

Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede

Von Johann Baptist Metz

Gott und Zeit

Die nachfolgenden Überlegungen gehen davon aus, daß das Christentum mit seiner Gottesrede nicht etwa einen zeitlosen Kern hat, sondern eben einen Zeitkern. Das Christentum als Botschaft vom biblischen Gott ist selbst eine Zeitbotschaft, näherhin eine Botschaft von der befristeten Zeit, vom „Ende der Zeit“.¹ Es gibt keine christliche Gottesrede ohne Zeitindex. Ihre Basiskategorie ist, zunächst ganz allgemein gesprochen, das narrativ gebundene Gedächtnis. Der Logos der christlichen Theologie hat eine narrativ-anamnetische Tiefenstruktur.²

Wenn ich recht sehe, dann stehen im Hintergrund der „geistigen Situation unserer Zeit“³ zwei Zeitbotschaften einander gegenüber. Es ist zum einen die aus den biblischen Traditionen herkünftige Botschaft von [4] der befristeten Zeit, von der Zeit mit Finale und zum andern die Botschaft von der Zeit ohne Finale, sozusagen von der Ewigkeit der Zeit, die sich prominent schon an den Namen Friedrich Nietzsches knüpft und die sich immer deutlicher in der Dekonaturalierung, in der Ambiguität und Diffusion unserer „postmodernen“ Lebenswelt manifestiert; als „Pilger ohne Ziel“, als „Nomaden ohne Route“ kennzeichnet z.B. Z. Bauman den „postmodernen“ Menschen.⁴ Es gibt heute viele „postmoderne“ Identitätsbilder, die wie ein populärer Reflex auf diese Botschaft von der Zeit ohne Finale wirken: neuerwachte Seelenwandlungsvorstellungen, die aus fremden Kultur- und Mythenwelten ebenso hilflos wie ungeniert importiert werden, Wiedergeburtsträume und vermeintliche Reinkarnationserfahrungen usw.

Beide Botschaften konvergieren in der Temporalisierung aller bisherigen Ontologie und Metaphysik. Unterschiedlich freilich sind die Folgerungen. F. Nietzsche und schließlich auch M. Heidegger mit seinem Jahrhundertthema „Sein und Zeit“ empfehlen bekanntlich den Rückgang in die vorsokratischen Denk- und Mythenwelten Griechenlands.⁵ Die christliche Zeitbotschaft hingegen fußt auf der Strukturierung der Zeit durch das Gedächtnis, durch das geschichtliche Eingedenken, in dem der Name Gottes als eschatologischer Name, als bleibendes Ende der Zeit erzählt wird.⁶ Im Konzept der anamnetischen Vernunft habe ich versucht, die griechische Logotradition, wie sie in der Theologiegeschichte des Christentums maß-

¹ Von meinen neueren Beiträgen zum Zeitthema darf ich erwähnen: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: O. Marquard (Hrsg.), Einheit und Vielheit (XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie 1987), Hamburg 1990, 170-186; Zeit ohne Finale?, in: Concilium 1993/H.5; Gotteskrise, in: J. B. Metz u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92.

² Vgl. dazu schon einschlägigen Überlegungen in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (Mainz 5 1992) und die Memoria-These bei der Entfaltung der neuen politischen Theologie (in: H. Peukert, Hrsg., Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz 1969).

³ Formulierung in Anklang an K. Jaspers, 1931.

⁴ Vgl. Z. Bauman, Postmoderne Ethik, Hamburg 1995, 357 ff. Dramatischer formuliert bereits F. Nietzsche (unter der Voraussetzung, daß man seine Botschaft vom Tod Gottes in der „Fröhlichen Wissenschaft“ als Botschaft von der Zeit, von der Zeit ohne Finale versteht) die bekannten Sätze: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein oben und unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“ Werke ed. Schlechta II, 127).

⁵ Nietzsche wiederholt mit seinem „abgründigsten Gedanken“ bewußt einen frühgriechischen Mythos, den von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“. Immer noch lebenswert dazu K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956 (Erstausgabe 1935).

⁶ Vgl. dazu meine Beiträge unter Anm. 1 und „Zwischen Erinnern und Vergessen“, in: Metamorphosen des Eingedenkens, hrsg. v. Liebmann/Renhart/Woschitz, Graz 1995, 25-34.

geblich wurde, mit dem (metaphysisch weithin stummen) Zeitdenken der biblischen Tradition zu konfrontieren [5] und mit der Kategorie des geschichtlichen Eingedenkens⁷ der Temporalisierung aller metaphysischen und ontologischen Voraussetzungen der Gottesrede Rechnung zu tragen.⁸

In zeitgenössischen (fundamental-)theologischen Ansätzen zur Glaubensbegründung fällt auf, daß sie der mit der biblischen Gottesrede inszenierten und aufgenötigten Temporalisierung⁹ erneut zu entgehen und das Zeitdenken durch idealistisches oder protophilosophisches Identitätsdenken zu unterlaufen suchen. Für mich dokumentiert sich darin nochmals der die Theologiegeschichte des Christentums immer wieder heimsuchende Mangel an Zeitempfindlichkeit.¹⁰ Nur aus ihm wird auch erklärbar, daß sich diese Versuche den Zeitcharakter ihrer begründungsleitenden Begriffe – „Apriori“, „Erst“ und „Letzt“ – verbergen.¹¹ Letztbegründungen sind, wenn überhaupt, immer Zuletztbegründungen. Die Rede vom „letzten“ und „end-gültigen“ Wort der Zusage Gottes an die Menschheit in Jesus Christus ist selbst eine Zeitaussage. Sie erzwingt eine Logik befristeter Zeit; denn „End-gültigkeit“ und „Unwideruflichkeit“ – für alle und alles, für Mensch und Welt – kann nur im Horizont [6] befristeter Zeit ausgesagt werden, im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nichts „End-gültiges“, nichts „Letztes“, sondern nur Hypothetisches und allemal Überholbares. Die Logik befristeter Zeit aber hat narrativ-anamnetische Tiefenstruktur.¹²

Nun ist freilich das geschichtliche Eingedenken, an das der Logos der Theologie, an das die christliche Gottesrede hier gebunden wird, eine eigentlich „schwache“ Kategorie. Was erinnert werden muß, bleibt allemal vom Vergessen bedroht, bleibt der Gefahr des Versiegens, des Verbrauchtwerdens der Ressourcen des geschichtlichen Eingedenkens ausgesetzt, bleibt der Furie des Vergessens ausgeliefert, kann schließlich im Vergessen des Vergessens zum Verschwinden gebracht werden, so daß auch nichts mehr vermißt wird. Wo die Theologie diese im geschichtlichen Eingedenken erzwungene Nichtidentität ihrer Gottesrede¹³ ein für

⁷ Über Zusammenhang mit und Differenz zu W. Benjamins „Eingedenken“ habe ich schon verschiedentlich Auskunft gegeben. Ausführlich zu W. Benjamin jetzt auch der Band von O. John in dieser Reihe (Religion – Geschichte – Gesellschaft): und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz.

⁸ Auf der Basis einer solchen anamnetischen Vernunft könnte es m.E. durchaus eine neue Form „natürlicher Theologie“ geben. Sie würde jene dualistischen Entgegensetzungen von Natur und Gnade, von Schöpfung und Offenbarung, von Weltgeschichte und Heilsgeschichte usw. unterlaufen, die im Gefolge einer am zeitenthobenen und geschichtsfernen hellenistischen Logos gebildeten Theologie immer wieder begegnen.

⁹ Vgl. dazu die immer noch lesenswerten Überlegungen von P. Tillich zum „Widerstreit von Raum und Zeit“ (= Werke VI, 140-148).

¹⁰ Vgl. dazu wie überhaupt zum notorischen Zeiteskapismus der Theologie meine unter Anm. 1 angeführten Texte. Besonders empfehlenswert sind auch die Beobachtungen, die K. Rahner zur Verlegenheit der Theologie vor der Zeitfrage in seinen „Theologischen Bemerkungen zum Zeitbegriff“ (Schriften zur Theologie IX, 302-322) mitteilt.

¹¹ M. Heidegger, der sein Philosophieren immer auch als Apriori-Forschung begriff, hat bereits in seinen „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (= Marburger Vorlesungen Sommersemester 1925, in: Klostermann-Gesamtausgabe Bd. 20) auf den zeitlichen Sinn der Rede vom Apriori hingewiesen: „a priori – prius *prōteron* – früher; a priori – was von vorher, was von früher her schon ist“ (a.a.O. 99).

¹² Zur Unterscheidung dieser „Anamnesis“ von der Erinnerungslehre in der klassischen griechischen Philosophie, speziell von der „Anamnesis“ Platons (im „Menon“), die in der klassischen Metaphysik zur Grundlage eines zeitenthobenen Wissens und zum zeitenthobenen Grund alles Wissens von der Zeit wurde vgl. schon meinen Artikel „Erinnerung“ im „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“ I (hrsg. von H. Krings, H.M. Baumgartner und Chr. Wild), München 1973.

¹³ Zur zentralen Bedeutung der Nicht-Identität im Rahmen des fundamentaltheologischen Konzepts der neuen politischen Theologie vgl. den Beitrag von T.R. Peters, Unterbrechung des Denkens, in: Jahrbuch Politische Theologie, Band 1 – 1996 (hrsg. v. J. Manemann), 24-38. Im Blick auf die Philosophie der Nicht-Identität bei Th. W. Adorno vgl. den Band von J. A. Zamora „Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne“ in dieser Reihe (Religion – Geschichte – Gesellschaft).

alleimal hinter sich bringen wollte, würde sie sich schließlich an die Stelle Gottes selbst setzen und ihn so am hartnäckigsten vergessen. Ist unsere Gottesrede noch neugierig auf Gott? Er schrickt sie noch, bangt sie noch, vermisst sie noch? Ist sie noch umgetrieben von der eschatologischen „Sorge um Gott“? Warum hört man der Theologiegeschichte den Schrei der Gebetsgeschichte so wenig an?¹⁴

Die an das geschichtliche Eingedenken verwiesene christliche Gottesrede ist eine konstitutionell gefährdete Rede. Gegenüber dieser Ge-[7]fahr hilft auch nicht einfach der Verweis auf die kultische Anamnese (vorweg in der Eucharistie), die dem Schicksal des Vergessens „sakramental“-symbolisch widersteht. Denn eine kultische Anamnese ohne jede Form anamnetischer Kultur unter den feiernden Menschen würde die Bindung des Kults an die Passionsgeschichte Jesu („gelitten unter Pontius Pilatus, in der Nacht, da er verraten wurde …“) lockern, ja preisgeben, und sie könnte – wie bilder- und symbolreich auch immer – nur noch als geschichtsferner Mythos gefeiert werden.

In den letzten Jahren habe ich des öfteren von der „Gotteskrise“ zu sprechen versucht bzw. von der „Zeit der Gotteskrise“, in der wir heute leben.¹⁵ Das wurde – vielleicht nicht ohne mein eigenes Verschulden – zuweilen verharmlosend mißverstanden. Gemeint ist in erster Linie dies: In unserer gegenwärtigen Situation ist das christliche Gottesgedächtnis herausgefordert, sich in ein reflexives Verhältnis zu seiner konstitutionellen Bedrotheit zu bringen. Die „Gotteskrise“ berührt den Kern des Gottesthemas. Es sind vor allem zwei Signaturen der geistigen Situation unserer Zeit, die dieses reflexive Verhältnis erzwingen. Zum einen ist es die im Zuge der Botschaft von der Zeit ohne Finale heraufziehende und immer mehr sich ausbreitende kulturelle Amnesie, in der die Menschen immer weniger ihr eigenes Gedächtnis und immer mehr nur noch ihr eigenes Experiment sind und in der alle herkünftigen Obligationen in selbstentworfene Optionen aufgelöst werden.¹⁶ Zum andern ist es die heute immer mehr sich durchsetzende Auffassung vom strikt „posttraditionalen“ Charakter unserer „avancierten“ Gesellschaften, wonach „am Ende des 20. Jahrhunderts keine traditionsdefinierte Sittlichkeit mehr (existiert), in deren Namen man eine in die Krise geratene Moderne wieder in ihre Schranken verweisen könnte ... Die avancierten Gesellschaften haben längst damit begonnen, die kulturellen Bedingungen ihrer Existenz selbst zu produzieren.“¹⁷ [8]

Was bedeutet das für die christliche Gottesrede, die ja nicht von diesem und jenem zu reden hat, auch nicht von diesen oder jenen neu erfundenen, neu „produzierten“ Göttern, Mythen oder Religionen, sondern von dem einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist? Was schließlich bedeutet das für den unverzichtbaren Universalismus der christlichen Gottesrede?

Schließlich ist der Gott der christlichen Gottesrede entweder ein Menschheitsthema oder er ist überhaupt kein Thema. Er ist nur „mein“ Gott, wenn er auch „dein“ Gott ist, er ist nur „unser“ Gott, wenn er auch der Gott aller anderen sein kann. So wären die Christen in einem gewissen Sinn die letzten Universalisten im Zeitalter der postmodernen Fragmentierungen. Wir werden die „großen“ Themen (zur Moral und zum Frieden in Gerechtigkeit, zur Religion usw.) nicht

¹⁴ Zur Theologie, die im Wissen darum, daß ihre Rede „über“ Gott alleimal aus einer Rede „zu“ Gott stammt, immer auch reflexive Gebetssprache ist, die ihrerseits viel weniger „identitätssicher“ ist, vgl. meine verschiedenen Beiträge zur „Gotteskrise“: siehe A 15.

¹⁵ Neben dem in A 1 bereits zitierten Text vgl. z.B. „Gotteskrise als Signatur der Zeit“, in: Instanzen/Perspektiven/Imaginationen (= Interventionen 4), hrsg. v. J. Huber u. A. M. Müller, Basel/Frankfurt 1995, 95-110; Kirche in der Gotteskrise, in: Sind die Kirchen am Ende?, Regensburg 1995, 158-175; Der unpassende Gott, in: Wir sind Kirche. Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg 1995.

¹⁶ Zu dieser Unterscheidung vgl. A. Finkielkraut, Le Mecontemporain: Peguy, Paris 1991.

¹⁷ H. Dubiel, Ungewißheit und Politik, Frankfurt 1994, 149.

aufgeben, sie aber auf eine neue Weise, mit neuen Kategorien besprechen, die gegenüber dem bisher Vertrauten eher „schwach“ und „verletzlich“ klingen mögen.

Memoria passionis

Es ist mit der christlichen Gottesrede eine ganz bestimmte Erinnerung verbunden. Ich kennzeichne sie abgekürzt als „memoria passionis“. Was ist gemeint?

Offensichtlich ist die Gottesrede der biblischen Traditionen eine Rede mit leidempfindlicher Flanke, eine Gottesrede, die durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage¹⁸ konstitutionell „gebrochen“ ist, die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zu viel hat für alle unsere Antworten; sie ist eine Gottesrede, für die die Geschichte nicht einfach Siegergeschichte ist, sondern vor allem Leidengeschichte, eine Gottesrede, die sich deshalb geschichtlich in der memoria passionis konzentriert, ohne die auch die christliche memoria resurrectionis zum reinen Siegermythos geraten würde.

Ähnlich wie ihre Zeitempfindlichkeit – und nicht ohne Zusammenhang damit – hat die christliche Gottesrede sehr früh auch ihre ursprüngliche Leidempfindlichkeit verloren. Über die Gründe und Konsequenzen dieses Verlustes (der m.E. in den Prozeß der Theologiewerdegung des Christentums zurückreicht) kann ich mich hier nicht äußern.¹⁹ Immer wieder nahm die christliche Gottesrede die Züge eines machtpolitischen Monotheismus an, so daß man diese Rede bis heute verdächtigt, die Legitimationsquelle für ein vordemokratisches Souveränitätsdenken und der Inspirator für pluralismusfeindliche Fundamentalismen zu sein. Doch die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist, ist in ihrem Kern eine leidempfindliche Gottesrede, also nicht Ausdruck irgendeines Monotheismus, sondern – sit venia verbo – eines empathischen Monotheismus.

Der freilich reicht nun auch hinein in ein heute breit gefächertes Diskussionsfeld zu den Möglichkeiten, den Grenzen und Gefahren einer universellen Moral und einer universalistisch ansetzenden Ethik. Einerseits leben wir in einer Zeit, in der die moralischen Probleme unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation immer mehr außerhalb der Reichweite des einzelnen liegen, so daß sie nur über Politik und politische Moral besprochen und behandelt werden können. Noch nie in der Geschichte der Menschheit war die moralische Herausforderung auf eine solche Reichweite und Langfristigkeit angelegt wie in unserer Zeit, noch nie ging es so sehr um eine „Ethik der Fernstewirkungen“²⁰ wie heute. Gleichzeitig geriet nun, in unserem Zeitalter der sog. Globalisierung, jeglicher Universalismus der Verhaltens- und Handlungsorientierung unter den Verdacht eines pluralismusfeindlichen sittlichen Totalitarismus. Nichts scheint im zeitgenössischen ethischen Diskurs verdächtiger als das Universale. Es gilt inzwischen als die trügerische moralische Falle schlechthin; der Vorwurf ebenso heilloser wie hilfloser Abstraktheit ist noch die harmloseste Variante des Verdachts, der vor allem der „postmodernen“ Empfindlichkeit für die unleugbaren Gefahren universalistischer Konzepte und deren Entwichtigung von Pluralität und Differenz entspringt. Gibt es überhaupt noch so etwas wie ein ethisch konzeptualisierbares moralisches Universum? Wie z.B. lassen sich der Universalismus der Menschenrechte und die Idee von den unaufhebbaren und unverzichtbaren kulturellen Differenzen in der Menschheit miteinander verbinden, ohne daß sie sich wieder gegen-

¹⁸ Vgl. sämtliche Beiträge in: J.B. Metz (Hrsg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995. Zur theodizesensiblen „Gotteskrise“ in der Erfahrung von „Sterben und Tod als Übel“ vgl. den gleichnamigen Beitrag von H. Vorgrimler, in: Lebendige Seelsorge 1995/H. 6.

¹⁹ Näheres dazu in meinem Text in „Landschaft aus Schreien“ (siehe Anm. 18).

²⁰ Wie sie sich z.B. als Grundanliegen der Philosophie von H. Jonas formuliert hat.

seitig nur rela-[10]tivieren und in dieser beziehungslosen bzw. un-verbindlichen Vielfalt immer wieder zu neuen Gewaltausbrüchen führen?

Gibt es so etwas wie einen Universalismus der Verantwortung, gibt es ihn angesichts der allseits beklagten und offensichtlich immer deutlicher werdenden moralischen Erschöpfung Europas, dem diese universalistische Vision entstammt? Gibt es ihn angesichts der zunehmenden Überindividualisierungen und Diffusionen unserer Lebenswelten? Schon heute ist von universellen Verbindlichkeiten, wenn überhaupt, nur in einem strikt formalistischen Sinn die Rede, eben ausschließlich von einem dekontextualisierten, einem rein prozeduralen Universalismus.

Der sogenannte „Kommunitarismus“ hat gegenüber einem derart abstrakt-formal verfahrenen Universalismus durchaus Wichtiges zu sagen, er bleibt aber ungenügend, wenn er die konstitutionelle Bezogenheit auf Gemeinschaft und Tradition als letzte Auskunft ansieht und nicht mehr weiter der Frage nachgeht, wie sich denn nun – und nach welchen Kriterien – die einzelnen Erinnerungsgemeinschaften zueinander verhalten, ohne in einen beziehungslosen oder allein durch Macht zu begrenzenden Relativismus zu geraten.

Gibt es denn überhaupt keine einem konkreten geschichtlichen Ethos entspringende Verantwortung, die als universale bzw. als universalisierungsfähige gelten könnte, ohne imperial oder totalitär zu sein, ohne also die neue („postmoderne“) Empfindlichkeit für Pluralität und Differenz, für das Anderssein der jeweils Anderen zu ignorieren?²¹

Wir leben in einer Welt der unhintergehbarer Pluralität. Was gefordert ist, sagt man, sei Toleranz und Dialog oder Diskurs. Ist das die ganze Antwort? Gibt es nicht auch Grenzen der Toleranz und Kriterien für den Dialog? Wie immer, der Pluralismus ist nicht einfach die Antwort, sondern zunächst die Frage und das Problem. Dieses Problem lösen heißt freilich nicht den Pluralismus auflösen, sondern eine allen Menschen zugängliche und zumutbare Form des Umgangs mit ihm zu entwickeln, um so einen kulturalistischen Relativismus zu vermeiden, ohne doch die Kulturen selbst zu relativieren. Was aber wäre dieses „Allgemeine“ (das „allgemein Gute“, das heute zumeist strikt gelehnt [11] oder allenfalls vermißt wird), was wäre dieses „allgemein“ Zugängliche und Zumutbare, das die Kulturen nicht relativiert sondern konstituiert?

Wie kann, was wir Toleranz nennen, den kulturalistischen Relativismus vermeiden? Wo wären die Grenzen der Toleranz? Wer benennt und garantiert sie? Es gibt nur den Einspruch mit der an sich „schwachen“ Kategorie der memoria passionis.

Die biblischen Traditionen, denen die christliche Gottesrede verpflichtet ist, kennen diese besondere Gestalt der universellen Verantwortung. Dabei ist freilich, und dies wäre genau zu beachten, der Universalismus dieser Verantwortung nicht primär orientiert am Universalismus der Sünde und des Versagens, sondern am Universalismus des Leidens in der Welt.²² Jesu

²¹ Vgl. zu dieser Frage in der Sicht der neuen politischen Theologie den Beitrag von P. Rotländer, Alterität versus anamnetische Ethik? in: Jahrbuch Politische Theologie, Band 1 (vgl. Anm. 13), dazu auch die Beiträge von W. Lesch, M. Möhring-Hesse, E. Arens/J. Manemann und meinen eigenen Beitrag im gleichen Jahrbuch.

²² Der hier angesprochene Universalismus des Leidens ist ein negativer Universalismus; er kann deshalb auch ideologie-und mythenfrei konstatiert und besprochen werden. Als Problem bleibt, wie dieser negative Universalismus (des Leidens) durch den (positiven) Begriff universaler Gerechtigkeit bzw. durch die Rede vom ungerechten Leiden näher zu qualifizieren sei. Doch kann ich mich in die Diskussion um die Frage nach universaler Gerechtigkeit erst wieder einschalten, wenn ich den heute vorherrschenden rein prozeduralen Umgang mit dieser Frage zu überwinden gelernt habe. Vgl. zum Gerechtigkeitsthema, das die neue politische Theologie von Anfang an beschäftigt hat, den Beitrag von K. Füssel/M. Ramminger, Armut und Reichtum. Biblische Erinnerung an einen Widerspruch, in: Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 1.

erster Blick galt nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen. Die Sünde war ihm vor allem Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen, war ihm Weigerung, über den Horizont der eigenen Leidensgeschichte hinauszudenken, war ihm, wie das Augustinus nennen wird, „Selbstverkrümmung des Herzens“, Auslieferung an den heimlichen Narzißmus der Kreatur. So begann das Christentum als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid galt.

Es gibt Parabeln Jesu, mit denen er sich in besonderer Weise in das Gedächtnis der Menschheit hineinergänzt hat. Dazu gehört vorweg das Gleichnis vom „Barmherzigen Samariter“, mit dem er auf die Frage antwortet: „Wer ist mein Nächster?“ In unserem Zusammenhang gefragt: Für wen bin ich verantwortlich? Für wen zuständig? Eines wird aus dieser Parabel in den Bildern einer archaischen Provinzgesellschaft ganz deutlich: Dieser Verantwortungsbereich, dieser Zuständigkeitsumfang kann von uns nicht von vornherein eindeutig festgelegt und umgrenzt [12] werden. „Nächster“ und damit Partner unserer Zuständigkeit ist nie nur der, den wir von uns aus als solchen ansehen und zulassen. Der Bereich der Zuständigkeit, der Umfang der Verantwortung ist prinzipiell unbegrenzt. Kriterium für Maß und Umfang ist und bleibt – das fremde Leid, so wie der unter die Räuber Gefallene in der Geschichte Jesu, an dem der Priester und der Levit „im höheren Interesse“ vorübergehen. Wer „Gott“ im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewißheiten durch das Unglück der anderen in Kauf. Von diesem Gott reden heißt, fremdes Leid zur Sprache bringen.

Das Eingedenken des Leidens 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 Eingedenken fremden Leids ist nicht nur die moralische Basis für die synchrone zwischenmenschliche Verständigung, es reicht tief in die diachrone politische Landschaft unserer Welt hinein. Dazu gibt es solche und solche Beispiele, Beispiele für einen „Krieg der Erinnerungen“ ebenso wie für einen „Frieden aus Erinnerungen“.

Im ehemaligen Jugoslawien wurde die Leidenserinnerung zum Leichtentuch für eine ganze Nation und zur Garotte für jeden interethnischen Verständigungsversuch. Hier haben die einzelnen Völker jeweils nur die eigene Leidensgeschichte erinnert, und so wurde diese rein selbstbezügliche memoria passionis nicht zum Organ der Verständigung und des Friedens, sondern zur Quelle der Verfeindung, des Hasses und der Gewalt. Anders, so bleibt zu hoffen, die gegenwärtige Situation zwischen Israel und den Palästinensern. Unvergänglich bleibt für mich die Szene, in der der Israeli Rabin und der Palästinenser Arafat einander die Hand reichen und sich gegenseitig versichern, daß sie künftig nicht nur auf die eigenen Leiden schauen wollen, sondern daß sie bereit seien, auch die Leiden der Anderen, die Leiden der bisherigen Feinde nicht zu vergessen und beim eigenen Handeln in Betracht zu ziehen. Das ist eigentlich Friedenspolitik aus der biblischen memoria passionis! Ich weiß, daß die Verständigung auf dieser Basis höchst fragil ist, daß sie große Opfer forderte und noch fordern wird. Aber bleibt sie nicht exemplarisch für eine Gestalt universeller Verantwortung, die von keinerlei [13] Totalitarismus der Ansprüche geleitet ist (übrigens auch nicht von dem einer völlig leidfreien Gesellschaft)?

Dieser Universalismus einer gegenseitigen Verantwortung entsteht m.E. nicht – wie in den Debatten um ein „Weltethos“ und eine „Weltkultur“ häufig vorausgesetzt – auf der Basis eines mühsam addierten Minimalkonsenses zwischen den Völkern und Kulturen, in dem die Konsentierenden am Ende womöglich sich selbst nicht mehr erkennen können. Er entsteht, wenn überhaupt, auf der Basis eines immer neu zu erringenden und immer wieder gefährdeten Grundkonsenses zwischen den Völkern und Kulturen. Es gibt nämlich eine Autorität, die in allen großen Kulturen und Religionen anerkannt und durch keine Autoritätskritik überholt ist:

die Autorität der Leidenden. Ihr gegenüber gilt, was Z. Bauman²³ vom moralischen Gewissen sagt: Es verlangt „Gehorsam ohne Überprüfung, ob dem Folge geleistet werden sollte ... Es kann weder überzeugen noch erzwingen ... Nach den grundlegenden Maßstäben der modernen Welt ist Gewissen schwach.“ Eben dies gilt von der Autorität der Leidenden. Sie kann nicht nochmals hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam dem Verstehen voraus – und zwar um den Preis jeglicher Moralität. Über diese Autorität ist nicht noch einmal zu diskutieren; zu ihr gibt es für die Moral nicht nochmals eine Befehlsverweigerung, womöglich unter Berufung auf „Autonomie“. In diesem Sinn ist die Begegnung mit fremdem Leid eine Art „Ausnahmezustand“, dem keine allgemeineren Regeln zugrundeliegen, auf die man sich – vorbehaltlich – nochmals zurückziehen könnte. Diese Autorität ist für mich, den christlichen Theologen, die einzige Autorität, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestiert. Im Gehorsam ihr gegenüber konstituiert sich das moralische Gewissen; und was wir seine Stimme nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch dieses fremde Leid.²⁴

Fremdes Leid zu respektieren ist Bedingung aller großer Kultur.²⁵ Und fremdes Leid zur Sprache zu bringen, ist die Voraussetzung aller universalistischen Ansprüche, auch und gerade derjenigen der christ-[14]lichen Gottesrede. So könnte es sein, daß die „schwache“ Kategorie der memoria passionis über jenes theologische Identitätsdenken hinauskommt, in dem sich am Ende immer nur das zirkuläre Selbstverständnis einer ganz bestimmten Kultur, nämlich der abendländisch-europäischen abbildet und behauptet, einer Kultur, die zwar universalistisch angelegt ist, die sich aber immer schwer tat und noch tut, die Erfahrungs- und Diskurswelten anderer Kulturen angemessen wahrzunehmen.²⁶

Das „schwache“ Eingedenken fremden Leids, die von ihm geprägten Narrative können ihre interreligiöse und interkulturelle Kommunikationskraft erweisen und dabei den Plural von Leidensgeschichten in der Welt wahrnehmen – etwa in der Begegnung mit den Mitleidsethiken der großen asiatischen Religionen, speziell des (freilich in sich selbst wiederum höchst unterschiedlichen) Buddhismus. In der Anerkennung der Autorität der Leidenden könnten sich m.E. die monotheistischen Religionen mit den östlichen Religionen und Kulturen treffen.

Und sie könnten damit auch den Einwand entkräften, es gäbe schließlich höchst unterschiedliche, ja gegensätzliche Auffassungen von der Würde des Menschen und entsprechend unterschiedliche, ja gegensätzliche Auffassungen von Menschenrechten. Hier ist offensichtlich eine Verständigungsmöglichkeit zwischen den Kulturwelten den ideologischen Gegensätzen und politischen Welten voraus, Doch diesen Hinweis muß ich hier (auch aus Mangel an Kompetenz) auf sich beruhen lassen, zugunsten einer kurzen abschließenden Bemerkung zu diesem Abschnitt.

Gewiß, die biblischen Traditionen sprechen nicht primär von einer Moral, sondern von einer Hoffnung; ihre Gottesrede kulminiert nicht in einer Ethik, sondern in einer Eschatologie. Doch gerade darin wurzelt auch die Kraft, selbst in der vermeintlichen oder tatsächlichen Ohnmacht und Unübersichtlichkeit die Maßstäbe der Verantwortung nicht einfach preiszugeben oder willkürlich zu verkleinern. Ich weiß, diese Art universeller Verantwortung ist kaum vom Verdacht überschießender Abstraktheit zu befreien. Und ohne immer wieder neu gesetzte Prioritäten des Engagements ist hier nicht voranzukommen. Doch gerade die Not der „Auswahl“ bestätigt die Voraussetzung, daß unser Verantwortungsbereich nicht (wie gegenwärtig

²³ a.a.O. 371.

²⁴ Gerade in dieser letzten Formulierung mag man Ankläge an das Ethikverständnis bei E. Lévinas vermuten; einen Anspruch auf authentische Interpretation kann ich nicht erheben.

²⁵ Auch wenn keine, wie W. Benjamin vermutete, ohne eine gewisse Beimischung von Barbarei auskommt.

²⁶ Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen bei A. Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1994.

gerne „postmodern“ sugge-[15]riert) schrumpft und in kleinen Verhältnissen sich bewegt, sondern daß er immer mehr wächst. Die Aussicht etwa, daß Europa eine blühende und nicht eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird, eine Friedenslandschaft und nicht eine Landschaft implodierender Gewalt, also nicht eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege, hat auch ihren moralischen Preis. Seine Einlösung steht noch aus.

Wider die kulturelle Amnesie

Die biblische Botschaft von Gott ist eine Zeitbotschaft, eine Botschaft von der befristeten Zeit, von der Zeit mit Finale; sie äußert sich in einer primär gedächtnisorientierten, in einer anamnetischen Kultur. Die Botschaft vom Tod Gottes als Botschaft von der Zeit ohne Finale drückt sich in einer Kultur des Vergessens, in einer kulturellen Amnesie aus. Bewegen wir uns nicht hinein in ein solches Zeitalter der kulturellen Amnesie, in der auch die traditionsbestimmten Religionen und Weltanschauungen immer mehr verschwinden?

Friedrich Nietzsche suchte einen Schlußstrich unter das Christentum zu ziehen: „Alle Möglichkeiten des christlichen Lebens, die ernstesten und lässigsten, die harm- und gedankenlosen, und die reflektiertesten sind durchprobiert, es ist Zeit zur Erfindung von etwas Neuem ...“²⁷ Und er knüpfte seine „neue Art zu leben“ an den Triumph der kulturellen Amnesie, die unsere „postmoderne“ Landschaft prägt. „Bei dem kleinsten aber und bei dem größten Glücke ist es immer eins, wodurch Glück zum Glück wird: das vergessen können ... Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist ...“. Das Urbild des Glücks wäre also die Amnesie des Siegers, seine Bedingung das mitleidlose Vergessen der Opfer. Das ist nun in der Tat völlig konträr zum biblischen Bundesdenken, zu der in diesem Bundesdenken geforderten anamnetischen Solidarität, wie überhaupt zur Bedeutung der memoria, speziell der memoria passionis, die in das christliche Verständnis von Frieden und Glück eingewoben [16] ist. Die Gottesvision biblischer Traditionen steht gegen den Versuch, das Glück der Menschenkinder um den Preis der Amnesie zu definieren.

Der gegenwärtige Triumph der Amnesie fußt auf verschiedenen Säulen. Eine davon ist nach meiner Auffassung – die Theologie selbst. Hat sie für ihre Anschauung der Geschichte nicht immer viel zu „starke“ Kategorien benutzt, die alle geschichtlichen Verletzungen, alle klaffen- den Wunden, alle Untergänge und Katastrophen viel zu schnell überdeckten und ihrer Gottesrede den Schmerz des Erinnerns ersparten? Müßte nicht zumindest eine Katastrophe wie die von Auschwitz wie ein Ultimatum für einen allzu geschmeidigen theologischen Umgang mit der Geschichte wirken? Müßte nicht wenigstens jetzt die Frage nach dem Ort und Rang des Erschreckens mitten im Logos der Theologie auftauchen?²⁸ Müßte nicht wenigstens jetzt die Theologie davon überzeugt sein, daß auch sie nicht alle Wunden heilt? Daß es ihr nun endgültig verwehrt ist, die Identität des Christentums – noch einmal – wie Platons Ideen zu denken oder – im modischen Schwenk von der Geschichte zur Psychologie – nur noch wie einen geschichtsfernen gnostischen Erlösungsmythos?

²⁷ Dieses und das nachfolgende Nietzsche-Zitat habe ich meinem Aufsatz unter Anm. 6 entnommen.

²⁸ Zur Besprechung der Katastrophe von Auschwitz im Lichte der neuen politischen Theologie und zu den damit verbundenen Herausforderungen an die christliche Theologie überhaupt vgl. die beiden in dieser Reihe (Religion – Geschichte – Gesellschaft) bereits erschienenen Bände von J. Manemann, „Weil es nicht nur Geschichte ist“ (1995) und G. Grunden, Fremde Freiheit (1996) sowie die Beiträge von T.R. Peters, O. John und M. Rainer im Jahrbuch Politische Theologie Band 1.

Gewiß, auch die moderne Wissenschaft bricht nicht den Bann der hier bezeichneten kulturellen Amnesie. In unserer Zivilisation ist Wissenschaft der Inbegriff der Normalität, und in diesem Sinn kann von ihr gesagt werden, daß auch sie alle Wunden heilt und keinen Schmerz des Erinnerns kennt.²⁹ [17]

Gilt das schließlich nicht auch für große und einflußreiche Teile unserer zeitgenössischen Philosophie? „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“ Mit einem so überschriebenen Text sucht Jürgen Habermas mir gegenüber zu verdeutlichen, daß der anamnetische Geist des biblischen Zeitdenkens inzwischen längst in das Vernunft denken der europäischen Philosophie eingedrungen ist.³⁰ So wäre also zumindest mit dem Rüstzeug zünftiger europäischer Philosophie den Gefahren kultureller Amnesie zu widerstehen. Aber ich zweifle. Warum z.B. kommt bei Habermas selbst die Katastrophe von Auschwitz nur in seinen „Kleinen politischen Schriften“ vor – und dort bekanntlich in ebenso dezidierter wie einflußreicher Weise –, nicht aber, und zwar mit keinem Wort, in seinen großen philosophischen Schriften zur kommunikativen Vernunft? Auch die Kommunikationstheorie heilt offensichtlich alle Wunden! Wie aber wäre dann verallgemeinerungsfähig noch von dem zu sprechen, was Unheil blieb, was nicht geheilt werden kann, was nicht hinter dem Schild kultureller Amnesie verschwinden darf, was sich nicht in fugendichte Normalität einschließen läßt? Wie wäre von dem zu sprechen, was, wenn überhaupt, eine andere Art der Vergebung bräuchte als die Vergebung durch die Zeit, die angeblich alles heilt, oder als die Vergebung durch die Theorie, die alle Wunden schließt?

Freilich, es bleibt etwas, wenn sich vermeintlich alle Wunden geschlossen haben. Was bleibt, ist schwer zu beschreiben. Es ist eine seltsame Art des Vermissons, die sich dagegen wehrt, daß der Schmerz der Erinnerung sich völlig beruhigt, sei es psychologisch, sei es ästhetisch, sei es gedenkritualistisch oder eben auch „religiös“. Worum handelt es sich? Sind es am Ende Spuren von Gottesvermissungen in der Zeit der Gotteskrise?³¹ Man wird diese Vermissons am Heute am wenigsten verstehen, wenn man sie, wie üblich, zu einer typischen Befindlichkeit der jeweils älteren Generation macht. Weit eher zeigen sich diese (zuweilen gänzlich sprachlosen) Vermissons gerade bei der jüngeren [18] Generation; aus ihnen nährt sich die Skepsis der Jungen, ihre Indifferenz, zuweilen auch ihre Wut gegenüber dem, was die Älteren ihnen als „die“ Erfahrungen, als „die“ Sicht der Dinge, als „die“ Lehre aus der Geschichte anbieten, aufdrängen und zum Kanon der Normalität erheben.

Das Eingedenken fremden Leids bleibt eine fragile Kategorie in einer Zeit, in der sich die Menschen am Ende nur noch mit der Waffe des Vergessens, mit dem Schild der Amnesie gegen die immer neu hereinstürzenden Leidengeschichten und Untaten wappnen zu können meinen: Gestern Auschwitz, heute Bosnien und Ruanda und morgen? Doch selbst dieses

²⁹ Vgl. dazu wie speziell im Blick auf die Geschichtswissenschaft meinen Beitrag in Anm. 6. – Wenn ich recht sehe, so hat sich seit dem sog. deutschen Historikerstreit in der Geschichtswissenschaft der Standpunkt der „Historisierung“ des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen mehr oder minder durchgesetzt. Gewiß, diese Katastrophe darf nicht einfach aus der Geschichte herausgenommen werden, sie darf nicht zu einer Art negativem Mythos stilisiert werden, nicht zu einer Tragödie *beyond history*, denn gerade dadurch würde der Standpunkt der Verantwortung, der Scham und der Umkehr aufgelöst. Im Blick auf Auschwitz bleibt für mich freilich die Frage, wie ein Grauen, das sich der historischen Anschauung immer wieder zu entziehen droht, gleichwohl im Gedächtnis behalten werden kann. Das gelingt vermutlich nur einer Historiographie, die ihrerseits von einer anamnetischen Kultur gestützt ist, einer Gedächtniskultur also, die auch um jenes Vergessen weiß, das noch in jeder historisierenden Vergegenständlichung herrscht.

³⁰ In: J.B. Metz u.a. Diagnosen zur Zeit, 51 ff. (vgl. Anm. 1).

³¹ Zu meinen bisherigen sporadischen Äußerungen zum Gott-Vermissten vgl. die problemsensible Interpretation bei T.R. Peters, *Mystik – Mythos – Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes*, Mainz/München 1992, 91 ff. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Vorschlag von J. Reikerstorfer in diesem Band zur Kontextualisierung des Vermisungswissens im zeitgenössischen theologischen Diskurs.

Vergessen ist nicht ohne Folgen. Was mich z.B. in der Situation „nach Auschwitz“ immer besonders tief berührt und beunruhigt hat, war das Unglück, war die Verzweiflung derer, die diese Katastrophe überlebt haben. So viel sprachloses Unglück, so viele Selbstmorde! Hier sind offensichtlich Menschen an der Verzweiflung am Menschen gescheitert, an dem, wozu Menschen gegenüber Menschen „fähig“ sind. So hat Auschwitz die metaphysische und moralische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt. So etwas übersehen nur die Vergeßlichen. Oder die, die vermeintlich erfolgreich vergessen haben, daß sie etwas vergessen haben. Aber auch sie bleiben nicht ungeschoren. Die Wunde klafft. Denn man kann auch auf den Namen des Menschen nicht beliebig sündigen. Nicht nur der einzelne Mensch, auch die „Idee“ des Menschen und der Menschheit ist offensichtlich verletzbar, ja zerstörbar. Nur wenige bringen die gegenwärtigen Humanitätskrisen, den sog. „Werteverfall“ – zunehmende Taubheit gegenüber „großen“ Ansprüchen, Solidaritätsverfall, anpassungsschlaues Sich-Kleinmachen usw. – mit dieser und mit den nachfolgenden, inzwischen ebenso der kulturellen Amnesie anheimfallenden Katastrophen in Verbindung.

Es gibt nicht nur eine Oberflächengeschichte der Gattung Mensch, sondern auch eine Tiefengeschichte, und die ist durchaus verletzbar.³² Gewinnen schließlich die Gewalt- und Vergewaltigungsorgien der Gegenwart nicht etwas von der normativen Kraft des Faktischen? Zersetzen sie nicht – hinter dem Schild der Amnesie – das „zivilisatorische Urvertrauen“³³, jene moralischen und kulturellen Reserven, in denen die Menschlichkeit gründet? Wie verbrauchbar und verbraucht sind diese Reserven? Vollzieht sich hier vielleicht der Abschied von dem Menschenbild wie es uns bisher geschichtlich vertraut war? Könnte es sein, daß dem Menschen im Bann dieser kulturellen Amnesie nicht nur Gott abhanden gekommen ist, sondern daß er immer mehr sich selbst abhanden kommt, in dem abhanden kommt, was wir bisher emphatisch seine „Menschlichkeit“ genannt haben? Was also bleibt, wenn wir immer wieder erfolgreich alle Wunden geschlossen haben? Wenn sich die kulturelle Amnesie vollendet hat? Der Mensch? Welcher Mensch? Die Berufung auf „das Humanum“ ist selbst höchst abstrakt; sie entspringt nicht selten einer naiv-optimistischen Anthropologie, der die Frage nach dem Bösen und der „Theodizeeblick“ in die Geschichte der Menschheit längst abhanden gekommen ist.

Die Kirche ist – als Institution – vor allem akkumulierte Erinnerung, langfristiges Gedächtnis, „Elefantengedächtnis“, in dem vieles, allzu vieles gespeichert ist, Befreiendes und Belastendes. Auch die Theologie steht nicht – in teilnahmsloser Beobachterposition – außer oder über diesem Gedächtnis, sie lebt aus ihm. Ihre kritische Kompetenz gegenüber diesem Gedächtnis gewinnt sie dadurch, daß sie das von der Kirche repräsentierte Christusgedächtnis immer wieder daraufhin befragt, ob und wieweit es zum Eingedenken fremden Leids wird.

Mit diesem Leidensapriori (wenn ich es so nennen darf) befragt die Theologie schließlich auch kritisch unsere sog. „posttraditionalen“ Gesellschaften, ob sie denn mit der nun favorisierten traditionsentkoppelten Diskursethik über eine Logik des Marktes bzw. des Tausches hinauskommen, ob diese „neue Ethik“ also nicht letztlich von einem uneingestandenen Markt-Apriori geleitet bleibt, das darauf baut, daß der Markt eben die verständigungsbereiten Einstellungen prämiert. Da scheint mir doch das traditionsverwurzelte Leidensapriori verhübungsvoller: es enthält unter dem Stichwort der memoria passionis die Vision einer Zuwendung der Einen zu den Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis und vor jedem Diskurs. [20]

³² Schließlich ist die Rede von „dem Menschen“ und „der Menschheit“ nicht eine (im platonisch-idealistischen Sinn) ideengestützte Rede, sondern eine (im biblisch-anamnetischen Sinn) gedächtnisgestützte und als solche eine zutiefst gefährdete, „schwache“ Rede.

³³ Formulierung K. L. Naumann.

Der Amerikaner Samuel Huntington spricht in seinem „Clash of Civilizations?“³⁴ davon, daß die globalen Konflikte von morgen nicht nur durch politische Machtblöcke definiert sein werden, sondern durch den Konflikt von Zivilisationen bzw. Kulturen. Die These ist bekanntlich umstritten, die in ihr enthaltene Frage jedoch von einiger Brisanz. Der Konflikt des kulturellen Westens mit anderen Kulturen, z.B. und vor allem mit der des Islam, läßt sich durchaus beschreiben als Konflikt zwischen betont gedächtnisgeleiteten und betont diskursgeleiteten „modernen“ Kulturwelten. Dabei wird deutlich, daß gedächtnisgeleitete Kulturen gegenüber den diskursgeleiteten erkennbare Nachteile haben. Sie haben Modernisierungshemmungen besonderer Art; sie lähmen die Neugierde, verdächtigen das Experiment, ritualisieren ihre Lebenswelt und sind allzu sehr auf reine Wiederholung bedacht; fundamentalistische Verstrukturen liegen besonders nahe. Doch was wären Kulturen ohne jegliches verbindliches Gedächtnis, Kulturen, die ausschließlich diskursorientiert sind, Kulturen, in denen es nur ein diskursiv beherrschtes, aber überhaupt kein die Diskurse leitendes Gedächtnis mehr gibt? Wären in ihnen schließlich die Menschen noch etwas anderes als das offene Experiment ihrer selbst, Menschen, die in den von ihnen inszenierten Beschleunigungsturbulenzen immer mehr auch sich selbst abhanden zu kommen drohen? Wie soll der europäische Westen auf der Basis kultureller Amnesie die bevorstehenden Herausforderungen und Konflikte bestehen können? An der Rettung eines kulturellen Gedächtnisses³⁵ geleitet vom Eingedenken fremden Leids, hängt die Zukunft der europäischen Moderne ebenso wie die Anerkennung der Würde fremder Kulturwelten.

Quelle: Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, *Gottesrede*, Münster-Hamburg- London: LIT 1996, Seiten 3-20.

³⁴ In: Foreign affairs 72 (1993), 22-49.

³⁵ Vgl. meine Überlegungen: Für eine anamnetische Kultur, in: H. Loewy (Hrsg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992. – Ich bedaure, daß ich bei meinen Verweisen auf die Bedeutung der Literatur für diese anamnetische Kultur die bisherigen Ergebnisse des von A. und J. Assmann geleiteten Arbeitskreises „Archäologie literarischer Kommunikation“ noch nicht berücksichtigen konnte.