

Was heißt es, ein europäischer Theologe zu sein?

Gottes verborgene Gegenwart als Raum für einen gewaltfreien Antagonismus

ERIK BORGMAN

Wenn ein Treffen mit dem Redaktionskollegium von CONCILIUM in Sarajevo stattfindet, so ist das ein besonderes Ereignis. Als Stadt ist Sarajevo ein bedeutender Orientierungspunkt in der jüngeren europäischen Geschichte. Theologisch gesehen fordert unser Hiersein einen Text, der auf nicht-abstrakte Weise über das spricht und nachdenkt, was in Sarajevo geschehen ist und geschieht. Als theologischer Ort, als *Locus theologicus* im buchstäblichen Wortsinn verlangt Sarajevo ein Bekenntnis. Wir brauchen keine Theologie, die über Sarajevo reflektiert, sondern eine Theologie, die Sarajevo reflektiert.

In Sarajevo zu sein heißt, in Europa zu sein, und zwar nicht nur an einem bestimmten Ort, sondern auch auf eine bestimmte Weise. Es lehrt uns etwas darüber, was es bedeutet, in Europa theologisch zu arbeiten. Das zumindest ist die Überzeugung, die ich an der *Franjevačka teologija Sarajevo* versucht habe, mit folgenden Worten zum Ausdruck zu bringen.

Angestammte Würde

Es trifft vermutlich zu, wenn ich sage, dass Sarajevo mein Leben verändert hat. Nicht in der kurzen Zeit, die ich in diesem Jahr hier zugebracht habe, sondern vor ungefähr zwanzig Jahren. Mein Leben hat sich durch die Lektüre eines Sarajevo-Portraits verändert, das der Schriftsteller, Kritiker und Literaturprofessor Dževad Karahasan 1993 veröffentlicht hat. Das Buch hieß *Dnevnik selidbe*, was man wohl mit *Tagebuch der Umsiedlungen* wiedergeben könnte. In englischer Sprache erschien es unter dem Titel *Sarajevo: Exodus of a City* (1994a). Die niederländische Übersetzung setzt jedoch einen etwas anderen Akzent: *Sarajevo: Portret van een in zichzelf gekeerde stad*, das heißt: *Sarajevo: Portrait einer in sich gekehrten Stadt* (1994b). Die niederländische Ausgabe enthält außerdem Aufnahmen des niederländischen Photographen Frank Vellenga, auf denen die riesigen Vorhänge zu sehen sind, die die Menschen auf der Straße vor den Blicken der Heckenschützen verbargen, die üblicherweise auf den Dächern der Wohnhäuser in Stellung gingen.¹ So viel zum Ideal einer offenen Stadt! Sarajevos wegen begann ich vor zwanzig Jahren zu ahnen, dass es vielleicht gar nicht unbedingt die Offenheit, sondern eher eine in sich gekehrte Haltung ist, die dafür sorgt, dass das Leben weitergeht.

¹ Ein Bild der niederländischen Ausgabe, deren Cover eines der Vellenga-Fotos zeigt, findet sich unter www.roelschuyt.nl/servo-kroatisch.

Besonders verstört hat mich in Karahasans Buch die Darstellung einer Unterhaltung mit einem Besucher aus Frankreich, in der sehr unterschiedliche Erwartungen aufeinanderprallen. Dieser Besucher war – genau wie ich als Leser – aufrichtig daran interessiert, was sich im belagerten Sarajevo abspielte. Er versuchte herauszufinden, was in diesem ersten »heißen Krieg« auf dem europäischen Kontinent nach dem Ende des Kalten Krieges geschah. Nach einer intensiven Debatte hatte die niederländische Regierung im Mai 1993 beschlossen, Truppen nach Bosnien zu entsenden. In der Folge wurde, wie Sie sich erinnern werden, Srebrenica an die bosnischen Serben unter General Ratko Mladić übergeben und am 13. Juli 1995, der sich im nächsten Monat zum 19. Mal jährt, ein Völkermord an über 8000 muslimischen Männern und Jungen verübt.²

1993 lebten wir in den Niederlanden noch in der Illusion, zur humanitären Welt-Avantgarde zu gehören, doch Karahasan hat in seinem Buch aufgezeigt, wie schwierig es ist, eine Situation wirklich zu verstehen – oder auch nur zu verstehen, dass man sie nicht versteht. Der Franzose ist nicht in der Lage, wirklich auf das zu hören, was Karahasan ihm über das Leben in Sarajevo erzählt, weil er sich bereits ein Bild von der Situation gemacht hat. Er glaubt, schon zu wissen, was es heißt, ein Kriegsoffer zu sein wie Karahasan und in beständiger Gefahr und dauernder Not zu leben; er braucht Karahasan nur, um einige Lücken zu stopfen – mit dem Ergebnis, dass Karahasan sich zutiefst missverstanden fühlt. Er kann dem Franzosen die Geschichten nicht liefern, die dieser sich ganz offensichtlich erhofft hatte, und kann ihm andererseits auch nicht vermitteln, wie es den Menschen selbst in Extremsituationen irgendwie gelungen ist, ihr Leben in Würde zu leben.

»Mein Kind hat Gott sei Dank alles, was es braucht«, habe ein Mann, so Karahasan, auf die Frage geantwortet, warum er die Babydecken und die Babykleidung, die die UNICEF ausgab, abgelehnt habe. »Und was wäre das?«, fragt Karahasan ungläubig. Darauf der Mann: »Es hat die Möglichkeit, in Würde zu sterben.«³ Das ist die kühnste Unabhängigkeitserklärung, die man sich vorstellen kann. Ich maße mir nicht an zu verstehen, wie der Mann so etwas sagen konnte, doch ich weiß, dass es zutiefst wahr ist. Menschen lassen sich nicht auf das reduzieren, was sie haben oder was ihnen fehlt. Sie leben ihre angestammte Würde, zum Guten oder zum Schlechten. Und notfalls auch im Verborgenen.

Verborgenes Geheimnis

In einem Buch über die Geschichte Europas im 20. Jahrhundert bezeichnet Mark Mazower Europa als »dunklen Kontinent« (Mazower 1991). Das ist ironisch gemeint. Unter Europäern war es lange Zeit üblich, von Afrika als »dem dunklen Kontinent«, dem Inbegriff der Gewalt und des unbegreiflichen Chaos, zu sprechen. Mazower zeigt, dass Europa insofern selbst der »dunkle Kontinent« ist, als es den Kräften, die es sich angeblich vom Leibe halten will, tatsächlich eine mustergültige Pflege angeidehen lässt. Und diese Kräfte sind

² Einen umfassenden Bericht über die Ereignisse bietet der UN-Report *The Fall of Srebrenica* (1999).

³ Karahasan 1993: 59; auf der Grundlage der niederländischen Ausgabe (1994b) leicht abgewandelte Übersetzung.

mitnichten Naturgewalten, die sich durch den zivilisierten Einfluss der Kultur domestizieren ließen. Wenn wir unsere europäische Geschichte lesen, müssen wir ehrlicherweise schlussfolgern, dass dieselbe Zivilisation, die den Anspruch erhebt, die Dunkelheit mit ihrem Licht zu bezwingen, paradoxerweise die gewalttätigen antagonistischen Kräfte ebendieser Dunkelheit weckt und am Leben erhält. In dem aufklärerischen Drang, Wahrheit und Unwahrheit, Freiheit und Gefangenschaft, Frieden und Gewalt fein säuberlich voneinander zu trennen, halten wir die Logik von Krieg und antagonistischem Kampf für die eigentliche Grundlage unserer Wirklichkeit. Wenn das Ziel darin besteht, die Kräfte der Dunkelheit völlig auszumerzen, dann werden die vermeintlichen Kräfte des Lichts früher oder später selbst zu Kräften der Gewalt und Zerstörung. Wir haben einen Namen für diesen Mechanismus: Dialektik der Aufklärung (Horkheimer – Adorno 1947). Aber hilft uns das bei dem Versuch, nicht selbst zu Opfern dieser Dialektik zu werden?

Das Johannesevangelium überliefert uns ein Jesuswort, das fest auf dem gesunden Menschenverstand fußt: »Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind« (Joh 3,20–21). Der »dunkle Kontinent« Europa hat jedoch Situationen geschaffen, in denen das Gute und das Wahre nur unter dem Deckmantel der Dunkelheit überleben konnten. Das Licht ans Licht zu bringen hieß, es zu verlieren und die, die es hüteten, der Verfolgung, Verhaftung und nicht selten auch der Folter und dem Tod preiszugeben.

Sie wurden als Feinde des wahren menschlichen Fortschritts angeprangert und erklärten sich in manchen Fällen sogar selbst dazu. Um noch einmal den johanneischen Jesus zu zitieren: »Denn mit dem Gericht verhält es sich so: Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse« (Joh 3,19). In der Geschichte des europäischen Kontinents ist die zunehmende Dunkelheit wieder und wieder mit der lange ersehnten Dämmerung verwechselt worden – mit dem Resultat, dass das Licht selbst sich im Gewand der Dunkelheit verstecken musste, um ganz einfach – und doch paradox – zu überleben.

Ich halte es deshalb, vorsichtig formuliert, für einigermaßen merkwürdig, dass wir europäischen Theologen insbesondere seit der Mitte der 1960er Jahre augenscheinlich mit allen Mitteln versuchen, nur ja nicht den Eindruck zu erwecken, wir könnten womöglich nicht auf der Seite jener Kräfte stehen, die in unserer Epoche gemeinhin als aufklärerisch gelten. Selbst jetzt noch versuchen wir oft, jeden möglichen Verdacht zu vermeiden, dass es etwas zu verbergen gibt, dass die biblische Botschaft etwas zutiefst Verstörendes enthält, ein Geheimnis, das geheim bleiben muss, um nicht angegriffen zu werden. Waren wir Europäer, sind wir Europäer nicht immer noch in einer einzigartigen Position, um zu entdecken, dass das Reich Gottes nicht als Projekt oder utopische Vorstellung betrachtet werden sollte, sondern ein verborgenes Geheimnis ist?

»Mit dem Himmelreich«, sagt Jesus im Matthäusevangelium in dem Verborgeneitsgleichnis par excellence, »mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn,

grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker« (Mt 13,44). Die Erde gehört Gott – nicht aufgrund dessen, was sie sichtbar nach außen kehrt, sondern aufgrund des Geheimnisses, das sie in sich birgt. Und das impliziert – so deutet es der Apostel Paulus in seinem Kolosserbrief an –, dass wir uns freuen sollten, ebenfalls verborgen zu sein: Seiner Überzeugung nach sind die Christen in ihrer Taufe alledem gestorben, was gemeinhin als das Leben gilt und an der Oberfläche sichtbar ist; ihr eigentliches Leben aber ist »mit Christus verborgen in Gott« (Kol 3,3). Und Christus wiederum ist Gottes Geheimnis, in dem »alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen« sind (Kol 2,3).

Der Trost des Mitgefühls

In Erinnerung an unsere dunkle Geschichte müssen wir europäischen Theologen das Mysterium und das Geheimnisvolle der biblischen Tradition entdecken und behaupten und – um das Paradox zum Äußersten zu führen – aufdecken. In meinem konkreten Kontext besitzt diese Aufgabe eine besondere Dringlichkeit. In den Niederlanden verlangen unsere verschiedenen Regierungen – die Landesregierung und das Bildungsministerium, aber auch die leitenden Gremien unserer Universitäten –, dass unser Lehren und Forschen keinerlei Unklarheiten aufweisen darf. Unsere Lehre soll, was ihre Zielsetzung und ihre nachweisliche Wirkung betrifft, dem Arbeitsmarkt dienen. Unsere Forschung soll klare Antworten auf wirtschaftlich und politisch relevante Fragen erbringen. Es ist durchaus möglich, dass am Ende dieses Prozesses ein theologisches Curriculum steht, das in den Augen unserer Welt sinnvoll ist; doch wenn dieser Traum wahr werden sollte, worin besteht dann überhaupt noch die Notwendigkeit oder auch nur der Sinn der Botschaft, dass »das Reich Gottes nahe ist« – außer für die, die wir gar nicht in den Blick nehmen, damit sie unsere Weltsicht nicht stören?

Der irisch-britische Literaturwissenschaftler und Gesellschaftskritiker Terry Eagleton deutet an, dass wir die störenden Aspekte unseres Lebens so erfolgreich übersehen, dass unsere Gesellschaften jene Art von Religion, die Karl Marx mit dem Opium verglichen hat, nicht länger brauchen. Der gelegentliche Drink, die gelegentliche Partydroge, die gelegentliche therapeutische Dosis Spiritualität reichen uns zum Überleben (Eagleton 2014: 1f).

In dieser Situation sollte die Theologie nicht auch noch dazu beitragen, die Religion und das Christentum zu domestizieren. Meiner Überzeugung nach müssen wir die Tatsache entdecken, behaupten und aufdecken, dass die biblischen und nachbiblischen Überlieferungen ein Geheimnis bewahren – und dass sie mit diesem Geheimnis auch uns bewahren.

Dževad Karahasan vertraut seinen Lesern ein Geheimnis an – ein öffentliches Geheimnis, ein Geheimnis, das er öffentlich macht und das dennoch immer ein Geheimnis bleiben wird. Karahasan beschreibt, wie er im belagerten Sarajevo einen Brief von seinem Freund Albert Goldstein erhält und vor einem Dilemma steht:

»Wir können ihn nicht lesen, solange draußen Gottes Tag ist, denn das Licht muss benutzt werden, um Trinkwasser und etwas zum Essen zu besorgen, und nachts können wir ihn nicht lesen, weil Goldsteins Handschrift zu winzig ist, um bei der Tranfunzel entziffert zu werden.« (Karahasan 1993: 60)

Als schließlich ihre Nachbarn bei einem nächtlichen Angriff schwer verletzt werden, sodass sie sich noch verlorener und einsamer fühlen, beschließen Dževad Karahasan und seine Frau Dragana, nicht länger verantwortungsbewusst zu sein, sondern das einzig Vernünftige zu tun:

»Ich bereitete noch zwei Öllampen vor, legte den Brief auf den Tisch, stellte die drei Öllampen um ihn herum und begann mit dem Versuch, Goldsteins Handschrift zu dechiffrieren. Drei Abende verbrauchten wir verschwenderisch unser Öl, um den Brief zu lesen, der aus freundschaftlicher Sorge und sympathetischem Verstehen unserer Probleme geboren war. Diese Vergeudung brachte uns zwar um unser Öl, um den Brief zu lesen, aber sie erneuerte auch die Hoffnung in uns und das Gefühl, wirklich zu existieren [...]. In unserem intimen Kalender, dem einzigen sinnvollen in diesem Krieg, haben wir die drei über dem unleserlichen Freundesbrief verbrachten Nächte als ›Orgie des Trostes‹ vermerkt.« (Karahasan 1993: 61)

Inmitten der Dunkelheit unseres dunklen Kontinents haben Europäer – das ist das einfache Geheimnis – dank eines Mitgefühls und einer Fürsorge überlebt, in denen die unveräußerliche Würde anderer erkennbar wurde und sie an ihre eigene unveräußerliche Würde erinnerte. Menschen sorgen sich um uns, und deshalb können wir anfangen zu glauben, dass es auf uns ankommt. Vielleicht befreit uns das von unserer Furcht vor dem, was uns angeblich bedroht: vor anderen Menschen, die uns fremd sind – aber nicht fremd in ihrem Wunsch, das Leben zu leben, das sie für richtig halten und das ihrer Würde gerecht wird.

Die Wahrheit sagen

Ebendies ist das Geheimnis, das Christen leben und das die Theologen bedenken und in den kulturellen Debatten vertreten sollten: Wir leben dadurch, dass wir einander in unserer Würde respektieren und voneinander in unserer Würde respektiert werden. Dieses Geheimnis verlangt unsere rückhaltlose Hingabe: dass wir uns absolut verwundbar machen und uns als abhängig wahrnehmen – abhängig von der Freundschaft und Liebe anderer, die uns in der Vergangenheit geschenkt worden ist und die uns hoffentlich auch in Zukunft geschenkt werden wird.

Um Ihnen einen Eindruck davon zu vermitteln, was es bedeuten könnte, dieses Geheimnis zu bedenken, möchte ich auf eine Geschichte des in Ungarn geborenen Schriftstellers Danilo Kiš zurückgreifen, der der Sohn eines jüdischen Vaters und einer montenegrinischen christlichen Mutter war, sich selbst als Jugoslawen betrachtete und 1989 mit 54 Jahren in Paris an Krebs

verstarb.⁴ In Kiš' Leben sind zentrale und oft sehr schmerzliche Paradoxa unserer europäischen Geschichte verkörpert. Die Geschichte, die ich meine, hilft mir, mir darüber klar zu werden, welchen Ansatz eine Theologie verfolgen könnte, die versucht, unserer europäischen Erfahrung wirklich treu zu sein.

Die Geschichte heißt *Das Spiel*⁵. In der Eingangsszene schaut ein Mann durchs Schlüsselloch seinem Sohn beim Spielen zu und sieht ihn plötzlich in einem völlig neuen Licht. Mit einem Mal hat nämlich dieser Sohn, den seine Frau »ihren blonden Jungen« nennt, allergrößte Ähnlichkeit mit seinem Großvater, dem Vater des Mannes: Max Ahasverus, dem umherziehenden jüdischen Federhändler. Der Junge im Zimmer, Andreas, geht mit seiner Ware von Bild zu Bild, »als irre er durch die Jahrhunderte«, und fragt sie alle, ob sie nicht ein paar Federn kaufen wollten. Er hat den Eindruck, dass sie alle nein sagen, aber er macht weiter.

Als seine Mutter den Raum betritt, fragt der Junge auch sie mit einem Lächeln und mit einer Verbeugung: »Gnädige Frau, wünschen Sie feinen Schwanenflaum?« Wortlos reißt ihm die Mutter das Kissen aus der Hand, das die Ware darstellen soll, wirft es aufs Bett und schickt den Jungen hinaus. Am Abend erzählt sie ihrem Sohn eine Gute-Nacht-Geschichte über einen König, der eine Zigeunerin heiratet und sie töten lässt, nachdem sie ihm einen Sohn geboren hat. Denn, so die Mutter,

»wenn man erfahren hätte, dass sie die Mutter des Kindes war, hätte sein Erbe den Thron verloren. [...] Zum Glück schlug das Kind dem Vater nach, und die Farbe seiner Haut verriet keine einzige dunkle Nuance des Zigeunerblutes.«

Seine eigene Rolle in dieser Geschichte wird dem Jungen erst bewusst, als seine Mutter ihm erzählt, wie der König eines Tages in das Zimmer seines Sohnes schaute:

»Da sah er das Kind mit einem Kissen aus Samt und Seide vor dem Bild seiner Mutter stehen und betteln: ›Eine Brotrinde bitte, mächtige Königin‹ – sie ahmte die Aussprache der Zigeuner nach – und einen Fetzen, damit ich meine Blöße bedecken kann« ... Wie von Sinnen stürzte der König ins Zimmer und riss seinen Sohn an'sich. ›Was machst du da, Prinz?, heulte der Vater auf. ›Ich bettle, Vater«, sagte der Prinz. ›Alle anderen Spiele sind mir langweilig geworden, die Pferde und die Falken, deshalb spiele ich jetzt Bettler.«

Vergiss deine Herkunft und sei froh, ein Prinz zu sein, dann wirst du König werden – das ist der Rat, den die Mutter ihrem Sohn mit dieser Geschichte gibt. Für den Jungen ist das unmöglich. Er weiß intuitiv, dass er in seiner Realität immer ein Jude, ein Zigeuner, ein unerwünschter Wanderer und niemals zu Hause sein wird. Einen solchen klaren Einblick in die Mechanismen der Selbstverstümmelung würde man sich für die Theologie heute wünschen.

Als die Mutter in Kiš' Geschichte das Zimmer leise verlassen will, weil sie glaubt, ihr Sohn sei eingeschlafen, fragt der Junge »Hat er auch seinen Sohn

⁴ Zur weiterführenden Lektüre über Kiš empfiehlt sich Thompson 2013; zu seinen Ansichten über Literatur und Schriftstellerei vgl. Rakusa 1994.

⁵ Kiš 1989, 17–26: »Das Spiel«.

getötet?« Sie dreht sich um und streichelt das Kind zärtlich. »Nein«, sagte sie flüsternd, ohne Licht zu machen. »Nein.« Es gibt eine gewisse Freiheit, die Wahrheit zu sagen.

Bettler sein

Bei dem, was ich als nächstes sagen werde, fühle ich mich höchst unbehaglich. Gleichzeitig ist es vielleicht das Passendste, was ein Laiendominikaner in einem franziskanischen Studienhaus sagen kann. Und es gibt eine gewisse Freiheit, die Wahrheit zu sagen.

Ich glaube, wir Theologen sollten uns dazu bekennen – und »bekennen« meine ich hier in der vollen religiösen Bedeutung des Wortes –, wir europäischen Theologen sollten uns also dazu bekennen, dass das, was sich als Spielzeug, als Pferde und Falken erwiesen hat, uns letztlich nicht zufriedenstellen kann. Wir sollten anfangen, nicht einfach nur Bettler zu spielen, sondern mit aller Konsequenz zu begreifen, dass wir Bettler sind, dass wir von den Lebensmitteln und der Kleidung abhängig sind, die uns zugeteilt werden. In einer Zeit, in der die Welt zunehmend auf die Macht des Kontrollierens, Kaufens und Verkaufens zu setzen begann, haben der heilige Franziskus und der heilige Dominikus uns mit ihrer Liebe zum armen und heimatlosen Christus eine Alternative aufgezeigt. Franziskus und Dominikus machten sich bewusst von Güte und Wahrheit abhängig, die insofern mächtig sind, als sie allein wahre Freiheit zu schenken vermögen, und insofern ohnmächtig, als sie nur in Freiheit anerkannt werden können.⁶

Wenn die Theologie in Europa eine Zukunft haben soll, dann würde ich vorschlagen, dass wir ein Gelübde ablegen: das Gelübde, uns nicht länger mit dem zu verbünden, was mächtig ist und nach landläufiger Meinung das Licht repräsentiert. Wir sollten uns vielmehr dem ergeben, was schwach ist, und uns dem überlassen, was auf den ersten Blick ein dunkles Geheimnis zu sein scheint. Wir wissen – oder wissen wir es nicht? Zumindest ist es uns gesagt worden –, dass Gott das Schwache in der Welt erwählt hat, »um das Starke zuschanden zu machen« (1 Kor 1,27), und dass »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, [...] in die Welt« gekommen ist; »aber die Welt erkannte ihn nicht. [...] Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben« (Joh 1,9–10.12).

1938, am Vorabend der Shoah, jener Katastrophe, die den Begriff Katastrophe neu definieren sollte, erinnerte der jüdische Theologe Abraham Joshua Heschel seine Zuhörer in Frankfurt am Main daran, dass Gott von ihnen die Rettung der Welt erwartete.⁷ Natürlich haben sie die Welt nicht gerettet und auch unsere anderen Vorfahren nicht und auch wir selber nicht – noch nicht. Nach seiner Flucht in die USA und nach der Shoah schrieb Heschel, dass wir unser Stehen vor Gott wieder neu als ein Opfer begreifen sollen. Wir sollen uns »arm und bedürftig und gebrochenen Herzens« (Heschel 1982: 49) fühlen und uns so dem verborgenen Geheimnis der Gegenwart Gottes anheimgeben. Auf diese Weise sollen wir bereit werden, uns von Gottes Leidenschaft für die

6 Eine faszinierende, wenn auch nicht immer ganz unproblematische Analyse der daraus erwachsenden Freiheit bietet Agamben 2012.

7 Ein Wiederabdruck dieser Vorlesung, die »ursprünglich im März 1938 auf einer Konferenz von führenden Quäkern in Frankfurt/Main gehalten« wurde, findet sich in Heschel 1982, 105–108.

Würde ergreifen zu lassen: für die Würde der Menschen und die Würde des Universums als Ausdruck seiner Heiligkeit. Dann werden wir vielleicht imstande sein, das Geheimnis der Erlösung der Welt wiederzufinden, oder besser: wieder von ihm gefunden zu werden.

Können wir wieder neu entdecken, was es bedeutet, dass das Heil nicht von dem abhängt, was wir in unseren Theologien finden, sondern davon, ob wir fähig sind, uns selbst finden zu lassen? Ich bin keineswegs sicher – aber nur dann, davon bin ich überzeugt, wird die Theologie in Europa eine Chance haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Literatur

AGAMBEN, GIORGIO 2012: *Höchste Armut: Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt am Main

EAGLETON, TERRY 2014: *Culture and the Death of God*, New Haven

HESCHEL, ABRAHAM J. 1982: *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn

HORKHEIMER MAX – ADORNO THEODOR W. 1947: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam

KARAHASAN, DŽEVAD 1993: *Tagebuch einer Aussiedlung*, Klagenfurt/Salzburg

KARAHASAN, DŽEVAD 1994a: *Sarajevo, Exodus of a City*, New York

KARAHASAN, DŽEVAD 1994b: *Sarajevo: Portret van een in zichzelf gekeerde stad*, Amsterdam

KIŠ, DANILO 1989: *Frühe Leiden*, München/Wien 1989

MAZOWER, MARK 1998: *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, London

RAKUSA, ILMA (Hg.) 1994: *Danilo Kiš: Gespräche und Essays*, München

THOMPSON, MARK 2013: *Birth Certificate: The Story of Danilo Kis, Ithaka*

UNITED NATIONS SECRETARY GENERAL 1999: *The Fall of Srebrenica*, <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N99/348/76/IMG/N9934876.pdf?OpenElement>.

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Theologie an der Universität Tilburg, Niederlande. Er lehrt und forscht auf den Gebieten der Systematischen Theologie und der Theologie des öffentlichen Raums. Er ist Laiendominikaner, verheiratet und hat zwei Töchter. Veröffentlichungen u. a.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History* (2003); *Wortelen in vaste grond. Een cultuurtheologisch essay* (2009); *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom* (2011). Anschrift: Department of Culture Studies, PO Box 90153, NL-5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.
