

lateinischen Ritus, praktiziert wird“. Denn das Christentum „soll in der Dritten Welt nicht nur als Anpassung seiner europäischen Gestalt übernommen werden, sondern es braucht die Chance, in den örtlichen kulturellen Bedingungen Gestalt und Fleisch anzunehmen“.

Für den Afrikaner ist Leben „Teilhabe“ und Tod „Getrenntsein“, so daß auch in dieser Sicht die Spaltung des Christentums ein Problem ist. Mit diesem setzte sich *Klaus von Bismarck* (München) von seinen persönlichen Erfahrungen her auseinander, während die Frage nach der weiteren Ökumene, das heißt das Thema „Die monotheistischen Religionen in der Welt von morgen“ infolge Erkrankung des Referenten, Kardinal *Franz König*, nicht behandelt werden konnte. Klaus von Bismarck äußerte sich darüber betroffen, daß für ihn persönlich im letzten Jahrzehnt – auch bei äußerst freundlichem Umgang miteinander – die Zeichen einer Erstarrung auf katholischer wie protestantischer Seite überwogen. Auf Weltebene vermutet er eine entscheidende Weichenstellung darin, daß sich Rom Anfang der 70er Jahre für mehr Distanz zum Ökumenischen Rat der Kirchen entschied, und auf der Ebene der Bundesrepublik mußte für ihn der Enthusiasmus des gemeinsamen Pfingsttreffens 1971 in Augsburg ernüchternd wirken und Ängste auslösen, die bis heute nicht überwunden werden konnten.

Von besonderer Bedeutung jedoch scheint ihm „die unterschiedliche Entwicklung der parteipolitischen Soziologie“ der beiden Kirchen und Kirchentage, insofern die parteipolitische Grundhaltung der Mitglieder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit ganz wenigen Ausnahmen deckungsgleich ist mit der Haltung der CDU/CSU, während es beim Deutschen Evangelischen Kirchentag eine ähnliche parteipolitische Deckungsgleichheit bis heute nicht gibt. Daraus ergibt sich eine (partei-)politisch begründete Zurückhaltung, der das nahe Miteinander an der Basis entgegensteht. Deshalb wird es „nur möglich sein, in eine ökumenische Dimension des Christentums einzutreten, wenn wir die historische (politische) Fleischwerdung in und mit uns sowie der anderen mehr annehmen“, ein Vorgang, der schmerzhaft und offenbar lang ist und Mut erfordert: „Wir dürfen den politischen Konflikt dabei nicht scheuen.“

Im Rückblick auf die Tagung scheint auch eine Antwort auf die Eingangsfrage nach dem Beitrag des Christentums zu einer besseren Zukunft Mut zum Konflikt zu fordern: Er braucht den Mut zum Streit nicht nur um die rechte Deutung der Gegenwart, sondern auch um die Wahrheit des Christentums, die es zu bezeugen gilt.

*Rolf Weibel*

## Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends

### Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums

Ist das Christentum, wenn es nach seiner Zukunftsfähigkeit fragt, nicht von vornherein auf einer falschen Fährte? Gilt denn nicht: nach Zukunft fragen die Heiden, nach Ewigkeit aber die Christen? So ginge es eigentlich nicht darum, ob das Christentum zukunftsfähig ist, sondern ob es ewigkeitsfähig ist. Reden wir am Ende von der Zukunftsfähigkeit des Christentums nur, weil sich seine Ewigkeitsfähigkeit erschöpft hat? Interessieren wir uns als Christen für das Später nur, weil uns das Jenseits ausgeglüht ist? Und ist uns deswegen, im Zug der Moderne, die Religion nicht längst zur Utopie geraten, zu der bekanntlich niemand betet? Woher sonst die Atrophie der Gebete, die auch für viele Christen nicht einmal mehr Privatsache sind?

### Christentum auf dem Weg zum Weltchristentum

Ein Christentum, das solche Fragen in den Wind schlägt, würde den erhobenen Verdacht nur bestätigen. Und

doch gibt es gute Gründe, von der Zukunftsfähigkeit des Christentums zu sprechen: von der Suchbewegung seiner Hoffnung in dieser Welt und für sie. Im Wort von der Zukunftsfähigkeit des Christentums ist die Hoffnung der Christen mit dem Geschick der Menschheit verbunden.

Lassen Sie mich mit einer ins Auge fallenden Beobachtung beginnen: Das Christentum probt heute authentisches Weltchristentum. Das Christentum, über nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem europäisch-abendländischen, weitet sich heute zu einem kulturell vielfach verwurzelten Weltchristentum. Es steht in einer Zäsur seiner Geschichte, der vielleicht tiefgreifendsten seit urchristlicher Zeit. Es steht in einer von „der Hoffnung, die in uns ist“, (vgl. 1 Petr 3, 15) getragenen Suchbewegung, es ist auf dem Weg von einem kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Christentum Europas und Nordamerikas zu einem kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltchristentum.<sup>1</sup>



Um den kirchengeschichtlichen und theologischen Rang dieses Aufbruchs zu erfassen, möchte ich, in Anlehnung an einen Vorschlag *Karl Rabners*, die Geschichte des Christentums in die folgenden drei Epochen einteilen: einmal in die zeitlich relativ kurze, aber für die theologisch-historische Identität des Christentums fundamentale Epoche des Juden-Christentums; dann in die sehr lange Epoche innerhalb einer mehr oder minder einheitlichen Kultur, nämlich in die Epoche des auf dem Boden des Hellenismus sich entfaltenden Heiden-Christentums und der damit zusammenhängenden und sich entfaltenden europäisch-abendländischen Kultur und Zivilisation bis in unsere Tage; und schließlich in die Epoche eines weltweit verwurzelten, kulturell polyzentrischen Weltchristentums. Wenn nicht alles täuscht, dann steht das Christentum heute in der tiefreichenden, von mutigen Ausblicken und schmerzlichen Rückfragen gekennzeichneten Suchbewegung zu dieser dritten Epoche hin. Es steht im Übergang von einem abendländisch-europäischen Christentum, in dem das Weltchristentum eigentlich nur simuliert werden konnte, zu einem kulturell polyzentrischen Weltchristentum. In ihm beginnt sich erst geschichtlich zu verdeutlichen, was mit jener apostolischen Sendung beabsichtigt ist, die uns die erste Kirchengeschichte des Christentums, nämlich die Apostelgeschichte, überliefert: „Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Für die katholische Kirche kann das jüngste Konzil als institutionell greifbarer Ausdruck dieser Suchbewegung gelten, also als das letzte ausschließlich europäisch-abendländisch geprägte Konzil, in dem die Kirche schon anfänglich als kulturell polyzentrische Weltkirche auftritt und gestikuliert.<sup>2</sup>

## Der Preis für die Geschichtlichkeit des Christentums

Nun habe ich im Verlauf der letzten Jahre vor allem die Verheißungen herauszuarbeiten versucht, die in dieser Suchbewegung des Christentums liegen<sup>3</sup>: die Anzeichen dafür, daß es schon zu einem gegenseitigen Austausch zwischen den nichteuropäischen und den europäischen Kirchentümern kommt; daß z. B. die Prophetie der armen Kirchen in der Dritten Welt immer mehr auch im alteuropäischen Zentrum des Christentums gehört wird und daß die Theologie der Befreiung ein legitimer und notwendiger Entwurf nachidealistischer Theologie sei. Ich habe auch auf die ökumenische Bedeutung des Aufbruchs verwiesen – nicht nur im Blick auf die innerchristliche Ökumene, sondern gerade auch im Blick auf das ökumenische Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Kirche und Synagoge; tatsächlich blieb ja das auf hellenistischem Boden eingewurzelte Heiden-Christentum des Abendlandes zu sehr durch seinen Gegensatz zum jüdischen Ursprung geprägt, so daß sich ein latenter Antisemitismus durch die ganze europäische Kirchen- und Christentumsgeschichte zieht, während ein kulturell polyzentrisches Weltchristentum endlich wieder wahrnehmungsfähiger dafür werden kann, daß das

christliche Erbe immer von zwei Traditionssträngen geprägt ist, von zwei Kulturen, nicht nur vom griechisch-hellenistisch inspirierten und durch römisch-lateinische Traditionen strukturierten und disziplinierten Erbe, sondern auch vom Erbe aus Jerusalem, aus den jüdischen Traditionen.<sup>3 a</sup>

Hier möchte ich nun ausdrücklicher als bisher auf die ganze Komplexität, gewissermaßen auf die innere Gegenläufigkeit dieser Suchbewegung ins polyzentrische Weltchristentum eingehen – selbst auf die Gefahr hin, daß ich damit vorgefaßte Erwartungen enttäuschen muß. Ich setze an mit der Frage: Ist dieser Aufbruch ins kulturell polyzentrische Weltchristentum wirklich eine von der christlichen Hoffnung getragene Suchbewegung oder nicht einfach eine theologisch verschleierte Fluchtbewegung aus dem Elend, aus der Zukunftslosigkeit des europäischen Christentums? Aus dem Mund unserer theologischen Freunde der Dritten Welt hört sich das etwa so an: „Ihr Christen im alten Europa steht wie entlaubte Bäume da, ihr habt keine Visionen mehr, laßt uns nun wenigstens die unseren ...“. In der Tat, haben wir mehr als Geld und guten Willen und ansonsten leere Hände? Und fliehen wir nicht, um sie zu füllen, in den Mythos ferner Länder und Kulturen? Und das zu allem Überfluß auch noch zu einer Zeit<sup>4</sup>, in der sich viele Europaaussteiger – inzwischen drastisch entmythologisiert – schon wieder auf der Rückreise ins alte Abendland befinden? Die These über die Suchbewegung nach einem kulturellen Polyzentrismus enthebt nicht von der Frage nach der spezifischen Zukunftsfähigkeit des europäisch-abendländischen Christentums. Ganz im Gegenteil! Damit diese Suchbewegung nicht zu einer Fluchtbewegung gerät, nicht zur mythischen Kompensation für verlorene Hoffnung, steht die Frage nach dem Schicksal des europäischen Christentums in kaum je gekannter Dringlichkeit auf dem Spiel. Ich möchte das kurz durch zwei Überlegungen unterstreichen.

Die erste ist theologischer Natur. Sie heftet sich an ein verbreitetes Mißverständnis, das sich mit der Vorstellung von der Einwurzelung des Christentums in nichtwestliche Kulturen verbindet, mit dem also, was im Christentum heute unter dem Stichwort „Inkulturation“ verhandelt wird. Der wohlgemeinte Versuch, das reale Weltchristentum vor ethnozentrischen Trugschlüssen zu bewahren, sozusagen eine zweite späte Machtergreifung Europas im Weltchristentum zu verhindern, ist nicht selten von Vorschlägen begleitet wie etwa: das Christentum müsse endlich sein europäisches Gewand ablegen, es müsse seine europäisch-abendländische Hülle endgültig abstreifen usw. Dahinter steckt die Vorstellung von einem geschichtslosen, von einem kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentum, die Vorstellung von einem „nackten Christentum“, das zunächst nichts als sich selbst am Leibe hat und das sich erst im nachhinein die verschiedenen Kulturgewänder umlegt. Doch diese Vorstellung ist eine Fiktion, genährt von der ungeprüften metaphorischen Rede über „nackte Tatsachen“ oder auch über die „nackte Wahrheit“.<sup>5</sup> Man kann das



Christentum nicht kulturell entblättern, ohne seine Identität preiszugeben, so wie man von der Rose nicht alle Blüten pflücken kann, ohne sie selbst zu zerstören. Kulturen sind nicht der Rost, den man vom Eisen des Christentums klopfen kann, um es als blankes dann zurückzubehalten. Ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum ist nicht möglich. „Jesus war kein Christ, sondern Jude.“<sup>6</sup> Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum eben nicht. Die Kultur, die sich das Christentum nicht vom Leib reißen kann, ist die aus jüdisch-palästinensischen und griechisch-hellenistischen Traditionen assimilierte abendländisch-europäische Kultur. Die Frage, wie es unter dieser Voraussetzung überhaupt ein kulturell polyzentrisches Weltchristentum geben kann, wie eine Inkulturation, die nicht nur taktisch verhüllte westliche Expansion ist, fällt auf das abendländisch-europäische Christentum zurück,<sup>7</sup> und offensichtlich ist die Frage nach der Zukunft des Christentums nicht einfach von der nach der Zukunft des abendländisch-europäischen Christentums zu trennen. Nur wenn in ihm das christliche Gottesgedächtnis nicht versiegt, wird es sich auch anderen Kulturen rettend mitteilen und in ihnen blühen können. Das ist in meinen Augen der Preis für die oft so gedankenlos strapazierte Rede von der Geschichtlichkeit des Christentums.

## Prozesse der Entmächtigung und Auflösung

Die zweite Überlegung, die uns auf das Schicksal des europäischen Christentums zurückwirft, hat eher empirischen Charakter. Im Verlauf des letzten Jahrhunderts ist Europa ja auf eine bestimmte Weise weltweit, ist universal geworden. Und zwar auf dem Wege über jene profane Europäisierung der gesamten Welt, die wir „Wissenschaft“ und „Technik“ oder auch „technologische Zivilisation“ nennen. Also durch jene sog. „okzidentale Rationalität“, die inzwischen mit ihrer „Entzauberung der Welt“ die Weltherrschaft angetreten hat. Dabei mußten wir in der letzten Zeit eine Erfahrung machen, erfreulich für die einen, überraschend für andere und enttäuschend und frustrierend für Dritte: die Erfahrung nämlich, daß sich die nichteuropäischen Völker und Kulturen dieser Europäisierung ihrer Welt allzu übereifrig anzupassen scheinen. Dieses Anpassungsverhalten, für das es viele Symptome gibt, weckt die Frage, ob der kulturelle Polyzentrismus in unserer Welt nicht schon keimhaft zersetzt ist, ob es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation mit seinen unleugbaren Fortschritten, aber eben auch mit seinen Fortschrittsmythen gibt. Ist am Ende jeder Fortschritt und jede Befreiung dieser Länder überhaupt etwas anderes als eine Art Befreiung zum Westen? Sind wir also bei der Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums noch einmal auf uns selbst zurückgeworfen, weil wir, die wir eine Zeitlang die nichteuropäische Welt für unsere Zukunft hiel-

ten, unterderhand zur Zukunft eben dieser nichteuropäischen Welt geworden sind? Müssen wir also die Vision von der Zukunft des Christentums vor allem aus unserem alteuropäischen Erbe ziehen? Ja, so sieht es aus.

Wie aber sieht es bei uns aus? Was geht vor im späten Europa, was im späteuropäischen Christentum (diesseits und jenseits des Atlantik)? Das Christentum kann das Weltprojekt, von dem eben die Rede war, das Projekt der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nicht einfach als unschuldigen Katalysator für die Weltendung seiner Hoffnung betrachten. Es ist zu augenfällig, daß in diesem späteuropäischen Projekt auch tiefste Gefährdungen für das Christentum stecken. War es nicht dieses späte Europa, in dem erstmals in der Welt der „Tod Gottes“ öffentlich verkündet wurde? Und ist es nicht dieses Europa, in dem wir seit geraumer Zeit auch auf den „Tod des Menschen“, so wie wir ihn aus unserer bisherigen Geschichte kennen, vorbereitet werden?

Diese Prozesse der europäischen Moderne, die zur profanen Europäisierung der Welt führten, sind offensichtlich nicht nur Säkularisierungsprozesse als Prozesse der gesellschaftlichen Entmächtigung und Auflösung von Religionen; sie entpuppen sich immer mehr auch als Prozesse der Entmächtigung und Auflösung des Menschen, wie er uns bisher vertraut und anvertraut war. Immer weniger, so scheint es, ist der Mensch noch sein eigenes Gedächtnis, immer mehr nur noch sein eigenes Experiment. Alles wird technisch reproduzierbar, am Ende auch der produzierende Mensch selbst. Eine Beobachtung scheint jedenfalls schon ohne jeden kulturpessimistischen Überschwang verallgemeinerungsfähig zu sein: die europäischen Modernisierungsprozesse machen, wo sie sich undialektisch einem vermeintlichen Stufengang des Fortschritts überlassen, den Menschen in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeiten und seinem Geschichtsbewußtsein nicht eigentlich stärker, sondern schwächer. Das Waren- und Tauschprinzip dieser Zivilisation hat inzwischen über den ökonomischen Bereich hinaus längst die seelischen Grundlagen unserer Gesellschaft erreicht und die Herzen der Menschen auf seine Weise kolonialisiert: Alles erscheint austauschbar, auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, und auch bei unseren geschichtlichen Erinnerungen regiert immer weniger die moralische Verantwortung, immer mehr hingegen die als Objektivität ausgegebene Unschuld. Die rasende Beschleunigung, in der wir leben, der überstürzte Wechsel im Verbrauch und in den Moden, auch den kulturellen, gewährt kaum mehr sinnhafte Anschauung; weil wir den Menschen und Dingen zumeist nur nachblicken, gewissermaßen nur in den Rücken schauen können. So wird der Einzelne immer mehr auf Anpassung an eine abstrakt-unanschauliche, unübersichtliche Welt dressiert. Auch der Rekurs auf die Phantasien seiner Kindheit scheint verlegt, weil wir die mit unseren (Spiel-)Automaten erstickt haben, ehe sie sich entfalten konnten.

Wohin also ist „der Mensch“? Es scheint, daß er um so erfolgreicher überlebt, je mehr er sich zum anpassungs-



schlaues Tier zurückzucht. In den USA hat die öffentliche Ausschreibung für einen Nachfolger des Menschen schon begonnen. Time hat ihn in einem Titelblatt der letzten Jahre als „Mann des Jahres“ portraitiert: den Roboter, eine sanft und widerspruchlos funktionierende Maschine, eine computerisierte Intelligenz, die sich nicht erinnern kann, weil sie ja von keinem Vergessen bedroht ist, also eine Intelligenz ohne Geschichte, ohne Leidenschaft und ohne Moral. Wem das nach Science-fiction klingt, der lese wenigstens *Robert Bellahs* neues Buch „Habits of the Heart“<sup>7a</sup>, in dem er die US-Gesellschaft als eine Gesellschaft wachsender Sprachlosigkeit, zunehmender Vereinsamung und Beziehungslosigkeit beschreibt, gerade weil die Menschen in ihr nirgendwo allein sind, weil sie über ihre verkabelten Wohnräume und ihre medienelektronisch vernetzten Arbeitsplätze immer „in der Masse“ und „wie eine Masse“ leben.

Dieser schleichende, sanfte Tod des Menschen wird um so erfolgreicher vonstatten gehen, je mehr wir ihn nicht als Bedrohung und Unterdrückung, sondern als Vergnügen und Zerstreung erleben. Das besorgt unsere moderne Kulturindustrie, die wachsende Übermacht der Massenmedien, nicht zuletzt des Fernsehens, die unseren Alltag immer mehr quasi transzendental umspannt und uns von unseren eigenen Bildern, unseren eigenen Träumen, von unseren eigenen Geschichten und unserer eigenen Sprache immer mehr entlastet und uns eines Tages zu routinierten, glücklichen Analphabeten macht.<sup>8</sup> H. M. Enzensberger hat diesen „sekundären Analphabeten“, wie er ihn nennt, unter uns bereits ausgemacht. Er beschreibt ihn so: „Er hat es gut; denn er leidet nicht an dem Gedächtnisschwund, an dem er leidet; daß er über keinen Eigensinn verfügt, erleichtert ihn; daß er sich auf nichts konzentrieren kann, weiß er zu schätzen; daß er nicht weiß und nicht versteht, was mit ihm geschieht, hält er für einen Vorzug. Er ist mobil. Er ist anpassungsfähig. Er verfügt über ein beträchtliches Durchsetzungsvermögen. Wir brauchen uns also keine Sorgen um ihn zu machen. Zu seinem Wohlbefinden trägt bei, daß der sekundäre Analphabet keine Ahnung davon hat, daß er ein sekundärer Analphabet ist. Er hält sich für wohlinformiert, kann Gebrauchsanweisungen, Piktogramme und Schecks entziffern und bewegt sich in einer Umwelt, die ihn hermetisch gegen jede Anfechtung seines Bewußtseins abschottet. Daß er an seiner Umgebung scheitert, ist undenkbar. Sie hat ihn ja hervorgebracht und ausgebildet, um ihren störungsfreien Fortbestand zu garantieren. Der sekundäre Analphabet ist das Produkt einer neuen Phase der Industrialisierung.“<sup>9</sup>

Das also wären einige Parameter der europäischen Noch- oder Nachmoderne: Subjektivität, Gedächtnisschwund, Sprachzerfall und auch, ja vor allem auch Abschied von der Geschichte. Denn wenn man der bei uns schon wieder viel gepriesenen neuen Geschichtsfreudigkeit einmal ins Herz schaut, dann ist sie vor allem dies: Lust an der Literarisierung der Geschichte. Eco läßt grüßen. „Die Geschichte ist ganz zur Literatur gewor-

den, in der man sich à la carte zusammenstellt, was einem schmeckt: die nouvelle cuisine der posthistoire.“<sup>10</sup> Mythen sind wieder bekömmlich, vor allem wenn sie aus nichtchristlichen Ländern auf den Tisch kommen; das kritische Subjekt, das allzu lange an ihnen gewürgt hat, ist ohnehin in Auflösung begriffen.

Trotzdem: Klingt das nicht alles wie elitäre, leicht geschmäckerliche Kulturkritik – angesichts der realen Gefahren, etwa der realen Bedrohung der Menschheit durch die Bombe? Ich glaube nicht. Denn nehmen wir die Realität, die reale Gefahr auch tatsächlich wahr, immer mehr – oder immer weniger? Droht nicht ein massiver Realitätswahrnehmungsverlust? Rückt „Realität“ nicht immer mehr in Anführungszeichen? Lassen Sie mich das an einem vertrauten Vorgang in Ihrer nächsten Umgebung erläutern. Die Pilger zum Drehort der Schwarzwaldklinik haben längst die Zahl der religiös motivierten Wallfahrer überrundet (und vermutlich auch bald die, die in Ländern des Ostblocks tagtäglich an Polit-Mausoleen anstehen). Der Kult des Imaginären grasst. Leben wir am Ende doch schon in einer ausschließlich simulierten Welt, wie der Franzose *Baudrillard* vermutet? Wird zumindest die Unterscheidung zwischen natürlicher Lebenswelt und künstlich reproduzierter Massenmedienwelt nicht immer schwieriger, fallen nicht Realität und bildhaft reproduzierte Realität immer ununterscheidbarer in eins? Ist das, was wir für Realität halten, am Ende nichts anderes als ihre künstlich reproduzierte Kopie? Wieso erhält der Fernsehprofessor aus der Schwarzwaldklinik tagtäglich Briefe mit der Bitte um ärztlichen Rat? Ist das vielleicht nur eine Episode, oder doch auch schon Symptom? Symptomatischen Charakter gewinnen solche Vorgänge jedenfalls dann, wenn sie auch im Herzen unserer Modernisierungsbetriebe und Informationszentren immer häufiger zu beobachten sind. So weiß man von den Beschäftigten des großen französischen Computerunternehmens Compagnie Générale de l'Information, daß unter ihnen die Anhänger der obskuren Rosenkreuzersekten stärker vertreten sind als die Gewerkschaftsmitglieder.<sup>11</sup> Der Kult des Imaginären triumphiert. Realitätswahrnehmung verfällt, nicht aus Mangel an Information, sondern aus Überinformation.<sup>12</sup> Und die Katastrophe besteht nicht in der Katastrophe, sondern darin, daß wir sie nicht mehr als solche wahrzunehmen vermögen, daß wir vielmehr immer mehr zu Voyeuren des eigenen Untergangs werden.

Im übrigen scheint es so, als wäre die Neutronenbombe in vielen Köpfen bereits explodiert, als wäre der Tod des Menschen inmitten ansonsten intakter Verhältnisse eine von den modernen Wissenschaften längst besiegelte Tatsache. Augenscheinlich ist unser modernes Wissenschaftswissen nicht am subjektiven Fundament des Wissens interessiert; Subjekt, auch Freiheit, Individuum usw. sind, streng wissenschaftlich gesprochen, Anthropomorphismen. Gegen den Einwurf, daß eine solche Behauptung doch reichlich kalt und abstrakt sei, verteidigt sich z. B. *Michel Foucault*, dessen Einfluß sich posthum immer mehr steigert: „Abstrakt? Ich möchte folgendes



antworten: es ist der Humanismus, der abstrakt ist! All diese Herzensschreie, all diese Ansprüche der menschlichen Person, der Existenz sind abstrakt: d. h. abgeschnitten von der wissenschaftlichen und technischen Welt, die nämlich unsere wirkliche Welt ist ... Der Versuch, der gegenwärtig von einigen unserer Generation unternommen wird, besteht daher nicht darin, sich für den Menschen gegen die Wissenschaft und gegen die Technik einzusetzen, sondern deutlich zu zeigen, daß unser Denken unser Leben, unsere Seinsweise bis hin zu unserem alltäglichsten Verhalten Teil des gleichen Organisationschemas sind und also von den gleichen Kategorien abhängen wie die wissenschaftliche und technische Welt. Es ist das ‚menschliche Herz‘, das abstrakt ist.“<sup>13</sup> So wäre also, was wir treuherzig und naiv immer noch „den Menschen“ nennen, längst ein Anachronismus. Diesen Menschen, sollte es ihn je gegeben haben, gibt es eigentlich nicht mehr. Um zu wissen, was der Fall ist, ist von seinem Tod auszugehen. Zumindest bei französischen Denkern, die immer gern ihre Nase ein wenig über das wissenschaftlich verordnete Pflichtprofil hinausstrecken, ist dieser Tod des Menschen eine ausgemachte Sache. Und deutsche Gründlichkeit hat ihn auch schon systemtheoretisch erläutert und eingeordnet: Es gibt keine Subjekte, nur selbstreferentielle Systeme.<sup>14</sup> In ihnen herrscht nicht die Spontaneität des Geistes (welch „alteuropäische“ Vorstellung!), sondern die Weltraumkälte einer unendlich gleichgültigen Evolution. Was in ihr an den Menschen erinnert, der wir einmal waren, ist allenfalls gestaltlose, wahrnehmungs- und handlungsferne Angst.<sup>15</sup> Was hilft es uns da schon, wenn man uns versichert, dieser „Tod des Menschen“ sei nur „rein epistemologisch“ gemeint, gewissermaßen „rein wissenschaftstheoretisch“? Was hilft uns das in einer Welt, in der gerade die Wissenschaften auf dem Weg über die Technik ganz praktisch werden und so nicht nur beschreiben, sondern auch definieren, was wirklich ist?

Was also wäre zu tun? Doch noch einmal aus Europa aussteigen? Ins wilde Leben fliehen? Oder zurück ins heiter-unschuldige, geschichtslose Leben des mediterranen Griechentums vorchristlicher Zeit, wie es uns mit hohem Bildungsaufwand manche mythenfreudigen Propheten einer sog. postmodernen Zeit empfehlen? Oder eben ein resignatives Sichabfinden, ein instinktives Sichkleinmachen, ein Leben ohne große Vergewisserungen, in verkleinerten Maßstäben, ein Nischendenken angesichts gefühlter Gefahr? Oder schließlich doch dies: Kampf um die Rettung, um die Verlebendigung des jüdisch-christlichen Erbes in unserer abendländisch-europäischen Welt? Kampf um die Zukunftsfähigkeit des Christentums als Kampf um die Zukunftsfähigkeit des uns geschichtlich vertrauten und anvertrauten Menschen? Nur wo dies gelingt, wird m. E. der europäische Geist die ihm selbst entsprungenen Gefahren meistern können. Schließlich sind wir ja auch hier im säkularisierten Europa in einer Suchbewegung. Nicht etwa dümmlich-arrogant nach der Abschaffung unserer wissenschaftlich-technischen Welt und ihrer Errungenschaften, nicht etwa geleitet von dem

fahrlässigen Wunsch nach einer Euthanasie der Technik überhaupt, wohl aber gerichtet auf neue Formen des Umgangs mit ihr, gerichtet auf den kulturellen Hintergrund unserer technologischen Rationalität, weil wir nicht darauf bauen wollen, daß der evolutionäre Modernisierungsprozeß allein und aus sich selbst menschenwürdige Zukunft gewährt, wissend, daß wir nicht nur Fortschritte, sondern auch Fortschrittsmythen produzieren. Ehe wir uns fragen, ob hier die nichteuropäischen Kulturen Orientierungs- und Widerstandsreserven bieten, hätten wir unser eigenes Erbe anzurufen und zu verlebendigen.

Eben das schulden wir schließlich auch den nichteuropäischen Christentümern, schulden wir vor allem den armen Kirchen der Dritten Welt und ihren Befreiungsintentionen. Die profane Europäisierung der Welt auf dem Wege über Technik und Kulturindustrie hat ja vor diesen Ländern und ihren Kulturen nicht halt gemacht. Diese zweite Versklavung ist längst erfolgreich im Gange. Und bei diesen Völkern wirkt der sanfte Terror dieser Kulturindustrie eher noch tödlicher als bei uns. Er paralyisiert jeden Befreiungsprozeß. Das Opium der Armen ist längst nicht mehr die Religion. Es ist die Massenmedienkultur, die diese Menschen subjektmüde macht, ehe sie zu Subjekten ihrer Befreiung werden; die ihnen, kaum daß sie sich ihrer eigenen Leidensgeschichte bewußt werden, das Gedächtnis schon wieder raubt und die ihre Sprache bedroht, ehe sie sich selbst zur Sprache gebracht und alphabetisiert haben. Der Widerstand gegen die Auflösung des Menschen, seiner Geschichte und seiner Sprache wäre eine Art Befreiungsarbeit für alle, nicht die einzige, aber gewiß auch nicht die geringste. Doch wie?

## Wohin ist Gott? Wohin denn der Mensch?

Ich möchte Sie darauf hinweisen, daß sich nahezu alle Protokollanten des Todes des Menschen als Jünger Nietzsches verstehen<sup>16</sup>, des kompromißlosesten Propheten einer nachchristlichen Zeit. Es lohnt sich, bei ihm nachzusehen, worum es geht. Üblicherweise zitieren wir ihn als den Kündler des Todes Gottes im Herzen des europäischen Abendlandes. Vielfach vergessen wir darüber jedoch (weil wir Nietzsche klischeehaft mißverstehen als den, der nun den Menschen zum Nachfolger Gottes aufruft, zum mehr oder weniger gelungenen neuen Gott oder doch wenigsten, wie Freud spottete, zum „Prothesengott“), ich sage: Vielfach vergessen wir darüber jedoch, daß Nietzsche selbst aus diesem Tod Gottes eine unerbittliche Konsequenz zieht, nämlich die des Todes des Menschen, jenes Menschen, als der wir uns bislang vertraut und anvertraut sind. Denn auch Nietzsche redet schon vom Tod des Subjekts, hält das Subjekt für eine bloße „Fiktion“ und die Rede vom „Ich“ für einen Anthropomorphismus.<sup>17</sup> Auch er beschreibt schon den endgültigen Zerfall der Sprache im subjektlosen Taumel der Metaphern; man lese nur einmal seine kleine Schrift



„über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“.<sup>18</sup> Auch er sagt schon, daß die Geschichte, losgekettet von der Ewigkeit, in eine anonyme Evolution stürzt, die nichts will als Evolution<sup>19</sup>: ein leeres, überraschungsfreies, ins Unendliche wachsende Kontinuum, das alle und alles gnadenlos einschließt und jede substantielle Erwartung austreibt. Aber Nietzsche kennt und nennt eben noch die Hintergrundsannahme für diesen Tod des Menschen: nämlich den Tod Gottes. Er kennt das Echo auf den Schrei seines „tollen Menschen“: Wohin ist Gott? Es lautet: Wohin denn der Mensch?

Deshalb riskiere ich hier, drastisch verkürzt, den Umkehrschluß: Wer dem Dahinschwinden des Menschen widerstehen will, wer seinen sanften oder dramatischen Tod verhindern will, wer den uns vertrauten und anvertrauten Menschen retten will, seine subjekthafte Identität, seine Verständigungsmöglichkeiten, sein Gedächtnis und seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, der kann das, wenn es denn zum Schwure kommt, nur aus der Kraft des Gottesgedächtnisses.<sup>20</sup> Und was die auf den Tod des Menschen eingeschworene Noch- oder Nachmoderne in Rechnung zu stellen hätte, ist die Subversion dieses Gottesgedächtnisses, das uns auch heute noch von Humanität und Solidarität, von Entfremdung, Unterdrückung und Befreiung reden und gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit, gegen Verelendung und zerstörerische Armut kämpfen läßt. Bei Foucault übrigens, dem großen Ahnen der europäischen Postmoderne, ist dieser Zusammenhang zwischen dem Eingedenken Gottes und dem Andenken des Menschen verschlüsselt noch erkennbar, wenn er etwa an Hölderlins Wort vom „Fehl Gottes“ erinnert und am Schluß seiner „Archäologie des Wissens“<sup>21</sup> formuliert: „Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er.“

Aus diesem nachdenkenswertem Satz höre ich vor allem die Emphase für die Sprache heraus („Was ihr gesagt habt ... , was ihr sagt ...“). Es geht hier offensichtlich um Rede, um Sprache, wenn es um den Tod Gottes und den Tod des Menschen geht. Wer spricht? ist denn auch die Ausgangsfrage derer, die ausziehen um nachzuweisen, daß es die der Sprache unterstellten Subjekte gar nicht gibt, weder göttliche noch menschliche. Es gibt keine Subjekte, heißt es da, sondern nur Diskurse, die sich zu Subjekten reimen lassen. Ich frage mich, ob hier am Ende unsere gesamte gelehrte, strukturalistische und poststrukturalistische Semantik und Semiotik nicht mit einem höchst fragwürdigen Einstieg arbeitet. Das Christentum jedenfalls empfiehlt einen Wechsel in der Ausgangsfrage. Für das Christentum lautet diese Ausgangsfrage nicht: Wer spricht?, sondern: Wer leidet? So fragt Religion, wenn sie nach Subjekten fragt. Und auch nach der Sprache des Menschen. Denn für sie gehört die Sprache nicht zuerst den Denkenden, sondern den Leidenden.<sup>22</sup>

Darum auch ist die Ursache der Gebete vor allem eine Sprache der Leidenden.<sup>23</sup> Und die Gebetsprache als Sprache der Leidenden ist nicht eine Sprache der trostreichen Antwort auf das Leid, sondern der ungetrösteten Rückfrage aus dem Leid. Diese Rückfrage an Gott im Gebet ist, so scheint mir, eine letzte Rückmeldung „des Menschen“ in der Sprache, in der er unserem fortgeschrittensten Bewußtsein schon längst abhanden gekommen zu sein scheint. Häufig erweckt das Christentum den Eindruck, als dürfte der Glaube nicht zu nahe an die Wirklichkeit heranrücken, gewissermaßen nicht zu „diesseitig“ werden. Doch das Gegenteil ist der Fall. Wenn wir Christen besser und genauer, unerbittlicher und illusionsloser sagen können, was „der Fall“ ist, könnten wir auch unsere eigene Sache verheißungsvoller vertreten, so z. B. die Sprache des Gebets. Vielleicht ist sie tatsächlich die einzige Sprache, in der der Mensch noch als Mensch gestikuliert! In der er nicht nur als gereimtes, imaginäres Subjekt von Zeichen- und Codierungssystemen vorkommt.

Das Christentum enthält noch in einer anderen Hinsicht ein den Menschen rettendes Gedächtnis. Das christliche Gottesgedächtnis ist ja in seinem Zentrum ein Leidensgedächtnis. Eine *memoria passionis*: das durch nichts zu beruhigende Eingedenken ungesühnter Leiden. Inmitten unserer Modernisierungsprozesse formuliert das Christentum die im Glauben an die Auferweckung der Toten und des Gerichts enthaltene Frage nach Gerechtigkeit für die ungerecht Leidenden, für die ungesühnten Opfer und Besiegten der Geschichte als eine gefährliche Erinnerung, mit der es den Bann unserer Fortschrittsmythen zu brechen sucht. Es betrachtet das Eingedenken der vergangenen Leiden als eine Kategorie der Rettung des Menschen. Wo wir nämlich die vergangenen Leiden im Abgrund einer anonymen Evolution verschwinden lassen, projektieren wir uns am Ende auch selbst als subjektlose Wesen, als Oberflächenspiele auf den Wogen dieser Evolution. Ohne dieses Eingedenken vollzieht sich, da sanft, dort dramatisch, jener Tod des Menschen und jene Stilllegung seiner Geschichte, von der hier hinreichend die Rede war. Ohne dieses Eingedenken wird die Zukunft des Menschen jedenfalls immer fraglicher. Deshalb klagt das Christentum diese Frage nach der Rettung der unwiderruflich vergangenen Leiden immer wieder in unserem öffentlichen Bewußtsein ein – zur Rettung der Lebenden und ihres Sinns für ungeteilte Gerechtigkeit und Befreiung. Etwa in der Sprache des Synodentexts „Unsere Hoffnung“: „Diese Frage ... 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 widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren 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.“



Nicht nur das Wachstum unseres wirtschaftlichen Potentials ist begrenzt, wie man uns heute einschärft; auch das Potential an Sinn scheint begrenzt und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.“<sup>24</sup>

## Vom Christentum zu den Christen

Lassen Sie mich nun noch einen raschen Schritt vom Christentum zu den Christen tun. Damit sie den geschilderten Herausforderungen entsprechen, scheint mir vor allem eines nötig: daß sie immer weniger Adressaten und immer mehr Träger des Gottesgedächtnisses werden; daß sie immer entschiedener ihre reine Betreuungsmentalität abstreifen, und zwar nicht nur im Blick auf die „rein weltlichen“ Aufgaben der Christen, sondern gerade auch im Blick auf Glaubenserfahrung und Glaubenssprache, in der sich Lebens- und Glaubensgeschichte miteinander verbinden.

Da genügt nicht die rein defensive Phantasie eines christlichen Fundamentalismus und Traditionalismus; der programmiert nur reine Betreuungschristen in einem am Ende humorlosen, zelotischen Sektierertum. Da genügt aber auch nicht, wenn ich recht sehe, die heute so beliebte Variante eines pneumatisch-charismatischen Christentums; denn wer bewahrt es davor, das Christentum nicht mit einer Art Erbauungspsychologie zu verwechseln und schließlich in eine postmoderne Subkultur abzugleiten? Es bedarf eines durchaus gesellschaftskritisch wachen Christentums, das sich als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der einen und ungeteilten Nachfolge Jesu versteht und das als solches mit nicht nur kopierter, sondern „erfinderischer“ gesellschaftskritischer Phantasie arbeitet: im produktiven Widerstand gegen die wachsende Subjektivität, gegen den Gedächtnisschwund, gegen den Sprachzerfall und den Analphabetismus zweiter Ordnung. Nur dann werden auch die Liebe und der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in unserem sozialen Leben nicht versiegen.

Hier scheint mir nicht zuletzt auch die heutige Theologie gefordert. Gewiß, sie hat – als akademische – viele Aufgaben und kann der Argumentationssprache keineswegs entraten. Doch muß sie mit ihren Argumenten gerade die kommunikative Würde des Gedächtnisses und der Erzählung schützen; denn ohne sie fielen alle theologischen Aussagen ins Leere. Die Theologie muß also versuchen, die allzu sehr unter dem Einfluß der klassischen griechischen Metaphysik formulierten subjektlosen Lehrsätze des Glaubens zwar nicht einfach zu entwichten oder gar zu leugnen, wohl aber sie verständlich zu machen als Formeln eines gefährlichen und befreienden Gedächtnisses, als formelhaft abgekürzte, gewissermaßen stenografierte Geschichten, und sie muß diese dogmatischen Formeln zurückerzählen in die bibli-

schen Geschichten des Aufbruchs und der Umkehr, des Widerstands und des Leidens und immer wieder in die synoptischen Nachfolgegeschichten. Diese erzählend-erinnernde Gestalt gehört zur Tiefenstruktur der christlichen Glaubenswahrheiten; sie ist ihnen nicht nur nachträglich angesonnen, sie dient auch nicht ihrer bloßen pädagogischen und pastoralen Ausschmückung, sie ist vielmehr eine unverzichtbare Ausdrucks- und Mittelungsform christlicher Identität.<sup>25</sup>

Diese Erzählungen des Glaubens sind freilich nicht einfach literarisch, sondern historisch gemeint. Sie sind Ausdruck eines geschichtlichen Eingedenkens, sie rufen das Gedächtnis, vor allem das Leidensgedächtnis der Menschen an, in dem sich christlicher Glaube mit den geschichtlichen Erfahrungen der Menschen zu verbinden sucht. Sich zu verbinden sucht auch mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen anderer nichteuropäischer Kulturen. Deren Widerstand gegen eine abstrakte Evolutionslogik, in der schließlich die Geschichte durch ökonomische Naturgesetze die Hoffnung durch das Kalkül und das Gedächtnis durch den Computer ersetzt wird, ist durchaus koalitionsfähig mit den Zukunftsinformationen des Christentums. Vermutlich wäre eine solche Koalition und gegenseitige schöpferische Assimilation der Kulturwelten der eigentliche Fortschritt. Jedenfalls ist sie eine unerlässliche Voraussetzung des so ungewissen Weltfriedens. Könnte hier das zum kulturellen Polyzentrismus heranreifende Christentum womöglich gar ein produktives Vorbild sein?

## Ins Angesicht, nicht in den Rücken schauen

Nicht selten hört man heute sagen, unsere Zeit sei längst eine „nachchristliche Zeit“. Sie wäre wohl jene Zeit, in der man dem Christentum nur noch in den Rücken schauen kann, trauernd die einen, ironisch die andern und gleichgültig vielleicht die vielen. Ich wollte zu Ihnen von einer Zeit sprechen – nochmodern oder nachmodern: das sei hier ruhig einmal dahingestellt –, von einer Zeit, in der man dem Christentum nicht in den Rücken, sondern ins Antlitz schauen muß, wenn man von der Zukunftsfähigkeit der Menschen und der Menschheit reden will. Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.

*Johann Baptist Metz*

Anmerkungen:

<sup>1</sup> Im Blick auf die Situation der katholischen Kirche habe ich in den letzten Jahren diesen Prozeß in verschiedenen Publikationen zu erläutern versucht; zuletzt in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Jubiläumsausgabe 1986; demnächst auch im Dokumentationsband zum Katholikentag in Aachen 1986 mein Beitrag: Theologie im Kontext von Kulturen und gesellschaftlichen Verhältnissen. <sup>2</sup> Zu dieser Einschätzung des Konzils vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie XIV (1980) und J. B. Metz: siehe Anm. 1. <sup>3</sup> Vgl. u. a. J. B. Metz (Hrsg.), Theologie der Befreiung – Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, 1986; dazu meinen Aufsatz: Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Entwürfe der Theologie, 1985 und auch meine in Anm. 1 genannten Texte. <sup>4</sup> Schließlich hat Paulus selbst, der den Weg vom Judentum ins Heidentum anbahnte, die bleibende Bedeutung Israels für das Christentum (in seinem Römerbrief) angemahnt. <sup>5</sup> Vgl. dazu etwa die Beobachtungen von H. M. Enzensberger, Eurozentrismus wider



Willen (in: ders., Politische Brosamen, 1982) und auch bei H. J. Heinrichs, Die katastrophale Moderne, 1985. <sup>5</sup> Zur Erläuterung dieser Metaphorik vgl. H. Blumenberg, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6, 1960. „Die Entdeckung der Geschichte inmitten der Aufklärung und gegen ihren Sinnstrom ist die Entdeckung der Illusion der ‚nackten Wahrheit‘ oder der Nacktheit als Illusion, die Aufhebung der Metapher und ihre Erneuerung in der Richtung, daß die ‚Verkleidungen‘ der Wahrheit nun nicht mehr rhetorischem Schmuckbedürfnis und dichterischer Phantasie entstammen, ja überhaupt nicht akzidentell-abstreifbare ‚Zutaten‘ darstellen, sondern den Manifestationsmodus der Wahrheit konstitutiv ausmachen“ (a. a. O. 55). <sup>6</sup> J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, 113. <sup>7</sup> Zur Frage, wie sich die im abendländisch-europäischen Christentum angelegte Tendenz zur weltweiten Universalität, zur Vielvölkergemeinschaft mit einem authentischen und nicht nur geheutelten Polyzentrismus im Christentum verbinden läßt und ob und inwieweit die im jüdisch-christlichen Erbe Europas fundierte Anerkennungskultur hier eine Möglichkeit für einen echten Polyzentrismus eröffnet, vgl. meinen in Anm. 1 genannten Katholikentagsvortrag. <sup>7a</sup> Als Teamarbeit erschienen 1985. <sup>8</sup> „Wir amüsieren uns zu Tode“ heißt denn auch ein in hellsichtiger Übertreibung geschriebener Bestseller des amerikanischen Mediensoziologen N. Postman (1985). <sup>9</sup> Zitiert nach der „Zeit“ vom 29. 11. 1985. <sup>10</sup> Aus: L. Baier, Gleichheitszeichen, 1985 (S. 30 f.). <sup>11</sup> Hinweis bei L. Baier, Der Schwindel der Simulation, in: Merkur 451/452 (1986). <sup>12</sup> Baudrillard stellt sich vor, daß man eines Tages ausrufen wird: Das ist doch bloß Information!, so wie man heute sagt: Das ist doch bloß alles Kino. „Der Bildschirm, den die Medien (die Information) um uns herum aufbauen, ist ein Bildschirm absoluter Ungewißheit. Es geht nicht mehr um die Ungewißheit, die einem Mangel an

Information entspringt, sondern die aus der Information selber und aus dem Überfluß an Information herrührt. Im Gegensatz zur traditionellen Ungewißheit, die sich immer auflösen ließ, kann diese neue Form nicht wieder beseitigt und niemals aufgelöst werden.“ (Zitiert nach L. Baier: vgl. Anm. 11) Baier resümiert: Je informierter wir sind, desto dümmer, abergläubischer, unzurechnungsfähiger werden wir. <sup>13</sup> Zitiert nach: Ästhetik und Kommunikation, H. 63 (1986). <sup>14</sup> Das Wort „selbstreferentiell“ scheint verräterisch. Verweist es nicht noch einmal auf die das Subjekt auszeichnende Selbstreflexivität, deutet der Gebrauch von „Selbst“ nicht doch auf unhintergehbare Subjektidentität? Vgl. M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, 1986. <sup>15</sup> So etwa N. Luhmann in seinen neuesten, ebenso scharfsinnig-brillanten wie erschreckenden Analysen der „Ökologischen Kommunikation“ (1986). <sup>16</sup> Ich erinnere an die gegenwärtige Nietzsche-Renaissance im „postmodernen“ Frankreich, auch hierzulande und in den USA. Mutatis mutandis gehört hierher auch die neue Aufmerksamkeit für M. Heidegger. <sup>17</sup> Werke (ed. Schlechta) III 126 u. ö.; weitere Belege bei M. Frank: Vgl. Anm. 14. <sup>18</sup> Werke III (ed. Schlechta). <sup>19</sup> Z. B. Werke I (ed. Schlechta) 1080. <sup>20</sup> Näheres über diesen Zusammenhang des „Todes Gottes“ und des „Todes des Menschen“ im Lichte einer nachtranszendentalen Theologie in meinem Buch „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“, 1977 u. ö. (62 f.). <sup>21</sup> Deutsch erschienen 1973. <sup>22</sup> Vgl. den Vorschlag, den U. Eco 1968 (!) in seiner „Einführung in die Semiotik“ (413 f.) gemacht hat. <sup>23</sup> Ausführliches zum Thema Gebet und Gebetsprache in dem angedeuteten Sinn bei J. B. Metz – K. Rahner, Ermütigung zum Gebet 1977 u. ö. <sup>24</sup> Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1976) I 3. <sup>25</sup> Vgl. dazu aus „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ § 11 und § 12.

## „Wache Gegenwärtigkeit“

### Ansprache von Generalvikar Robert Schlund

Ich überbringe die Grüße unseres Herrn Erzbischofs. Eine nicht mehr verlegbare und auch nicht vertretbare Verpflichtung seines bischöflichen Amtes macht zu seinem Bedauern die persönliche Anwesenheit nicht möglich. 40 Jahre „Herder-Korrespondenz“ sind ja auch 40 Jahre „Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit“! Der Herr Erzbischof läßt dem Verleger danken für die Einladung und möchte die ausgesprochene Bitte um sein Wort bei diesem Anlaß verstehen als den Wunsch zum Dialog mit dem Bischof des Verlags und Erscheinungsortes dieser wichtigen Publikation. Die erklärte Bereitschaft hierzu will zugleich Anerkennung sein des Ansehens, das sich die Herder-Korrespondenz in den 40 Jahren erworben hat, und Ausdruck des Dankes für den Dienst, den sie in diesen Jahren geleistet hat.

### „In der Kirche der Kirche euren Dienst leisten“

Ein Prediger aus der Barockzeit hatte den Einfall, das menschliche Leben im Vergleich mit dem literarischen Produkt eines Buches zu illustrieren, und begann also: „Der Mensch gleicht einem Buche. Seine Geburt ist das Titelblatt, seine Taufe die Widmung, sein erster Schrei die Vorrede.“

– Das Titelblatt der Herder-Korrespondenz die Geburtsanzeige! –

Ihr Erscheinen im September 1946 war in der Tat ein Ereignis inmitten der vielen ernsten Alltäglichkeiten dieses

Nachkriegsjahres. Ich habe es selbst miterlebt als Leser von dieser ersten Stunde an. Hinter dem fast etwas altertümlich anmutenden Titel „Korrespondenz“ verbirgt sich, wie bereits erwähnt, eine behördliche Kleinkariertheit, zugleich aber eine große Idee und weite Perspektive von Verleger und Redaktion und ein wagemutiger Entschluß des Verlags. Die Besatzungsbehörde genehmigte nur eine „Korrespondenz“, d. h. ein Organ, das kirchliche Nachrichten sammeln und aufbereiten sollte für die damals noch spärlich erscheinenden Kirchenblätter. Verleger und Redaktion aber erkannten, was nottut nach den Jahren der erzwungenen Isolation, was übrigens pikanterweise in dem französischen Wort ‚correspondance‘ auch steckt: „Anschluß“, „Zugverbindung“: Es ging um den Anschluß an die katholische Welt und den geistigen Austausch mit ihr. Der Untertitel „orbis catholicus“ zeigte es an! Mit erstaunlicher Einsicht wird noch darüber hinaus in der „Vorrede“, in der die Herder-Korrespondenz sich zum ersten Mal verlautbart und vorstellt, die Tatsache ausgesprochen, daß „die Welt nun endgültig und unausweichlich eine Einheit geworden ist.“ So geschah es im September 1946.

Es ist nach 40 Jahren des Nachdenkens wert: Aus geistigem Hunger, aus einer Not ist die Idee der Herder-Korrespondenz erwachsen. Ihr Blickfeld ist von Anfang an weltweit, weltoffene Katholizität ihr Signet. Nur ein Verlagshaus wie der Herder-Verlag mit seinen weltweiten Verbindungen konnte eine solche Idee in der damaligen Zeit realisieren.