

## Eine kommentierte Zitatensammlung in fundamentaltheologischer Absicht.

### *1. Anlauf. Diesseitigkeit des Heils*

*Die christliche Rede von Gott ist innerlich mit der Frage gelingenden Menschseins und der Rettung des Menschen aus misslungener und gebrochener Geschichte verbunden. Dieser Blick auf das Heil der Menschen ist durch die Suche nach dem Guten für die Menschen verknüpft und kennzeichnet die erlösungsbezogene Melodie der Theologie. Christliche Theologie baut dabei auf die frohe Ankündigung des Guten für die Menschen von Gott her, dass in den geschichtlichen Erfahrungen Israels und in Jesus Christus offenbar wurde. Schon früh betont Metz in Anknüpfung an Thomas von Aquin und Karl Rahner, dass das Heil des Menschen, nicht darin besteht, dass der Mensch „in Gott hineingesaugt“ und auf diese Weise vergöttlicht wird. Vielmehr gehört es zum Schalom, dem heilvollen Ganzwerden des Menschen, dass die Menschen in die eigensten Möglichkeiten ihres Menschseins finden und zu ihrer Freiheit befreit werden. Das geschieht nicht losgelöst von den anderen, sondern nur als ein Menschwerden in Gesellschaft und Geschichte. Der Mensch in Welt als Geschichte findet seine eigensten humanen Möglichkeiten aber nur, in jener großen Gerechtigkeit für alle Subjekte, die den Tod überwindet.*

„**V**erchristlichung der Welt darf [...] nicht heißen, sie mit etwas Un- oder Überweltlichem zu überwerfen oder zu überzeichnen, ihr eine neue Dimension aufzustoßen oder sie - wie man gern sagt - „heimzuholen“ aus ihrer Weltlichkeit in eine numinos schimmernde Göttlichkeit. Das Adjektiv „christlich“ ist daher - recht verstanden - nicht eigentlich eine „Zutat“, eine „Überfremdung“, sondern gleichsam eine *Reduplikation der weltlichen Wirklichkeit*, die konkret (aufgrund der geschichtlichen Heilsinitiative Gottes) immer schon mehr ist, tiefere Dimensionen und ursprünglicheres Eigensein birgt, als sie sich allein von sich selbst her vergegenwärtigen kann. [...] Wir dürfen deshalb sagen: **„Die Welt verchristlichen“ heißt in einem ursprünglichen Sinn sie „verweltlichen“ - sie in ihr Eigenes und ihr Eigentum bringen, ihr die kaum entworfenen, die kaum geahnten Höhen oder Tiefen ihres Weltseins gewähren, die von der Gnade ermöglicht, von der Sünde aber je schon verhängt und verschüttet sind [...]. Die Gnade aber ist Freiheit, sie gewährt den Dingen die kaum ermessene Tiefe ihres Wesens.** Die Gnade vollendet die echte Weltlichkeit der Welt [...]. Freilich, dieses volle Eigensein der Welt, ihre voll gewährte Weltlichkeit ist von uns nicht innergeschichtlich adäquat herzustellen. **Sie bleibt eschatologische Tat Gottes, in der sich an dieser Welt vollendet, was an ihr aufgrund ihrer universalgeschichtlichen „Rekapitulation“ in Jesus Christus geschah.** [...] Aus allem Gesagten aber ergibt sich, dass diese endzeitlich vollendete Welt keineswegs eine in Gott hineingesaugte, im schlechten Sinne vergöttlichte Welt sein wird, sondern eine Welt, für die dadurch „Gott alles in allem“ ist, dass er alles ins Eigene und in höchste Selbständigkeit setzt durch seine ewige Liebe und seine neidlos gewährende Freiheit. Was das Ursprüngliche und Selbständig-Eigene der Welt, was ihre Weltlichkeit im vollen Sinne inhaltlich besagt, ist daher eine Frage,

die letzten Endes nur eschatologisch, durch das Ganze der noch unvollendeten Geschichte dieser Welt beantwortet werden kann“. (Zur Theologie der Welt, 45)

„Das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, ist nicht nur und nicht primär das Heil des einzelnen, sei es als individuelles „Seelenheil“ oder als individuelle „Auferstehung des Fleisches“, wobei „Fleisch - im Unterschied zu „Leib“ - nach biblischen Sprachgebrauch die interpersonale und soziale Existenz, die Bundesexistenz des Menschen bezeichnet. **Dieses „Heil allen Fleisches“ liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten sozialen Dimension menschlichen Dasein, es zielt auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (Vgl. [2.] Petr 3,13), auf dass die Tränen versiegen und „nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal (Offb 21,4).“**

## **2. Zu Aufgabe und Charakter der (Fundamental)Theologie**

*Mit dem Projekt einer „politischen Theologie des Subjektes“ beansprucht Metz nicht eine Theologie, die für politisch-gesellschaftliche Themen „sensibel“ ist. Vielmehr geht es ihm darum, den wesentlich „politischen“ Charakter der Theologie zu entfalten, der aus ihren zentralen Motiven der Gerechtigkeit, Befreiung und Rettung für alle folgt, welche wiederum mit dem NAMEN Gottes verbunden sind. In solcher Gerechtigkeit, Befreiung und Rettung sind die Menschen als politische Subjekte einbezogen. Daher tragen sie auch Verantwortung für die Verhältnisse, in denen sich ihr „Subjektwerden“ abspielt.*

*2.1. Das, wofür Theologie Rechenschaft tragen soll, ist die Hoffnung der ChristInnen auf das eschatologische Real-Werden jener Gerechtigkeit Gottes, die alle Menschen als Subjekte bewahrt und verwirklicht. Diese Hoffnung strukturiert eine praktische Vernunft, die gesellschaftsfähig und geschichtsfähig ist, indem sie aktiv und verantwortet zur Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufruft. Ihr Wahrheitskriterium ist das konkret werden des gelungenen Subjektseins aller Menschen vor Gott. Wo der Wille Gottes, das Gute für die Menschen, konkret wird, kommen Wahrheit und Relevanz zur Deckung. Und der unendliche Gott steht in seiner Universalität zugunsten der Menschen für das bleibende Bewusstsein des Ungedeckten und Misslungenen. So ist es der Glaube, aus dem Theologie ihren politischen Charakter schöpft.*

„Als ‚**Apologie einer Hoffnung**‘ ließen sich Intention und Auftrag jeder christlichen Theologie bestimmen [...]. **Von welcher Hoffnung ist die Rede? Von jener solidarischen Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesichte ruft**“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 19)

„Der Glaube muss sich [...] angesichts einer Vernunft bewähren und sich über eine Vernunft mitteilen, die ihrerseits **als subjektvolle Freiheit immer auch als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit praktisch** werden und zu sich selbst kommen will. Wie kann christlicher Glaube in diesem Sinn *fides querens intellectum* sein?“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 11).

„Politische Theologie ging immer davon aus, dass **die Wende zum Primat der Praxis in der Philosophie** (Kant, Aufklärung - Marx) als deren eigentliche kopernikanische Wende anzusehen sei, und dass es demnach von entscheidender Bedeutung sein musste [...] >>jenseits des Idealismus<< Theologie zu treiben und - zu bleiben. [...] Erst durch Marx wird deutlich, dass die individuelle sittliche Praxis keineswegs gesellschaftlich neutral und politisch unschuldig ist und dass deshalb die rein >>ethische<< Interpretation der gesellschaftlichen Praxis immer mit Substitutionen arbeitet. Sie spricht vom >>Menschen<< und meint das jeweils schon gesellschaftlich etablierte Subjekt. Deutlich gilt das auch [...] für den Bereich des >>kategorischen Imperativs<< bei Kant. [...] Die Einsicht, dass **die praktische Verfassung der Theologie [...] nicht nur sittliche, sondern zugleich auch gesellschaftliche Praxis umfasst**, dass also die für das Gott-Denken und für das christologisch-eschatologische Wissen konstitutiven Verhaltensformen der Metanoia “. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 65-66)

„Was heißt Wahrheit unter dem Primat praktischer Vernunft oder, anders ausgedrückt: Wie steht es um die **Wahrheitsfrage** innerhalb einer praktischen Fundamentaltheologie? Dass sie [...] den Begriff einer subjektlosen Wahrheit für abwegig und gefährlich hält, **konvergieren für sie Wahrheit und Relevanz** insofern, als Wahrheit für sie zu jener Relevanz wird, die für *alle* Subjekte gilt: **Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die Toten und Besiegten**“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 72).

„Als Kriterium für ihre [der politischen Theologie] theologische Legitimität und Authentizität darf gelten, dass **die politische Tendenz einer politischen Theologie nur dann stimmt, wenn auch ihre theologische stimmt** – und nicht umgekehrt“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 60).

2.2. *Ist die Rede von Gott nicht von der Rede von Menschen als sozialen und handelnden Wesen zu trennen, brechen Geschichte und Gesellschaft als konstitutive Elemente in die Theologie hinein. Zum einen ist die Gottrede mit ihrem universalen Anspruch immer notwendige Kritik an entmenschlichenden*

*Verhältnissen. Zum anderen kann die Gottesrede (spätestens nach Auschwitz) nie unter Ausklammerung der konkreten, unversöhnten Geschichte der Menschen geschehen.*

„Verhältnisse, die dem Evangelium direkt widersprechen – wie Entwürdigung, Ausbeutung und Rassismus – werden zu Provokationen des Kerns der Botschaft. Sie verlangen die **Formulierung der Gottesrede auch in Kategorien des Widerstands und der Veränderung**. Sehr früh sprach die politische Theologie deshalb von der Kirche als eine ‚**Institution der gesellschaftskritischen Freiheit des Glaubens**‘ und von einer diesem theologischen Ansatz korrespondierenden **Veränderungsethik**“. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 13-14).

„[Der] Situation „nach Auschwitz“ standzuhalten heißt [...]: den **Einbruch der konkreten Geschichte in den Logos der Theologie** und die damit verbundene theologische Erfahrung von Nichtidentität endlich zu akzeptieren [...]. Angesichts von Auschwitz kann sich die Theologie, sie selbst – als Rede von Gott – ihre geschichtliche Unschuld nicht bewahren: weder dadurch, dass sie dieses Thema arbeitsteilig aussondert in die Kirchengeschichte, noch durch die übliche abstrakte und entsprechend verblüffungsfeste Rede von der Geschichtlichkeit des Menschen (als eine Art anthropologische Konstante) noch schließlich durch einen antlitzlosen, quasi menschenleeren Geschichtsuniversalismus, durch eine Art Geschichtsidealismus, der mit hohem Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber dem Unglück der jeweils Anderen, gegenüber geschichtlichen Katastrophen und Untergängen“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 12)

*2.3. Methodisch folgt, dass Theologie sich ihrer unvermeidbaren Situiertheit und Parteilichkeit bewusst werden muss und diese aktiv zu verantworten hat; Theologie kann nie neutral oder politisch unschuldig betrieben werden. Gemäß dem Heil für das sie einsteht, hat sie an der Subjektwerdung aller ihr Kriterium. Ihre Bewährungsfelder sind daher nicht binnentheologische Diskurse noch spirituelle Sonderbereiche, sondern die dem Evangelium gemäß und darum geistliche Weise, wie die Menschwerdung der Menschen im Angesicht Gottes befördert wird.*

„**‘Wer treibt – wann und wo – für wen und in welcher Absicht Theologie?’** Das sind nun keine arbeitsteilig zu behandelnden Zusatzfragen mehr, sondern Konstitutionsfragen der systematischen Theologie. Die Theologie, sie selbst - als Rede von Gott – gerät unter den **Primat von Subjekt, Praxis und Alterität**. Nur so lässt sich z. B. auch ausmachen, was theologisch mit Ich, mit Existenz und Individualisierung, kurzum, mit gläubiger Existenz gemeint ist.“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 10-11).

„[Das] Bewährungsfeld [der Theologie] ist **exterritorial** zum vorgefassten theologischen System. Es wird durch die geschichtlich-gesellschaftliche Situation, mit all ihren leidvollen Widersprüchen ‚definiert‘. Eine solche Theologie bleibt **durchgehend an eine Praxis gebunden, die sich allen Versuchen zur radikalen gesellschaftlichen Konditionierung von Religion bzw. zu ihrer abstrakten theoretischen Rekonstruktion widersetzt: an die Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung**: In diesem Sinne muss sich Fundamentaltheologie selbst systematisch unterbrechen lassen von einer solchen Praxis“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 27).

### ***3. Die praktische Verfassung des Logos der christlichen Theologie***

*Das Heil von Gott her in Jesus zugunsten aller Menschen ist der entscheidende Inhalt des christlichen Glaubens. Dieses Heil geschieht in Prozessen der Subjektwerdung, die nicht losgelöst von den lebensgeschichtlichen Widerfahrnisse stattfindet in denen Menschen Angst, Leid und Trauer oder Vertrauen, Freude und Hoffnung erfahren. Zum Subjekt wird der Mensch aber nur unter und mit anderen Subjekten, indem er auch deren Subjektwerden befördert. Darin ist Gott die Instanz, die zum solidarischen Subjektwerden aufruft und angesichts der zerstörten Lebenschancen der Opfer und der Toten retten kann. Ein solcher Gott wird zur „Gefährlichen Erinnerung“ für jene, die rückwärtsgewandt am unversöhnten Status Quo festhalten oder vorwärtsgewandt an säkularisierten Utopien basteln, welche die Menschen nicht auf einen vertieften Weg der Menschwerdung miteinander führen. An die Stelle der Flucht aus Verantwortung hat die wirkliche und wirksame Solidarität zu treten.*

„Die Geschichte der biblischen Religion ist eine **Geschichte der Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm, im Angesichte seines Gottes**.

„Subjekt“ ist hier nicht etwa der isolierte einzelne, die Monade, die sich erst im Nachhinein ihrer Koexistenz mit anderen Subjekten vergewisserte. **Solidarisch-antagonistische, befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten gehören von vornherein in die Konstitution des religiösen Subjektes**, und die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Subjektes zu anderen wirkt hier eher angesonnen und als Produkt einer späten Abstraktion. „**Universale Solidarität“ als Grundkategorie politischer Theologie des Subjekts** besagt deshalb auch nicht eine nachträgliche Subsumption einzelner religiöser Subjekte, sondern sie ist die Form in der die Subjekte – vor Gott und durch ihn – existieren.

Die Glaubensgeschichten des AT und NT treten nicht zu einer in ihrem Subjektsein bereits konstituierten Menschen hinzu, als Überbau oder feierliches Akzessorium. Sie sind vielmehr **Geschichten der dramatischen Konstitution des Subjektsein der Menschen – eben durch ihr Gottesverhältnis**. Menschen werden herausgerufen aus den Zwängen und Ängsten

archaischer Gesellschaften; sie sollen zu Subjekten einer neuen Geschichte werden. Die Bestimmungen ihres Subjektseins haben dynamischen Charakter: **Angerufen werden in der Gefahr, Herausgerufen werden aus der Angst, Exodus, Umkehr, Erheben des Hauptes, Nachfolge...** Religion ist kein zusätzliches Phänomen, sondern ist am Aufbau des Subjektseins beteiligt. Alttestamentlich wird das deutlich an der Subjektwerdung Israels im Exodus“. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 73-74)

*„Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft. In dieser durchaus apokalyptisch gespannten Praxis bewähren sich Christen im geschichtlichen Kampf um den Menschen: sie treten ein für ein solidarisches Subjektwerden aller“* (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 86)

**„Der Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektseinkönnen aller verläuft nicht gegensinnig, sondern gleichsinnig proportional“** (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 74).

„Gemäß diesem theologischen Primat einer apokalyptischen Eschatologie lautet auch die fundamentale theologische Aussage (die alle andere Aussagen über Gott, etwa über das Schöpfersein, in sich umfasst): Gott ist Gott der Lebenden und der Toten, Gott der universalem Gerechtigkeit und der Auferweckung der Toten [...] **Diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchlos zu ergeben.** Schließlich macht auch kein Glück der Enkel Leid der Großväter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten wiederfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen parat haben“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 88-89).

„Der Gott dieser gefährlichen Erinnerung wird dabei nicht unter der Hand zu einer politischen Utopie universaler Befreiung. **Der Name Gottes steht vielmehr dafür, dass die Utopie der Befreiung aller zur menschenwürdigen Subjekten nicht reine Projektion ist, was sie freilich wäre und bliebe, wenn nur Utopie wäre und kein Gott.** In diesem Sinne allerdings ist der Gottesgedanke unweigerlich politisch ...in sich selbst: als Ausdruck einer *Option*, nämlich für das Subjektseinkönnen und Subjektwerdenmüssen aller Menschen“. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 81).

**„Der christliche Gottesgedanke ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke. Gott kann gar nicht gedacht werden, ohne, dass dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht, das Gott-Denken geschieht als Revision der unmittelbaren auf uns selbst gerichteten Interessen und Bedürfnisse. **Metanoia, Umkehr und auch Exodus** sind nicht nur rein moralische oder pädagogische, sondern durchaus noetische Kategorien. Geschichte der Umkehr und des Exodus dienen deshalb nicht etwa der dramatischen Ausschmückung einer vorgefassten ‚reinen‘ Theologie; sie gehören vielmehr in den **Grundvorgang** dieser Theologie selbst. Diese praktische Verfassung des Gottesgedankens ist auch der Grund dafür, dass die Rede von Gott nicht nachträglich und gewissermaßen nur zur kategorial-ornamentalen Auffüllung, sondern wesentlich und unaufgebbar Erinnerungs- und Erzählstruktur hat.**

In besonderer Deutlichkeit gilt diese praktische Grundverfassung vom *christologischen Wissen*. Die Praxis der Nachfolge gehört konstitutiv in die Christologie [...] Für jede Christologie gilt, dass Christus immer so gedacht werden muss, dass er nie nur gedacht ist. Jede Christologie nährt sich, um ihrer Wahrheit willen, aus Praxis: aus der **Praxis der Nachfolge**“. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 63-64).

#### ***4. Die anamnetische Verfassung des Logos christlicher Theologie***

*Die Gottesfrage ist ein „Menschheitsthema“, weil es in ihr um die Frage nach dem Heil aller Menschen geht. Deshalb ist Theologie zu einem Universalismus gedrängt. Dieser ist kein abgeschlossener Totalitarismus, weil der unendliche Gott auch für das Heil des Unerlöstes und Unabgeholtenes und seine Erinnerung einsteht. Darum hat der Universalismus der Theologie seinen unbedingten Maßstab in den leidenden Menschen, in den Schreien nach Erlösung und in den Rufen nach Rettung aller Menschen. Deshalb handelt es sich um einen „negativen Universalismus“.*

**„Ich kenne eigentlich nur eine schlechthin universelle Kategorie, sie heißt *memoria passionis*. Und ich kenne nur eine Autorität, die durch keine Aufklärung und keine Emanzipation abberufen werden kann: die Autorität der Leidenden.** (JBMGS 8, 27)

**„Die Theologen werden die letzten Universalisten** in unserer hochdifferenzierten Wissenschaftswelt sein, und sie werden es – um Gottes und der Menschen willen – bleiben müssen, gelegen oder ungelegen, immer auch mit der Bereitschaft, einen gewissen Ungleichzeitigkeitsverdacht auf sich sitzen zu lassen.[...] Denn der Theologe, der nicht sich

selbst und andere betrügen will, der Theo-logie treibt, und zwar eben nicht als dies oder das, sondern als den immer neuen Versuch der Rede von Gott, ist und bleibt auf Universalität verpflichtet. **Gott ist entweder ein universales, ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema.** [...]

Wer indes Theologie treibt, heute und morgen, wer von Gott zu reden sucht, muss immer auch von einem Menschen reden, der nicht nur sein eigenes Experiment ist, nicht nur seine eigene Objektivation, sondern – fundamentaler – sein eigenes Gedächtnis, und der nicht nur aus seinen Strukturen und Funktionen, sondern aus seinen Geschichten erkennbar wird.[...] **Wo im Wissen des Menschen um sich selbst nichts mehr vermisst wird, wird nicht „der Mensch“ gewusst, sondern die Natur bzw. der Mensch als erinnerungslose und subjektlose Natur, als das noch nicht zu Ende experimentierte Stück Natur.** [...]

Es geht mir indes [...] noch um einen anderen Universalismus [...] Ich meine jenen Universalismus, den ich auch in den Zeiten postmoderner Empfindlichkeit gegenüber den unleugbaren Gefahren aller universalistischen Orientierungen für unentbehrlich halte. Ich meine den **Universalismus der Verantwortung** angesichts der allseits beklagten und offensichtlich immer deutlicher werdenden moralischen Erschöpfung Europas, angesichts der zunehmenden Überindividualisierung und Diffusion unserer Lebenswelten, die immer weniger von einem ‚verbindlichen‘ Gedächtnis strukturiert und orientiert scheinen. Schon heute ist von universalen Verbindlichkeiten, wenn überhaupt, nur in einem höchst formalistischen Sinn die Rede, eben ausschließlich von einem prozeduralen Universalismus. Gibt es denn überhaupt keine einem konkreten geschichtlichen Ethos entspringende Verantwortung, die als universell bzw. als universalisierungsfähig gelten könnte, ohne imperial oder totalitär zu werden, ohne also die neue (postmoderne) Empfindlichkeit für Pluralität und Differenz, für das Anderssein der jeweils Anderen zu ignorieren?

Nun kennen die Traditionen, denen die Theologie verpflichtet ist, **eine aus der Erinnerung an das Leiden geborene universelle Verantwortung. Dieses Leidensgedächtnis wird dadurch zur Basis einer universellen Verantwortung, dass es immer auch die Leiden der Anderen, die Leiden der fremden und, unbedingt biblisch, sogar die Leiden der Feinde** in Betracht zieht und bei der Beurteilung der je eigenen Leidensgeschichte nicht vergisst. Dieses Ein gedenken fremden Leids ist nicht nur die moralische Basis intersubjektiver Verständigung, sie reicht tief in die politische Landschaft unsrer Welt hinein. **Fremdes leid zur Sprache zu bringen, ist Voraussetzung aller universalistischen Ansprüche.** Auch und gerade derjenigen der Theologie. Darin liegt zugleich das Gegengift für alle gefährlichen Krankheiten und Versuchungen eines jeglichen Universalismus [...].

„Mit ihrem Leitbegriff der **anamnetischen Vernunft** möchte die neue Politische Theologie zwar am **Universalitätsanspruch der Vernunft und damit einer vernunftrechtlichen Begründbarkeit der Politik der Menschenrechte festhalten.** Sie versucht das aber **nicht auf dem Wege einer rein verfahrensrationalen**



**Entsubstantialisierung universaler Geltungsansprüche.** Sie ordnet vielmehr der reinen prozeduralen Universalität eine **bestimmte Universalität vor: die Universalität der Leidenserfahrung, in die die Theologie mit ihrer unvergesslichen Theodizeefrage verweist.** Der hier angesprochene Universalismus (des Leidens) ist ein „**negativer Universalismus**“, und als solcher kann er auch unter **Modernitätsbedingungen ideologie- und mythenfrei formuliert werden.** Der **Gerechtigkeitsbegriff,** der in der neuen Politischen Theologie eine zentrale Rolle spielt, muss dabei **über den Begriff des ungerechten bzw. auch des unschuldigen Leidens ausgeführt und gesichert werden.**

**Die Universalisierbarkeit ihrer Leidenserinnerung sichert die Theologie dadurch, dass sie diese Leidenserinnerung nicht als selbstbezüglich versteht, sondern als Erinnerung fremdes Leids und als Eingedenken der Opfer der Freiheitsgeschichte“**

„**Ihren aufgeklärten Charakter und ihre legitime Universalität gewinnt die anamnetische Vernunft dadurch, dass sie sich von einer bestimmten Erinnerung geleitet weiß, eben von der Leidenserinnerung, der memoria passionis - und zwar nicht in der Gestalt einer selbstbezüglichen Leidenserinnerung (der Wurzel aller Konflikte), sondern in der Gestalt der Erinnerung des Leidens der Anderen, in der Gestalt des öffentlichen und in den öffentlichen Vernunftgebrauch prägend eingehenden Eingedenkens fremden Leids.** »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.« In diesem hier erneut zitierten Satz Th. W. Adornos **ist ein universeller Vernunftanspruch** formuliert, der einerseits über einen verfahrensrationalen Verzicht auf Geltungsansprüche, also über einen rein prozeduralen Universalismus hinausgeht, der andererseits **alle allgemeinen Geltungsansprüche für wahrheitsunfähig erklärt, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte ansetzen.** Dieses Leidensapriori mit seinem negativen Universalismus begründet - in der Gestalt negativer Metaphysik - den Wahrheitsanspruch der Vernunft in Zeiten des Pluralismus. Schließlich gibt es die Geschichte - im Sinn einer wahrheitspflichtigen Großerzählung - nur als Passionsgeschichte. Der die neue Politische Theologie leitende Vernunftbegriff ist nicht moralisch indifferent; er muss die Welt der Moral nicht erst erzeugen, sondern ist - und zwar nicht als Begrenzung, sondern als Bedingung seiner Autonomie - »apriori« in sie einbezogen. **Humane Rationalität gründet in ihrem normativen Anspruch im Gehorsam gegenüber der Autorität der Leidenden und dem darin anerkannten Vermissungswissen.** Wo sie diesen »Gehorsam« als unvereinbar mit ihrer Selbstbestimmung erachtet, dient sie nicht einer »höherem Autonomie der Vernunft, sondern liefert sich am Ende der Totalität technischer Rationalität aus, macht den Menschen schließlich zum Untertan der Technik und ihrer Reproduktionsverfahren. **In kritischer Fortführung der Traditionen des Primats der praktischen Vernunft wird hier dialektisch die Autonomie der Vernunft in einem Akt der Anerkennung verwurzelt, in der Anerkennung der Autorität der Leidenden, der unschuldig und ungerecht Leidenden, die allein die Vernunft vor jeglicher Instrumentalisierung oder Funktionalisierung schützt und die als Vernunft mit Leidensapriori Universalitätsansprüche in einer ideologiefreien und auch in strikt pluralistischen Verhältnissen zustimmungsfähigen Weise begründet. Die Wahrheitsfähigkeit und folglich der Universalismus dieser leidgeschärfte Vernunft**

lassen sich m. E. durchaus mit dem erreichten Stand der Autonomie sittlichen Handelns verbinden, wenn man einmal davon ausgeht, dass Autonomie und Emanzipation nicht etwa eine abstrakte Gehorsamsverweigerung, eine pure Verneinung jeglicher Autorität bedeuten, sondern dass sie ihre humane Dignität überhaupt erst in der Anerkennung einer Autorität gewinnen können, nämlich in der Anerkennung der Autorität der Leidenden. Der Respekt vor dem »geschichtlich akkumulierten Leiden« macht die Vernunft in einer Weise »vernehmend«, die in der abstrakten Entgegensetzung von »Autorität und Erkenntnis«, in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist undialektisch diskutiert wird und an der auch das Verständnis von Emanzipation als apriorischem Vernunftinteresse fixiert scheint, nicht ausgedrückt werden kann. In der Theorie-Praxis-Dialektik dieses »Vernehmens« gewinnt die Passionsgeschichte der Menschheit die Gestalt eines gefährlichen, eines provozierenden Gedächtnisses.“ (Memoria Passionis, 215-216)

## 5. *Konkret-Eschatologischer Universalismus*

*Die Praxis des Glaubens wird durch den Anruf Gottes aktiviert und bleibt auf Gott als eschatologisches Subjekt der Geschichte bezogen. Dieser Bezug ist vermittelt durch die „memoria passionis et resurrectionis“ Jesu, d.h. durch geschichtliche Antizipation in Christus der endzeitlichen Unterbrechung und Vollendung der Zeiten. Der Bezug auf Gottes eschatologische „Herrschaft“ befreit von jeglicher Form von Götzendienst und fördert die „selbstlose Parteilichkeit“ für die, die in den bestehenden Verhältnisse zu Nicht-Repäsentierten und Anteillosen gemacht werden. Gottes Herrschaft ist darin eine „Gegenherrschaft“ gegen die menschenverachtenden Mächte dieser Welt. Doch die universale Forderung der Anerkennung aller geschichtlichen Subjekte, die von der praktischen Vernunft gefordert wird, kann erst durch das befreiende und auferweckende Handeln Gottes universal verwirklicht werden.*

„Die politische Theologie ist der Versuch, die eschatologische Botschaft des Christentums in den Verhältnissen der Neuzeit als Gestalt kritisch-praktischer Vernunft auszudrücken.

**Die Rede von Gott, die für christliche Theologie untrennbar verbunden ist mit der Rede vom Vollzug der eschatologischen Herrschaft Gottes über die Welt [...] impliziert eine Rede vom Sinn und Subjekt der Gesamtgeschichte. Wie kann sich diese Rede als Ausdruck der praktischen Vernunft explizieren und damit einerseits ihren Universalitätsanspruch dem Ideologieverdacht entreißen und andererseits die Unverbindlichkeit der Säkularisierungsthese wie die Anpassungsfigur der liberalen „Theologie der Welt“ vermeiden? [...] Es ist davon auszugehen, dass jeder Versuch einer ‚rein theoretischen‘ Rede von Universalität (der Geschichte) als ideologisch dechiffriert wird und dass deshalb die Rede von solcher Universalität nicht abstrahieren kann von den gesellschaftlichen**

**Handlungszusammenhängen, innerhalb derer sie geschieht.** (Politische Theologie als Fundamentale Theologie der Welt, PTh, 77)

„Politische Theologie betont, dass das **Subjekt der Gesamtgeschichte** – höchst verkürzt ausgedrückt - **Gott** ist in seiner eschatologischen Herrschaft. Und das besagt zunächst, dass es auch hier **kein sozial angebbares und politisch identifizierbares Subjekt für die universale Sinnstiftung** geschichtlicher Prozesse gibt. **Dieser Sinn- und Zielgehalt der Gesamtgeschichte** steht vielmehr – wiederum extrem kurz formuliert – **unter dem „eschatologischen Vorbehalt Gottes“**. In diesem Sinne stellt sich das eschatologische Gedächtnis des Christentums den modernen Zynikern politischer und technokratischer Macht entgegen. Es führt dabei Gott nicht etwa als „Lückenbüßer“ nachträglich in diese Problematik ein, sondern es erinnert den Gott Jesu selbst als Subjekt der Gesamtgeschichte und wendet sich in gleichem Zuge dagegen, ein solches Subjekt politisch auszumachen und zu inthronisieren. Wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Rasse, eine Nation, eine Klasse [...] sich als dieses Subjekt sich zu bestimmen und offen oder heimlich einzuführen sucht, muss sich das eschatologische Gedächtnis des Christentums dagegen wenden und **diesen Versuch als politischen Götzendienst, als Herrschaftsideologie mit totalitärer oder – in der Sprache der Apokalyptik – mit „tiersicher“ Tendenz brandmarken**. In diesem Sinne wird auch im Ansatz der Politischen Theologie **die gesellschaftlich-politische Praxis freigesetzt und vor Totalitarismus geschützt**.

[...] Die Vermittlung des praktischen Werdens kritischer Vernunft leistet [...] eine **bestimmte Freiheitserinnerung**. Die endzeitliche **memoria Jesu Christi**, als welche sich die theologische Rede vom Sinn und Subjekt der Gesamtgeschichte in der Politischen Theologie entfaltet, ist nämlich eine Zukunftsgerichtete, antizipatorische Erinnerung, und zwar die Antizipation einer bestimmten **Zukunft der Menschheit als einer Zukunft vor allem der Hoffnungslosen, der Unterdrückten, der Beschädigten und Verdammten dieser Erde**. Diese Erinnerung entlässt deshalb nicht einfach indifferent in das Spiel der gesellschaftlichen Kräfte [...]. **Diese Erinnerung zwingt vielmehr in der Organisation der gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesse zu einer bestimmten „selbstlosen“ Parteilichkeit für die Nicht-Vertretenen, die Unterrepräsentierten und allemal Übergangenen**. Deshalb wird hier durch das Aufrechterhalten eines politisch und sozial nicht identifizierbaren Subjektes der Gesamtgeschichte die gesellschaftliche und politische Praxis nicht einfach in eine rein pragmatische Orientierung entlassen und praktische Vernunft einfach als Pragmatik gedeutet, sondern in eine im recht verstandenen Sinn durchaus utopisch gerichtete und interessierte Handlungsorientierung und damit in weit mehr als in ein nochmals zweckrational kalkulierbares pragmatisches Humanitätsdenken. **Die moralische Kraft für diese überschießende, nicht zweckrational kalkulierende, „selbstlose“ Humanität bei der Bestimmung der Orientierung praktischer Vernunft gewinnt der christlich- theologische Standpunkt in der Formulierung der Politischen Theologie nie aus einem unmittelbaren und radikalen Zusammenfall von politischer und ethischer Praxis, wie er für totalitäre politische Konzeptionen typisch sein mag, sondern aus der Eigentümlichkeit der endzeitlichen Erinnerung Jesu Christi. Sie nämlich erinnert die eschatologische**

**Herrschaft Gottes nicht etwa als ungebrochenes Resultat unserer eigenen sozialen Anstrengungen und unseres eigenen geschichtlichen Kampfes um Freiheit, nicht als Endphase im vermeintlich gradlinigen und undialektischen Stufengang menschlicher Selbstbefreiung. Sie erinnert vielmehr die Freiheit der eschatologischen Herrschaft Gottes selbst, ihre Ankunft als vorbehaltlose Liebe.** Dadurch, dass ihre Inhalte nicht einfach aus unseren geschichtlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Zwängen gedeutet oder abgeleitet werden können, **wirkt diese Erinnerung gerade kritisch befreiend gegenüber unseren eigenen Interessen und für eine selbstlose Humanität als Orientierungsinstanz praktischer Vernunft** in den Prozessen der Aufklärung und Emanzipation. (Politische Theologie als Fundamentale Theologie der Welt, PTh, 79)

**„Die christliche Theologie ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie, die Buchstabierung einer Hoffnung, die auch auf alle Menschen richtet.** Der dieser Hoffnung korrespondierende Gehalt einer universellen Verantwortlichkeit ist, ich weiß, kaum vom Verdacht der überschießenden Abstraktion zu befreien. Ich formuliere ihn am Besten in einer Frage: **Gibt es überhaupt ein Leid in der Welt, von dem wir sagen könnten, dass es uns nichts angeht?** Gibt es einen Schrei der Leidenden, der nicht für alle Ohren bestimmt ist? **Wer diese Frage ernst nimmt, der hängt nicht irgendwelchen theologischen Allmachtsphantasien nach, der nimmt nur ernst, dass in diesen Fragen nichts anderes artikuliert ist als die schlichte moralische Wendung des Satzes von der Universalität der Kinder Gottes. In seiner politischen Wendung ist dies der Satz von der Gleichheit aller Menschen,** ein Satz also, auf den nicht nur die biblischen Traditionen mit ihrem Leidensgedächtnis, sondern auch die Grundgesetze moderner Rechtsstaaten verpflichtet. Auch Demokratien sind nicht ohne diesen Universalismus. [...] Ob der hier angesprochene Universalismus der Verantwortung immer wieder in Ansätzen gelingt, entscheidet deshalb nicht nur über die Zukunft der Theologie, sondern auch darüber, ob Europa eine Friedenslandschaft sein oder, wie nicht wenige befürchten, eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege, ob es eine blühende oder eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird [...] Zu sehr hängt von der Rettung dieses Universalismus auch die Zukunft unserer menschlichen Welt ab.“ (,Die letzten Universalisten, 1994/1996, BPTTh, 156-159).

## **6. Zeitbewusstsein, Menschheitserinnerung und Anti-Mythische Haltung**

*Subjektwerdung der Menschen vollzieht sich in konkreter Zeit und als Bestimmung von realer Lebenszeit. Sowohl die Frage der Humanität als ein Wachsen in der Menschwerdung der Menschen als auch jede Praxis der Verantwortung und jede Hoffnung auf Vollendung lebt aus der Annahme befristeter Zeit. Sobald die Welt nicht mehr als endliche Welt in befristeten Möglichkeiten begriffen wird, erübrigt sich die biblische Heilshoffnung und der Bezug auf Gott. So hängt die vielfach diagnostizierte Gotteskrise auch an jenem gegenwärtig weit verbreiteten Verständnis von Zeit, das alle Wirklichkeit in einen unendlich fortschreitenden evolutiven Prozess einbindet. In ihm gibt es weder unwiederholbare Entscheidungen noch*

*verbindliche Verpflichtungen. In diesem Kontext erleben entlastende Mythen ihre Wiedergeburt, indem sie die Welt zum schicksaalhaften Gefüge oder als bloßen Schein erklären. Gegenüber dieser epochalen Zeitdiagnose betont Metz den kairologischen Charakter des biblischen Zeitverständnisses, in dem finales Ende wie radikaler Neubeginn und damit Veränderung auf Zukunft möglich ist. Dafür steht der apokalyptische Charakter biblischer Hoffnung, der mit Abbrüchen und einem zeitlichen Ende geschichtlicher Prozesse rechnet. Der Primat der Zukunft vor der Herkunft und der Primat der geschichtlichen Entscheidung gegenüber anonymen und ehernen Gesetzen eröffnet jene Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, welche allein Gott verbürgen kann.*

**„Der Großmythos der selbst weder begründungsfähig noch begründungsbedürftig erscheint, der als mythische Totalität im Hintergrund der Moderne wirksam ist und unter dessen anonymen Druck wir „vernünftig“ denken und handeln, ist ein Zeitmythos: die Imagination von Welt im Horizont unbefristeter, evolutionistisch entfristeter Zeit.** Das verschwiegene Interesse der herrschenden Rationalität ist die Fiktion von Zeit als einer leeren, überraschungsfreien Unendlichkeit, die allenfalls verendet, nie aber endet und in die alles und alle gnadenlos eingeschlossen sind und die jede substantielle Erwartung zersetzt. **Die Herrschaft dieses Zeitmythos** vollendet sich im Tod der Geschichte und des uns geschichtlich vertrauten und anvertrauten Menschen“ (Gott in Zeit, 14)

„So ist die **Versuchung** groß, dass der Mensch **die Wahrheit seines geschichtlichen Daseins dauernd zu verhüllen sucht**, dass er nur bei sich adventlich ankommen lassen will und nur auf das hinlebt, worüber er selbst Macht hat. Gar leicht verfällt das menschliche Bewusstsein diesem unheimlichen Sicherungstrieb, dem Willen zur absoluten Durchsichtigkeit und Beherrschbarkeit seiner Zukunft. **Gar leicht tut der Mensch den Schritt von der Geschichte zum Mythos, vom Glauben zur Gnosis**“ . (Gott in Zeit, 109)

„**Im Horizont befristeter Zeit wandelt sich Welt zu Geschichtswelt**; die Erfahrung der Zeit als befristeter wird zur Wurzel des Verständnisses von Welt als Geschichte und zum Auftakt geschichtlichen Bewusstseins“ (Gott in Zeit, 23)

„**Wer für das stille Walten der göttlichen Geheimnisse in der Zeit empfänglicher werden will, der muss vor allem auch für den Menschen (in der ganzen Breite und Tiefe seines konkreten geschichtlichen Lebens) selbst empfänglicher werden**“ . (Gott in Zeit, 11).

„Wer dem Dahinschwinden des Menschen und seiner geschichtlichen Welt, wer der Auflösung seines Gedächtnisses ins reine Experiment widerstehen will, wer seine subjekthafte Identität, seine wahrheitssuchende Sprache, seine Verständigungsmöglichkeiten, seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit retten will, der kann das immer weniger ohne eine theologische Grundannahme“. (Gott in Zeit, 22)

**„Israel ist das Volk, dass unfähig ist, sich durch Mythen trösten zu lassen [...] Israel blieb immer eine „Landschaft von Schreien“ - bis zu Ijobs Klageschrei: „Wie lange noch?“ und bis zu Jesu Verlassenheit am Kreuz. Der Glaube Israel geriet nicht einfach zur tröstend-distanzierenden Antwort auf das Leid, sondern blieb ungetröstete Rückfrage aus dem Leid, unablässige Rückfrage an Jahwe [...] Das diesseitsbegabte, weltverstrickte Israel hat [...] seinen rettenden Gott nicht hinterweltlich erfahren und gedacht, nicht als das Jenseits zur Zeit, sondern als deren zukommendes, befristete Ende [...] Wenn die Christologie betont, Gott habe sich in Jesus Christus „endgültig“ mitgeteilt, Gott sei in Jesus Christus unwiderruflich“ bei uns angekommen, dann impliziert sie damit eine Zeitaussage. Endgültigkeit“ und „Unwiderruflichkeit“ – für alle und alles, kann nur im Horizont befristeter Zeit angesagt werden; im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nicht Endgültiges, nur Hypothetisches“**

„Nicht Utopien brechen den Bann der Zeitlosigkeit, sondern **jenes eschatologische Bewusstsein, das sich seinen apokalyptischen Stachel nicht durch Evolution ziehen lässt.** Utopien würden sich schließlich als „letzte List der Evolution“ erweisen, wenn nur sie wären und kein Gott (vor dem auch das vergangene nicht sicher ist).“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 170).

„Das apokalyptische Bewusstsein steht nicht primär unter dem Aspekt der Bedrohung und der lähmenden Katastrophenangst, sondern unter dem der **Herausforderung zur praktischen Solidarität mit den „geringsten Brüdern“**, wie es in der kleinen Apokalypse des Matthäusevangelium heißt“. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 172)

„Der Christliche Gedanke der Nachfolge und der apokalyptische der Naherwartung gehören unbedingt zusammen. Nachfolge Jesu radikal, d.h. an der Wurzel gefasst, ist nicht lebbar, wenn die Zeit nicht abgekürzt wird. **Jesu Ruf: „Folge mir nach!“, und der Ruf der Christen: „Komm, Herr Jesu!“ sind untrennbar.**“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 171).

## **7. Kritik der bestehenden Verhältnisse und „politische Mystik der Nachfolge“**

*Die „Praxis der Nachfolge“ realisiert sich als Unterbrechung des selbstreferenziellen Lebensprojektes in der Konfrontation mit der „Autorität der Leidenden“. Der Glaube lenkt den Blick auf das verheißene Andere und Neue des Lebens, woraus der Impuls erwächst, so zu handeln, das Leid nicht mehr sei. Die Kommunion mit Gott geschieht als Fürsorge zugunsten des Menschen in der Treue zu und Nachfolge von Jesus Christus. Nachfolge ereignet sich daher im Bruch mit den unheilvollen Verhältnissen und lebt aus dem Ruf: Komm Herr Jesus komm!*

### **„Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.**

Erste Kategorien der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich Zeit nimmt; Erinnerung, die nicht nur das Gelungene sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und sich so gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet: gefährliche Erinnerung, die gerade so das „christliche Kontinuum“ rettet“. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 166-167).

**„Unsere Glaubens-Definition spricht von solidarischer Hoffnung. Sie fasst dabei „Solidarität“ in einem strikt universalen Sinn auf: als eine, die nicht nur gegenüber den Lebenden und gegenüber den künftigen Geschlechtern zu bewähren hat, sondern auch gegenüber den Toten. In dieser Hoffnung hofft der Christ nicht primär für sich selbst, sondern für die anderen und darin für sich. Die Hoffnung der Christen auf den Gott der Lebenden und der Toten, auf seine Auferweckungsmacht, ist die Hoffnung auf eine Revolution zugunsten aller, ungerecht Leidenden, der längst Vergessenen, ja auch der Toten. Diese Hoffnung paralyisiert nicht die geschichtlichen Initiativen und den Kampf um das Subjektsein aller; sie verbürgt vielmehr die Gewissheit jener Maßstäbe mit denen sich Menschen angesichts der angehäuften Leiden der Gerechten immer wieder den herrschenden ungerechten Verhältnissen widersetzen“** (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 89).

**„Seinsmetaphysik** orientiert sich an eine angebliche Dimension der Immerwährenden - an **das bestehende der Gegenwart**. Das Entstehende, Noch-nicht-Seiende, Noch-nie-Gewesene, das „Neue“ kann per definitionem nicht Gegenstand eines rein betrachtenden Bewusstseins werden. Es erfordert handelndes Bewusstsein, eine neue ursprüngliche Verquickung von

Theorie und Praxis, gewissermaßen von Reflexion und Revolution, die außerhalb des metaphysischen Denkens und seiner Vorstellung vom Sein im Ganzen liegt. [...] Alle Versuche, Seinsmetaphysik und Geschichte zu konjugieren, zeigen indirekt noch einmal, dass Metaphysik eben Meta-Physik ist; ein betrachtendes Erfassen der Wirklichkeit im Ganzen im Horizont des Bestehenden, das heißt der Natur [...]. Erst in Bezug auf die Zukunft kann schließlich die Seele aller Geschichte, nämlich die Freiheit, erfasst werden. [...] **Das Problem des Noch-nicht, des Noch-nie-Gewesenen, des wirklich „Neuen“, an dem sich auch erst Freiheit als Freiheit verstehen kann, bleibt [in der Seinsmetaphysik] verborgen.**“ (Zur Theologie der Welt, 98)

„Der Ruf des Apostels Paulus zur Weltentsagung, vor allem seine Warnung: „Werdet nicht gleichgestaltet dieser Welt!“ (Röm 12,2) muss genau gehört werden. **Hier wird nicht die Solidarität mit der Welt überhaupt kritisiert, sondern der Konformismus mit der bestehenden**, ins eigne Ansehen verliebten und sich selbst rühmenden Welt (außer uns und in uns!), die sich ihre Zukunft aus sich selbst zu geben sucht und alles Künftige zu einer Funktion ihrer machtvollen Gegenwart degradiert. Hier wird keine undialektische Weltverneinung, kein rückhaltloser Verzicht auf Weltengagement gefordert, sondern die **Bereitschaft zum schmerzlichen Konflikt und zur verzichtvollen Entweihung mit der je gegenwärtigen Welt, die Bereitschaft also, die Gegenwart mit ihren „Selbstverständlichkeiten“ (Vgl. Mit 12,19 u.a.) und ihren „Eigenruhm“ (vgl. 1 Kor 1, 29 u.a.) aufzukündigen im Namen der verheißenen Zukunft Gottes**“. Askese ist dabei „Verantwortung der Welt in Hoffnung“. „Christliche Askese entspringt dem Geist der biblischen Hoffnung und steht im Dienste dieser Hoffnung für alle. Sie ist Nachfolge in Jesu Kreuzessituation, **in der sich in einzigartiger Weise Weltbejahung und Weltüberwindung, höchste Welttat und höchstes Welterleiden vereinen [...]. Sie entspringt nicht aus Resignation gegenüber der Welt, sie ist vielmehr geleitet vom Geist der Initiative für eine auf die ausstehende Zukunft Gottes hin entstehende Welt**, für deren Prozess die Hoffenden selbst in leidvoller Verantwortung stehen“. Christliche Mystik ist **keine „pantheisierende Unendlichkeitsmystik“ und keine „esoterische, zur Selbsterlösung des einzelnen drängende Aufstiegs- und Erlebensmystik“**. Sie ist „Brudermystik“, die darin besteht **„den unbedingten Einsatz der göttlichen Liebe für den Menschen nachzuvollziehen“**, bzw. Sich **„hineinziehen lässt in den descensus Gottes**, in den Abstieg seiner Liebe zu den Geringsten der Brüder hin. Nur in dieser Bewegung ist höchste Nähe, höchste Unmittelbarkeit Gottes“ (Zur Theologie der Welt, 93-95).

„Glauben heißt nicht, es sich leicht machen im Verhältnis zur Welt und ihrer Geschichte. Gerade der christliche Glaube lebt ja nicht „neben“ oder „über“ der Geschichte; er ist nicht die geglückte Flucht aus ihr, aus ihren schmerzlichen Wandlungen, ihren Aufschwüngen und Verhängnissen hinein in ein geschichtsloses Jenseits. Er ist vielmehr echt geschichtlicher Glaube, gegründet auf ein einmaliges und endgültiges „Ja“ und „Amen“ Gottes zum Menschen in seinem Sohn Jesus Christus (vgl. 2 Kor 1, 19f). Immer und notwendig hat es der



christliche Glaube [...] mit der Geschichte zu tun; in ihr ereignet sich ihm die heilende und rettende Eröffnung der Transzendenz. **Der Christ lebt seine jeweilige geschichtliche Gegenwart aus der Treue zum Ereignis und zur Botschaft Jesu Christi. In der je gegenwärtigen geschichtlichen Situation einer geschichtlichen Herkunft treu bleiben heißt aber: dieser Herkunft in der Gegenwart eine Zukunft geben**, heißt: die Gegenwart selbst als Hoffnung ergreifen.“ (Zur Theologie der Welt, 51).