

erschienen in:

Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz (hg.v. Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José Antonio Zamora; Berlin: Lit, 2009), 233-245.

Anmerkung: Da der Verlag ohne Rücksprache mit dem Autor den Titel verändert hat und der von den performativen Gesten im Werk von Johann Baptist Metz geprägte Text durch die Layoutierung im publizierten Band weitgehend unleserlich geworden ist, wird hier das ursprüngliche Manuskript vorgelegt.

Die Seitenangaben wurden dafür aus der publizierten Version übernommen.

Gottesrede und Compassion

Beobachtungen zu Grundbegriffen und Grundgesten der Theologie von Johann Baptist Metz

Peter Zeillinger, Wien

[233] Am Beginn der nachfolgenden Beobachtungen und Überlegungen soll eine fundamentaltheologische These formuliert werden, die sich immer stärker aus der wiederholten Lektüre der Texte von Johann Baptist Metz aufgedrängt hat: »Gott« ist in den Texten von J.B. Metz stets die Adresse und damit zugleich der Adressat der Aussage, niemals Subjekt. – Oder anders ausgedrückt: Theologie ist für Metz, wie er selbst immer wieder betont, Rede zu Gott und nicht einfach Rede von oder über Gott. Zugleich ist es aber auch nicht einfach »Gott«, der sich zum Ausdruck bringt, sondern es ist der Mensch, der antwortend Gott bezeugt.

Vielleicht lässt sich diese zunächst etwas banal klingende, aber in ihren Konsequenzen für ein zeitgemäßes theologisches Sprechen durchaus folgenreiche Beobachtung gar als der unausgesprochene, jedoch stets zumindest implizit lesbare Kern der biblischen Gottesrede verstehen, wie ihr von Metz fundamentaltheologisch nach-gedacht wird. Bezogen auf das Werk von J.B. Metz läge – das wäre zu zeigen – gerade in dieser Beobachtung dann auch das mit der biblischen Überlieferung ursächlich verbundene Fundament dieser kritisch-korrektivischen Theologie, die daher auch nicht zufällig ausdrücklich als »Fundamentaltheologie« im engeren Sinn verstanden werden will und muss. – Soweit die These, die es im folgenden zu entfalten gilt und von der her sich die oftmals unterschätzte grundlegende Bedeutung der Politischen Theologie für jede zeitgemäße systematische Theologie zeigt.

Für ein erstes Verständnis der genannten These ist jedoch gerade im Blick auf den Subjekt-Begriff, von dem sich die Metz'sche Gottesrede absetzt, zunächst noch eine nähere Präzisierung notwendig, da sich das Verständnis von »Subjekt« in der abendländischen Denk- und Reflexionsgeschichte bereits einmal radikal gewandelt hat und auch heute keine unhinterfragte Stellung genießt. Es wäre daher zu präzisieren: »Gott« ist in der Metz'schen Gottesrede niemals einfach »sub-iectum« – weder im Sinne jenes klassisch-verstandenen »Zugrunde-liegenden«, von dem bzw. von dem her gesprochen wird (also dem, was wir heute geläufigerweise »Objekt« im Sinne des vor-liegenden Gegen-standes einer nachträglichen Re-flexion nennen), noch im Sinne jenes neuzeitlich zu verstehenden »Zugrunde-liegenden«, das dem Objekthaften in gewisser Weise gegenüber-zu-treten scheint und aus dem heraus gesprochen wird (also der oder das, was wir heute im Allgemeinen etwas vereinfachend »Subjekt« nennen). Gott sei also, so sei hier betont, bei Metz weder das Objekt noch das ungebrochene Subjekt der christlich-biblischen Gottesrede. Ausgehend von den Texten von J.B. Metz – und im Einklang mit der biblischen Gottesbotschaft – wäre es vielmehr umgekehrt der Adressat dieser Rede, der in einer zunächst schwer zu durchschauenden aber gerade für eine zeitgemäße Theologie entscheidenden Temporalität gewissermaßen nachträglich und darin zugleich aber auch »immer schon« Gott genannt wird. Theologie wäre demnach noch vor aller gläubigen Gottesrede zunächst einmal das Ringen um die Möglichkeit, überhaupt von bzw. zu Gott sprechen zu können.

[234] Doch worauf will diese These bzw. die mit ihr verbundene Beobachtung hinaus? Wen oder was nennen die Metz'schen Texte, wenn sie den Namen »Gott« lesen lassen? – Ich werde mich im folgenden dem Kern der Metz'schen Gottesrede zu näher versuchen, indem ich einigen Beobachtungen folge, von denen her sich das Spezifikum der fundamentaltheologischen Gottesrede und in weiterer Folge auch des Engagements der Politischen Theologie in besonderer Weise zeigt. Eine erste Beobachtung betrifft dabei einen unscheinbaren *Bindestrich*, der oftmals die zentralen Aussagen der Metz'schen Theologie markiert – insbesondere dann, wenn der biblische Gott als solcher den Fokus der fundamentaltheologischen Reflexion bildet. Eine zweite Beobachtung

wird dann die Genese und Bedeutung des für Metz zentralen Begriffs der »Compassion« betreffen. Dieser breit rezipierte, von Metz gegen Ende seiner Wiener Gastprofessur (1994-97) mehrfach ausdrücklich eingeführte und seitdem immer wieder ins Zentrum seines gegenwärtigen theologischen Denkens gerückte Begriff könnte auch ein neues Licht auf die so gerne missverstandene Betonung der *memoria passionis* werfen, die zwischen der mittlerweile wuchernden Flut von (miteinander oftmals inkompatiblen) Erinnerungsverständnissen aus Philosophie, Gesellschafts- und Kulturwissenschaften, Psychologie, Psychoanalyse, empirischer Gehirnforschung, wie auch aktuellen geschichts- wie politikwissenschaftlichen Ansätzen, und nicht zuletzt der herrschenden Sehnsucht nach »positiven« und weniger leidbezogenen Aussagen in ihrem ursprünglichen Verständnis längst unterzugehen drohte. Eine genauere Lektüre des in den Texten von Metz stets mit großer Vorsicht formulierten Verständnisses von *Compassion* könnte dabei vielleicht den gerade heute immer schwieriger zu formulierenden und zu praktizierenden Zusammenhang deutlich werden lassen, der zwischen der Gottesrede und dem politisch-gesellschaftlichen Engagement herrscht, wie es sich sowohl in der alt- wie neutestamentlichen Überlieferung des biblischen Gottesglaubens zeigt und von der Politischen Theologie fundamentaltheologisch zur Sprache gebracht wird.

I.

Vor dem Hintergrund der theologischen Bedeutung eines – mir vor einigen Jahren augenfällig gewordenen – spezifischen Bindestrichs in den Texten von Johann Baptist Metz, fällt im Kontext des MEMORIA PASSIONIS-Buches eine Häufung von Wendungen auf, in denen die Vokabel »Gott« in durchaus unterschiedlichen, teilweise sogar einander ausschließenden Bedeutungen auftaucht. Alle diese Vorkommen haben jedoch eines gemeinsam: sie erschweren es, diese Vokabel mit einem »Zugrunde-liegenden« – sei es Objekt oder Subjekt im neuzeitlichen Sinn – zu identifizieren. – Einige Beispiele müssen hier genügen:

„[Die Theologie] muss sich [...] auf die Verwurzelung ihrer Rede über Gott in einer Frage zu Gott [...] besinnen.“ – „Das Thema »Gott« dispensiert auch den Theologen nicht von [...]“¹ (MemPass 93; Hervorh. PZ)

An anderer Stelle wiederum heißt es:

[235] „Gott, so hören wir, kommt in der Sprache der säkularen Welt nicht mehr substantiell vor.“ (MemPass 77; Hervorh. PZ)

Gerade die letzte Formulierung gibt zu denken: »Gott selbst« käme also in unserer Sprache »substantiell« nicht mehr vor. Man wird dabei im Sinne dessen, was Metz »Gotteskrise« nennt und von dieser Krise auch die Theologie nicht verschont sieht, fragen dürfen, ob Gott, *Gott selbst*, vielleicht auch in unserer Theologen-Sprache nicht mehr »substantiell« vorkommt. Hieße dies aber nicht, dass eventuell auch in eben diesem Satz, der hier formuliert wurde, die verwendete Vokabel »Gott« nicht sofort, ungebrochen und automatisch *Gott selbst* »substantiell« zur Sprache bringt? Was hieße dann aber eigentlich überhaupt „Gott »substantiell« zur Sprache zu bringen“ – ? Metz wird diese Frage an einer bestimmten Stelle in seinem Buch beantworten. Doch bedarf es zu dieser Antwort einer kurzen Hinführung. – Zunächst jedoch wird nochmals der Verlust Gottes in der uns gewohnten Sprache betont, wenn es im Anschluss an das letzte Zitat heißt:

„Das Wort »Gott« hat seine kommunikative Macht verloren, es wirkt für viele wie die Erinnerung an ein verbrauchtes Geheimnis, an eine ausgeglühte Verheißung.“ (MemPass 77; Hervorh. PZ)

Nachdem Metz diesen Verlust in den Kontext der Rede vom »Tod Gottes« gestellt hat, formuliert er noch auf derselben Seite seines Buches, die für alles weitere entscheidende Frage:

„Woher denn stammt die vermeintlich obsolet gewordene Rede von Gott?“ (MemPass 77)

Es wären hier noch weitere Beispiele und Wendungen zu nennen, in denen die Vokabel »Gott« auf spezifische Weise in den Texten von Metz vorkommt. Dabei ist besonders die Vielfalt und offensichtlich mit

¹ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer; Freiburg/Br.-Basel-Wien: Herder, 2006). [= MemPass]

Absicht betonte Uneinheitlichkeit der Verwendung dieser Vokabel auffällig, sowie auch die Vielfalt an Präpositionen, die mit »Gott« verbunden werden können und auf einen je zu differenzierenden Sinn hinweisen. »*Von* Gott sprechen«, »*zu* Gott sprechen« und »*über* Gott sprechen« dürfen in keinem Fall miteinander verwechselt werden. Und die Bedeutung des Wortes »Gott« ändert sich dabei von mal zu mal – vor allem dann, wenn die Wendungen nicht wie bloß verschiedene Hinsichten auf ein Objekt alternativ nebeneinander stehen können, sondern – wie aus den Zitaten ersichtlich wird – in eine nicht-symmetrische Abhängigkeit gebracht werden („Die Rede *über* Gott wurzelt in der Rede *zu* Gott“). Erschwert wird diese subtile, gleichwohl notwendige Differenzierung noch durch die Aussagen, dass es zwar ein *Thema* »Gott« gibt, das *Wort* »Gott« aber als solches seine vermittelnde Kraft verloren hat und *Gott selbst* in unserer Sprache vielleicht »substantiell« gar nicht mehr vorzukommen vermag. Es scheint demnach von allem Anfang an von besonderer Bedeutung zu sein – darauf möchte ich hier zunächst hinweisen –, dass sich in all diesen verschiedenen semantischen Kontexten die Vokabel »Gott« nirgendwo eindeutig identifizieren lässt, sondern letztlich Unterschiedliches zum Ausdruck bringt, dessen Gemeinsamkeit allein darin liegt, dass es auch im je konkreten Fall niemals einfach »Objekthaftes« benennt. Daher fragt die Frage im letzten Zitat auch nicht einfach nach »Gott«, sondern nach der *Rede von* – Gott. *Wovon* aber spricht die *Rede von* [Gott], wenn sie nicht einfach eine *Rede über* [Gott] ist, sondern eine *Rede zu* [Gott]? Oder in den Worten von Metz: *Woher* stammt eigentlich die *Rede von* – Gott?

[236] Es ist wohl nicht zufällig, dass sich alle bisher genannten Wendungen im Kontext der Betonung der zentralen Bedeutung des Gebetes für die biblische Gottesrede finden. Nun ist freilich für Metz das Gebet nicht einfach eine Kategorie oder Ausdrucksform dessen, was man »Spiritualität« nennt, und das Gebet aufgrund seiner spezifischen Spiritualität von vornherein als Gottesrede fasst. Ganz im Gegenteil: Es ist nicht die Spiritualität, die zum Gebet führt, sondern das Gebet vermag – vielleicht! nicht immer!! – die Sphäre der Spiritualität zu eröffnen:

„Die Rede über Gott stammt allemal aus der Rede zu Gott, sie stammt aus der Sprache der Gebete. Und Theologie wäre zunächst einmal dies: reflexive Gebetssprache. Entsteht nicht der eigentlich »Theologische Atheis-

mus« dann, wenn Theologen meinen, sie könnten »über« Gott so reden, dass dadurch allererst der Gott Gebete konstituiert wird?“ (MemPass 77)

Nicht Gott, nicht die Spiritualität, nicht die (vermeintliche) »Gottesrede« führt also zum Gebet, sondern das Gebet *adressiert sich* ... – Aber an wen oder was adressiert sich das Gebet? Die Antwort auf diese Frage muss hier jedoch zumindest einen Atemzug lang offen gelassen werden, wenn vermieden werden soll, das Gebet nicht doch sogleich implizit zu einer Art »Pflichtübung« bzw. zur rationalen Antwort auf einen bereits identifizierten Zuruf werden zu lassen. In Metz' Texten wird das Gebet nicht primär als eine Antwort und nicht von vornherein als ein Ausdruck eines vorausliegenden Glaubens verstanden, sondern das Gebet setzt früher an – noch *vor* allem »Glauben«. In diesem Sinne vermag sich Metz auch in die Reihe all derer zu stellen, die gesagt haben: „Man muss mit den Gebeten beginnen“ (MemPass 77).

„Mit den Gebeten beginnen heißt ja nicht einfach, mit dem Glauben beginnen. Die Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, dass man nicht glaubt, wenn man versucht es – Gott zu sagen.“ (MemPass 78)

Am Ende dieses Absatzes ist der erste Bindestrich erkennbar, auf den ich hinweisen will: Wozu dieser Bindestrich? diese Atempause? dieses Aussetzen des argumentativen Herzschlags innerhalb einer Theologie, die ja von allem Anfang an – und daran lässt Metz keinen Zweifel – nichts anderes will als *Gottes-Rede* zu sein? Nicht Religionsphilosophie. Und auch nicht Lebensbewältigungspraxis. Dies hat Metz in den biographischen Angaben zu seiner Hinwendung zur Theologie als reflektierender Gottesrede deutlich gemacht:

„Was geschieht, wenn die Kindheitsträume zerfallen, die einen bislang mit der Welt vertrauensvoll versöhnt hatten? [...] Was geschieht, wenn man mit solchen lebensgeschichtlichen Erinnerungen nicht zum Psychologen geht, sondern [*und hier der nächste Bindestrich*] – in die Kirche?“ (MemPass 94)

Wozu diese Bindestriche – wozu die Atempause in einem gesprochenen Vortrag, der von dem nicht-hörbaren Schriftzeichen gleichwohl deutlich Zeugnis gibt? Wäre hier bloße Theatralik am Werk, bloße Spielerei? – Eine aufmerksame Lektüre wird diesen Verdacht einer oberflächlichen Theatralik, die vielen gesetzten Satzzeichen immer wieder inne-wohnt, nachhaltig entkräften können. Doch ein neuer Kontext ist er-

öffnet. In den folgenden Passagen des Buches wird schließlich die Uneindeutigkeit der Gottes-Nennungen in der Alltagssprache (von der Metz durchaus weiß, dass sie das Wort »Gott« wieder im Munde zu führen vermag ohne damit unbedingt sofort substantiell etwas sagen zu müssen) zusammengeführt mit der Be- [237] stimmung des Gebetes. Hier ist es allerdings eher die *Ambiguität* der Atempause, die durch den Bindestrich angezeigt wird, die diese Verbindung nahelegt – und nicht der Kontext, der durch die Atempause unterbrochen wird. Kurz: Es ist der Bindestrich, der hier vielleicht unverzichtbar ist.

„[Was geschieht, wenn man mit solchen lebensgeschichtlichen Erinnerungen nicht zum Psychologen geht, sondern – in die Kirche?] Und was, wenn man sich auch da diese Erinnerungen nicht ausreden oder besänftigen lassen, sondern mit ihnen glauben will? Beginnt da die Geschichte einer Lebenslüge oder eine Glaubensgeschichte? Jedenfalls liegt ein Hauch von Unversöhnlichkeit über dieser Glaubensgeschichte: Gebete sind für sie vor allem Gebete des Vermissens, des Gott-Vermissens. Und es ist tröstlich für sie, dass auch das Neue Testament mit einem Schrei endet.“ (MemPass 94)

Das Gebet ist hier jedenfalls nicht zunächst eine Konsequenz des Glaubens. Allenfalls steht der Glaube in einer gewissen Beziehung zum Gebet. Doch es gilt auch hier, die zahlreichen Fragezeichen des Textes in ihrer Vorsicht ernst zu nehmen. Das Gebet wird hier in erster Linie als Ausdruck eines Vermissens, als die andere, von sich selbst erstmals abwendende Seite des Schreis vorgestellt. Als reine Adresse, noch ungerichtet, aber sich auf ein anderes hin ausstreckend. Die Bestimmung dieses Vermissens als »Gott-Vermissem« ist an dieser Stelle wohl ebenso leicht misszuverstehen wie Karl Rahners Rede vom »anonymen Christen«. Und doch trifft sie den Kern der Metz'schen Gottesrede, wenn man ihr nur genügend Zeit lässt, ihre theo-logische Paradoxie zu entfalten. Und es ist wiederum, der Metz'sche Text selbst, der es mit einem neuerlich ernst zu nehmenden Gestus vermeidet, das Gott-Vermissem allzu schnell in die notwendige Positivität systematischer Gottes-Rede umzuschreiben. »Mit den Gebeten beginnen« heißt für Metz – wir haben es gerade gehört – nicht einfach »mit dem Glauben beginnen«, sondern »mit dem Schrei«. Doch wie kommen Schrei und Gebet zusammen? Wie kommt es, dass der Schrei als »Gebet« gefasst werden könnte? Der Metz'sche Text umgeht diese entscheidende Frage keines-

wegs – und fällt sich mehrfach mit einem aus der Tradition bekannten »*sed contra*« ins Wort:

„Freilich, das Gebet als Schrei: Ist dieser Schrei am Ende nicht doch ein Schrei ins Leere und Ungefähre? Ist er nicht ein Schrei, der nie und nirgends »ankommt?« (MemPass 100)

In der Fortführung dieses Zitats wird Metz diesem Einwurf, dem »*sed contra*« bzw. dem »*Freilich ...*«, letzten Endes mit einem scharfen »Nein!« endgültig ins Wort fallen. Doch um die erstaunliche Bestimmtheit dieser *Atemwende* in ihrer – auch sprachlichen – Eigenart verstehen zu können, bedarf es erneut der Beachtung der vorsichtigen Vorbereitung eines angemessenen Verständnisses der Sprache des Gebetes im Sinne des Schreis.

Wenn Metz trotz aller zerstörten Kindheitsträume, Schrecksekunden, Bindestriche und Atempausen mit seinen Erfahrungen am Ende doch » – in die Kirche« geht, so ist damit gleichwohl nicht alles heil geworden. Wenn Metz die Sprache der Gebete als Ausdruck eines Vermissens versteht und dieses Vermissen als »*Gott-Vermissen*« bezeichnet, so hat dennoch nicht zuletzt doch noch »*Gott*« über sein »*Vermisst-werden*« gesiegt. Ganz im Gegenteil: Die Gottesrede bleibt in ihrem Kern vom Schrei des Vermissens durchzogen. Die Sprache der als Gebet gehörten Schreie vermag sich nicht mit sich zu beruhigen. Und genau dies ist es, was [238] der verzögernde *BINDESTRICH* in den Metz'schen Texten (dem ich mich nun zuwenden möchte) zugleich unhörbar und doch als orthographische Besonderheit *lesbar* zum Ausdruck bringt.

„Wo aber beginnt die Sprache und wo endet die Sprache, in der ein Mensch Gott – um Gott bittet?“ (MemPass 96)

Dieser letzte hier hervorgehobene Bindestrich (es gäbe noch einige andere, auf die verwiesen werden könnte) scheint mir den Kern der biblisch-christlichen Gottes-Rede, wie sie in den Texten von Metz begegnet durchaus angemessen zum Ausdruck zu bringen. – Doch was geschieht hier? Was geschieht in jenem Moment, in dem der Satz, der satzhafte *Logos*, die Aussage, der Redefluss oder Gedankengang durch einen Bindestrich unterbrochen wird, der das Folgende zugleich vom Vorhergehenden trennt *und dennoch* das solcherart Getrennte nicht einfach verschweigend fallen lässt, sondern nichtsdestotrotz an das bereits

Gesagte bindet? (Der Hinweis, es handle sich hier ja gar nicht um einen Binde-, sondern um einen Trennstrich, verkennt die Notwendigkeit, die das scheinbar Getrennte aufeinander bezieht ...)

Die wenig merk-würdige Wendung »Gott um Gott bitten« ist dabei weniger verständlich als es zunächst den Anschein haben könnte. Nicht nur, dass die Formulierung ganz offensichtlich zirkelhaft zu sein scheint, muss eine nähere Betrachtung zugeben, dass die beiden Vorkommen des Wortes »Gott« zum einen eine durchaus unterschiedliche Semantik aufweisen – im ersten Fall steht »Gott« für einen unbekannt-Adressaten (sonst müsste nicht um ihn gebeten werden), im zweiten steht die Vokabel »Gott« im Sinne eines grammatikalischen »shifter« (vergleichbar dem Wort »ich«) für einen Inhalt, für den es eigentlich erst stehen könnte, wenn dieser Inhalt bereits gegeben wäre. Zum anderen zeigt sich auch das Scheitern jeder positiv-inhaltlichen Bestimmung des Wortes »Gott« in dieser Wendung und ist damit vergleichbar mit der zu Beginn genannten Vielfalt und Uneindeutigkeit der Verwendung der Vokabel »Gott« an etlichen Stellen in den Metz'schen Texten. – Was für das nähere und explizit THEO-LOGISCHE Verständnis dieser auf den allerersten Blick doch eigentlich *gar nicht* so unverständlichen Wendung bleibt, ist letztlich – der Bindestrich. Um seine spezifische Bedeutung zu erhellen, sei ein kurzer Exkurs erlaubt zum Beginn eines Gedichtes von Paul Celan:

Es handelt sich um das Gedicht ALLERSEELEN aus dem Band SPRACHGITTER, das mit den folgenden Zeilen beginnt:

„Was hab ich / getan? / Die Nacht besamt, als könnt es / noch andere geben, nächtiger als / diese.“ (Paul CELAN, *Allerseelen*, in: *GW* 1, 183)

In Paul Celans Poetologie markiert dieses Gedicht die kritische Reflexion auf das eigene Tun – konkret: auf das eigene Schreiben »nach Auschwitz«. Trotz der sprachlichen und formalen Besonderheiten des Celan'schen Schreibens, das die unrettbare Gebrochenheit des menschlichen Ausdrucks fast sinnenfällig greifbar werden lässt und sich jedem Versuch eines schnellen Zugriffs und Verständnisses nachhaltig entzieht, bricht für Paul Celan in diesem Gedicht die Fragwürdigkeit des eigenen Tuns auf. „Was hab ich / getan?“ Hat das Gedicht nicht doch Verrat an dem geübt, was es immer zu vermeiden versucht hat? Hat es

nicht doch „Die Nacht [239] besamt“, allein dadurch, dass es Gedicht geworden ist – in welcher Subtilität auch immer? Dieser aufgeworfenen Paradoxie im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Vielmehr gilt es, darüber hinaus auch noch wahrzunehmen, was sich sowohl einer Oberflächen- wie auch einer Tiefenhermeneutik stets entziehen muss: nämlich dass sich die hier ausgedrückte Selbstinfragestellung *immer noch* und *erneut* in einem Gedicht vollzieht. Der Gedichtanfang von ALLERSEELEN ist zu seinem eigenen Bindestrich geworden: Sowohl zur *bleibenden Verzögerung* jeder Selbstberuhigung, als auch zur *Bewährung* des bleibenden, jedoch uneinholbaren Anspruchs. – Die Unterbrechung, die der Bindestrich vollzieht – und damit kehre ich zu den Metz-Texten zurück –, *ist* der Modus, der die Gottesrede (wenn sie jemals konkret werden soll) überhaupt erst ermöglicht.

In diesem Sinne kann Metz, am Ende jener Passage, die damit begonnen hat, dass Gott in unserer Sprache eventuell gar nicht mehr »substantiell« vorkommt, die vermisste »Substantialität« in eben jener *Gebets-Sprache* finden, die sich bereits *vor* jedem artikulierten Glauben in ihrem Schrei an Gott adressiert – ohne den Adressaten dabei vermeintlich bereits einzuholen. »Gottesrede« wie auch »Spiritualität« haben ihren biblisch-christlichen Ort somit in den Gebeten und damit im Schrei nach Gerechtigkeit – und nicht umgekehrt.

„Substantielle Religion, wie sie sich in Gebeten bekundet, lässt sich nicht einfach durch Theologie unterlaufen. Theologie bleibt immer, wie schon Thomas von Aquin eingeschärft hat, *actus secundus*, weshalb sie substantielle Religion niemals ersetzen, also den Schrei, die Hoffnung, das Gottum-Gott-Bitten niemals überflüssig machen, sondern nur argumentativ ausleuchten kann.“ (MemPass 78)

Zusammenfassend lässt sich daher sagen: Gott hat bei Metz keinen identifizierbaren Namen. Die Vokabel »Gott« bezeugt mit dem Gestus einer »Adresse«, d.h. eines *Sprechens zu* ... allenfalls jenen Namen, der sich auch in Ex 3,14 findet. Dieser Name jedoch »funktioniert« – genau genommen – nicht wie ein Name und eignet sich auch nicht zur vorgängigen oder gegenwärtigen Identifizierung Gottes. Das Tetragramm, das nicht einmal eine lexikalisierbare Vokabel darstellt, bringt vielmehr eine Verheißung zum Ausdruck: »Ich bin der, der ich sein werde.« –

»Ich werde da sein.« – »Du darfst darauf vertrauen: Ich werde dagewesen sein!« – Dies ist ein Hoffnungssatz, eine Atemwende für den, der Gott *so* nennt.

II.

Diese sprachliche Beobachtung, die sich nicht nur in den jüngsten Texten von J.B. Metz findet, hat sich also bei genauerer Lektüre als keineswegs zufällig oder willkürlich erwiesen. Der Bindestrich, das Aussetzen der atemlosen Rede bzw. die Atempause bezeugt das, was zunächst vom Fortgang der Rede getrennt erscheint, als Hoffnung über den apophantischen Logos aller Theo-*logie* hinaus. Die Atempause ist zu einer Atemwende geworden. – Ein ähnliches Phänomen, ein vergleichbares Umschreiben und theo-logisches Umdeuten findet jedoch auch in den markanten Kernbegriffen des Metz'schen Denkens statt, wenn man diesen Begriffen den Raum lässt, ihre Botschaft selbst zum Ausdruck zu bringen ...

Vom Beginn der Entfaltung der Politischen Theologie an ist die »praktische Fundamentaltheologie« von J.B. Metz durch ein bestimmtes Verständnis von Erin- [240] nerung, von *memoria* geprägt. In der sog. »Memoria-These« aus dem Jahr 1969 (nPTh² 47f; vgl. dazu auch die hilfreiche Einführung von B. Taubald³) wird die *memoria* sogar als Kriterium für das »Theologische« der Politischen Theologie eingeführt. Erinnerung ist »gefährliche Erinnerung«, weil sie die Gegenwart „bedrängt und in Frage stellt“ (nPTh 49) indem sie nicht nur vergangene Schrecken und vergangene Hoffnung wachhält, sondern damit zugleich die Erinnerung einer Verheißung, einer ausstehenden Zukunft verbindet. Die *memoria* ist auf diese Weise – gegen ihre zum Teil konservierende und melancholische Alltagsbedeutung – in der Politischen Theologie zum eigentlich Movens des politisch-gesellschaftlichen Engagements im Sinne der biblischen Gottesrede geworden.

² Johann Baptist METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997* (Mainz: Grünewald, 1997). [= nPTh]

³ Benjamin TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie* (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 18; Münster: Lit, 2001), bes. 47ff.

Konkretisiert wurde diese *memoria*-These durch die Bestimmung der Erinnerung als *memoria passionis*, einem Begriff, der durch die Übersetzung als »Leidenserinnerung« jedoch bei vielen in die Gefahr geriet, erneut bloß als vergangenheitsbezogen missverstanden zu werden. Auch der Bezug auf das Leid, das Leiden und die Leidenden wurde oft als bloß halbierte Wahrheit fehlgedeutet. Der Zukunftsbezug wurde dabei ausgeblendet. – Doch die Frage bleibt: Was ist konkret unter Erinnerung im Sinne der biblischen Gottesrede zu verstehen, wenn Metz selbst betont, dass sie von ihrem „alltäglichen Verständnis unterschieden werden muss“ (nPT_h 49)? Eine weitere sprachliche Beobachtung eröffnet die Möglichkeit, diese Frage nicht bloß theoretisch zu beantworten, sondern sie aus dem Metz'schen Denken selbst her in den Blick zu nehmen.

In seinem letzten Vortrag, den Johann Baptist Metz während seiner Gastprofessur in Wien gehalten hat, taucht ein neuer Begriff im Kontext der Leidenserinnerung auf: *Compassion*. Im Kontext der Formulierung eines »Weltprogramms des Christentums« als Antwort auf einen offensichtlich orientierungslosen »Pluralismus der Kulturen, Religionen und Weltanschauungen« formuliert Metz die »elementare Leidempfindlichkeit der christlichen Botschaft« als »biblische Mitgift für den europäischen Geist«. Dieser »europäische Geist« wird jedoch nicht geographisch begrenzt gedacht, sondern wird wie zuvor schon bei Husserl, Valéry, Derrida und anderen als *universaler* oder *globaler* Geist verstanden. Dennoch speist sich, so die von Metz und den genannten Autoren vorgelegte Analyse, dieser Universalismus aus Traditionen, die spezifisch »europäisch« sind. Die in diesem Kontext genannte elementare »Leidempfindlichkeit« der christlichen Botschaft nennt Metz dabei mangels eines geeigneten deutschen Begriffs mit dem zunächst in erster Linie aus dem Englischen bzw. Spanischen entlehnten Wort *Compassion*.

Was ist jedoch, wenn wir nun von *compassion* sprechen, aus der *memoria*, aus der Erinnerung geworden? Wie verhält sich die *memoria passionis* zum dem hier nun neu auftauchenden *Compassions*-begriff? Zunächst wird schnell deutlich, dass Metz nicht den einen gegen den anderen Begriff ausspielt, sondern sie vielmehr in engstem Zusammenhang sieht:

„Diese Compassion hat auch eine erinnernde Tiefenstruktur, die mir für eine Politik der Freiheit und der gegenseitigen Anerkennung als unabdingbar erscheint. Compassion ist *memoria passionis*, Eingedenken vergangener Leiden und damit [241] Protest gegen die Vergesslichkeit der modernen Freiheit.“⁴

Die Botschaft ist klar: Compassion „ist *memoria passionis*“. Worin liegt dann aber die spezifische Bedeutung des neuen Begriffs? – Einige Beobachtungen zur Frage des Verhältnisses von *memoria passionis* und *compassion* lassen sich jedoch in diesem Kontext festhalten: Beide Begriffe, die Erinnerung als *memoria passionis* wie auch die *compassion*, sind auf das Leiden bezogen. Zugleich wird jedoch die deutsche Übersetzung von *compassion* als »Mitleid« von Metz vehement abgelehnt, da dessen Alltagsverständnis zu sehr in die reine Gefühlswelt verweist. Zugleich wurde jedoch in den frühesten Texten, die von *compassion* sprechen, eine Annäherung an die deutsche Sprache versucht – und zwar mittels des »Wortungetüms« *Mitleidenschaftlichkeit*. Dieser Übersetzungsversuch ist selbst wiederum in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich: *Zum einen* wird hier *Passion* nicht einfach mit »Leiden« wiedergegeben, sondern als »Leidenschaft«, einem Begriff, der innerhalb der Politischen Theologie sonst nirgendwo aufzutauchen scheint. Allerdings spricht Metz in einigen Texten von einer »Gottesleidenschaft«, die am besten als »Leidenschaft für Gott / im Blick auf Gott« gedeutet werden kann. *Leidenschaft* wäre in diesem Sinne als »engagiertes, nicht bloß intellektuelles Eintreten« für eine Sache zu verstehen. – In einer *zweiten* Hinsicht wird dieses (politische) Verständnis von Leidenschaft als »engagiertem Eintreten für ...« nochmals bestätigt und verstärkt durch die Vorsilbe *com-* in *Compassion*. Dieses *mit-*, das auf ein Miteinander hindeutet, in gewisser Weise also eine Teilnahme oder Teilhabe von einander Gleichgestellten zum Ausdruck bringt, ist in diesem Sinne sogar das eigentlich »Neue« am Begriff der *Compassion* im Verhältnis zur *memoria passionis*. Es ist so wohl auch keineswegs zufällig, dass dieser Begriff zur Benennung eines Aspekts des Christentums eingeführt wird, der zugleich »universal« sein soll (*Compassion* als »Weltprogramm des Christentums«) und die »Plu-

⁴ Johann Baptist METZ, Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums, in: *SZ* v. 24.12.1997.

ralität« von Kulturen, Religionen und Weltanschauungen ernst nimmt. Daher spricht Metz im Kontext der Compassion auch mehrfach von einer »Koalition der Religionen«:

„Gerade hier sehe ich die Chance einer *Koalition der Religionen* heute: Nicht unmittelbar im Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt [...]“ (ebd., Hervorh. PZ)

Eine *dritte* Beobachtung betrifft ein Spezifikum des deutschen Begriffs, der in der Übersetzung von *Compassion* gewählt wird: *Mitleidenschaftlichkeit*. Die Nachsilbe *-keit* könnte in diesem »Wortungetüm« selbst noch einmal bedeutungstragend sein – macht sie doch aus dem Adjektiv *leidenschaftlich* (oder *mit-leidenschaftlich*) ein Nomen, das, wie z.B. in »Gerechtigkeit« oder »Leidempfindlichkeit«, eine Art Kraft, Potenz, Vermögen oder Quelle bezeichnet, aus der das Adjektiv schöpft. (Ohne Leidempfindlichkeit kein »leidempfindlich-sein«, ohne Gerechtigkeit kein gerechtes Handeln; oder umgekehrt: gerechtes oder leidempfindliches Handeln verweisen auf einen ihnen zugrundeliegenden Begriff von Gerechtigkeit bzw. Leidempfindlichkeit.) – In diesem Sinne scheint Compassion als »Mitleidenschaftlichkeit« verstanden durchaus einen *Grundbegriff* im engeren Sinn zu bezeichnen.

[242] Bleibt also die Frage nach dem scheinbaren Verschwinden der *memoria* im Begriff der *Compassion*. Wenn es im genannten Zitat heißt: „Diese Compassion hat auch eine erinnernde Tiefenstruktur [...] Compassion ist *memoria passionis*“, so scheint durch das »auch« ausgedrückt zu sein, dass die Leidenserinnerung nur einen Teil (wenngleich einen grundlegenden) der *Compassion* ausmacht. Allerdings ist der Begriff der Erinnerung für die Politische Theologie zu zentral, dass sie hier einfach »verschwinden« könnte. Um nicht durch bloß sprachliche Gegebenheiten in die Irre geführt zu werden, ist es daher notwendig, nochmals explizit die Frage aufzuwerfen: was eigentlich ist *Erinnerung*?

Spätestens seit Mitte der 80er-Jahre ist das Erinnerungsverständnis der Politischen Theologie durch ein »Eingedenken fremden Leids« geprägt, wie es von J.B. Metz insbesondere im Bewusstsein der Notwendigkeit des Erinnerns angesichts der Katastrophe von Auschwitz formuliert wurde. Wie aber lässt sich fremdes Leid erinnern? Was wird er-

innert, wenn es gilt, fremdes Leid zu erinnern? Bezeugen nicht gerade die Betroffenen, die Überlebenden des Holocaust – aber nicht nur sie –, dass genau dieses Erinnern, insofern es zugleich immer auch ein *vorstellendes* und damit ein *repräsentierendes* Erinnern ist, im Letzten scheitern muss? Wie lässt sich das, was so viele Zeugen als nicht-darstellbar, nicht-fassbar, dem Zugriff von außen entzogen bezeichnen, – wie ließe sich das jemals »erinnern« ohne Gefahr zu laufen, darin doch nur auf die eigenen Projektionen, die eigenen Befürchtungen, Ängste oder vielleicht auch Hoffnungen zu treffen? Wie wäre demnach zu vermeiden, gerade im Erinnern noch besonders subtil zu vergessen?

Man kann jedoch auch anders fragen, um zu vermeiden, in einer vorschnell empfundenen Aporie, den in diesem Kontext gerade von den Betroffenen keineswegs aufgegebenen Imperativ *zu erinnern* überhaupt fahren zu lassen. Was aber haben – und *wie* haben diejenigen, die von einem Erinnern-Müssen geprägt sind, erinnert? Wie haben sie das Unmögliche zuwege zu bringen versucht? Was erinnert Elie Wiesel, wenn er schreibt? Was ein Primo Levi? Was erinnert ein Celan-Gedicht, selbst wenn sein Autor nicht als Insasse die Lager überleben musste? Was erinnern gerade Levi und Celan auch noch in jenem Augenblick, in dem sie selbst das Überleben letztlich doch nicht überleben? Und was davon vermag ich selbst – was vermögen wir – heute, hier und jetzt, dem Imperativ zu erinnern ausgesetzt, erinnern?

»Erinnern« wird in diesem Kontext mehr und anderes heißen müssen, als ermitteln oder vermitteln von Fakten und Daten oder das Sammeln und Rezipieren von Überlieferungen. Eben dies hatte Metz zum Ausdruck gebracht als er seinen Erinnerungsbegriff vom Alltagsverständnis abzuheben suchte. Es ist also notwendig, einem differenzierteren Begriff von Erinnerung nachzuspüren, der sich anschließend mit den Begriffen der *memoria passionis* und der *Compassion*, wie sie uns in den Texten von J.B. Metz begegnen, in Beziehung setzen lässt.

Immer wieder, wenn auch nicht durchgängig, betont Metz, dass er von der Autorität *der Leidenden* spreche und nicht von der Autorität des *Leidens*. Der Unterschied ist markant, wenngleich selbst wieder schwer in Begriffe zu fassen. Das, was Leid oder Leiden bedeutet, scheint jedenfalls nicht subjektlos, nicht ohne den Blick auf konkrete Leidende wahrgenommen werden zu können. »*Memoria passionis*« wäre demnach

als Beziehungsbegriff zu verstehen, als ein Begriff persönli- [243] cher Beziehung(en). – Von daher scheint es sinnvoll, die Frage nach dem »Erinnern« ebenfalls im Blick auf diejenigen zu beantworten, auf die er sich richtet.

Auch wenn in den Texten von J.B. Metz immer wieder der Begriff der *anamnesis* auftaucht – insbesondere im Kontext der Rede von einer »*anamnetischen Vernunft*«, so ist diese *anamnesis* (gemeinhin als »Wiedererinnerung« übersetzt) nicht nur von jeder platonischen Ideenlehre zu distanzieren, sondern ist auch in einer seiner Wortbedeutung nur bedingt einsatzfähig, gibt es doch angesichts des Leids nichts, was im unmittelbaren Sinn »wieder-erinnert« werden könnte. Von Anfang an hat sich Metz daher bemüht, die *anamnetische Grundverfassung* des Geistes des Christentums bzw. des biblischen Geistes überhaupt, freizuhalten von einem platonischen *Anamnesis-Verständnis*. In *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*⁵ wird daher von einer christlich verwandelten *Anamnesis-Lehre* gesprochen und diese mit der christlichen *memoria Iesu Christi* identifiziert. So verstanden macht es zunächst kein Problem, im christlich-theologischen Begriff der *anamnesis* ein »wieder-erinnern« festzuhalten, versteht sich das Christentum doch als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft *ex memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi* – also als Gemeinschaft aus einer *bestimmten* Erinnerung heraus. – Für die »Erinnerung fremden Leids« allerdings scheint auch dieses christlich verwandelte *anamnesis-Verständnis* auf den ersten Blick ungeeignet: verweigert sich doch gerade die Unmittelbarkeit und leibliche Konkretheit des Leids der Möglichkeit, dass hier von anderen etwas *wieder-erinnert* werden könnte. Von daher scheint es erneut notwendig und sinnvoll, die einmal begonnene »Verwandlung« des Erinnerungsverständnisses in die eingeschlagene Richtung fortzusetzen.

Wie lässt sich also das erinnern, was sich der Repräsentation unrettbar entzieht? In der Situation der Holocaust-Überlebenden haben wir es heute mit einem Phänomen zu tun, das erst in den letzten Jahren zunehmend an Aufmerksamkeit erfährt. So schreibt etwa der Holocaust-Forscher Lawrence Langer 1995:

⁵ Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltbeologie* (Mainz: Grünewald, ⁵1992 [¹1977]).

„Vielleicht beginnt jetzt endlich die zweite Phase unserer Reaktion auf den Holocaust, deren Schwerpunkt nicht mehr ausschließlich auf dem Wissen über das Ereignis liegt (dem Zuständigkeitsbereich der Historiker), sondern auf dem Modus der Erinnerung, wodurch die Verantwortlichkeit [nunmehr; PZ] unserer eigenen Vorstellungskraft und dem, was wir zuzugeben bereit sind, auferlegt wird.“⁶

Erinnern wird hier also nicht als zu vollziehender (und abschließbarer) Akt, sondern als *Modus* eines Sprechens beschrieben, das die Verantwortung für die adäquate Darstellung des Zu-Erinnernden auf die Ebene persönlicher (individueller wie kollektiver) Konsequenzen legt. Nicht *was?*, sondern *wie?* ist die erste Frage der Erinnerung. Die Berichte und Darstellungen von Holocaust-Überlebenden und unmittelbaren Zeugen lassen dabei etwas erkennen, das als »Gegen-Erinnerung« bezeichnet werden kann – eine mehr oder minder bewusste Ausdrucksform, die ungeachtet ihres Inhalts immer auch performativ ihr eigenes Scheitern, d.h. das Scheitern *adäquaten* Erinnerns zum Ausdruck bringt. Der zuvor zitierte Beginn des Celan-Gedichts *Allerseelen* markiert ein eben solches Scheitern. Das solcherart im *Er-* [244] *innern* ausgedrückte Scheitern *bezeugt* jedoch performativ immer noch dasjenige, woran es scheitert. Ulrich Baer, der sich in seinem Buch zur *Traumadeutung*⁷ unter anderem mit dem Schreiben Paul Celans im Sinne einer Gegen-Erinnerung nach Auschwitz auseinandersetzt, formuliert dies wie folgt:

„Celans Lyrik erhebt Einspruch gegen die Vorstellung, dass umfassende und vollständige Erinnerung erstrebenswert ist. Sie bietet kein Modell, durch das solche nicht zu Bewusstsein gekommenen Erfahrungen sich verorten lassen. [...] Celans Werke geben dem Leser kein Modell an die Hand, um der Spaltung von Wirklichkeit und Diskurs zu begegnen, die auch die Geschichtsschreibung durchzieht. [...] Celans Werk verpflichtet den Leser, sich einer Vergangenheit zu erinnern, die weder im Gedächtnis noch in der Geschichte vorzukommen scheint.“ (U. Baer, *Traumadeutung*, 288f).

⁶ Lawrence LANGER, Die Zeit der Erinnerung. Zeitverlauf und Dauer in Zeugnisaussagen von Überlebenden des Holocaust (1995), in: Ulrich BAER (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000), 53-67, hier: 53.

⁷ Ulrich BAER, *Traumadeutung. Die Erfahrung der Moderne bei Charles Baudelaire und Paul Celan* (Aus dem Amer. v. Johanna Bodenstab; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002).

Was lässt sich hieraus für den Erinnerungsbegriff der Politischen Theologie, die sich gerade um die Undarstellbarkeit der Shoah nicht drücken und angesichts dieser Katastrophe nicht vorschnell eine Hoffnung bereitstellen will, gewinnen? Das Phänomen von Leid, mit dem wir es hier zu tun haben, lässt sich mit dem Begriff des »Traumas« einigermaßen angemessen umschreiben. Das Trauma oder die traumatische Erfahrung ist dabei nicht Konsequenz einer pathologischen Verzerrung, sondern eine Erfahrung, die sich in keine vernünftige Ordnung integrieren lässt. Zugang zu dieser Erfahrung hat man daher niemals unmittelbar, sondern nur über die Struktur des traumatisierten Ausdrucks. Wenn es hier also Erinnerung gibt, besteht sie zunächst vor allem darin, *dass* es etwas zu erinnern gäbe und dass sich dies jedoch zugleich entzieht. Dieses »dass« ist lediglich vermittelt durch eine Unterbrechung, durch eine Störung der eigenen Ordnung aufgrund des unübersehbaren Scheiterns der »Welt« des Anderen. Dennoch wäre eine solche traumatische Erfahrung des Anderen nicht einfach vermittelbar. »Vermittelt« werden könnte allenfalls die »Repräsentation«, nicht das Trauma, d.h. die Unmittelbarkeit des Leids selbst. Im Kontext traumatischer Erfahrungen bzw. konkreter Leiderfahrungen ist es jedoch notwendig, zugleich auch von einem »sekundären Trauma« zu sprechen, von einem »Trauma des Traumas«, das allerdings keinen psychologischen oder psychoanalytischen Begriff mehr darstellt, sondern eher eine politisch-philosophische Kategorie. Das »Trauma des Traumas« besteht dabei darin, *dass* es Traumen gibt, dass wir also – aus der Erfahrung mit konkreten Leiderfahrungen – mit der Inkonsistenz unserer Lebenswelt »rechnen« müssen; dass wir also mit dem Unberechenbaren »rechnen« müssen. Ein solches sekundäres Trauma, eine solche Gebrochenheit menschlicher Erfahrung und Weltdeutung ist so ein für das Selbstverständnis des Menschen unhintergebares Faktum und ließe sich dennoch nicht einfach als ein solches vernünftig formulieren ohne seine Bedeutung dadurch sogleich wieder zu verschleiern. – Dazu nochmals Ulrich Baer:

„Traumatische Erfahrungen vertragen sich nicht mit der tröstlichen Vorstellung einer für alle verbindlichen Lebenswelt und eines gemeinsamen Horizontes des Verstehens.“ (Baer, ebd. 23)

Zusammenfassend lässt sich aus dem bisher Gesagten für die Frage nach dem Verhältnis oder Verständnis von *memoria passionis* und/oder *Compassion* daher [245] folgendes festhalten: (1.) *Memoria passionis* – im Kontext des soeben Gesagten verstanden und ohne Abstriche gegenüber dem Verständnis, das sie in der Herausarbeitung der neuen Politischen Theologie erhalten hat – würde sich gar nicht von irgendeinem immer auch fragwürdigen »Verständnis« von Leid und Leiderfahrung leiten lassen, sondern der konkreten Leidenden gerade dort gedenken, wo sich deren Lebenswelt nicht zu einem konsistenten Ganzen schließen will und dies auch unsere eigene »heile Welt« unterbricht. Diese Brüche, die immer Ausdruck von Leiderfahrungen sind, sind es, die »erinnert« werden müssen. – (2.) In einem nun vom platonischen Begriff sehr weit entfernten Verständnis, ließe sich hier sogar von einer *anamnesis* sprechen – bzw. von einer anamnetischen Vernunft, die sich der grundlegenden Gebrochenheit gerade der Vernunft bewusst ist und diese je neu »wieder-erinnert«. Im positiven Sinne wäre diese *anamnesis* erneut in der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi* zu finden, insofern gerade die biblischen Traditionen eine Überlieferung darstellen, in der diese Gebrochenheit zum einen als solche wahrgenommen und zum anderen auch in ihren Verheißungen nicht einfach ausgeblendet wird. In diesem Sinne wäre auch die Metz'sche Rede von einer »Karsamstagschristologie« zu verstehen: Die Auferstehung kann nur erinnert werden, insofern sie ein *Noch-nicht*, einen Karsamstag enthält. Aber *als solche* – als solche wird sie in ihrem *Schon* erinnert. – (3.) Schließlich wäre zwischen der *memoria passionis* und der *Compassion* gar kein Gegensatz konstruierbar. Die *memoria* und das auf Gemeinschaft verpflichtende *com-* würden sich gegenseitig implizieren: kein Erinnern fremden Leids ohne die ethisch und politisch verpflichtende Verantwortung, die damit einhergeht; und keine gemeinschaftliches bzw. gesellschaftliches Engagement ohne Erinnerung, was hier soviel heißt wie: selbstkritisches Erinnern dessen, dass es Nicht-Integrierbares gibt.

Auf diese Weise bekommt der zu Beginn betrachtete Bindestrich im Werk von Johann Baptist Metz erst von der *memoria passionis* her, seine eigentliche Schärfe. Und die darin zur Atemwende werdende Atempause, die Unterbrechung jeder allzu glatten Gottesrede durch jene Stö-

rung, die durch die Nennung Gottes stets in die Sprache hereinbricht, wäre als Ausdruck jener Hoffnung zu verstehen, von der die biblische Tradition spricht und von der – im Sinne einer hoffnungsvollen »Gegen-Erinnerung« zu jener »Gotteskrise«, die selbst unser theologisches und kirchliches Sprechen bedroht – durchaus gesagt werden kann, dass sie Gott vielleicht auch »substantiell« in der Sprache zum Ausdruck zu bringen vermag.

Zitierte Literatur:

- BAER, Ulrich (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000).
- BAER, Ulrich, *Traumadeutung. Die Erfahrung der Moderne bei Charles Baudelaire und Paul Celan* (Aus dem Amer. v. Johanna Bodenstab; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002).
- CELAN, Paul, *Gesammelte Werke in fünf Bänden* (hg.v. Beda Allemann / Stefan Reichert; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986).
- LANGER, Lawrence, Die Zeit der Erinnerung. Zeitverlauf und Dauer in Zeugenaussagen von Überlebenden des Holocaust (1995), in: BAER 2000, 53-67.
- METZ, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz: Grünewald, 1992 [1977]).
- METZ, Johann Baptist, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997* (Mainz: Grünewald, 1997). [= nPTh]
- METZ, Johann Baptist, Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 24.12.1997.
- METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer; Freiburg/Br.-Basel-Wien: Herder, 2006). [= MemPass]
- TAUBALD, Benjamin, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie* (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 18; Münster: Lit, 2001).