

- Kahan, Gerald: Einsteins Relativitätstheorie zum leichten Verständnis für jedermann, Köln 1987.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Werke in 6 Bänden, Band II, hrsg. V. W. Wechedel, Darmstadt 1956.
- Lévinas, Emmanuel: Gott, der Tod und die Zeit, Wien 1993.
- Metz, Johann Baptist: Gesammelte Schriften (JBMGS) 4. Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (2006), Freiburg/Basel/Wien 2017.
- Metz, Johann Baptist: Gesammelte Schriften (JBMGS) 5, Gott in Zeit, Freiburg/Basel/Wien 2017.
- Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (mit einem Vorwort zur Neuauflage und mit einem neuen Nachwort), Frankfurt a.M. 2009.
- Rahner, Karl: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 183-221.
- Rahner, Karl: Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1968, 185-214.
- Rahner, Karl: Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 593-609.
- Rahner, Karl: Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 302-322.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976.
- Smolin, Lee: Warum gibt es die Welt? Die Evolution des Kosmos, München 1999.
- Weyl, Herrmann: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, München/Wien 1966.

José A. Zamora

Gedanken zur Gottes- und Zeitfrage*

Ein kleiner Kommentar

Kuno Füssel hat zurecht die Gottesfrage als Zeitfrage in den Mittelpunkt der politischen Theologie von Johann Baptist Metz gestellt und zur Grundlage seines Vortrags gemacht. Durch dieses In-Beziehung-Setzen der Gottes- und der Zeitfrage erfahren beide Fragen eine Verschärfung, eine Zuspitzung, die er als eine aporetische Polarität beschrieben hat. Man hätte auch sagen können: eine dialektische, wohl negativ dialektische Polarität. Denn die Grundstruktur christlicher Hoffnung, wie sie sich aus den biblischen Traditionen herauskristallisiert, verbindet Gott mit einer universalen Gerechtigkeit, die sich uns angesichts der Leidensgeschichte der Welt als eine abwesende und einzuklagende Gerechtigkeit zu erfahren gibt. Diese heilsdramatische Spannung christlicher Hoffnung auszuhalten, sie nicht spekulativ aufzulösen, sie als Dringlichkeit der Befreiungspraxis in Geschichte und Gesellschaft auszubuchstabieren und zu durchleben, ist eines der wichtigsten Anliegen politischer Theologie. Sich dabei der Überforderung bewusst zu sein, die aus der Spannung zwischen hoffender Befreiungspraxis und himmelschreiender Ungerechtigkeit resultiert, gehört auch zur Kernerfahrung der Nachfolge und des Glaubens.

* Dieser Beitrag wurde als Kommentar zu Kuno Füssels Vortrag „Gott in Zeit. Die Gottesfrage als Grundfrage der politischen Theologie“ (vgl. in diesem Band) während des Kolloquiums anlässlich des 90. Geburtstags von Johann Baptist Metz am 15.09.2018 in Münster präsentiert. Der Vortragsstil wurde für die Veröffentlichung beibehalten.

Die Gottesfrage als Zeitfrage zu artikulieren und den Zeitkern der Gottesrede aufzuweisen bedeutet auch, wie Kuno Füssel gesagt hat, sich den Herausforderungen der aufgeklärten Vernunft und der modernen Wissenschaften zu stellen. Denn sie reklamieren für sich eine nicht nur theoretische, sondern auch praktische Kompetenz bezüglich der Zeitfrage. Dies muss nicht bedeuten, sich den Zeitvergewisserungen der Moderne bzw. Nachmoderne zu beugen, ihren möglichen Verblendungen zu erliegen. Es muss aber doch bedeuten, sie ernst zu nehmen. Denn es geht letztendlich darum, zu wissen, was mit der Zeit in *unserer* Zeit geschieht, um den Zeitkern der Gottesrede bedeutsam für *unsere* Zeit auslegen. Wie bekannt, hat Johann Baptist Metz in Nietzsche eine dezisive Figur moderner bzw. nachmoderner Zeitvergewisserung identifiziert. Das hat Kuno Füssel am Anfang seines Vortrags angesprochen. Wie Metz trefflich gesehen hat, versucht Nietzsche aber nicht, das mythische Konstrukt zirkularer Zeit aus der Antike zu rehabilitieren, sondern die letzten Konsequenzen aus einem ziellosen, endlosen Werden auszudrücken, das erst unter modernen gesellschaftlichen Verhältnissen zur Geltung kommt, darauf komme ich später zurück. Diese Konsequenz bedeutet die unbedingte Bejahung eines jeden Augenblicks, die Bejahung seiner endlosen Wiederholung, die Bejahung einer Zeit, die, wie Metz sagt, „nichts will außer sich“. Damit hat Nietzsche der modernen bzw. nachmodernen Zeiterfahrung unübertroffenen Ausdruck verliehen. Schonungslos zieht er die letzte Schlussfolgerung aus dieser Zeiterfahrung. Seine Formel heißt „amor fati“: Liebe zum Schicksal. Liebe zum „Werden und Vergehen“. Und das bedeutet, auch das Leiden bedingungslos zu bejahen, es im Werden, in ewiger Vergängnis, aufgehen zu lassen. Die Schuldlosigkeit des Werdens, der ewigen Vergängnis, auf sich zu nehmen. So was kann selbstverständlich nicht jeder Mensch, das kann nur ein Übermensch schaffen, dessen größte Leistung darin besteht, zu vergessen und sich selbst in jedem Augenblick neu zu schaffen. Deswegen ist Nietzsche so be-

deutsam für den heutigen wissenschaftlich-technologischen Posthumanismus.

Was Nietzsche so bedeutsam macht auch für die politische Theologie ist gerade die Verbindung von Zeit und Leid, denn durch Leiden erhält Zeit eine entscheidende Bestimmung. Von Nietzsche selbst stammt der Spruch: „Weh spricht: Vergeh!“. Im Leiden ist Zeit durch Dringlichkeit bestimmt. Zeit und Leid stehen im unauflöselichen Widerspruch. Leiden will Unterbrechung und nicht endloses Werden. Das es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe, sagte Walter Benjamin aus einer apokalyptischen Perspektive. Aber die Formel Nietzsches, um seinen Spruch zu erfüllen, heißt: Vergiss! Im Vergessen soll sich der Widerspruch auflösen. Vergessen ist die Lösung Nietzsches für die Theodizeefrage. Nicht vergessen wollen, heißt Ressentiment. Das aber, was er als jüdisches oder christliches Ressentiment denunziert, ist in Wirklichkeit die Unmöglichkeit sich mit dem ungerechten Leiden abzufinden, die in den biblischen Traditionen aufbewahrt ist: die Unmöglichkeit, das Leiden der Kreaturen dem Nichts und dem Vergessen zu überantworten. Politische Theologie versucht, diese Unmöglichkeit der biblischen Traditionen, sich mit dem Leiden abzufinden, nicht als Ressentiment der Schwachen, der Verlierer und der Opfer der Geschichte, sondern als Befreiungspotential für die ganze Menschheit nachzuweisen.

Auch wenn Nietzsches Zeitdiagnose unverzichtbar bleibt, um die moderne bzw. nachmoderne Zeiterfahrung zu benennen, hat er nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse identifizieren können, die erst diese Zeiterfahrung zu entschlüsseln erlauben. Ich möchte nun kurz erwähnen, warum Marx hier so wichtig ist. Das mag zunächst verwundern, denn Marx wird ein Geschichtsdenken, aber keine Zeittheorie zuerkannt. Zudem wird dieses Geschichtsdenken, nicht ohne Recht, als Fortschrittsglauben abgetan. Marx verwandelt die geschichtliche Negativität hegelianisch zur Voraussetzung befreiter Zukunft. Wir alle wissen, wie er im 18. Brumaire

des Louis Bonaparte dem revolutionären Proletariat den evangelischen Spruch anempfiehlt: „Lass die Toten ihre Toten begraben!“. Revolutionäre blicken nur in die Zukunft. Deshalb wollte Walter Benjamin dem Marxschen Begriff der klassenlosen Gesellschaft sein altes messianisches Gesicht wiedergeben. Diese Absicht Walter Benjamins wird von der Politischen Theologie geteilt – bei aller Nähe zur Gesellschaftstheorie von Marx. Und das beutet, wie wir wissen, ein anderes Verhältnis zur Geschichte, als Marx es vertreten hat.

Trotzdem hat Marx wie kein Anderer erkannt, dass der moderne Kapitalismus eigene, vorher nicht dagewesene, gesellschaftliche Zeitstrukturen durchgesetzt hat, die erst die von Nietzsche diagnostizierte Zeiterfahrung verstehen lassen. Es gibt so etwas wie eine konkrete Zeit des Lebens und eine abstrakte Zeit des Kapitals. In der Moderne erfährt die konkrete, chronologische, unumkehrbare Zeit eine ungeheuerliche Beschleunigung durch technologische Innovation und Steigerung produktiver Prozesse, die die Lebenswelt miteinbezieht. Wir erleben sie, als wären wir in die Zukunft geschleudert. Diese ungeheuerliche Beschleunigung dient der kreisförmigen Verwertung des Kapitals, einer abstrakten Ewigkeit, die sich selbst reproduziert und wahre Zukunft sabotiert. Die im Kapital geronnene Zeit, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, hat keine konkrete Qualität; Sie ist ein abstraktes gesellschaftliches Verhältnis, und zwar ein Unterdrückungsverhältnis von Menschen und Natur. Sie kennt kein Ziel und kein Ende; sie will nur ihre eigene ewige Reproduktion, koste es was es koste. Die Zeit des Kapitals erzwingt eine spezifische Form der Zeitlichkeit, ohne selbst in dieser Zeitlichkeit beschreibbar zu sein. Wenn wir ein Bild benutzen dürften, könnten wir einen Wirbelsturm nehmen, der alles verschluckt, immer schneller, ohne sich von der Stelle zu bewegen. Trotz der Beschleunigung konkreter Zeit im linearen Zeitpfeil, dient sie der Reproduktion einer sich wiederholenden kreisförmigen Struktur, der kreisförmigen

Struktur der Verwertung abstrakten Wertes. Die Zeit des Kapitals, in der sich Veränderungen vollziehen, bleibt statisch. Während die Bewegung der Evolution durch eine permanente Umwandlung der Arbeits- und Lebensformen, der sozialen Beziehungen, der politischen und rechtlichen Strukturen, der Produktion und Übertragung von Wissen, der Kommunikations- und Transportmittel, von Formen der Subjektivität und Interaktion und von sozialen Werten begleitet ist, ist die kontinuierliche und notwendige Rekonstruktion des abstrakten Rahmens statisch. Die Zeit des Kapitals ist vom Paradox einer auf die Zukunft gerichteten Zirkularität geprägt. Aber diese Zukunft ist nichts anderes als die Zukunft künftiger Akkumulationskreise. Es ist eine pseudo-zyklische Bewegung, der historische Offenheit fehlt. Die Zeit des Kapitals kennt keinen zeitlichen Bruch, sie stellt einen selbstreferenziellen Zyklus dar. Die Unendlichkeit der Logik der Akkumulation des Kapitals, der Vermehrung des Geldes, macht keinen Halt vor irgendeiner natürlichen oder menschlichen Grenze. Sie erkennt nur die Steigerung eines abstrakten Quantums als Ziel an. Und für diese Abstraktion sind alle Singularitäten nur Substrat ihrer Reproduktion. Es wird zunehmend sichtbar, dass, wenn sich die ökonomische Rationalität des Wachstums um des Wachstums willen nicht ändert, dieses Ziel nur durch eine menschliche und sozio-ökologische Katastrophe erreicht werden kann. Und wenn Subjekte auf bloße Mittel der Reproduktion des Kapitals reduziert werden, wird nicht nur ihre Autonomie ruiniert, sondern ihr ganzes Leben steht auf dem Spiel.

Diese Reflexion mit Hilfe der Zeitkritik von Marx führt uns wieder zur Frage des Leidens zurück. Denn wiederum steht das moderne Verhältnis von konkreter und abstrakter Zeit unter dem Zeichen der Unterdrückung von Menschen und Natur. Leiden aber ist hier nur eine inkaufzunehmende Folge der Verwertungslogik. Leiden ist wohl eine Erfahrung in konkreter Zeit. Ihr gegenüber aber ist die abstrakte Zeit des Kapitals taub. Wenn wir also die Zeitempfindlichkeit der Gottesrede im Sinne der politischen

Theologie als Leidempfindlichkeit auslegen, wird eindeutig offenkundig, dass das Gedächtnis als Memoria Passionis eine politische Dimension besitzt. Das Gedächtnis des Leidens vor dem Gott der Lebenden und Toten bedeutet Widerstand zu leisten, gegen die Logik der abstrakten Zeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (Marx). Das Gedächtnis des Leidens vor Gott ist aber noch mehr. Es bedeutet auch, gegen die Gleichgültigkeit dieser Logik der abstrakten Zeit dem Leiden und den Leidenden gegenüber ihre Abgeschlossenheit und Unwiederbringlichkeit zu widerrufen. Hier ist Memoria Passionis unersetzbar und, nicht nur für die Glaubenden, politisch relevant.

Lassen Sie mich mit einem Zitat aus der Negativen Dialektik von Theodor W. Adorno zum Schluss kommen, in dem er die fundamentale Nähe von Materialismus und Theologie ausdrückt:

„Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde, ohne apologetisch sich zu Verfügung zu stellen, wäre kein Argument – dessen Sphäre ist die antinomische schlechthin – sondern die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“¹

Literatur

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 2003.

¹ Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 2003, 395.

Das Klagen der Armen und der Erde

Eine Anfrage an uns

Meine Damen und Herren!

Ich bin sehr froh, an dieser Veranstaltung zu Ehren von Johann Baptist Metz teilnehmen zu können. Herzlichen Dank für die Einladung an die Veranstalter: Kuno Füssel und Michael Ramminger.

Lateinamerika ist der Kontinent der kreativen Vorstellungen und Utopien, der Revolutionen und Träume. Es ist der Kontinent von Che Guevara und Camilo Torres, von Juan Rulfo und García Márquez, Paulo Freire und Eduardo Galeano; und es ist auch der Kontinent der Hoffnung. Deshalb möchte ich meinen kleinen Beitrag – den ich mit großer Bescheidenheit wie Wertschätzung meinem Lehrer Johann Baptist Metz zu seinem neunzigsten Geburtstag widme – zu einem Ritus der Cuna-Indígena in Panamá in Bezug setzen.

Hier sehen wir eine Gemeinschaft, die zu einer Feier versammelt ist. Der *Saila* – ein weiser alter Mann der Gemeinde – liegt in seiner Hängematte und raucht dabei eine Pfeife. Plötzlich beginnt er in seiner alten Cuna-Sprache zu singen, die die Gemeinde längst nicht mehr versteht. Das wiederholt er zwei, drei Mal. Anschließend übersetzt der *Prinzipal* – ein weiterer alter Mann der

* Dieser Beitrag wurde als Kommentar zu Kuno Füssels Vortrag „Gott in Zeit. Die Gottesfrage als Grundfrage der politischen Theologie“ (vgl. in diesem Band) während des Kolloquiums anlässlich des 90. Geburtstags von Johann Baptist Metz am 15.09.2018 in Münster präsentiert. Der Vortragsstil wurde für die Veröffentlichung beibehalten.

Gott in Zeit

Zur Kritik der postpolitischen Theologie

Philipp Geitzhaus und Michael Ramminger (Hg.)

Edition ITP-Kompass, Bd. 28
Münster 2018

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.dnb.de>> abrufbar.

Gott in Zeit

Zur Kritik der postpolitischen Theologie

Philipp Geitzhaus und Michael Ramminger (Hg.)

Münster 2018

Edition ITP-Kompass Bd. 28

© Edition ITP-Kompass

Institut für Theologie und Politik, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
buecher@itpol.de | www.itpol.de

Satz und Layout: Philipp Geitzhaus

Umschlaggestaltung: David Hellgermann

Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt

ISBN: 978-3-9819845-1-4

INHALT

Philipp Geitzhaus und Michael Ramminger

Vorwort

Politische Theologie.....7

Teil 1: Zur Kritik der postpolitischen Theologie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx begrüßt die Politische Theologie

Zur Kritik der neuesten politischen Theologie.....19

Andreas Hellgermann

Welt unterbrechen

„Werdet nicht gleichgestaltet dieser Welt.“ (Röm 12,2).....67

Julia Lis

Solidarische Subjektwerdung in Zeiten neoliberaler Subjektproduktion

Zur Kritik des Subjektbegriffs in der
postpolitischen Theologie.....119

Benedikt Kern

Papst Franziskus steht für eine radikale Theologie und Politik

Warum wir eine befreiungstheologische Interpretation des
Denkens und Handelns dieses Papstes brauchen.....155

Teil 2: Gott in Zeit

Kuno Füssel

Gott in Zeit

Die Gottesfrage als Grundfrage der politischen Theologie.....179

José A. Zamora

Gedanken zur Gottes- und Zeitfrage

Ein kleiner Kommentar.....211

Juan Manuel Hurtado López

Das Klagen der Armen und der Erde

Eine Anfrage an uns.....217

Michael Ramminger

Politische Theologie

Gegen die Unterwerfung unter die abstrakte, leere Zeit.....225

Vorwort

Politische Theologie

„Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren.“¹

Mit diesem Satz formulierte Johann Baptist Metz 1968 das Programm der – seiner – politischen Theologie. Es besteht demnach in der doppelten Aufgabe, einerseits Kritik an damaligen theologischen Ansätzen (und an kirchlicher Wirklichkeit) zu üben, andererseits die eschatologische Hoffnungsbotschaft so zu formulieren, dass sie zu einer gesamtgesellschaftlichen Herausforderung und Kritik wird. Entscheidend für diese doppelte Aufgabe war es, zu begreifen, was denn die gegenwärtigen Bedingungen unserer Gesellschaft sind. Wer ist Subjekt und/oder Empfänger einer Hoffnungsbotschaft? Welche Implikationen stecken in der Rede von Gott und Hoffnung? Was überhaupt ist „Gesellschaft“? Es ging darum, den christlichen Glauben in Geschichte und Gesellschaft zu verorten – und zwar auf kritische Weise. Metz widmete sich dieser kritischen Verortung in seinem Buch „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“², was so zu einem der Grundlagenwerke der politischen Theologie wurde. Doch es war nicht nur Metz, der sich diesem Programm widmete. Bereits in den Anfängen griffen zahlreiche TheologInnen dieses Programm auf: Sie untersuchten die the-

1 Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt [1968], in: Ders.: Gesammelte Schriften (JBMGS) 1, Mit dem Gesicht zur Welt, Freiburg/Basel/Wien 2015.

2 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, in: Ders.: Gesammelte Schriften (JBMGS) 3/1, Freiburg/Basel/Wien 2016.