

Werner G. Jeanrond

Die Sprache der Erinnerung

Gedanken zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes

Im Zeitalter der nahezu perfekten weltweiten Kommunikation sind Nachrichten über Unglücksfälle, Naturkatastrophen, Kriegshandlungen und Epidemien fester Bestandteil der täglichen Medienkost geworden. Jeden Tag ereignet sich irgendwo auf der Welt das Phänomen des Massensterbens, und jeden Tag überfordert es aufs neue unsere emotionale, geistige, geistliche und sprachliche Fähigkeit, uns mit ihm auseinanderzusetzen. Zahlen von Hunderten, Tausenden und Millionen Opfern lassen sich zwar statistisch verbuchen, vergleichen und bewerten, aber sie ermöglichen keinen direkten persönlichen Kontakt zu den Opfern. Massensterben läßt sich beklagen, auf Ursachen und Hintergründe hin erforschen, auf Schuldige und Mitschuldige hin untersuchen, d.h. es läßt sich als «Fall» behandeln wie jedes andere Ereignis in unserer Welt auch, aber können wir je den Massentod in seiner vollen Tragweite wirklich begreifen? Besitzen wir überhaupt eine Sprachform, in der wir uns dem Phänomen des Massentodes nähern könnten? Gibt es theologische Ausdrucksmittel, die es uns ermöglichen könnten, den gleichzeitigen Tod vieler Menschen einigermaßen angemessen zu bedenken? Oder sind unserer diesbezüglichen Denk- und Erinnerungsfähigkeit sehr enge Grenzen gesetzt? In diesem Beitrag möchte ich versuchen, Antworten auf diese Fragen zu erörtern. Zunächst werde ich kurz auf die unserer Zeit eigenen Schwierigkeiten im Umgang mit dem Phänomen des Todes allgemein eingehen. Danach möchte ich aufzeigen, daß die Erinnerung an die

Toten ein notwendiger Bestandteil des christlichen Glaubensvollzugs ist. Schließlich werde ich versuchen, Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes auszuloten.

1. Gegenwärtige Schwierigkeiten im Umgang mit dem Tod

In den westlichen Industrienationen lösen Sterben und Tod sehr unterschiedliche Reaktionen aus: Entweder werden beide Phänomene menschlichen Daseins ignoriert und auf die Sphäre des rein Privaten abgeschoben oder sie werden öffentlich als atemberaubendes Spektakel inszeniert. Der gewöhnliche Sterbefall eines einzelnen Menschen wird normalerweise nur gegen Bezahlung in einer Todesanzeige einer breiteren Öffentlichkeit mitgeteilt, wogegen der spektakuläre Todesfall einer sogenannten Medienpersönlichkeit unsere Aufmerksamkeit durchaus über längere Zeit hinweg in Anspruch zu nehmen vermag.

Das Sterben einzelner Menschen im Zuge der derzeit intensivierten Hinrichtungspraxis in den Vereinigten Staaten wird beispielsweise von den Medien als öffentliches Ereignis gefeiert und frei Haus allen Fernsehzuschauern zugänglich gemacht. «Der Countdown der letzten Tage und Stunden wird von einem gigantischen Medienaufgebot verfolgt, von einer Vielzahl von Fernsehstationen übertragen mit Livereportagen vom Hinrichtungsort, von den sie begleitenden Demonstrationen und Gegendemonstrationen, Expertengesprächen, Interviews mit angereisten Familienangehörigen beider Parteien, mit Politikern, Pastoren und Publikum, Schaltungen zu den mit dem Fall befaßten Staats- und Bundesgerichten etc.»¹ In ähnlicher Weise werden Flugzeugabstürze heutzutage mediengerecht aufgearbeitet und Kriegshandlungen kommentiert. Dabei wird einerseits das menschliche Drama des Ringens mit einem vorzeitigen Tode ausgebeutet, andererseits wird es aber dem Fernsehzuschauer überlassen, per Ein- oder Ausschalten an dem dergestalt vermittelten Ereignis teilzunehmen oder nicht. Die somit zum Ausdruck gebrachte Wirklichkeit des Todes entbehrt also letzthin des Anspruchs, die Zuschauer zur ernsthaften Reaktion herausfordern zu können, zumal diese ja ehemals durch vielfältige fiktive Todesfälle im Kriminalfilmalltag auf

dem Bildschirm entsprechend abgestumpft sind. Der Tod im Fernsehen leidet trotz und gerade wegen seiner Häufigkeit und gigantischen Darstellung unter zunehmendem Realitätschwund. Die Gefahr besteht also, daß die Medien gerade wegen ihres Umgangs mit dem Tod uns dieses uns an sich schon fremde Ereignis nur noch fremder machen.

Da der Umgang mit dem Tod in unserer Öffentlichkeit insgesamt einer ernsthaften Auseinandersetzung entbehrt, erhebt sich die Frage, wie in einem solchen Kontext überhaupt eine christliche Besinnung auf den Tod und auf den Massentod geleistet werden kann. Dazu kommt auch noch die Frage, ob nicht gerade das Christentum für diese unernste Behandlung des Todes heute in gewissem Grade mitverantwortlich ist, insofern es stillschweigend oder hoch offiziell die Grenzverwischung zwischen Tod und Unsterblichkeit geduldet bzw. gefördert hat.

Wenn der Tod des Menschen nämlich nur als ein unschöner Übergang der vom Leib getrennten Seele zu der einen oder anderen Form «ewigen Lebens» und nicht mehr als radikale Frage an den Sinn des Lebens und die schöpferische Gegenwart Gottes erscheint, gehen wesentliche Horizonte des menschlichen Todesverständnisses verloren. Geburt und Tod vermitteln dem Menschen erst seine Zeit. Wird der Tod nun wegrationalisiert, so muß menschliche Existenz als zeitlos erscheinen und damit als unendliches Kontinuum ohne ernstzunehmende Unterbrechung. Mit ihrer traditionellen Lehre vom detaillierten Verlauf der Seelenreise nach dem Tod, untermauert mit Bildern wie Fegfeuer, Himmel, Hölle, Ablaßverfahren usw., haben gerade die römisch-katholische Kirche und Theologie zur Wegrationalisierung des menschlichen Todes- und Zeitverständnisses beigetragen. Der Tod wird auf diese Weise seiner radikalen Fragwürdigkeit beraubt. Die in dieser Fragwürdigkeit verborgene schöpferische Kraft des Todes wird dann von der sich für den sicheren Gang der Seele durch den Tod hindurch mit verantwortlich fühlenden kirchlichen Institution abgeschöpft. Die radikale Frage an den Sinn des Lebens, die vom Tod ausgeht, kann solchermaßen administrativ unterhöhlt bzw. institutionell automatisiert werden.

Andererseits dürfen aber auch die in diesen traditionellen Bildern enthaltenen eschatologischen Erfahrungen nicht weargumentiert wer-

den, sonst wird unser Bezug zur Hoffnung auf Gottes Zukunft zum einfachen Begriff degradiert. «(So) wird unsere Rede von der Vollendung, wenn sie weder allzu sinnhaft-abstrus noch allzu blutleer-abstrakt sein soll, sich am besten auf der Grenze von Bild und Begriff bewegen. Erfahrung ist dabei als Korrelat unverzichtbar, sollen die Bilder sich nicht in Abstraktionen verflüchtigen, doch ist Erfahrung keineswegs einziges Kriterium, sollen unsere Bilder nicht zu reinen Wunsch-Bildern ausarten.»²

Die Erfahrung des Massentodes bedeutet für den oben angedeuteten kirchlichen Umgang mit dem Tod eher ein quantitatives Problem: Für wie viele Menschen ist die Schnittstelle zwischen Zeit und Ewigkeit Wirklichkeit geworden? Das gleichzeitige Gedenken an eine Vielzahl von Toten ist also nur eine organisatorische Frage für eine pastoral automatisierte Kirche, nicht aber unbedingt schon eine Herausforderung an unseren Gottesbegriff und an unser herkömmliches Verhältnis zu Gott und Welt. Gerade aber diese Verhältnisbestimmungen sind einigen jüdischen und christlichen Denkern angesichts der Erfahrungen des Massentodes in unserem Jahrhundert problematisch geworden.

2. Erinnerung als Teil unseres Glaubensvollzuges

Die Erfahrung des Massentodes von Millionen jüdischer Menschen in den Konzentrationslagern Nazi-Deutschlands ist von zahlreichen jüdischen und christlichen Denkern als Zäsur im Denken und Fühlen bezeichnet worden. Der jüdische Gelehrte Arthur A. Cohen schrieb in seinem 1981 veröffentlichten Buch «The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust», daß er während der Zeit fast einer Generation nicht über Auschwitz sprechen konnte, «denn es fehlte mir die Sprache, die das riesige Ausmaß der Wunde hätte ertragen können»³. Aber statt sich der Sprachlosigkeit und damit dem Auslöschung der Erinnerung an das ungeheuerliche Verbrechen hinzugeben, ist Cohen bemüht, eine Denkweise zu entwickeln, die trotz aller Gefahren und Gebrechen sich sprachlich dem Phänomen des gewaltsamen Massentodes nähert. In Anlehnung an Rudolf Otto spricht Cohen von dem Holocaust als einem *Tremendum*. «Ich bezeichne die Todeslager als das *Tremendum*, denn es handelt sich hier um

das Denkmal einer sinnlosen Umkehrung von Leben in eine orgiastische Todesfeier, in eine psychosexuelle und pathologische Entartung, die ohne Parallele und für jeden dem Leben verpflichteten Menschen unergründlich ist.»⁴ Kann man sich also diesem Phänomen überhaupt gedanklich nähern? Cohen beantwortet diese Frage folgendermaßen: «Das Urteil, wonach Denken diesem *Tremendum* gegenüber unangemessen ist, beruht in einer Hinsicht auf einem logischen Trugschluß, denn es wird ja nicht behauptet, daß unser Denken sechs Millionen Einzelschicksale oder auch die hundert Millionen, die in den Kriegen der Technik und Ideologie in diesem Jahrhundert umgekommen sind, aufzählen könnte. Die Tatsache, daß der Verstand solche Einmaligkeit nicht fassen kann, deutet nicht auf die Unverhältnismäßigkeit des Denkens hin, sondern nur auf die Unfähigkeit der Erinnerung, die Einmaligkeit jedes Opfers zu erfassen.»⁵

Cohen verlangt, daß das *Tremendum* als historische und als theologische Wirklichkeit behandelt werden müsse, die auf einer neuen Lesart jüdischer Sinnerfahrung besteht.⁶ Das *Tremendum* ist also gleichzeitig Zäsur und Neubeginn.⁷ Wie zahlreiche christliche Theologen auch sieht Cohen diesen Einschnitt als so bedeutsam an, weil der herkömmliche Gottesbegriff radikal in Frage gestellt ist. «Ich kann mich nicht zu den Auswirkungen des *Tremendum* auf die christliche Theologie äußern, obwohl ich nicht glauben kann, daß jegliche christliche Theologie eines Gottes, der bereits errettet hat, nach dem *Tremendum* noch viel Sinn hergibt.»⁸ Die Erfahrung des *Tremendum* verlangt also nach einem Neubeginn im Sprechen von Gott sowie nach einer Neubesinnung auf die Freiheit des Menschen und dessen Versöhnungsbedürftigkeit. «Das *Tremendum* bleibt *tremendum* weder geschmälert noch erklärt, aber nichtsdestoweniger geschildert durch Interpretation.»⁹

Cohens Auseinandersetzung mit der geschichtlichen und theologischen Bedeutung des Holocaust für unser heutiges Denken ist eine Mahnung an uns, angesichts der Erfahrung dieses gewaltsamen Massentodes nicht zu schweigen. Unser Denken bleibt der Erinnerung verpflichtet, selbst wenn es dem Phänomen, mit dem es ringt, nie gerecht werden kann. Die Alternative zu diesem bruchstückhaften Umgang mit dem jüdischen Massentod wäre Schweigen,

und das hieße, die Opfer noch einmal, nämlich jetzt aus unserer Erinnerung, zu vertilgen. Cohen widerspricht also all denen, die im Schweigen allein eine angemessene Antwort auf den organisierten Massentod zu finden meinen.

Johann B. Metz plädiert gleichermaßen für Erinnerung, Denken und Umdenken nach Auschwitz. «Angesichts von Auschwitz gibt es keine Stimmhaltung, keine Verhältnislosigkeit; sie wäre, wo sie versucht wird, schon wieder geheime Komplizenschaft mit dem unbegriffenen Grauen.»¹⁰ Wie Cohen deutet Metz den Holocaust als Zäsur. «Wir Christen kommen niemals wieder hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau gesehen, nicht mehr allein, sondern nur noch zusammen mit den Opfern.»¹¹ Die Grundkategorien theologischen Denkens, die Metz in seinem Hauptwerk «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» entwickelt hat, nämlich Erinnerung, Erzählung und Solidarität, erlauben es dem theologischen Denken, auf die Opfer des gewaltsamen Massentodes einzugehen, wenngleich natürlich keine dieser Kategorien das Grauen des Holocaust je völlig begreifen kann. Für Metz hat Erinnerung «zentrale und theologisch fundierende Bedeutung in ihrer Gestalt als Solidarität nach rückwärts», als Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten, die den Bann einer — evolutionistisch oder dialektisch gedeuteten — Geschichte als Siegeregeschichte bricht.»¹² Erinnerung ist ein mehrdimensionales Geschehen. Sie betrifft das Leidensgedächtnis und die Rettung von Identität, und sie leistet Widerstand, sie unterbricht den Lauf der Dinge und Gedanken, sie problematisiert den Gebrauch menschlicher Freiheit im geschichtlichen Prozeß. Sie hat also notwendigerweise eine Erzählstruktur.¹³

Metz betont wiederholt die narrative Grundverfassung des christlichen Glaubens, wobei er natürlich nicht auf die argumentierende Vernunft verzichten möchte. Vielmehr geht es ihm um die Kritik einer rein argumentativen Theologie. «Eine rein argumentative Theologie, die sich ihren Ursprung in erzählender Erinnerung nicht ständig neu vergegenwärtigt, führt angesichts der menschlichen Leidensgeschichte zu jenen tausend Modifikationen in ihrer Argumentation, unter denen unversehens jeder identifizierbare Inhalt christlichen Glaubens erlischt.»¹⁴

Sowohl Cohen als auch Metz führen uns eindringlich vor Augen, daß die Erfahrung des gewaltsamen Massentodes in unserem Jahrhundert weder die jüdische noch die christliche Denktradition zum Schweigen verurteilen muß. Vielmehr sind beide Traditionen aufgerufen, die Erfahrung des gewaltsamen Massentodes als Zäsur des Denkens zu begreifen und als Herausforderung zu neuem Denken für eine neue Praxis des Gottesglaubens ernst zu nehmen. In beiden Traditionen hat also die notwendigerweise fragmentarische Erörterung des *Tremendum* auch zu einer methodologischen Rückbesinnung auf die anamnetischen Grundkategorien des Gottesglaubens geführt. Dabei ging es nie um ein lineares Erzählen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, sondern um ein immer wieder unterbrochenes und von Leid und Tod gestörtes Verhältnis.

3. Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes

Im vorausgehenden Abschnitt haben wir uns mit dem aus menschlicher Gewalt resultierenden Massentod befaßt, aber noch nicht mit dem Massentod, wie er Menschen als Folge ungewollter Unglücksfälle, wie zum Beispiel Flugzeugabstürze, Erdbeben, Epidemien und Flutkatastrophen, trifft. Trotz der wichtigen Unterschiede in der Ursache beider Phänomene, die nie verharmlost oder nivelliert werden dürfen, gibt es aber auch Gemeinsamkeiten. Unser Verstand und unser partikulares Erinnerungsvermögen sind von der Erfahrung auch des unglücksbedingten Massentodes radikal überfordert. Der gleichzeitige unverschuldete Tod vieler Menschen bei einem Unglück wirft auch Fragen an unser Gottesverständnis auf, die zwar weniger das theoretische Verständnis menschlicher Freiheit berühren als das Verständnis des Wesens von Gottes Schöpfung. Warum müssen Menschen einen vorzeitigen Tod sterben? Warum müssen wir in einem Universum leben, in dem es unbegreifliches Leid gibt, das von niemandem verschuldet ist?

Jede Erfahrung menschlichen Leidens und vor allem jeder vorzeitige Tod eines Menschen¹⁵ werfen radikale Fragen an den Sinn unseres Daseins auf. Bei unserer Suche nach Antworten auf solche Fragen stoßen wir immer

wieder auch auf die Bemühungen uns vorausgehender Generationen von Menschen, mit dem Phänomen des vorzeitigen Todes zurechtzukommen. Die jüdische Weisheitsliteratur beispielsweise befaßt sich nachdrücklich mit dem Los des unschuldigen Opfers, sowohl des individuellen Menschen als auch des gesamten Volkes. Wenngleich die Schriften Israels das uns heute geläufige Phänomen des gewaltsamen oder unglücksbedingten Massentodes nicht behandeln, so sprechen sie doch vom menschlichen Ringen mit dem Leid. Der Tod als normales Phänomen menschlicher Zeitlichkeit erscheint dabei nicht als das eigentliche Problem (vgl. Sir 41). Aber der vorzeitige Tod des Unschuldigen bringt unerwartetes und schwerwiegendes Leid und wirft deshalb die Frage nach dem Wesen göttlicher Ratschlüsse auf.

So ringt Ijob zwar mit dem ihm unverständlichen Schicksal, weigert sich dabei jedoch beharrlich, mit seinen Freunden einen Dualismus zwischen guten und bösen Mächten in der Welt anzunehmen, der sein Los erklären würde. Stattdessen erkennt er das Geheimnis der göttlichen Ratschlüsse an und hält an Gottes gutem, wenngleich ihm nicht verständlichen Willen fest. Das Leid Ijobs bleibt als unaufgeklärter Anruf an Gottes Weisheit stehen¹⁶.

Auch in den Psalmen taucht immer wieder der Schrei des unschuldigen Opfers auf. In Psalm 10 hören wir den Ruf der unschuldig Verfolgten: «Steh' auf, Herr! Gott, erhebe deine Hand! Vergiß die Elenden nicht!» (V. 12) Dieser Leidensruf mündet aber schließlich wie bei Ijob in das Bekenntnis der Herrschaft Gottes (V. 16). Auch die Beteuerung der Unschuld des vom Krieg bedrängten Volkes in Psalm 44 und der Ruf nach Gottes Hilfe in dieser Bedrängnis stellen eine Unterbrechung der gewöhnlichen Heilsoversicht dar. Die Hebräischen Schriften bieten also nicht nur eine heilsgeschichtliche Lesart der Gottesbeziehung, sondern gleichzeitig auch eine diese Zuversicht immer wieder unterbrechende Frage nach dem Sinn des Leidens und des unverschuldeten vorzeitigen Todes.

Auf der Ebene des theoretischen Denkens läßt sich weder das Problem des Bösen und das mit ihm zusammenhängende Phänomen des Gewalt bedingten Massentodes noch das Problem des unverschuldeten Unglücks und das mit ihm zusammenhängende Phänomen des Massentodes bewältigen. Auf den ersten Teil dieses zweifa-

chen Problembereichs, also auf die Unmöglichkeit der rein theoretischen Bewältigung des Problems des Bösen, hat Paul Ricœur in einem vielbeachteten Aufsatz hingewiesen, dessen Gedanken mir auch für den zweiten Teil unseres Problembereichs, also für den unglücksbedingten Massentod, zuzutreffen scheinen¹⁷. Ricœur betont in diesem Aufsatz, daß die Einsicht in das Scheitern theoretischer Ansätze angesichts des Bösen nicht zur Passivität führen müssen, sondern daß vielmehr «Handeln und die Katharsis der Gefühle und Emotionen aufgerufen sind, nicht eine Lösung, sondern eine Antwort zu bieten, eine Antwort, die in der Lage ist, die Aporie produktiv werden zu lassen.»¹⁸ Ricœur unterscheidet drei Stadien einer solchen Antwort. Zuerst geht es darum, die Einsicht in unsere diesbezügliche Unwissenheit in unsere Trauerarbeit zu integrieren. Zweitens empfiehlt Ricœur, daß man die Klage über das Unglück als eine Beschwerde gegen Gott auszudrücken gestatten solle. «Unsere Anklage gegen Gott ist hier die Ungeduld der Hoffnung. Sie hat ihren Ursprung in dem Ruf des Psalmisten »Wie lange noch, oh Herr?«¹⁹ Ein drittes Stadium in der Katharsis der Klage betrifft die Entdeckung, daß unsere Gründe für den Glauben an Gott nichts mit unserem Bedürfnis zu tun haben, den Ursprung des Leidens zu erklären. «Trotz ... an Gott zu glauben, ist einer der Weisen, wie wir die spekulative Aporie in die Trauerarbeit integrieren können.»²⁰

Die Erfahrung des Massentodes verurteilt uns also weder zur völligen Sprachlosigkeit noch zur Passivität, trotz unseres Unvermögens, dieses Phänomen theoretisch zu begreifen. Wir können unserer Träger sprachlichen Ausdruck verleihen, wir können den Schmerz über unser gedankliches Unvermögen, mit dem vorzeitigen Tod von Menschen zurecht zu kommen, sprachlich artikulieren, und wir können unseren Protest an Gott formulieren. Kurz: Wir können sprachliche Trauerarbeit leisten. Zahlreiche Schriftsteller haben uns bei diesem Prozeß unterstützt²¹. Zudem können wir auch als Christen unserer Hoffnung Ausdruck verleihen, daß unser Schöpfergott, der sich um unse-

rer Freiheit willen selbst zum Schweigen verpflichtet hat, gerade in diesem Schweigen mit uns leidet und uns auf diese Weise seine Solidarität ebenso bekundet wie er dies seinem der Hoffnungslosigkeit des Kreuzestodes überantworteten Sohne Jesus von Nazaret gegenüber getan hat. Die Erinnerung an das Leiden ungezählter Menschen kann so mit in die Erinnerung an das Leiden Jesu Christi hineingenommen werden. Der Schrei Jesu am Kreuz und unser Schrei angesichts der Opfer gewaltsamen oder unglücksbedingten Todes können zum Beginn einer neuen Hoffnung werden. Das Klagelied des Leidens unterbricht jedes theologische Denksystem und schafft auf diese Weise Platz für neues Sprechen, neues Denken, neues Handeln. Die Erinnerung an das Leiden Jesu und an die Solidarität Gottes, wie sie von den Freunden Jesu nach dessen Tod in überraschender Weise erfahren wurde, eröffnen uns einerseits die Möglichkeit der Erinnerung an all das namenlose Unheil und Unglück unserer Zeit und andererseits die Hoffnung, daß Gott den Opfern all dieses Leids in gleichem Maße sein Angesicht zuwendet.

Die schreckliche Erfahrung des Massentodes fordert also unseren Glauben mehr denn je aus seiner Passivität heraus zum aktiven Engagement gegen allen vorzeitigen Tod, der von uns Menschen organisiert und verschuldet wird. Dieser Kampf der Gläubigen gegen den Tod gilt also nicht dem Tod als natürlicher Grenze menschlichen Lebens, die uns von Gottes Schöpfung her gesetzt ist, sondern all den Formen des Todes, die von uns Menschen selbst inszeniert werden. Darüber hinaus bleibt allerdings die Frage, warum unschuldige Menschen immer wieder einen unglücksbedingten vorzeitigen Tod sterben, unbeantwortet. Warum wir in einem Universum leben müssen, das nicht stabil ist, sondern sich immer verändert, indem Kinder an Krebs sterben und zahllose Menschen von Erdbeben vernichtet werden, wissen wir nicht. All unsere Spekulationen sind zum Scheitern verurteilt. So bleibt nur der Ruf nach Gott, die Erinnerung an die Opfer und die Hoffnung auf Gottes Heil.

¹ Edmund Arens, Baseball, Basketball und Hinrichtungen in den USA. Vollstreckung der Todesstrafe als Medienereignis, in: Orientierung 56 (1992) 196.

² H. Küng, Ewiges Leben? (München 1982) 279.

³ A. A. Cohen, The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust (New York 1981) 37. Alle Zitate sind von mir ins Deutsche übertragen.

⁴ AaO. 19.

⁵ AaO. 41.

⁶ AaO. 51f.

⁷ AaO. 58.

⁸ AaO. 77.

⁹ AaO. 95.

¹⁰ J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (München/Mainz 1980) 31.

¹¹ AaO. 47.

¹² J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz 1992) 177.

¹³ Siehe auch J.B. Metz, *Für eine anamnetische Kultur*, in: *Orientierung* 56 (1992), 205–207.

¹⁴ J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, aaO., 206.

¹⁵ Unter unzeitgemäßem Tod verstehe ich ein Sterben vor dem biologisch zu erwartenden Ende einer normalen Lebensspanne. Ich bin mir durchaus der Schwierigkeiten bewußt, zu einer Definition der biologischen Lebensspanne zu gelangen. Hier ist aber als entscheidend festzuhalten, daß es ein «zu frühes» Sterben gibt, das andere Fragen aufwirft als das «normale» Ende eines menschlichen Lebens. Siehe dazu E. Jüngel, *Tod* (Stuttgart 1971) 170f.

¹⁶ Siehe hierzu auch G. von Rad, *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn 1970) 387–9.

¹⁷ P. Ricœur, «Evil, a Challenge to Philosophy and Theology», in: *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 635–48.

¹⁸ AaO. 644. Alle Zitate sind von mir ins Deutsche übertragen.

¹⁹ AaO. 647.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. u.a. etwa die Gedichte *Todesfuge* von Paul Celan, *In den Silos der Qual* von Horst Bienek und *Beschwörung* von Marie Luise Kaschnitz in Horst Bingel (Hg.), *Deutsche Lyrik. Gedichte seit 1945* (Stuttgart 1961) sowie die Essays von George Steiner in dessen Werk *Language and Silence: Essays 1958–1966* (London und Boston 1985).

WERNER G. JEANROND

1955 in Saarbrücken, Saarland, geboren. Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik an den Universitäten von Saarbrücken, Regensburg und Chicago. Lehrt seit 1981 Systematische Theologie am Trinity College, University of Dublin. Mitglied des Direktionskomitees von CONCI-LIUM. Veröffentlichungen u.a. *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Tübingen 1986, Englische Ausgabe: Dublin und New York 1988); *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London und New York 1991); *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion* (hg. mit Jennifer L. Rike, New York 1991). Anschrift: School of Biblical and Theological Studies, Trinity College, University of Dublin, Dublin 2, Irland.