sup>1994, 125–137 (hier abgekürzt als PTET); *id.*, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: *Id.* (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81–102 (hier abgekürzt als TEG).

<sup>21</sup> Zur Kritik an der Rede vom leidenden Gott siehe TT, 116–118; PTET, 135–137; TEG, 93–97.

<sup>22</sup> Siehe dazu TT, 107–110; PTET, 131–134; TEG, 87–93.

tut. Der christliche Erlösungsglaube besteht nach Metz darin, daß der Mensch sich von der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* ansprechen läßt, demgemäß sich der Leidensgeschichte der Menschheit erinnert, sich zur Hoffnung auf das Subjektsein bzw. die Freiheit aller Menschen vor Gott am Ende der Zeit durchringt und aus dieser Hoffnung sowie aus der Leidenserinnerung heraus die Nachfolge Christi im Kampf um das Subjektsein aller antritt. Erlösung wird somit im Glauben und durch ihn verwirklicht. Umgekehrt kann man sagen, daß für Metz der christliche Glaube wesentlich Erlösungsglaube, christliche Theologie wesentlich Soteriologie ist. Das christliche Sprechen von Gott ist innerlich gezeichnet von der Leidensgeschichte der Menschheit und von ihrer Hoffnung auf Erlösung. Unterstreichen wir schließlich, daß Metz mit seinen Überlegungen zur christlichen Soteriologie gezeigt zu haben glaubt, warum letztere vor der Herausforderung durch den modernen Emanzipationsgedanken bestehen kann.

## 2. Die theologische Leistung J. B. Metz'

Im folgenden gehen wir zunächst auf Metz' Fundamentaltheologie, sodann auf die darin implizierte Soteriologie ein.

### 2.1 Würdigung des fundamentaltheologischen Ansatzes von J. B. Metz

Johann Baptist Metz' Fundamentaltheologie versteht sich als Antwort auf eine zeitbedingte Fragestellung. Sie enthält eine Zeitanalyse und eine darauf antwortende Apologetik des christlichen Glaubens, die schließlich auch Anlaß gibt zu einigen kritischen Bemerkungen.

1. Metz' Zeitanalyse baut auf einer schonungslosen Kritik an „Bürgertum“ und „bürgerlicher Religion“ auf. Diese Kritik ist zwar insofern unglücklich, als sie in ihrer Einseitigkeit die positiven Seiten des Bürgertums ignoriert und viele wohlwollende Christen unnötig verletzen dürfte<sup>23</sup>, aber die Gefahr, daß das ganze Leben dem Imperativ der kapitalistischen Wirtschaft unterworfen – „vermarktet“ – wird, ist real. Die Folge ist eine wachsende Bindungslosigkeit unter den Menschen, die sich besonders dramatisch etwa in der ständig steigenden Zahl der Ehescheidungen, ja in der fortschreitenden Auflösung realer menschlicher Beziehungen überhaupt zeigt<sup>24</sup>. In dieser Gesellschaft ist alles austauschbar, käuflich und verkäuflich. Es ist nichts heilig, auch das menschliche Leben nicht. Sollte es jene „Kultur des Todes“ geben, die Papst Johannes Paul II. diagnostiziert hat, so hat J. B. Metz sie mit seiner Idee der dem Tauschprinzip des Marktes unterworfenen Gesellschaft näher bestimmt. Es gibt nichts mehr, dem ein absoluter Wert

<sup>23</sup> Kardinal Höffner gab Metz zu verstehen, daß Metz selbst ein Repräsentant der von ihm kritisierten bürgerlichen Religion sei. Metz gab das zu (siehe JBR, 143).

<sup>24</sup> Dieser Hinweis stammt von Metz selbst. Siehe dazu JBR, 142.

zugemessen werden kann. Das dürfte auch der entscheidende Grund für die manchmal beklagte Gleichgültigkeit gegenüber der sogenannten „Dritten Welt“, insbesondere Afrika, sein. Der Mensch sieht nichts mehr, das ihn zu einer bedingungslosen Hingabe und Bindung einlode bzw. verpflichtete. Nicht nur im Bereich von Ethik und Moral, sondern auch in dem von Religion und Theologie können wir diese Feststellung verifizieren, z. B. in einer Tendenz zu gleichgültigem Relativismus, wenn nicht gar praktischem Atheismus. Gott ist verschwunden aus der Lebenswelt eines Menschen, dem letztlich alles gleichgültig, also egal ist, weil nichts absolut ist.<sup>25</sup>

Metz' Analyse des gegenwärtigen Bewußtseins dürfte auch zutreffen, wenn sie es bestimmt sieht durch die Idee einer ziellosen Zeit. Diese Idee legt sich nahe sowohl aufgrund gewisser Versionen bzw. Interpretationen der Evolutionstheorie<sup>26</sup> als auch im Rahmen des Denkens Nietzsches<sup>27</sup>. Auch diese Idee untergräbt den Gedanken, daß das menschliche Leben einen Sinn hat, ja bedingungslose Anerkennung verdient. Metz zeigt, daß das Christentum sich nicht unkritisch mit dem Evolutionsdenken anfreunden kann, ohne an Glaubens- und Hoffnungssubstanz einzubüßen. Richtig ist nicht zuletzt auch Metz' Beobachtung, daß das gegenwärtige Bewußtsein von der Erfahrung von Auschwitz und ähnlichen humanitären Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts bestimmt ist. Wiederum handelt es sich um eine Erfahrung, die das Vertrauen in den Menschen und den Glauben an die Menschenwürde untergräbt.

Metz' Zeitanalyse kommt zu einem klaren Ergebnis: Der Mensch bzw. universales „Subjektsein“ ist in einer Gesellschaft, die sich nur vom Tauschprinzip des Marktes leiten läßt, bedroht. Die Fortsetzung des Metzschen Gedankengangs läßt sich raten: Das Christentum dürfte gegenüber der Auflösung des Subjektes in der Spätmoderne eine Instanz der Rettung des Subjektes sein,<sup>28</sup> wenn es sich nur von seiner „Bürgerlichkeit“ befreit und zu seiner ursprünglichen Inspiration zurückkehrt.

2. Metz' Zeitanalyse führt somit geradewegs zu einer ernst zu nehmenden Apologetik des christlichen Glaubens – dem traditionellen Grundanliegen der Fundamentaltheologie. Im Gegensatz zur herkömmlichen Apologetik kommt der Metzschen das Verdienst zu, daß sie sich nicht in sterile theoretische Diskussionen über das Dasein Gottes und die Göttlichkeit Christi verliert, sondern konsequent sich in der Auseinandersetzung mit der

<sup>25</sup> Die von Metz in den neunziger Jahren vorgetragenen Gedanken zur „Gotteskrise“, von der er die Gegenwart betroffen sieht (siehe etwa *J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: *Id.* [u. a.], *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92; *id.*, *Kirche in der Gotteskrise*, in: *C. Améry* [u. a.], *Sind die Kirchen am Ende?*, Regensburg 1995, 158–175), stehen den Ideen über das Bürgertum und das ihm eigene, das Gegenwartsbewußtsein prägende Tauschprinzip aus den späten siebziger Jahren also sehr nahe.

<sup>26</sup> Siehe dazu GGG, 6–7.

<sup>27</sup> Die Frage, inwiefern Nietzsches Philosophie selbst vom Evolutionsdenken beeinflusst ist, sei hier nicht diskutiert.

<sup>28</sup> Siehe dazu den weiter unten (Anm. 33) erwähnten Text.

harten geschichtlichen Wirklichkeit zu bewähren sucht. Metz löst somit sein Versprechen einer „nachidealistischen“ Theologie<sup>29</sup> und einer „praktischen“ Fundamentaltheologie<sup>30</sup> ein. Er entwickelt die Gottesfrage nicht in rein theoretischer Weise, und erst recht beantwortet er sie nicht in spekulativer Weise, sozusagen „über die Köpfe der Menschen hinweg“. Metz' Theologie ist „volksnahe“ in dem Sinne, daß, falls das Christentum so ist, wie es Metz darstellt, sich wahrscheinlich jeder Mensch im christlichen Glauben erkennen kann.<sup>31</sup> Metz' theologisches Denken ist darum auch pastoral „brauchbar“.

Die „Volksnähe“ des Denkens Metz' ist in seiner Wahrhaftigkeit, nämlich in seiner Treue zur Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit, begründet. Diese Treue gilt sowohl der Gegenwart als auch der Vergangenheit. Die Treue zur Gegenwart haben wir in unserer Würdigung der Metz'schen Analyse des Gegenwartsbewußtseins bereits herausgestellt. Metz' Treue zur Vergangenheit ist womöglich noch verdienstvoller, weil schmerzhafter als seine Treue zur Gegenwart. Er betrachtet die Geschichte ja nicht mit dem objektivierenden Blick des Historikers, sondern mit dem Blick dessen, dem die Geschichte was sagen kann, weil er sich von ihr treffen läßt. Weil Metz nicht über, sondern in der Geschichte stehen will, drängt sich ihm die „wahre“ Geschichte in aller Härte und Anstößigkeit auf. Theologie wird aus der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit betrieben und kann deswegen überzeugen und apologetisch wirksam sein.

Metz' Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit ist aus theologischer Perspektive auch insofern zu begrüßen, als er einen angemessenen Zugang zur Offenbarung darstellt, hat sich Offenbarung doch in der Geschichte vollzogen. Christliche Theologie vollzieht sich notwendigerweise als Hermeneutik der Geschichte. Metz löst diesen Anspruch der christlichen Theologie ein. Auch deswegen ist seine Fundamentaltheologie als Apologie des Christentums ernst zu nehmen. Metz' fundamentaltheologische Verantwortung von Offenbarung und Glauben zeigt, daß der epistemische Zugang zur Offenbarung kein „esoterischer“ ist, insofern er letztlich kein anderer ist als der epistemische Zugang zur Wirklichkeit überhaupt. Die Offenbarung ist die Wahrheit der Geschichte, nämlich – so Metz – Leidenserinnerung, von daher Infragestellung der Geschichte von Gott her und Trägerin der Hoffnung auf Gott als denjenigen, der Gerechtigkeit schafft und somit der Leidensgeschichte ein Ende setzt.

Hier zeigt Metz' theologischer Ansatz seine pastorale und zugleich apologetische Fruchtbarkeit. Sie liegt darin, daß er den konkreten Menschen auf seine geschichtliche Erfahrung hin anspricht. Diese öffnet ihn für Gott. Der

<sup>29</sup> Siehe dazu *J. B. Metz*, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: *J. B. Bauer* (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz [u. a.] 1985, 209–232.

<sup>30</sup> Siehe dazu den Untertitel von „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (Anm. 6).

<sup>31</sup> Das ist ganz im Sinne des § 8 von GGG (120–135).

Blick auf die Geschichte öffnet die Augen für die Opfer, die sie gemacht hat, für die Zertretenen und Zerschlagenen. Sie läßt einen seufzen, stöhnen, schließlich – damit man die Hoffnung nicht ganz verliert – nach Gott schreien, der ja der einzige ist, der ihnen Gerechtigkeit und Heil zu schaffen vermag. Metz' theologisches Denken spricht den Menschen in seiner Erfahrungswirklichkeit an und ist damit zugleich pastoral und apologetisch fruchtbar. Der Blick auf die Geschichte gerade im Sinne der Leidenserinnerung zeigt, daß es Hoffnung für alle, auch Hoffnung auf Gerechtigkeit für alle, Hoffnung auf wirklichen Sinn der Geschichte, nur im Sinne von Hoffnung auf einen leidempfindlichen Gott geben kann. Metz weiß das wie kaum ein anderer einprägsam darzustellen. Er ist damit gut vorbereitet auf die Auseinandersetzung mit atheistischen Philosophien, soweit sie überhaupt noch an den Menschen interessiert sind, also auf die Auseinandersetzung mit jenem atheistischen Humanismus, dessen Drama schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil von H. de Lubac erkannt und eindrucksvoll geschildert wurde.<sup>32</sup> Das Subjektsein des Menschen wird vor Gottes Angesicht sein oder es wird nicht sein.<sup>33</sup> Insofern Metz das deutlich macht, hat er einen wichtigen Beitrag zur Apologie des christlichen Glaubens geliefert.

Diese Apologie ist insofern glaubwürdig, als sie sich nicht als Rechthaberei des Christentums in der Auseinandersetzung mit seinen Verächtern aufspielt. Die Apologie des Glaubens steht in einem direkten Zusammenhang mit der Sorge um den Menschen. Was letztlich auf dem Spiel steht, ist der Mensch. In der Tat zeigt Metz wie kaum ein anderer Denker der Gegenwart ein aufrichtiges, tiefes Gespür für die unbedingt zu achtende Würde des Menschen. Allein schon deswegen ist Metz' Apologie des Glaubens ernst zu nehmen.

3. Es muß allerdings die Frage gestellt werden, ob diese Apologie letztlich nicht doch in einem wesentlichen Punkte zu kurz greift, insofern vor allem in Metz' Texten der letzten 15 Jahre positive Hinweise auf Gottes geschichtliche Präsenz und sein geschichtliches Heilswirken spärlich sind, ja fast vollständig fehlen. Wenn es aber keine positiven Hinweise auf Gottes Heilspräsenz in der Geschichte gibt, fragt sich, worin denn die Hoffnung auf aller Subjektsein vor Gottes Angesicht, die das Christentum dem Menschen bieten soll, eigentlich gründet.

Metz' Blick auf die Geschichte einschließlich der Offenbarung scheint letztlich doch etwas verengt zu sein, insofern er dazu neigt, die Geschichte in Leidensgeschichte aufgehen zu lassen. Vor allem scheint er die spirituelle Kraft zu unterschätzen, die in den Leidenden wohnt. Man soll diesen Aspekt der Leidensproblematik nicht überbewerten, aber man soll ebenso-

<sup>32</sup> Siehe H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945.

<sup>33</sup> Für diesen Gedanken, dessen Formulierung von uns stammt, siehe F.-X. Kaufmann/[B. Metz], *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i.Br. [u.a.] 1987, 124–147.

wenig den Hinweis darauf als ungebührlich verbieten. Es geht hier nicht um ungeschichtliche und auch nicht um unbiblische Spekulation. Die geschichtliche Offenbarung bezeugt die Erfahrung der Nähe Gottes im Leiden. Diese Tatsache wird von Metz weitgehend ausgeblendet, wie sich besonders im Herunterspielen der Bedeutung der Auferstehung Christi in Metz' jüngerem Werk zeigt. Er leugnet sie zwar nicht, aber er betont, daß sie Christi Leiden und Tod und das darin erfahrene Gottvermissen nicht überspielen darf. Wenn die Theologie bzw. die Christologie schon nicht an einer gewissen Einseitigkeit vorbeikommt, dann ist Metz eine einseitige Karsamstagschristologie genehmer als eine einseitige Osterchristologie, die zu schnell zu einem „Identitätsdenken“ neigt, d. h. die Erfahrung der Unversöhntheit der Geschichte nicht ernst nimmt. Man muß aber nicht sofort auf die Auferstehung Christi hinweisen, um die Behauptung der Nähe Gottes zur Geschichte und seines geschichtlichen Heilshandelns biblisch zu begründen.<sup>34</sup> Dazu genügt ein Blick auf den irdischen Jesus oder die Psalmen.

Insofern Metz bei der durchaus realen, auch biblisch bezeugten Erfahrung des Gottvermissens stehenbleibt und es unterläßt, sie – ebenso gut biblisch – mit positiven Zeichen der Nähe Gottes zur Geschichte zu konfrontieren, wird es für den Münsteraner Fundamentaltheologen schwer, die Hoffnung auf ein Ende der Zeit im Sinne eines Abbruchs der Leidensgeschichte durch den biblischen, Gerechtigkeit schaffenden Gott aufrechtzuerhalten. Für Metz scheint diese Hoffnung letztlich nur noch im von der Leidensgeschichte selbst provozierten Protest gegen sie begründet zu sein. Eine solche Begründung der Hoffnung dürfte aber doch zu schwach sein. Kann man aus dem in der Konfrontation mit der geschichtlichen Erfahrung gewonnen Grundsatz, das Leid soll nicht sein, die Hoffnung speisen, es werde zu Ende gehen? Wir sehen nicht ein, wie das geschehen soll. An Gott und sein Heil glauben kann nur derjenige, der einen Selbsterweis Gottes und seines Heiles in der Geschichte wahrnehmen kann.

Damit ist aber Metz' Apologie des Christentums problematisch geworden. Es rechtfertigt sich nach Metz ja dadurch, daß es die Hoffnung auf aller Subjektsein vor Gott und damit den Sinn für die Menschlichkeit in Geschichte und Gesellschaft wachhält. Das Christentum kann die ihm von

<sup>34</sup> Es muß Theologen wie J. B. Metz und H.-J. Verweyen (siehe *H.-J. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991) sogar als Verdienst angerechnet werden, daß sie entgegen dem nachkonziliaren theologischen bzw. exegetischen Trend die Bedeutung der „Oster-Erfahrung“ für die Christologie relativiert und letztere zunächst aufgrund der theologischen Bedeutung des irdischen Jesus ausgearbeitet haben. Eine das irdische Dasein Jesu überschattende Oster-Erfahrung kann nie das christologische Bekenntnis begründen. Es ist nicht so, daß Jesus absolute Bedeutung zugemessen werden soll, weil es die Oster-Erfahrung gibt; es ist vielmehr so, daß die Oster-Erfahrung einem deswegen bedeutsam ist, weil man den irdischen Jesus kennt und ihm einzigartige, in der Tat göttliche Bedeutung zumißt. Die Richtigkeit dieser Einsicht darf allerdings nicht zu einer Vernachlässigung des biblischen Oster-Zeugnisses führen. Die Tendenz zu einer solchen Vernachlässigung, so scheint mir, ist Metz und Verweyen nicht ganz abzuschreiben.

Metz zuge dachte Aufgabe aber kaum erfüllen, wenn es keine geschichtlichen Zeichen des Wirkens Gottes zugunsten der Leidenden angeben kann.

## 2.2 Würdigung der Soteriologie Metz'

Die vorausgehenden Überlegungen haben uns bereits in den Bereich der Soteriologie geführt.

Nach dem Metz'schen Programm einer „nachidealistischen“ Theologie hat die Soteriologie sich an der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen zu orientieren. Die Soteriologie lebt aus der Erfahrung der Geschichte. Der Erlösungsglaube findet seine Wurzel „im Eingedenken fremden Leids“. Unter „Leid“ versteht Metz primär das Unrecht, das Menschen seitens ihrer Mitmenschen widerfährt und das in seelischen und physischen Schmerzen und dem physischen Tod gipfelt. Leid hat für Metz ein Gesicht und einen Eigennamen: Auschwitz. Erlösung besteht im Ende der Leidensgeschichte und ist bereits jetzt in der Hoffnung auf das Ende der Leidensgeschichte wirklich und praktisch-kritisch wirksam. Das Ende ist nicht in der Weise zu verstehen, daß es das Ende nicht nur der Leiden, sondern auch der Leidenden bedeute. Das Ende ist vielmehr als die endgültige Zukunft der Leidenden, in der sich ihre Hoffnung bzw. die Hoffnung für sie erfüllt, aufzufassen.

Metz steht der herkömmlichen Soteriologie kritisch gegenüber, insofern es ihr weniger um die Erlösung der Opfer des Unrechts aus ihren Leiden als um die Erlösung der Täter des Unrechts von ihren Sünden geht. Für Metz ist aber auch eine Allianz der Soteriologie mit dem Emanzipationsgedanken christlich gesehen nicht sinnvoll, insofern dieser die Leidensgeschichte verdrängt. Schließlich lehnt Metz jegliche Soteriologie ab, die Leidensgeschichte und Erlösung in spekulativer Weise miteinander vermitteln will, etwa durch den Gedanken eines an bzw. in der Welt leidenden Gottes. Metz kritisiert diese Soteriologien, insofern sie das Problem der Leidensgeschichte und damit auch den Menschen letztlich nicht ernst nehmen. In den kritisierten Soteriologien ist der Begriff der Erlösung nach Metz' Einschätzung kaum mehr als eine leere Worthülse. Sie kommen nicht dazu, Erlösung als Erlösung aus dem Leid zu begreifen, was Soteriologie nach Metz jedoch tun sollte.

Wir wollen nun in drei Schritten versuchen, Metz' Soteriologie zu würdigen.

1. Metz beabsichtigt eine wirkliche Revision der Erlösungslehre. Das zeigt sich in seiner wiederholten nachdrücklichen Zurückweisung der Soteriologie in der Tradition des hl. Augustinus. Soteriologie soll es nicht um die Erlösung von den Sünden, sondern um die Erlösung vom Leid gehen. Metz versucht nicht, seinen eigenen soteriologischen Ansatz mit dem klassischen zu vermitteln. Es geht für Metz um zwei Alternativen, zwischen denen man sich entscheiden muß. Wir können den Unterschied zwischen den beiden Ansätzen folgendermaßen bestimmen: Der klassische konzentriert sich auf

die Vergebung der Sünden und sorgt sich insofern primär um die Rettung der moralischen Integrität des Menschen. Metz' Ansatz hingegen konzentriert sich auf das Ende des Leids und sorgt sich insofern primär um die Rettung der ontischen Integrität des menschlichen Daseins.

Im Gegensatz zu dem, was Metz suggeriert, geht es hier aber nicht um einander ausschließende Alternativen. Die Hl. Schrift spricht sowohl von Erlösung bzw. Vergebung von Sünden als auch von Erlösung bzw. Befreiung aus Leid. Das eine schließt das andere nicht aus, sondern ein (siehe Mk 2, 1–12). Viele Leiden finden ihre Wurzel ja in der Ichbezogenheit der Sünde, sei es die eigene oder jene der anderen. Erlösung von der Sünde ist folglich die Voraussetzung der Befreiung aus Leid. Umgekehrt findet die Erlösung von der Sünde ihre materielle Gestalt in der Hinwendung zum Nächsten, also „im Eingedenken fremden Leids“ und in der Befreiung der Leidenden aus dem Leid. Zum von Metz geforderten „Eingedenken fremden Leids“ gehört aber auch die Erlösung von Menschen aus ihrer Schuld. Der ichbezogene Mensch, der der Sünder ist, stürzt nicht nur andere, sondern auch sich selbst ins Unglück, etwa in die Selbstisolation, und das Bewußtsein realer Schuld dürfte ein schier unerträgliches sein, das nach Erlösung schreit<sup>35</sup> und als solches gehört werden soll. Erlösung von der Sünde und Erlösung aus dem Leid sind also zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Metz' These einer geschichtlichen Ablösung verschiedener Soteriologien dürfte allerdings insofern zuzustimmen sein, als die Erlösung aus dem Leid allmählich aus der soteriologischen Reflexion verschwunden ist und diese sich ausschließlich auf die Vergebung der Sünden konzentriert hat. Metz kommt dann das Verdienst zu, neues Licht auf die verdunkelte Seite des urchristlichen Erlösungsverständnisses geworfen zu haben.

2. Wie herausgestellt, liegt das Problem des fundamentaltheologischen Ansatzes Metz' in der Tatsache, daß er außerstande ist, die Hoffnung auf Erlösung aus dem Leid zu begründen, da er die Zeichen der Gegenwart Gottes in der Geschichte herunterspielt. Aus soteriologischer Perspektive stellt sich dieses Problem in neuer Weise. Die Frage, wie, wenn Erlösung Beendigung der Leidensgeschichte sein soll, die Erlösung des Menschen noch als gegenwärtige Wirklichkeit verstanden werden kann, beantwortet Metz mit dem Hinweis, daß die Erlösung in der uns geschenkten Hoffnung auf die Beendigung der Leidensgeschichte bereits gegenwärtig und wirksam ist. Wir haben aber gesehen, daß Metz positive Hinweise auf Gottes geschichtliche Wirksamkeit zugunsten der Leidenden, die allein die genannte Hoffnung zu begründen vermöchten, weitgehend aus seinem Denken ausblendet. Folglich stehen die Hoffnung und die Gegenwart der Erlösung auf schwachen Füßen.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Siehe dazu *B. Welte*, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg i.Br. [u. a.] 1966, 140–161.

<sup>36</sup> Ein möglicher, aber unseres Erachtens nicht zutreffender Einwand gegen Metz' Auffassung

Dieses Problem dürfte damit zusammenhängen, daß Metz vor allem in seinem späteren Werk dazu neigt, der Person Christi keine besondere Heilsbedeutung zuzumessen. Der Blick auf die Gestalt Jesu Christi, insbesondere auf sein Kreuz, gibt uns aber innerhalb der Leidensgeschichte Grund, auf ein Ende der Leidensgeschichte zu hoffen. Ist Jesu Verzeihung seiner Henker, in der sich seine Predigt der Feindesliebe inkarniert, nicht als die geschichtliche Realpräsenz der eschatologischen Versöhnung unter den Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zu verstehen? Diese Geste<sup>37</sup> hat nichts mit Heroismus zu tun. Sie bezeugt Jesu uneingeschränkte Annahme seiner selbst bzw. seines Daseins einschließlich seines Leidens, das von der seelischen Erniedrigung über die körperliche Tortur bis hin zum Tod reicht. In dieser Selbstannahme, die in Demut wurzelt, sagt er auch uneingeschränkt ja zu seinen Peinigern, die für ihn in Wirklichkeit keine Feinde sind. Muß das, was auf Golgatha geschehen ist, nicht verstanden werden als die Begründung der realen Erlösung des Menschen in der Geschichte? So ist es auf jeden Fall traditionell verstanden worden. Metz dürfte den versöhnenden Aspekt dessen, was am Kreuz geschehen ist, unterschätzen. Es ist der Grund unserer Hoffnung. In der Hoffnung angenommen, dürfte die in Christus begründete Versöhnung unter den Menschen hier und jetzt Wirkung zeitigen.

3. Trotz allem – Metz' Anliegen, dem Erlösungsbegriff einen den Menschen in seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit betreffenden Gehalt zu geben, bleibt zu begrüßen. Im Gegensatz zu Metz' Abweisung der traditionellen Soteriologie muß sein Versuch, Erlösung auf das menschliche Leiden zu beziehen, positiv gewürdigt werden. Die Rede von Erlösung ist in der Tat „idealistisch“, leer, wenn es um eine Erlösung geht, die über die Geschichte hinweggeht und wovon der Mensch in seiner realen Existenz nie etwas zu spüren bekommt.

Mit Metz ist zu fragen, welchen realen Gehalt der Erlösungsbegriff noch hat, wenn er beim Emanzipationsgedanken anknüpft, der ja keine Hoffnung auf Erlösung aus dem geschichtlich akkumulierten Leid zu geben vermag, oder wenn er sich mit der Rede vom Leiden Gottes verbindet, der sich

---

von der Gegenwart der Erlösung wäre, die Hoffnung auf ein Ende der Leidensgeschichte sei doch nicht mit der Wirklichkeit der Erlösung gleichzusetzen. Dieser Einwand trifft Metz' Soteriologie jedoch nicht. Denn in der Hoffnung ist das Erhoffte bereits real gegenwärtig und wirksam. Sie verwandelt den Menschen in sehr realer Weise. Metz' Problem ist also nicht, daß er die Gegenwart der Erlösung in der Hoffnung sieht, sondern die Tatsache, daß seine Rede von der Hoffnung leer zu werden droht, insofern er keine Gründe für sie nennt.

<sup>37</sup> Angesichts des Verdachts, sie sei nicht historisch, ist zu sagen, daß es völlig unwahrscheinlich ist, daß die frühe Kirche das Gebot der Feindesliebe als ein Gebot des Herrn überliefert hätte, wenn er diesem Gebot nicht selbst entsprochen, also angesichts seines Martertodes kein Zeichen der Liebe zu seinen Verfolgern und Henkern gegeben hätte (vgl. *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg i.Br. [u.a.] 1975, 33–35, 48–51; und *T. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988, 53). Ob das in den Worten von Lk 23,34 geschehen ist oder sonstwie, ist letztendlich unerheblich.

einige zeitgenössische Theologen bedienen<sup>38</sup>. Die Rede vom leidenden Gott dürfte schon daran scheitern, daß sie kaum – auch nicht mit einem Hinweis auf die Passion und den Tod Jesu<sup>39</sup> – biblisch zu begründen ist. Es ist fraglich, ob es theologische Argumente für die Rede vom Leiden Gottes gibt. Es spricht vielmehr etliches dagegen.<sup>40</sup> Die herkömmliche Theologie bzw. Soteriologie hat ebenso wie die Glaubenspraxis der Christen aller Zeiten an Gottes Menschenfreundlichkeit und Leidempfindlichkeit festhalten können, ohne ihm selbst Leiden zuzuschreiben.

Mit Recht insistiert Metz nicht auf ein Leiden Gottes, für das es keine geschichtlichen Anzeichen gibt, sondern auf die Erinnerung der harten, unversöhnten Leidensgeschichte der *Menschen*. Diese Erinnerung darf nicht erlöschen. Sie bedeutet, daß die in Christus begründete Versöhnung der Menschen in der Geschichte nicht zu ihrer vollen Verwirklichung gekommen ist und auch nicht mehr zu ihrer vollen Verwirklichung kommen kann. In dieser Hinsicht müssen wir auf das „Ende der Zeit“ hoffen. Im Gegensatz zu dem, was Metz suggeriert, ist diese Hoffnung aber nicht ohne geschichtlichen Anhalt. Sie findet ihren Grund in der Geste Jesu, der seinen Henkern verzeiht. Durch diese Geste ist die Versöhnung unter den Menschen in der Geschichte angebrochen und ein gangbarer Weg geworden.

<sup>38</sup> Aus der Fülle der Literatur seien nur *J. Galot*, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976, und *H. Riedlinger*, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg i.Br. [u. a.] 1983, erwähnt.

<sup>39</sup> In der Passionsgeschichte kommt die Erfahrung der Gottverlassenheit, also des Gottvermissens, wie Metz es nennt, zum Ausdruck. Nirgendwo aber wird gesagt oder auch nur angedeutet, daß Gott selbst am Kreuz leide. Das Lehramt sagt, daß einer aus der Trinität – nämlich die zweite Person – gelitten hat, und daß dieser in seiner menschlichen Natur gelitten hat. Siehe dazu *M. Ender*, *Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter*, in: *Communio* 32 (2003) 451–464, hier 454, 460.

<sup>40</sup> Metz' Feststellung, die Rede vom Leiden Gottes laufe auf eine Verewigung und Verherrlichung des Leidens hinaus, ist richtig. Dem wäre hinzuzufügen, daß der Glaube der Rede vom leidenden Gott konsequent widerspricht. Sie setzt voraus, daß Gott nicht in sich selbst vollendet, folglich nicht wirklich Gott – Grund und Ziel der Wirklichkeit – sei, und widerspricht der Lehre der Selbstgenügsamkeit Gottes. Schließlich stellt die Rede vom leidenden Gott die Verhältnisse auf den Kopf. Denn wenn Gott leidet, ob es nun an unserem Leid oder sonstwie sei, müßte man Mitleid mit Gott haben und ihn erlösen, statt sich Erlösung von ihm zu erhoffen. Zu einem leidenden Gott kann und wird der Gläubige jedenfalls kaum so beten, wie er es zu tun pflegt.