

Eugen Biser

Weder Gold noch Silber

Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende

„Wir dürfen nicht schweigen“, so lautete meine auf eine Äußerung Joachim Fests gestützte Antwort auf die Sprachlosigkeit¹, die sich der Literaten, Philosophen und Theologen angesichts des epochalen Umbruchs bemächtigte, obwohl dieser doch für den Osten das Ende der Sowjetdiktatur, für den Westen die Entlassung aus einer ebenso bedrohlichen wie lähmenden Konfrontation und für die Welt die Bannung der bisweilen höchst akuten Gefahr eines dritten Weltkriegs gebracht hatte. Dabei richtete sich der Appell in erster Linie nicht an die Dichter und Denker, so sehr gerade von den Nachfahren Hölderlins und Hegels ein deutendes Wort zu erwarten war, sondern an die Sprecher der Kirche. Denn sie waren nicht nur durch das Zweite Vatikanum dazu aufgerufen, die „Zeichen der Zeit“ zu deuten; ihnen hätte auch klar sein müssen, was es heißt, Zeitzeugen eines Geschehens zu sein, mit dem verglichen sogar der das Selbstverständnis Israels begründende Exodus kaum mehr als eine Episode war und der in seinem alle Konzepte sprengenden Ablauf geradezu nach einer religiösen Sinndeutung schrie. Denn diese Revolution ohne Programm, ohne Führer, ohne Kämpfe und ohne Blutvergießen entzog sich allen historischen Vorbildern und Erklärungsmustern, so daß im Grund ein neuer Historikerstreit angesagt war. Doch auch dieser fiel im Gefolge der allgemeinen Sprachlosigkeit unter den Tisch.

Ausgeträumt?

Inzwischen meldete sich freilich der exzellente Kenner der Zeitgeschichte *Joachim Fest* mit seinem preisgekrönten Essay „Der zerstörte Traum“ (von 1991) erneut zu Wort². Für ihn brachte der Zusammenbruch des Ostblocks die definitive Widerlegung einer auf utopische Ziele gerichteten Ideologie und darum einen entscheidenden Fortschritt in Richtung auf das von der Aufklärung verfolgte Ziel der Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Traumbefangenheit. Denn sein Unglück bestehe letztlich in der fast unausrottbaren Neigung, sich und seine kreativen Fähigkeiten an utopische Traumziele zu verschwenden, anstatt sich auf die Verwirklichung des Plan- und Machbaren zu konzentrieren. So oft die Menschheit den Visionen der Träumer und den Verheißungen der Propheten nachlief, sei sie in

ihr Unglück gerannt. Nie aber sei sie folgenswerer verführt worden, als durch die sich ebenso an Faszination wie an Grausamkeit überbietenden politischen Utopien dieses Jahrhunderts. Deshalb sei mit deren Zusammenbruch die Stunde des Erwachens aus dem Zustand der Traumverlorenheit und der längst überfälligen Ernüchterung gekommen. Nur von ihr sei eine vernünftige Gestaltung der Verhältnisse und eine menschenwürdige Lebensordnung zu erhoffen.

Bei aller Bereitschaft zur Zustimmung mischt sich in diese doch ein zunehmendes Unbehagen ein, das nicht etwa der brillanten Ideologiekritik Fests, sondern seiner anthropologischen Ausgangsposition gilt. Zuvor aber wird man sich fragen müssen, ob die von ihm aufgeworfene Frage auf der politischen Ebene überhaupt ausdiskutiert werden kann. So sehr die Politik über Einzel- und Völkerschicksale entscheidet, ist der die heutige Lebenswelt dominierende Faktor doch zweifellos die Technik. Auf ihre Weise bestätigt das die Tatsache, daß zu den auslösenden Faktoren des Zusammenbruchs in erster Linie die audiovisuellen Medien gehören. Deshalb steht der These Fests die von der neuesten Entwicklung geradezu überwältigend bestätigte Beobachtung Sigmund Freuds entgegen, wonach sich die moderne Hochtechnik zunehmend der Verwirklichung von Traumzielen verschrieb und damit in den Dienst der Utopie stellte. Anstatt sich um die Beseitigung menschlicher Notstände zu bemühen, schaffe sie das, was niemand brauche, wohl aber seit Jahrtausenden erträumt worden sei. Und wer kann daran zweifeln, daß der im Prometheus-Mythos geschilderte Raub des himmlischen Feuers in den Atomreaktoren verwirklicht wurde und daß mit der gelungenen Mondlandung gleiches auch für den uralten Traum von der Sternenreise gilt? Neuerdings bestätigte das auch der die Schwangerschaft der hirntoten Marion Ploch betreuende Chirurg Johannes Scheele, wenn er betont, daß für „diesen Zustand“ noch keine Worte zu Gebot stehen und damit zu verstehen gibt, daß die utopisch-atavistische Verfassung der Gegenwart auch durch ein spezifisches Ungleichgewicht von Theorie und Praxis gekennzeichnet ist. Das technisch Machbare entgleitet dem theoretischen und sprachlichen Zugriff; die Theorie hat gegenüber der Praxis das Nachsehen. Daß die Erlanger Klinik den Vorstoß in ein technisches Traum- und Märchenland wagte, kam auch darin zum Ausdruck, daß die schlafende Tote für die verantwortlichen Ärzte ihr – nun selbst zum „Sarg“ gewordenen – „Schneewittchen“ war. Was sich der Homo ludens erträumte, bringt, so scheint es, der Homo faber zunehmend in seine Hand.

Doch gerade das Traumspiel möchte Fest dem durch die große Ernüchterung hindurchgegangenen Menschen endgültig abgewöhnen. Daß der Mensch an einem Selbsterwürfnis leide und sich deshalb ständig über sich hinaussehnt, scheint ihm als der verhängnisvolle Boden, in den die großen Verführer des Jahrhunderts die Drachensaat ihrer Unheilslehren streuten. Deshalb macht sich in Fests Analyse immer wieder die Tendenz bemerkbar, durch die Bestreitung der Gebrochenheit des Menschen die Quelle zuzuschütten, aus der, zusammen mit dem Verlangen nach

Utopien, die sich an diese anklammernde Sehnsucht nach Selbstüberhöhung aufsteigt. Doch läuft das Traumverbot, dem Fest das Wort redet, nicht auf eine Halbierung des Menschen hinaus? Ist der Traum nicht letztlich die Sprache der Sehnsucht, so wie diese die Wurzel der Hoffnung ist? Wirft das Traumverbot somit letzten Endes die Sache der Hoffnung nicht auf jene wahrhaft unerlöste Position zurück, wo sie als das schlimmste Übel, als Bodensatz in der Büchse der Pandora galt? Verliert der Mensch mit der Hoffnung nicht seine Seele? Und was nützt es ihm dann, wenn er eine optimal geordnete Welt gewinnt, aber an dieser über sich selbst hinausstrebenden Seele Schaden leidet? Auf den Einspruch der Theologie stößt Fest dann schließlich mit seiner Behauptung, daß es „keine christliche, auf die Welt bezogene Utopie“ gebe. Schon ein flüchtiger Blick auf die Verkündigung Jesu beweist das Gegenteil. Denn mit seiner Proklamation des zwar endzeitlichen, aber bereits in ihm und seinem Wirken anbrechenden Gottesreichs entwirft er seine Alternative zur antiken Vorstellung vom Goldenen Zeitalter. Nirgendwo schlägt sein Herz deutlicher als in der Ankündigung des in ihm und mit ihm kommenden Gottesreichs; nirgendwo ist er präsenter als in seinem Einsatz für diese Sozialutopie.

Kurz und blutig

Kurzen Prozeß mit der sanften Revolution von 1989 machte zuletzt der in der „Ästhetik des Schreckens“ bewanderte *Karl Heinz Bohrer*, der sich in der Zeitschrift „Merkur“³ unter Berufung auf einen offensichtlich von Alexandre Kojève geschulten Autor zu der These verstieg, daß eine Revolution, die den Namen verdiene, „kurz und blutig“ sein müsse, weil es nur so zu einer wirklichen Klärung der Verhältnisse und einer tragfähigen Neuordnung komme. Mit derselben Begründung hatte Kojève der Mairevolte von 1968 die Qualität einer echten Revolution abgesprochen; denn in diesem Fall „müßte getötet werden“.

Der Vorwurf erinnert nicht von ungefähr an den gegen das Zweite Vatikanum erhobenen Einwand, es könne keine ordentliche Konzilsarbeit geleistet haben, weil es versäumte, neue Dogmen zu definieren und Ketzerurteilungen auszusprechen. Er kommt im Grund auch aus ein und derselben Ecke. Hier wie dort wird das Recht der Realität dem der Kategorie geopfert. Doch das Bild von einem die Ideologisierung des Glaubens und die Polarisierung des Denkens vorantreibenden Konzil verstellt den Blick auf die in der Kirchengeschichte einzigartig dastehende Leistung, daß sich ein Konzil darauf konzentrierte, der Kirche mit dem Prinzip des Dialogs einen neuen Geist einzuhauchen. Und ebenso blendet Bohrers Revolutionsmodell so gut wie alles aus, was der freiheitliche Aufbruch bewirkte und an Hoffnungen weckte. Schließlich schwinden die letzten Zweifel an der Entsprechung, wenn man erfährt, daß sich der Revolutionskritiker Bohrer als „über-

zeugter katholischer Atheist“ bekennt. Das Paradox ist weniger solitär, als man annehmen möchte, da schon Salvador Dalí betonte, zwar Katholik, aber kein Christ zu sein. Hier wie dort geht es offensichtlich um eine Vorstellung von Religion, die der Form bis zur Vernachlässigung des Inhalts den Vorzug gibt. Es handelt sich um jene Gleichsetzung von Religion und Ordnung, die Karl Jaspers mit dem Bild von einem weltanschaulichen Gehäuse verdeutlicht, das „Halt im Begrenzten“ bietet. Schlimmer aber kann, zumal aus christlicher Sicht, das Wesen der Religion und der Sinn des Geschehens von 1989 kaum noch verkannt werden. Um so nachdrücklicher ist zu fragen, warum der revolutionäre Aufbruch nach einer religiösen Deutung verlangt und was er gerade in dieser Hinsicht zu sagen hat.

Die Botschaft

Wenn dem revolutionären Ereignis eine Botschaft zugrunde liegt, ist das jahrelange Schweigen nicht nur ein Zeichen von Rat- und Gedankenlosigkeit, sondern auch von Schuld. Vergünstigungen wie die große Freiheitswende werden der Menschheit nicht gegeben, um von ihr unbeantwortet hingegenommen zu werden; sie wollen wahrgenommen, bedacht und zur Sprache gebracht sein. Im andern Fall verkommen sie und schlagen schließlich in ihr Gegenteil um. Zumindest hätte der nahezu kampflose Ablauf der Revolution als Signal für eine Ära des Friedens verstanden werden müssen, in dem jeder Konflikt, auch der kleinste, einem Angriff auf den Weltfrieden und einem Affront des Weltgewissens gleichkam. Doch war in diesem Zusammenhang bereits eine negative Vorentscheidung gefallen. Vom Falkland-Krieg, diesem Attentat auf die Völkerverständigung, zog sich eine blutige Spur zum Golfkrieg, die von den kriminellen Machthabern des zerfallenden Jugoslawien nur zu begierig aufgenommen und für die Auslösung eines der brutalsten Bürgerkriege genutzt wurde. Hätte dem eine weltweite Friedensproklamation als Antwort auf das Gottesgeschenk von 1989 nicht Einhalt gebieten können?

Im Schweigen der Folgejahre ging aber noch weit mehr unter, in erster Linie das Wissen um die Unvergleichlichkeit des Vorgangs. Als sanfte und überdies programm- und führerlose Revolution fiel er so weit aus allen Modell- und Rahmenvorstellungen heraus, daß sogar seine Begründung schwierig wurde. Durch eine Reihe von Anstößen konnte namhaft gemacht werden: die ökonomische Selbstzerstörung der Ostblockstaaten, die ihre Wirtschafts- und Finanzkraft an Überrüstung und ein gigantisches Spionagesystem verschwendeten; der von Hans-Joachim Maaz diagnostizierte „Gefühlsstau“, der einen emotionalen Überdruck entstehen ließ; die zu machtvollen Kundgebungen anschwellenden Friedensdemonstrationen, der systemschädigende Einfluß der Medien und nicht zuletzt die Entschlossenheit Gorbatschows, den unaufhaltsamen Verfall nicht gewaltsam aufzuhalten und sogar der deutschen Wiedervereinigung zuzustimmen.

Dennoch ergibt auch die Summe dieser vielfältigen Faktoren keinen hinlänglichen Grund. So bleibt nur die Wahl zwischen Kausalitätsverzicht und dem Glauben an den Eingriff einer transzendenten Geschichtsmacht. Doch diesen Gedanken hatte ein tragisches Versäumnis der Theologie, das zusammen mit dem Thema der Gotteskindschaft das der Vorsehung betrifft, den Boden entzogen. Und mit der Sensibilität für das, was man mit dem Faustschluß als die „Teilnahme der Liebe von oben“ am irdischen Geschichtsgang nennen könnte, fehlte auch die für das Meer von Leiden, das, zusammengefloßen mit dem Schmerz der Unterdrückten, Verfeimten, um elementare Menschenrechte Betrogenen, die göttliche Erbarmung vom Himmel herabgezogen hatte. Doch damit konzentriert sich die Frage definitiv auf das Verhältnis von Revolution und Religion.

Die Symphonie

Was die biblischen Autoren von der „Fülle der Zeiten“ sprechen ließ, fand in unseren Tagen eine beziehungsreiche Entsprechung: eine Konvergenz von Welt- und Glaubensgeschichte. Wachen Beobachtern muß längst schon deutlich geworden sein, daß diese in einer dramatischen Bewegung begriffen ist, für die sich das Wort von der „glaubensgeschichtlichen Wende“ geradezu aufdrängt. War diese bisher gekennzeichnet durch die vielfach dokumentierte Neuentdeckung Jesu, so spricht augenblicklich deren Schattenwurf dafür: eine Serie sich steigernder Ausbrüche von Gottes-, Christus- und Kirchenhaß. Indessen darf dies nicht von dem eminent positiven Sinn des Vorgangs ablenken. Er besteht, auf seinen Kern zurückverfolgt, in der Inversion des Prozesses, dem das Christentum seine Entstehung und Gestalt verdankt und, Hand in Hand damit, in der Aktualisierung der Frage nach seiner Herkunft und seiner zentralen Botschaft. Wie die Gegenwartstheologie betont, bestand dieser Prozeß in der Verwandlung des Botschafters zur Botschaft, des Wegbereiters des Glaubens zu dessen Gegenstand und des Lehrers zum Inbegriff der Lehre. Unverkennbare Symptome deuten darauf hin, daß sich dieser Prozeß gegenwärtig umzukehren beginnt, so daß im Grund der Lehre wieder die Stimme des Lehrers zu vernehmen ist, daß Jesus vom Podest seines Herrentums herabsteigt, um zum Glauben zu bewegen, und daß die Botschaft auf neue Weise „beredt“ wird.

Was sie dann zu sagen hat, bestätigt die erwähnte Konvergenz von Welt- und Glaubensgeschichte. Denn die jungen Menschen, die sich in den Tagen des zusammenbrechenden Ostblocks einen mühsamen Weg, meist über Ungarn, in den freien Westen bahnten, faßten den Sinn ihres wagemutigen Verhaltens in den programmatischen Ruf „Freiheit“ zusammen. Damit stimmten sie sich, ohne dessen bewußt zu sein, auf das Leitwort ein, in welches Paulus die Reich-Gottes-Botschaft Jesu umgesetzt und mit welchem er im Lauf von anderthalb Jahrzehnten das

Christentum „in weitem Bogen von Jerusalem bis Illyrien“ (Röm 15,19) getragen hatte. Daß damit das Zentralanliegen der Befreiungstheologie über die Kontinente hinweg einen bestätigenden Widerhall gefunden hat, sei nicht zuletzt auch deshalb vermerkt, weil diese innerkirchliche Konvergenz noch immer nicht hinreichend wahrgenommen wurde.

Doch mit der Frage nach der aktuellen Botschaft des Christentums stellt sich mit wachsender Dringlichkeit auch die nach seiner Entstehung. Wenn man sich die niederschmetternde Rückwirkung des Kreuzestodes Jesu vergegenwärtigt, gibt es darauf nur eine zulängliche Antwort: seine Auferstehung. Da der Gekreuzigte nicht nur menschlich gescheitert, sondern (nach Gal 3,13) überdies von Gott verworfen zu sein schien, wäre Jesus allenfalls als marginale Gestalt in die Religionsgeschichte eingegangen, wenn er nicht durch das Ereignis der Auferstehung jene radikale Aufwertung erfahren hätte, die den scheinbar Gescheiterten zum Urheber des Heils und Inbegriff der Gottesoffenbarung werden ließ.

Doch damit stellt sich ein erkenntnistheoretisches Problem erster Ordnung. Wie sollten die Ostererscheinungen, die doch nach dem paulinischen Urzeugnis (1 Kor 15,3–8; Gal 1,15 f.) der subjektiven Erlebnissphäre angehörten, ungeachtet ihrer transzendenten Bedeutung für die Zeugen, zugleich als historische Fakten gelten können? Denn dieser bedurfte es, wenn das Christentum vom Mythos unterschieden und überdies aus seinem geschichtlichen Entstehungsgrund begriffen werden sollte. Es ging und geht somit um die alte Frage Lessings nach dem historischen Ausgangspunkt für ein „ewiges Bewußtsein“, jetzt nur in umgekehrter Fassung. Denn jetzt war nicht die „ewige“ Bedeutung eines geschichtlichen Faktums die Frage, sondern die geschichtliche Verankerung des Auferstehungsglaubens. Hatte Lessing die Frage gestellt, wann man endlich aufhören werde, das Gewicht der ganzen Ewigkeit an einem Spinnenfaden aufzuhängen, so lautet die Frage heute: Wann wird man aufhören, das größte Ereignis der Zeitgeschichte in das Prokrustesbett der an seinen blutigen Vorformen abgelesenen Kategorien zu pressen, und wann wird man endlich damit anfangen, ihm in seiner alle bisherigen Vorstellungen sprengenden Eigengesetzlichkeit auch das Gesetz seiner Deutung zu entnehmen? Denn eben das ist gefordert, wenn das Zentralgeheimnis des Glaubens, die Auferstehung Jesu, nicht blind hingenommen, sondern verstanden werden soll. Das zentrale Geschichtsereignis unserer Zeit erweist sich somit als Verstehenshilfe des Osterglaubens. Das Faktische hat hermeneutische Relevanz.

Lang und sanft

Doch steht das Freiheitsgeschehen nicht auch in seinem eigenen Kontext? Setzt der Einbruch von oben nicht einen „horizontalen“ Verweisungszusammenhang voraus, der seine „Signalwirkung“ erst wirklich erklärt? Die Frage führt zu dem

christlichen Gegenzug zur Aufklärung und ihren säkularistischen Folgen. Denn der Säkularisierungsprozeß, der sich der christlichen Ideen bemächtigte, und diese, wie Karl Löwith in seiner geschichtstheologischen Untersuchung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (von 1953) nachwies, in Gestaltprinzipien der „weltlichen“ Lebensordnung umsetzte, verfuhr systematischer, als es von außen her den Anschein hat. Er bemächtigte sich, mit dem auf eine Glockenweihe im Wiener Alsergrund komponierten Schubert-Lied gesprochen, zunächst der theologischen Tugenden, von denen es heißt: „Willst du dich nicht selbst entzweien, halte treu an diesen Dreien! Daß nichts deinen Himmel trübe: glaube, hoffe, liebe.“

Demnach wurden die höchsten Prinzipien der Vermittlung zwischen Mensch und Gott zu Formkräften der menschlichen Selbst- und Sozialvermittlung. Dabei verloren sie mit dem Namen auch ihre Identität, am stärksten im Fall der Hoffnung, die, abgekoppelt von ihrem jenseitigen Erfüllungsziel und zurückgenommen auf innerweltlich Machbares, in Form der Fortschrittsidee zur zentralen Gestaltkraft der säkularistischen Lebenswelt wurde (Löwith). Demgegenüber überlebte der Glaube als Toleranz, die Liebe als Solidarität. Zu ihnen trat, eher noch über- als gleichgeordnet, die in die Liberalität umgesetzte Freiheit hinzu. So entstand das „Viergespann“ säkularistischer Tugenden, die mit diesem von Joseph Pieper übernommenen Bildwort schon deswegen angesprochen werden können, weil sie mehr bewegten, als ihrer unmittelbaren Wirkung zu entnehmen ist. Denn diese erstreckt sich auf nichts geringeres als den Aufbau der demokratischen Gesellschafts- und Lebensordnung, die ohne das Recht auf Freizügigkeit und freie Meinungsäußerung, ohne den – gegenwärtig allerdings bedenklich abflauenden – Willen zu Solidarität und Toleranz nicht einmal denkbar ist.

Was das Viergespann jedoch darüber hinaus bewegte, betrifft seine nur von seiner Herkunft und damit theologisch zu verstehende Eigenbewegung. Denn die säkularistischen Relikte der christlichen Leittugenden, zu denen zweifellos auch die sich immer neu als Aufgabe stellende Freiheit gehört, entstanden nicht nur durch den „Raub“, den das neuzeitliche Bewußtsein am christlichen Erbe beging. Sie sind zugleich, wie Rahner sagen würde, „anonyme“ Formen des geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Fortwirkens der christlichen Sache, zutreffender noch gesagt, des Fortlebens Christi in der Menschheitsgeschichte. Denn dieses darf keinesfalls auf sein mystisch-sakramentales Fortleben im Raum der (nach Eph 4,13) ihrem „Vollalter“ entgegenreifenden Glaubensgemeinschaft beschränkt werden, da ihn schon die Paulusbriefe mit „Weisheit“ (1 Kor 1,30), „Hoffnung“ (Kol 1,27) und „Friede“ (Eph 2,14) gleichsetzen und da schon die urchristliche Literatur (wohl im Anschluß an Eph 3,10) von seiner „Vielgestaltigkeit“ spricht. Doch selbst ohne diese Rückendeckung beweist die neuzeitliche Lebenswelt, daß sie bis in die autobiographische Sprachverwendung hinein von Impulsen der Lebens- und Sprachleistung Jesu lebt. Wie aber verhält sich dies zur Aufklärung in ihrer ideologischen und säkularistisch-praktischen Erscheinungsform?

Die Frage wurde erstmals in ihrer ganzen Aktualität aufgeworfen, als Friedrich Gogarten in seinem Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (von 1951) klarmachte, daß die Säkularisierung „ihren Grund im Wesen des christlichen Glaubens hat und seine legitime Folge ist“. Denn damit wurde mit einem Schlag in dem auf den Abbau christlicher Positionen ausgerichteten Zeitgeschehen eine christliche Triebkraft freigelegt und die von Hans Blumenberg in der Folge gestellte Frage nach der „Legitimität der Neuzeit“ (von 1966) von christlichen Prämissen her bejaht. Wenn man den Säkularismus als die operationalisierte Aufklärung versteht – sie setzt nach Herrmann Lübke „Säkularisierungsprozesse frei“ –, ist damit zugleich die Frage nach dem religiösen Ursprung der Aufklärung gestellt. Mit ihr werden aber nicht nur christliche Antriebe der Epoche nachgewiesen; vielmehr eröffnet sie auch den Blick für deren spontane Fortentwicklung im Wechselspiel mit dem Zeitgeschehen. Vieles von dem, was sich bisher als Abbruch an christlichen Positionen darstellte, erscheint jetzt als Folge einer keineswegs nur negativ verlaufenden Auseinandersetzung mit diesem. Und das gilt nicht zuletzt auch von der Aufklärung und ihren Folgen. Lag sie nicht auch im Interesse Jesu? Hätte nicht auch Paulus in leichter Modifizierung des berühmten Kant-Wortes vom „Ausgang des Menschen aus seiner unverschuldeten Unmündigkeit“ sprechen können? Und setzte sich im freiheitlichen Aufbruch, so gesehen, letztlich nicht etwas von jener Freiheit durch, die nach Paulus das Zentralmotiv des Evangeliums ist?

Im Grund war es nur die triumphalistische Sichtverengung, die den Blick dafür verstellte. Sonst hätte längst schon gesehen werden müssen, daß der Gang der Neuzeit ungeachtet seiner Eigengesetzlichkeit zugleich einem eminent christlichen Formgesetz gehorchte: der in die Menschheitsgeschichte hinein sich fortsetzenden Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, die es, mit Henry Newman gesprochen, dahin brachte, daß seine Sache gerade dann, wenn sie „wie im Todeskampf“ zu liegen scheint, ihre mächtigsten, wenngleich meist verborgenen und unerkannten Siege erringt. Wenn es sich aber so verhält, ist heute, im Augenblick der sich selbst anzweifelnden Aufklärung und des erlahmenden Säkularismus damit zu rechnen, daß beide auf ihren christlichen „Gegenzug“ transparent werden: auf die alle Weltanschauungsgrenzen überschreitende Universalisierung der christlichen Ideen. Jetzt noch länger zu schweigen, wäre nicht das sprichwörtliche „Gold“, sondern sträfliches Versagen gegenüber dem, was die Zeichen der Zeit fordern.

ANMERKUNGEN

¹ E. Biser, Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit, in dieser Zschr. 208 (1990) 219–228.

² J. Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters (Berlin 1991).

³ K. H. Bohrer, Deutsche Revolution und protestantische Mentalität, in: Merkur 522/523 (1992) 958–964.