

RICHARD SCHENK OP · HANNOVER

Redimentes tempus

Der Beitrag der Kirchen zur europäischen Einigung

Zur Erinnerung an Joseph Roth

Als Grenzgänger zwischen slawischen und deutschsprachigen Welten, zwischen der Alten Ordnung und einer neu empfundenen Unordnung und schließlich zwischen dem Judentum und dem Christentum zeigte der 1894 in Ostgalizien geborene Joseph Roth zweierlei: erstens, daß europäische Uneinigkeit nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich – heilsgeschichtlich und unheils-geschichtlich – vorzustellen sei, also als Ungleichzeitigkeit; sowie zweitens, daß, soweit unsere konkrete Phantasie reicht, Einigungsprozesse nur dann gelingen, wenn sie partiell bleiben.

1. Zwei Geschichten zum Verlust der Zeit

Die Einigung Europas bedeutet nicht nur die Aufhebung bzw. die größere Durchlässigkeit geographischer Grenzen, sondern auch eine Annäherung oft sehr verschiedener Eigenzeiten: die Konvergenz unterschiedlicher Geschichten. Was Kant über die grundsätzliche Fundierung räumlicher in zeitlicher Anschauung sagte¹, zeigt beim Thema europäischer Einigung eine geschichtstheoretische Bewandnis. Lange vor Kant wurde interreligiöse Uneinigkeit aus der Sicht der jüdisch-christlich-islamischen Traditionen primär als eine in sich unterschiedene Heilsgeschichte bzw. Unheilsgeschichte vorgestellt. Auch im internen Streit um das eigene Selbstverständnis diente das Zeitepochale – die *moderni* gegen die *antiqui* – keineswegs nur der historisierenden Charakterisierung früherer Epochen, sondern auch der Analyse einer uneinheitlichen Gegenwart. In der Aufklärung sollte beispielsweise das Etikett »vormodern« nicht nur vergangene Zeiten bezeichnen, sondern auch und primär konträr verlaufende Strömungen der Gegenwartskultur identifizieren, die es auszumerzen galt. Auch die heute angestrebte Einigung Europas ist als zeitgeschichtlicher Einigungsprozeß vorzustellen. Im folgenden soll daher das Thema eines möglichen Beitrags der Kirchen zur Einigung

RICHARD SCHENK OP, Jahrgang 1951, studierte Philosophie und Theologie in Santa Barbara, Berkeley und München. Er ist Professor für Philosophie und Theologie an der »Graduate Theological Union« in Berkeley und Direktor des »Forschungsinstituts für Philosophie« in Hannover.

gung Europas zunächst über einen scheinbaren Umweg vorbereitet werden, der auf die Frage der Zeitlichkeit eingeht. Es wird nämlich in einem ersten Abschnitt an zwei bekannte Erzählungen erinnert, wo aus den östlichen und westlichen »Randgebieten« Europas vom Verlust der Zeit die Rede ist.

In seiner 1962 veröffentlichten Erzählung *Ein Tag des Iwan Denissowitsch* schildert Alexander Solschenizyn etwa 17 Stunden aus dem Leben eines sowjetischen Arbeitslagers jenseits des Urals, wohl ungefähr so, wie der Autor selbst das von 1945 bis 1953 erlebt hatte. An diesem erzählten Tag im Jahre 1951 kam es aber zu keiner der dramatischen Entwicklungen, die im *Archipel GULAG* dokumentiert sind: niemand wurde erschossen, niemand ist gestorben, kaum jemand wird verprügelt; es wäre kein Stoff für eine Hollywood-Verfilmung.² Die eigentliche Erniedrigung, von der erzählt wird, besteht in der Beraubung der Zeit, oder besser, in der Beraubung der Geschichtlichkeit:

»Keine Wanduhr tickte hier – Häftlingen stehen Uhren nicht zu, die Lagerleitung weiß die Zeit für sie« (S. 17).

»Keiner von den Häftlingen sieht je eine Uhr, wozu auch? Ein Häftling muß nur wissen – wird bald geweckt? Wieviel Zeit ist noch bis zum Ausmarsch? Wie lange ist es bis zum Mittagessen? Wie lange bis zum Schlußappell?« (S. 120).

Durch den Entzug von Wärme, Essen und Schlaf werden die Insassen gezwungen, sich auf die Wiederherstellung dieser Güter voll zu konzentrieren. Ihre Jetztzeit wird dadurch so sehr in Anspruch genommen, daß ihnen für Vergangenheit und Zukunft keine Zeit bleibt: »Bunker mit Arbeit ist halb so schlimm, man bekommt warmes Essen und hat keine Zeit zum Grübeln. Bunker ohne Arbeit – das ist Strafe« (S. 8). Die zwanzig Minuten täglich fürs Essen, die Minuten vor dem richtigen Arbeitsbeginn, die Stunden, die von verkürzten Schlafzeiten übrigbleiben, allein sie »gehören« dem Häftling: »Schuchow verschief das Wecken nie, er stand immer sofort auf, denn bis zum Ausmarsch hatte man anderthalb Stunden Zeit, die einem ganz allein gehörten, und wer das Lagerleben kannte, der konnte sich stets etwas nebenher verdienen« (S. 5).³ Aber der Verzicht auf das Nachdenken über Gewesenes und Kommendes ist der Preis, den er dafür bezahlen muß, daß ihm diese wenigen freigelassenen Momente auch zu Erholung und Überleben gedeihen können:

»Das einzig Gute an dieser dünnen Suppe war, daß sie meistens heiß war, aber was Schuchow jetzt bekam, war ganz kalt. Trotzdem aß er ebenso langsam, ebenso aufmerksam wie sonst. Und wenn die Baracke abbrennt – kein Grund zur Eile. Vom Schlaf abgesehen, der Lagerinsasse hat morgens beim Frühstück ganze zehn Minuten für sich selbst, beim Mittagessen und Abendbrot nur fünf« (S. 14).

»Die Gedanken müssen ganz beim Essen sein – wenn er jetzt die winzigen Stücke abbeißt, sie mit der Zunge zerdrückt, sie aussaugt, wie gut schmeckt das feuchte Schwarzbrot dann. Das Schuchow nun schon acht Jahre frißt, ein neuntes noch? Macht nichts. Widert's ihn nicht an? Hoho!« (S. 37).

»Dieser Schlag Suppe bedeutete ihnen jetzt mehr als die Freiheit, mehr als das frühere und das noch bevorstehende Leben« (S. 96).

»Er begann zu essen. Zuerst trank er die Flüssigkeit einfach ab. Wie die Wärme den ganzen Körper durchströmte – er zitterte innerlich vor Gier. Gu-ut! Das ist der kurze Augenblick, für den der Sträfling lebt!« (S. 107)

Wer über getane Ungerechtigkeit nachgrübelt, gefährdet sein Leben, so wie beispielsweise der ehemalige Fregattenkapitän Bujnowski, der wegen Protests in den Bunker kommt. Auch wer andererseits zu sehr an künftige Sorgen und Hoffnungen denkt, ist ebenso gefährdet. So gibt Iwan Denissowitsch Schuchow dem zu 25 Jahren Haft verurteilten Kilgas den Rat:

»Zähle deine fünfundzwanzig nicht. Ob du wirklich solange sitzt oder nicht, das ist noch gar nicht heraus. Ich habe schon acht Jahre abgesessen!« So lebt man, mit dem Gesicht zur Erde, und hat keine Zeit, darüber nachzudenken: Warum sitze ich eigentlich? Wie komme ich einmal hier heraus?« (S. 50).

Notgedrungen vermeidet man das Denken an die Vergangenheit (»Warum sitze ich eigentlich?«) und an die Zukunft (»Wie komme ich einmal hier heraus?«).

»Gleich geht's nach Hause. Alle sagen – nach Hause. An ein anderes Haus zu denken, haben sie den ganzen Tag keine Zeit gehabt« (S. 92).

»Und dann wieder verschlägt's einem den Atem bei dem Gedanken: Die Zeit verstreicht wirklich, die Spule ist abgelaufen ... Herrgott! Hier raus – und in die Freiheit? Aber ein alter Lagerhase redet nicht laut darüber, das schickt sich nicht« (S. 50).

»Schuchow blickte schweigend zur Decke. Er wußte selber nicht mehr, ob er die Freiheit wollte oder nicht. Anfangs wünschte er sie sich sehr, zählte jeden Abend nach, wie viele Tage von seiner Haftzeit schon vergangen waren, wie viele er noch vor sich hatte. Dann war er es leid geworden« (S. 125).

»Während seiner Lager- und Gefängniszeit hatte Iwan Denissowitsch es sich ganz abgewöhnt zu überlegen, was morgen, was in einem Jahr sein wird und wovon er die Familie ernähren soll« (S. 32).

»Immer seltener gab es einen Anlaß, an das Dorf Temgenjowo und sein Haus dort zu denken ... Das Leben hier beanspruchte ihn vom Wecken bis zum Schlußappell und ließ ihm keine Zeit für müßige Erinnerungen« (S. 98).

Zu dieser Regel erzwungenen Zeitverzichts gibt es eine ausdrückliche und eine unausdrückliche, anonyme Ausnahme:

Die ausdrückliche Ausnahme ist der Baptist Aljoschka. Er ist der einzige, der sagen kann: »Freu dich, daß du im Gefängnis sitzt. Hier hast du Zeit, an deine Seele zu denken!« (S. 124). Freilich ist auch diese Zeit eine um ihre Geschichtlichkeit verkürzte Zeit; sie ist eine allzu steil aufsteigende, vertikale, apokalyptisch gestraffte Zeit, die sich vor allem auf die im Sterben erwartete Begegnung der gereinigten Seele mit ihrem Herrn vorbereitet. So hilfsbereit und kooperativ wie Aljoschka auch sein mag, seine Sorge um das Zeitliche ist auf ein Minimum reduziert. Auf Schuchows Einwand gegen das Beten, die Lagerzeit würde sich dadurch nicht verkürzen⁴, antwortet Aljoschka beschwörend:

»Aber darum haben wir doch gar nicht gebeten, Denissytsch ... Von allem Irdischen und Vergänglichem, so hat der Herr uns aufgetragen, sollen wir nur um das tägliche Brot bitten: *Unser täglich Brot gib uns heute!* ... Iwan Denissytsch! Nicht darum soll man beten, daß man ein Paket bekommt oder einen zusätzlichen Schlag Suppe. Was die Menschen hochschätzen, ist abscheulich vor Gott! Beten soll man um Geistliches: daß Gott all böse Unruhe von unserem Herzen nimmt« (S. 123).

Selbst die Freiheit, die sich mit dem Ende der Lagerzeit (und des Exils) einstellen könnte, beeindruckt Aljoschka wenig:

»Aber darum soll man doch gar nicht beten!« sagt Aljoschka entsetzt, »was willst du denn mit der Freiheit? In der Freiheit wird auch dein letztes bißchen Glaube vom Dornengestrüpp erstickt. Freu dich, daß du im Gefängnis sitzt! Hier hast du Zeit, an deine Seele zu denken! Der Apostel Paulus hat gesagt: *Was macht ihr, daß ihr weinet und brechet mir mein Herz? Denn ich bin bereit, nicht allein mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben um des Namens willen des Herrn Jesu*« (S. 124).

Schuchow hat Recht, wenn auch nicht aus den trefflichsten Gründen, daß er sich von solchen Argumenten nicht ganz überzeugen läßt; immerhin gibt er Aljoschka buchstäblich von seinem Kuchen ein Stück ab (S. 126). Da ist aber neben Aljoschka auch noch ein anderer, ein nicht direkt Gezeigter, der von der Regel erzwungenen Zeitverzichts abzuweichen versucht, einer, der mit dem Satz »Hier hast du Zeit« mehr als Schuchow anzufangen versteht. Es ist der anonyme Erzähler, dessen Sympathien für Aljoschka zwar unüberhörbar sind, dem aber anders als jenem doch wirklich an der Zeit liegt: jener Erzähler, der die Ungerechtigkeit der Geschichtsberaubung einklagt, auf daß eine »bessere Unruhe« wieder in die Herzen Einzug hält: eine Art *distentio animi*, ein Sich-auseinander-Strecken des Geistes, wie einst Augustinus die Zeit nannte.⁵ Der Erzähler – in diesem Fall wohl auch der Autor selbst – will gerade, daß wir doch um Irdisches und Vergangenes weinen und uns um beraubte Freiheiten das Herz brechen. Dennoch versteht er diese Absicht als eine Aufgabe, die von Aljoschkas Glauben nicht bedroht, sondern unterstützt wird. Die Würde des Menschen, von der Aljoschkas apokalyptischer Glaube Zeugnis ablegt, ist auch die Würde, die den erzwungenen Verlust der Geschichte anklagen läßt. Könnte der Blick auf diese Würde nicht mehr freigegeben werden, und würde sich die »normale« Unterdrückung auch zur »Norm« eines Willens zur Macht erheben, dann gäbe es keinen Grund, von wo aus Gerechtigkeit wieder einzuklagen wäre. Mit der Erinnerung an Ungerechtigkeit ist eine zumindest vage Hoffnung auf das, was noch nicht ist, verbunden. Diese vage, als Sehnsucht empfundene Hoffnung läßt die Ungerechtigkeit allererst als solche erkennen. Das Zusammenspiel von Erinnerung, Enttäuschung und Hoffnung ist aber die Geschichtlichkeit. Die kritische Absicht in Solschenizyns Werk trug, mehr wohl als seine konstruktiven Vorschläge, im Osten wie im Westen Europas dazu bei, Europa wieder Distanz zu sich selbst, d. h. also auch Zeit zu schenken.

Der Verlust der Geschichtlichkeit stand auch im Mittelpunkt des 1929 erschienenen Romans von William Faulkner *The Sound and the Fury* (dt.: *Schall und Wahn*). Hier werden vor dem Hintergrund einer im Verfall begriffenen Südstaatenfamilie in den Vereinigten Staaten vier Betrachtungsweisen desselben Verfallsprozesses geschildert, wovon die ersten drei aus den Perspektiven der drei unverheirateten Brüder der Familie Compson erzählt werden. Am wenigsten an Zeit oder Personen und am meisten an Geld interessiert ist der Bruder Jason, ein Krämer, der das von Liebschaften geprägte Geschick seiner Schwester Caddy und deren unehelicher Tochter zu seinem eigenen finanziellen Vorteil vergeblich zu wenden versucht. Auch alle eigenen Kräfte spannt er in das Geschäftliche ein. Die Gewalt, die Jason um seine Zeitlichkeit beraubt, ist eine innere. Er ist zum eigenen Zuchtmeister geworden, und sein privates Arbeitslager ist das eigene

Werk; denn seine Sorge um seine Finanzen und das Sparen entspringt keiner akuten Not. Jason instrumentalisiert nicht nur seine menschliche Mitwelt, sondern – und damit verbunden – auch das eigene Leben, das eigene Selbst. Die Vergeblichkeit bloß instrumenteller Vernunft, mit der er all das Seine in den Dienst des Geldes drängt, wird spätestens dann deutlich, als die Nichte mit seinen rechtens und unrechtens angesammelten Ersparnissen unauffindbar verschwindet.

Schneller als Jason nimmt sein geistig behinderter Bruder Benjamin die wesentlichen Veränderungen in der Familie wahr – nicht zuletzt durch seinen Geruchssinn, der auf Verlorenes, Fehlendes und Bedrohliches aufmerksam wird. Infolge seiner Krankheit werden aber zeitlich getrennte Ereignisse synchron und daher durcheinander in einem unterschiedslosen «stream of consciousness» aufgenommen, so daß sie als geschichtliche Entwicklung nicht mehr einzuordnen sind.

Der älteste Bruder, Quentin, verliert seinen inneren Kampf gegen die zynische Aufklärung seines dem Alkohol verfallenen Vaters, der ihm zum Studiumbeginn eine Taschenuhr des Großvaters mit den Worten schenkt:

»Quentin, I give you the mausoleum of all hope and desire; it's rather excruciatingly apt that you will use it to gain the reducto absurdum of all human experience which can fit your individual needs no better than it fitted his or his father's. I give it to you not that you may remember time, but that you might forget it now and then for a moment and not spend all your breath trying to conquer it. Because no battle is ever won he said. They are not even fought. The field only reveals to man his own folly and despair, and victory is an illusion of philosophers and fools.«⁶

Quentin, dessen Isolation im gleichen Maße wächst wie die neuen Verbindungen seiner Schwester nach außen, hängt einem historisierten Ideal weiblicher Keuschheit nach, das ihm auch und nicht zuletzt die exklusive Zuneigung seiner Schwester sichern sollte. Als das historisierte Ideal an gegenwärtiger Wirklichkeit scheitert, erfüllt sich für Quentin die Vergeblichkeitsprognose des Vaters. Quentins Versuch, die Leere der Gegenwart durch Ideale imaginierten Vergangenheit auszufüllen, fällt für ihn in dem Augenblick zusammen, als ihm der utopische Charakter seiner Ideale deutlich wird. Da Quentin die notwendige Unerfüllbarkeit solcher Ideale nie vorher eingestanden hat, kann er Hoffnung und Enttäuschung nicht gleichzeitig aushalten. Nachdem Quentin die Zeiger der geschenkten Taschenuhr abgebrochen hat, ertränkt er sich im Fluß vor der nordstaatlichen Universität, auf die er zum Studium geschickt wurde.

Auch in diesem Roman gibt es eine Ausnahme von der Regel fehlender oder mißlingender Geschichtlichkeit: die schwarze Haushälterin Dilsey. Neben Caddy ist Dilsey die einzige Person dieser fiktiven Welt, die menschliche Wärme ausstrahlt; und nur Dilsey gibt der Familie noch etwas Halt. Dilsey kommt mit ihrer unzuverlässigen Küchenuhr mehr oder weniger zurecht, aber ihr Zeitverständnis entspricht nicht dieser Uhr, sondern der baptistischen Osterfeier, an der sie mit den eigenen Kindern teilnehmen will. Trotz des Widerspruchs ihrer den Spott der Leute scheuenden Kinder nimmt sie den sonst verwahten Benjamin mit. Der österliche Kirchengang, dem der ganze Dilsey-Abschnitt gilt, zeigt

einen anderen Bezug zur Vergangenheit und Erinnerung als bei Quentin. Der wie ein Kehrvers wiederholte Hinweis auf das Gedächtnis und das Blut des apokalyptischen Lammes (»I got de ricklickshun en de blood of de Lamb«) öffnet mit der Erinnerung ans Kreuz Christi auch die Erwartung des Jüngsten Gerichts und der allgemeinen Auferstehung. Beides zusammen, Erinnerung und Erwartung, macht Dilsey entschlossen, gegen leichtfertige Kritik und massive Widerstände ihren Weg in der Zeit weiterzugehen. »I've seed de first en de last, Dilsey said, »Never you mind me ... I seed de beginnin', en now I sees de endin« (S. 297f.). Sie hört der Predigt gebannt zu, vergißt aber nicht, zugleich auch den Kontakt zu dem behinderten Jungen zu halten: »Dilsey sat bolt upright, her hand on Ben's knee. Two tears slid down her fallen cheeks, in and out of the myriad coruscations of immolation and abnegation and time« (S. 295). Die gegenseitige Transparenz von Geglaubtem und Erlebtem erhält in der sich erinnernden Erwartung Dilseys ihren Fokus und wirft ein Licht auf deren Gegenwart, freilich keine Gegenwart, die Dilsey von Grund auf radikal zu verändern versucht.

2. Zwischen Notwendigkeit und zeitbedingter Unmöglichkeit: Der Glaube als Gabe und Aufgabe der Zeit?

Man wird freilich nicht sagen wollen, im Bild der freikirchlich qualifizierten, apokalyptisch zugespitzten und dennoch dienstbereiten Gläubigkeit eines Aljoschka oder einer Dilsey sei über den gesellschaftlichen Auftrag des christlichen Glaubens schon alles gesagt worden. Die apokalyptisch gefärbte Freikirchlichkeit Aljoschkas und Dilseys bewahrt sie zwar einerseits vor den Niederungen sich kompromittierender Volkskirchlichkeit, entrückt sie aber andererseits in eine Unschuld jenseits namhafter gesellschaftlicher Verantwortung. So verliert Aljoschka seine Gelassenheit, wenn er von der Volkskirche erzählt: »Warum erzählst du mir von diesem Popen? Die orthodoxe Kirche hat sich vom Evangelium losgesagt, ihre Popen werden nicht verhaftet, weil sie keinen festen Glauben haben«.⁷ Suchte man nur hier nach einem kirchlichen Beitrag zur europäischen Einigung, so wäre der Weltbezug dieser Gläubigkeit um einiges zu passiv, zu sehr der Zerstreung der Zeitgeschichte unterworfen, wofern sich ein solcher Glaube dem Weltauftrag nicht ohnehin zu entziehen versucht.

Dennoch wird dort doch eines gesagt, was kein an dem gesellschaftlichen Beitrag des Christentums interessierter Christ vergessen darf. Der gesellschaftliche Beitrag des Christentums hängt von seiner Verwurzelung in einem Glauben ab, der sich nicht im gesellschaftlichen Bezug erschöpft. Eine moralisierende oder politisierende Verengung und Vereinfachung des christlichen Glaubens würde paradoxerweise seine moralische und politische Kraft entscheidend schwächen und sie am Ende überflüssig machen. Der Glaube, der zu einer gewissen Ungleichzeitigkeit, d. h. zu einer unzeitgemäß erscheinenden Hoffnung auf das Jenseits des Zeitlichen nicht mehr fähig wäre, würde auch für die zeitlichen Belange der Menschen ohne Gewicht bleiben. Ein völlig säkularisierter Glaube wäre für das *Saeculum* belanglos. Nach der Entgegenständlichung aller Offenbarungsan-

sprüche könnte ein solches Glaubensrelikt nur die Einsichten und Werte vom Tag repetieren, die ihm gerade serviert werden.

Der erste und grundlegende Beitrag der Kirchen zur Gesellschaft heißt deshalb: an das Andere der Weltzeit glauben können. Ein solcher Glaube tut unserer Zeit not. Solches Glaubenkönnen geht nicht nur dem Weltauftrag voraus, es ist auch grundlegender als Verkündigung und Missionierung, so sehr diese drei Aufträge aus dem Glauben notgedrungen hervorgehen. Solschenizyns Schuchow rechnet mit Aljoschkas Missionsversuchen; er weiß auch im voraus, wie er sich dagegen zu wehren hat. Der Dienst Aljoschkas für Schuchow, aber auch für den Erzähler, für den Autor und schließlich für den vorausgesehenen Leser besteht nicht primär in seiner Predigt, sondern im Zeugnis seines eigenen Glaubens, selbst dann, wenn dieser nicht erfolgreich mitgeteilt werden kann.

Solschenizyn und Faulkner wählten für ihre Darstellung der Gläubigen Gestalten, die fremdartiger erscheinen als die meisten Personen ihrer Erzählungen. Damit ist freilich die Gefahr überzogener Idealtypisierung oder gar Karikatur, vielleicht auch die Gefahr einer gewissen Rührseligkeit gegeben; unverkennbar ist jedenfalls die Distanz zu den Autoren selbst. Die Schriftsteller deuten aber damit an, daß der von ihnen ins Auge gefaßte Glaube auch ihnen keineswegs selbstverständlich oder leicht erscheint, sondern vielmehr nur schwer zu vollziehen sei. Mit ihren Bildern von fremdartigen und apokalyptisch denkenden Gläubigen sagen die Autoren, daß dem unserer Zeit nottuenden Glauben ein Moment des zeitgeschichtlich Schwermöglichen anhaftet. Im Lichte dieses schwierigen Zeitverhältnisses stellt sich die Frage, ob wir gut beraten wären, den Glauben als »Aufgabe« der Christen oder sogar als Aufgabe des heutigen Europa zu bezeichnen? Auch die Hauptströmungen theologischer Traditionen halten den Glauben für etwas, was zwar zumeist nicht ohne menschliche Anstrengung, aber nie allein aus ihr hervorgeht: das Glaubenwollen sei oft eine notwendige, aber nie eine hinreichende Bedingung des Glaubenkönnens. Daher kann man hier nur bedingt von einer »Aufgabe« reden.

Ein über das Einzelsubjekt hinausgehender Faktor liegt dabei außer in der letztlich entscheidenden Huld Gottes auch in der »Gunst der Zeit«. Ein gewisses apokalyptisches Element ist jedem Glauben insofern wesentlich, als das Erhoffte sich nicht bloß als organische Fortentwicklung des Zeitlichen präsentiert, sondern gleichermaßen als dessen Überbietung und daher als Bruch erscheint. Der Glaube wird daher nie ganz zeitgemäß sein können, er bleibt vielmehr für die zeitliche Erfahrungswelt herausfordernd oder gar ein Ärgernis. Wie sehr aber über dieses notwendige Maß an apokalyptischer Haltung hinaus der Glaube im Widerspruch zu seiner Zeit stehen muß, hängt nicht allein von den Glaubenswilligen ab, sondern auch von der Zeit, in der sie ihren Glauben zu vollziehen haben. Keine Zeit macht es dem Glauben leicht, aber einige Zeiten machen es dem Glauben schwerer. Wie Solschenizyn und Faulkner zeigen, können einige Zeiten auch so etwas wie Volkskirchlichkeit und den direkten kirchlichen Beitrag zur öffentlichen Kultur erschweren; und das nicht erst heute. Die neuere Exegese weist zum Beispiel nach, daß die pointiertesten Aussagen des Neuen Testaments zur apokalyptischen »Naherwartung des Reiches« nicht etwa schon zur Zeit Jesu, sondern erst in Zeiten der Verfolgung formuliert wurden, zu

einem Zeitpunkt also, als sich die Ankunft des Reiches schon deutlich hinausgezögert hatte. Solche Aussagen entspringen weniger der Täuschung, als vielmehr einer in Bedrängnis verdichteten Hoffnung. Insofern wird aber die Glaubenshaltung zur Welt nicht nur vom Glaubenden bestimmt. Um so mehr zeigt sich der Glaube nicht nur als Aufgabe, sondern auch als Gabe, nicht zuletzt als Gabe und Gunst der Zeit, bisweilen aber auch als eine Größe, die ohne großzügige Gaben der Zeit auskommen muß. Im letzteren Fall, wo besonders viele oder besonders stark wirkende Teilzeiten der Epoche gegen die Zeit des Glaubens stehen, gestaltet sich der Beitrag des Glaubens zur Kultur indirekter, anonymer, apokalyptischer. Ohne Prognosen über die mittlere Zukunft volkscirchlicher Möglichkeiten abgeben zu wollen, soviel scheint für die voraussehbare Zeit sicher: Die europäische Einigung wird sich nicht als christliche Union vollziehen, selbst wenn das als möglich oder gar als wünschenswert erscheinen würde; dafür sorgt allein schon die Zeitsituation.

3. Die Zeit als Gabe und Aufgabe des Glaubens

Wo es nicht um Ungunst oder Gabe der Zeiten für den Glauben geht, sondern umgekehrt um die Gaben des Glaubens für eine bestimmte Zeit der Gesellschaft, dort trifft ein weiterer Hinweis der Erzählungen zu: der Glaube verheißt Ewigkeit, aber er spendet auch Zeit. Der Glaube hat den Zeiten ihre Zeit bzw. eine vertiefte Zeitlichkeit zurück zu schenken. »Hier hast du Zeit«, nicht nur um über deine Seele nachzudenken, sondern auch indem du dich dank des Glaubens gegen den Verlust von Vergangenheit und Zukunft zu stellen vermagst. Die aus dem Erlösungsglauben hervorgehende Gabe der Zeit befreit zum Widerstand gegen den Verlust von Vergangenheit und Zukunft. In der »Erinnerung an das Blut des apokalyptischen Lammes« à la Faulkners Dilsey werden die menschheitlichen Wunden von gestern und morgen hervorgehoben und vor jener drohenden Indifferenz gerettet, die Gewesenes sonst in die Vergessenheit abgeschoben und Künftiges in die Gleichgültigkeit oder die Selbstzufriedenheit eines schon erreichten »Endes der Geschichte« vertrieben hätte.

Aristoteles nannte die Zeit die Zählung der Veränderung, d. h. die erst zu leistende Identifizierung von unvollendet bleibender Wirklichkeit von Vergangenheit und Zukunft. Die Veränderung ist als erlittene Unvollendung noch nicht die Zeit. Zeit entsteht erst aus der Fähigkeit, solche unvollendete Verwirklichung, die erlebte Unvollendung »aufzuzählen«, von ihr zu erzählen, in der indifferent erscheinenden Masse gestriger und morgiger Unvollkommenheit so etwas wie Einheiten und Identitäten ausmachen zu können. So betrachtet ist die Zeit eine Aufgabe, zu der nicht einzig, aber auch das Christentum einen Beitrag zu leisten hat, indem es gegen den Verlust der Zeit einstige und künftige Not und Verheißung erzählt.⁸

Wer vom Dienst an der Zeit, wer also von einem möglichen Beitrag zur Gesellschaftszeit spricht, hat damit auch schon die Verkümmern der Zeit und die Möglichkeit, sie zu lindern, angesprochen; solcher Dienst sei eben sinnvoll und vonnöten. Woran es aber der Zeit fehlen kann, zeigen wiederum jene dialekti-

schen Strukturen mehr oder weniger gelingender Zeitlichkeit, die von den großen Zeittheoretikern von Aristoteles und Augustinus bis Husserl und Heidegger behandelt wurden. Es sind vor allem zwei Spannungsfelder, welche die Zeit konstituieren: eine Dialektik zwischen der Selbständigkeit und der gegenseitigen Bedingung eines jeden der drei zeitlichen Horizonte Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sowie eine andere, aber verwandte Dialektik zwischen dem Selbst und den Anderen. Eine Zeit fällt in sich zusammen, wenn diese Arten der Dialektik fehlen, wenn die Zeit also ihre Spannung nicht aushält. Wenden wir uns diesen dialektischen Verhältnissen etwas genauer zu:

Die erste Dialektik besagt, daß kein Horizont von Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft auf einen der anderen Horizonte reduziert werden könnte, wohl aber, daß infolge der Verschränkung der Horizonte der partielle Verlust eines Horizonts auch zur Verkümmern der anderen führen muß. Das hängt mit der Verschränkung der drei Zeithorizonte zusammen: mit ihrer »Perichorese« oder ihrem verschlungenen Reigentanz. Jene Einheit in der Dreiheit der Zeit, die Aristoteles als Zählung vom Jetztpunkt aus nach Früher und Später andeutet, wird von Augustinus als die jeweilige Gegenwart der drei Horizonte aufgefaßt:

»Es gibt drei Zeiten, die Gegenwart von Verganzenem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei *sind* in der Seele in einem gewissen Sinne, und anderswo finde ich sie nicht: die Gegenwart des Verganzenen als Erinnern, die Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauen (*contuitus*), die Gegenwart des Zukünftigen als Erwarten.«⁹

Wer sich zum Beispiel von der Vergangenheit abschneidet und insbesondere die Kontinuität ihrer Leidens- und Schuldgeschichte verdrängt, der schränkt auch seine vermeintlich neue Zukunft ein. Breite und Tiefe der Hoffnung verdanken sich in erheblichem Maße der Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit. Wer wiederum an seiner Zukunft irre wird – vielleicht, wie Faulkners Quentin, oder aber auch wie eine mit sich selbst unzufrieden gewordene europäische Moderne, wegen der Enttäuschung falscher Hoffnungen, ohne zur begründeten Hoffnung zurückfinden zu können –, der wird den Rückblick auf die Geschichte allenfalls noch als unterhaltsamen »Zeitvertreib« richten können. Wer sich grundsätzlich keine glückliche Zukunft vorstellen kann, wird auch nicht lange oder ausgiebig über das Unglück anderer in Vergangenheit oder Gegenwart trauern. Thomas von Aquin sagt an einer Stelle, daß ein Grund für übergroße Härte oder Mitleidslosigkeit im Mangel an Hoffnung für das Selbst liegen kann. Und wer schließlich wegen äußerer Gewalt und Not (wie Schuchow) oder aber infolge der inneren Nötigung der Selbstinstrumentalisierung (wie Jason) nur noch in einer Gegenwart ohne das Gespür für eine andere Hoffnung oder für gewesene Erfahrung lebt, der lebt auf einem unwürdig engen Raum, gebeugt, mit dem Gesicht zur Erde und ohne Zeit: in der *privatio temporis*.

Die Gabe der Zeit zu verschenken – nicht nur in Schuchows Osten oder in Jasons Westen – heißt prinzipiell, den primär verlorenen Zeithorizont zurückzugeben. Das Geschenk der Zeit geht hervor aus dem Widerstand gegen das Vergessen, oder aber auch gegen die auf Vermessenheit folgende Verzweigung.

Zukunft entstehen zu lassen, erfordert jene »sakramentale« Verbindung von Begehren mit einer ent-täuschenden Hoffnung, die von der Verabsolutierung

zeitlicher, auch politischer Ziele befreit, ohne in Weltverachtung zu stürzen. Zur Zukunft befreien heißt, unter dem sogenannten »eschatologischen Vorbehalt« die Welt als Sakrament letzter Erfüllung, aber eben *nur* als Sakrament zu verstehen. Der Beitrag der Kirchen besteht hier in der Radikalisierung und Erweiterung des jüdisch-christlichen Glaubens an den rettenden Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Einzigkeit die von ihm stammenden Güter von der Überforderung befreit, Quelle letzter Erfüllung und somit Grund zur Instrumentalisierung oder gar zur Opferung anderer Menschen sein zu müssen. Der Glaube läßt Welt Welt sein, indem Gott Gott bleibt. Selbstkritisch besagt diese Entlassung zeitlicher Ziele in einen nicht-göttlichen, aber doch geschätzten Selbststand, daß auch das religiös verstärkte Wohlwollen auf eine nicht mehr aus der Religion abzuleitende praktische und politische Vernunft angewiesen ist, um zum zeitlichen Ziel kommen zu können. Aus religiösen Gründen können wir im günstigen Fall intensiver als sonst hoffen, daß eine menschenwürdige Politik betrieben wird, aber wir können mit dieser Sehnsucht politisches, wirtschaftliches, gesundheitspolitisches usw. Raisonement nicht ersetzen.

Das *Gewesene* nun der Macht der Vergänglichkeit zu entreißen und es für Gegenwart und Zukunft zu bewahren, verlangt, in Verbundenheit mit der Leidensgeschichte, aber auch mit der Schuldgeschichte anderer zu bleiben, statt der »Versuchung zur Unschuld« nachzugeben und statt der Vergebung nur noch den Freispruch von jeder eigenen, kirchlichen oder gesellschaftlichen Haftung zu suchen. Es gilt, jener Selbstillusion des völlig neuen Anfangs zu widerstehen, welche sich vielfach äußert: etwa in der Selbsttäuschung der Moderne, über alles Vormoderne schon hinaus zu sein, oder aber auch im Versuch der Postmoderne, die Moderne hinter sich zu lassen, ohne den neuen Fluchtpunkt ihrer Bestrebungen angeben zu können. Das Neuartige wird öfter in neuer Reflexion über bisher verborgene Grenzen eines nach wie vor verbindlichen Projekts bestehen. Europa muß seine Zukunft im Angesicht seiner noch anhaftenden Vergangenheit suchen.

Und die *Gegenwart*? Gegenwart reicher und reichhaltiger gestalten, hieße, der erzwungenen Instrumentalisierung einer in Kauf genommenen Verarmung oder Vergewaltigung der Menschen zu widerstehen durch den Einstand für soziale Sicherheit, Gerechtigkeit und inneren wie äußeren Frieden. Gegenwart dieser Art entstehen zu lassen, heißt aber auch, der geistigen Armut einer zugunsten verzögter Güter vorgenommenen Selbstfunktionalisierung des eigenen Lebens entgegenzuwirken. Die sich ideologiekritisch, pragmatisch gebärdende Ansicht, es gehe in Kultur und Politik in erster Linie nicht um Wahrheit, Rechte oder Ideale, sondern um die Selbstbehauptung des einen oder anderen Willens zur Macht, ebnet zwangsläufig Vergangenheit und Zukunft ein. Die Zeiten werden trotz einer historischen Differenzierungsfreudigkeit der Forscher monoton; alle Zeitunterschiede werden durch das unveränderliche, sie hervorbringende Machtstreben doch wieder gleichgestaltet. Ein Beitrag der Kirchen zur Zeitlichkeit in Europa und darüber hinaus ist hingegen durch die Gewährleistung leiblicher und geistiger Hilfe zu erwarten. »Redimentes tempus«, sagt Paulus (Eph 5,16), sollen wir sein: die Zeit freikaufend, sie aus dem Teufelskreis der Selbst- und Fremdgewalt loslösend.¹⁰ Solche materiellen und geistigen Hilfsgüter zur Wiederbelebung der Zeit sind gleichwohl kein exklusives Eigentum europäischer

Christen oder von Christen überhaupt, noch leben die Christen nur auf der Seite der Hilfeleistenden. Da aber die christliche Aufgabe einer kraft des Leidensgedächtnisses aus dem Schlummer der Indifferenz wiedererwachten Hoffnung unmittelbar mit der zweiten Dialektik zusammenhängt, sei zunächst auf diese eingegangen. Die Erörterung dieser Dialektik ermöglicht zugleich eine Präzisierung des Themas.

4. Was für eine Einigkeit soll bei der Vereinigung Europas gesucht werden?

Die im Kontext der Zeitanalyse thematisierte Dialektik von Selbststand und Andersheit (Alterität) greift das auf, was Aristoteles zur Zählung in den Horizonten der Vergangenheit und Zukunft sagt. Arithmetische Zählung bedeutete für Aristoteles, daß die Eins, die selbst keine Zahl sei, im Chaos unbestimmter Quantität numerische Einheiten zählt/hervorruft. Temporale Zählung verlangt, daß eine selbstidentische Jetztzeit sich zu den entlegenen Zeithorizonten Vergangenheit und Zukunft hinwendet, um dort bestimmte Momente unvollendeter Verwirklichung¹¹ als früher und später zu identifizieren.¹² Sachlich damit verbunden ist auch Augustins Rede von der Zeit als einer *distentio animi*, einer Ausdehnung des Geistes, die als gestreckt doch neuen einheitlichen Raum für Anderes erschließt. In der Tradition Augustins verweist man immer wieder auf die temporale Fähigkeit, einem Lied zu folgen: in der mit der Erinnerung gepaarten Erwartung der Melodie (bzw. in der durch die Antizipation ermöglichten Überraschung) sowie in der Wahrnehmung des Mehrklangs bedingen sich Geschlossenheit und Öffnung gegenseitig. Heidegger spricht vom »ekstatischen« und doch einheitlichen Charakter der die menschliche Existenz prägenden Zeitlichkeit, wo Gegenwart nie ohne Bezug zur Vergangenheit und vor allem zur Zukunft besteht, und sei es im defizienten Modus. Nicht allein in Selbstidentität, aber auch nie ohne sie kommt Zeit zustande. Zu Selbstsein gehört Mitsein, aber ohne Selbstsein ist auch kein Mitsein denkbar. Schon im Mittelalter stellte man fest: Jede Kommunikation gründet in der Inkommunikabilität, der Unaustauschbarkeit der Person in ihren Relationen zu Anderen.¹³

Demnach besteht die Verkümmern der Zeit entweder im Verlust der Horizonte der Anderen oder im Verlust des allernächsten Horizontes des Selbsts. Ohne eigene Identität bleibt die Öffnung zum Anderen unbestimmt und blind, ohne Offenheit zum Anderen ist das Selbst unvollständig und leer. Auch die Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, der im Primat der Sorge um das eigene Sein die Gefahr solipsistischer Subjektphilosophie wittert, gibt zu, daß die Offenheit für zeitlich Andere – die Diachronie genannt, da jede Lebenszeit anders und unvertauschbar sei – erst im Überstieg über die eigene Zeit – die Synchronie – besteht; aber gerade deswegen ist die Anerkennung anderer Lebenszeiten nur in der Dialektik mit der Eigenzeit möglich. Andererseits bedeutete eine in sich gefangene Synchronie, wie für Faulkners Benjamin, eine schwere Störung eigener Wahrnehmungsfähigkeit. Die Gabe der Zeit schenken, heißt hier, so viel von dem eigenen Selbst im Anderen wiederzuerkennen, daß die Anderen eigene Gesichter gewinnen. Ein Pathos diachronischer Andersheit würde an seine

Grenze stoßen, wenn gerade dadurch wider Willen plötzlich alle anderen gleich aussähen, eben anders; wenn alle früheren Zeiten sich zum Verwechseln ähnlich wären, eben früher, überholt; oder wenn behauptet werden sollte, daß erst jetzt die radikale Krise von Vernunft und Freiheit erkannt wäre: denn damit wäre die Isolation komplett, die es zu überwinden gilt. Eine zu energische Flucht aus der ganzen modernen Subjektivitätsphilosophie in einen Kult des Anderen würde auch den Blick für den Anderen trüben. Bei aller neueren Skepsis gegenüber der Tauglichkeit der Wahrheitsansprüche einzelner Subjekte oder auch europäischer Subjektzentriertheit insgesamt würde man über das Ziel hinausschießen, wenn die Kritik moderner Kritiktraditionen so weit ginge, an der Möglichkeit von legitimen Wahrheits- und Rechtsansprüchen zu zweifeln; denn damit ginge die auch von der Postmoderne geschätzte Möglichkeit der Kritik verloren. »Wenn sich aber das Denken nicht mehr im Element der Wahrheit, der Geltungsansprüche überhaupt bewegen kann, verlieren Widerspruch und Kritik ihren Sinn.«¹⁴ Die Menschenrechte, deren Verletzung in der Geschichte Europas zu Recht beklagt wird, können für den außereuropäischen Bereich nicht ganz belanglos sein. Die Unvertauschbarkeit, die »Inkommunikabilität« einzelner Rechts- und Kulturtraditionen dürfte nicht als Unübersetzbarkeit oder Kommunikationsunfähigkeit mißverstanden werden.¹⁵

Diese Rückgabe von Zeit durch die Verteidigung von Selbstheit und Andersheit bestimmt den Rahmen für die Aufgabe europäischer Einigung. Sie gibt an, daß die anzustrebende Einheit europäischer Einigung die Spannungseinheit von Selbstidentität und »Fremdenfreundlichkeit« sein muß. Europa selbst ist kein zeitlicher, regionaler, religiöser oder kultureller Monolith; Europa erschöpft sich nicht im Monolog. Europa besteht schon in sich aus einer nicht immer harmonischen Mehrstimmigkeit, aus geschichtlicher und kultureller Mehrsprachigkeit und aus sich überschneidenden Gesprächen: Gesprächen der Gegenwart mit ihren Vergangenheiten sowie mit deren unerfüllten, aber teilweise noch offenen Verheißungen. Ohne die Vorgaben des Selbstanspruchs, d.h. ohne die eigenen Vorstellungen von dem, was menschlicher Würde entspricht oder widerspricht, wäre kein Dialog mit fremden Zeiten und Völkern denkbar. Produktive Ungleichzeitigkeit entsteht in der Begegnung der Selbstzeit mit der Fremde.¹⁶ Die totale Selbstrelativierung wäre nur eine verkappte Form der Selbstbezüglichkeit; für die mir zurendenden Anderen und deren Herausforderungen für mich wäre sie taub und blind. Nur als die Gegenwart, die es selbst ist, mit seiner Vergangenheit und Zukunft, ist Europa in das Geflecht von Kontinuität und Diskontinuität, Annäherung und Widerstreben, Frieden und Widerstreit sowie Verdiensten und Schuld eingewoben. Nicht im deskriptiven, sondern präskriptiven Sinn ist der Satz gemeint: Europa ist bestenfalls nur partiell zu vereinigen.

Gerade in der Identität mehrschichtiger und verhaltener Einheit kann Europa der nicht-europäischen Welt am besten gegenüberstehen. Es ist eine Chance und Aufgabe Europas, die eigene Identität und Identitäten auch in und an diesem Anderen seines Selbst zu finden, die eigene Identität an deren unterschiedlichem Widerhall zu prüfen. Durch die Aufmerksamkeit sowohl auf die Andersheit als auch auf die Ähnlichkeiten, Rückbindungen und die gegenseitigen Wirkungsgeschichten außereuropäischer Welten gegenüber Europa kann dieses zu einer

facettenreicheren Selbstzeit finden, welche die Erinnerung an eigenes Leid und eigene Schuld einschließt. Diese Selbsterinnerung sollte Europa den Zugang zur nicht-europäischen Welt erschließen, im übrigen auch zur nichtmenschlichen Umwelt in ihrem bedrohten Eigenrecht. Nur aus solcher Erinnerung kann eine begründete Erwartung hervorgehen; nur aus solcher Erinnerung ist mit Kurskorrekturen oder gar Versöhnung zu rechnen. Nur in geschichtlich erstreckter Selbstidentifizierung kann Öffnung gelingen, wie auch umgekehrt qualifizierte Identität nur in solcher Öffnung vollendet wird.

5. Der Beitrag der Kirchen

Welchen Beitrag zu dieser sich dehnenden, sich erstreckenden Einheit Europas haben die christlichen Kirchen zu leisten? Die Erinnerung lehrt, daß ihre Leidens- und ihre Schuldgeschichte, aber auch ihre Fürsprache und ihre Verheißung in die Geschichten Europas und der nicht-europäischen Welt eingewoben ist. Das verbietet zwar eine völlig distanzierte und unparteiische Haltung, läßt aber Raum genug für eine solche Nähe der Kirchen zu Gesellschaften und Staaten, welche die Verschlingung des jeweils Anderen zu vermeiden vermag. Selbst im Fall einer nur partiell gemeinsamen Christlichkeit (evangelisch/römisch-katholisch, römisch-katholisch/orthodox) stellt das begrenzt Gemeinsame trotz bekannter Animositäten (wie zum Beispiel in Nordirland oder auf dem Balkan schmerzlich sichtbar) doch eine eigene, unersetzliche Grundlage zur neuen Vertrauensbildung bereit. Obwohl von der breiten Öffentlichkeit leicht übersehen, bereiten religiöse Bindungen auch partieller Art – wie etwa zwischen Ost und West – Verbindungen umfassender Art vor, die ohne sie sonst schwerlich zustande gekommen wären, sowenig religiöse Kommunikation in der Regel ohne Einbindung in den größeren kulturell-politischen Kontext sich vollzieht.

Die Geschichte und Gegenwart der internen Beziehungen der christlichen Kirchen zueinander lehrt übrigens auch, daß weder die Maximierung der Vereinheitlichung noch die Absegnung jeder Verschiedenheit die wahre Einheit der Christen untereinander schenkt. Die Proklamation schon versöhnter Verschiedenheit bietet noch keine Gewähr dafür, daß wirkliche Annäherung der Kirchen aneinander stattfindet, geschweige denn, daß die erhoffte Annäherung der Kirchen an die von ihnen gesuchte Wahrheit stattfindet. Ohne den Stachel des Widerstreits kann man im ungünstigen Fall in aller Stille voneinander und von der »gemeinsamen Sache« abdriften, so sehr Geschichte und Gegenwart des Widerstreits quer zur erhofften Zukunft stehen. Die Kirchen suchen einen Mittelweg zwischen dem zur Zeit unerreichbaren Fernziel integraler Union und dem rhetorisch leicht verfügbaren Ziel einer Einheit in bereits versöhnter Verschiedenheit. Was dort innerchristlich gilt, gilt auch *mutatis mutandis* für das nicht wegzudenkende Verhältnis des Christentums zum Judentum, aber auch zu den Religionen und zu der säkularisierten Welt. Jede dieser Größen gehört in je verschiedenem Maße des Andersseins zum Selbstverständnis des Christentums, aber in keinem Fall steht die genaue Art der zu suchenden Versöhnung verwandter Verschiedenheit fest.

Diese Selbsterfahrung der nach Versöhnung und Wahrheit strebenden Kirchlichkeit ist deutlich genug, um durch Analogie einen Weg anzuzeigen, wie auch in Europa für eine Vereinigung zu streiten wäre, welche die verschiedenen Identitäten verbinden könnte, ohne sie zu vereinheitlichen. Was im eigenen Land als Greueltat oder unzumutbarer Zustand gilt, kann nicht ohne weiteres als legitimes Instrument der Politik in anderen Ländern gelten; der Gemeinplatz »Andere Länder, andere Sitten« taugt nicht unbegrenzt. Aber auch umgekehrt: Was in anderen Ländern und anderen Zeiten als Verbrechen gilt, das muß auch in der eigenen Zeit und im eigenen Land zur selbstkritischen Gewissensprüfung etablierter Gesetze, Bräuche und Institutionen anregen. Solche am Schnittpunkt des Selbst- und Andersseins empfundene Ungleichzeitigkeit fordert zum Einspruch auf, der nur sinnvoll ist, wenn er auf eine neu herzustellende, aber noch ausstehende Gleichzeitigkeit drängt. Solche Selbsterfahrungen im Angesicht des Anderen vermögen eine vieldimensionale, ungleichzeitige, aber allmählich doch konvergierende Gegenwart mitzugestalten, welche ihre Zukunft nicht ohne Erinnerung sucht, die jedoch – weil nicht ohne Hoffnung – auch willens und fähig ist, noch für ihre Geschichte zu haften.

ANMERKUNGEN

1 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere A 34, B 50f.

2 Vgl. den Schluß der Erzählung: »Ein Tag war vergangen, durch nichts getrübt, ein fast glücklicher Tag. So sahen die 3653 Tage seiner Haftzeit vom Wecksignal bis zum Schlußappell aus. Wegen der Schaltjahre waren es drei Tage mehr ...« A. Solschenizyn, *Ein Tag des Iwan Denisowitsch*, übersetzt von Chr. Meng. München 1981, S. 127). Nachfolgende Hinweise auf das Werk beziehen sich auf diese Edition.

3 Vgl. ähnliches auf S. 35, 59, 89, 96.

4 »Überhaupt«, meinte er schließlich, »man kann beten, soviel man will, von der Haftzeit streichen sie dir doch nichts ab. Du mußt die ganze Zeit absitzen vom Wecken bis zum Schlußappell« (S. 124; vgl. S. 95).

5 »So kam ich zu der Ansicht, Zeit sei nichts anderes als eine Art Ausdehnung (*distentio*). Aber Ausdehnung von was? Das weiß ich nicht, aber es ist doch wohl die des Geistes selbst«: Augustinus, *Confessiones*, Buch XI, XXVI/33, hier und im folgenden nach der Übersetzung von Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*. Frankfurt a.M. 1993, S. 269. Augustinus gibt allerdings die Haupttendenz abendländischer Zeitbetrachtung wieder, wenn er zwischen einer Hochschätzung der Zeit als Leistung des Geistes und einer Abschätzung der Zeit gegenüber der Ewigkeit oszilliert. Letzteres schwingt in der pejorativen Konnotation des *distentio*-Begriffs mit, wie Augustinus ebendort (XXIX/39) mit dem Kontrast *distentus/ex-tentus* bzw. *distentio/intentio* (und *attentio*) deutlich macht.

6 W. Faulkner, *The Sound and the Fury*. London 1961, S. 74. Die Hinweise auf dieses Werk beziehen sich auf die genannte Edition.

7 A. Solschenizyn, a. a. O., S. 124.

8 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹²1972, § 82, S. 436.

9 Augustinus, *Confessiones*, Buch XI, XX/26, a. a. O., S. 259. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*: »Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. ... Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich

gleichsprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart« (S. 365).

10 Vgl. den Schluß des vierten Abschnitts von T.S. Eliots *Ash Wednesday*: »But the fountain sprang up and the bird sang down / Redeem the time, redeem the dream / The token of the word unheard, unspoken / Till the wind shake a thousand whispers from the yew / And after this our exile«, in: T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays 1909–1950*. New York 1958, S. 64.

11 Aristoteles, *Physikvorlesung*, III 2: »Aber die Bewegung scheint nun einmal ein Typus der Wirklichkeit zu sein. Aber er ist noch unvollendete Wirklichkeit. Und dies hat darin seinen Grund, daß die Möglichkeit, deren Verwirklichung sie (die Bewegung) ist, etwas Unvollständiges darstellt« (hier und im folgenden weitgehend nach der Übersetzung von H. Wagner. Berlin 1983, hier S. 62).

12 Aristoteles, *Physikvorlesung*, IV 11: »Denn eben dies ist ja die Zeit, die Anzahl für die Bewegung hinsichtlich des Früher und Später« (S. 113); IV 11 f.: »So ist also geklärt, daß die Zeit Anzahl für die Bewegung hinsichtlich des Früher und Später und daß die Zeit ein Kontinuum darstellt (denn sie ist Anzahl für ein Kontinuum) ... Absolut betrachtet heißt die kleinste Zahl Zwei« (S. 115).

13 Vgl. R. Schenk, »Discretely Metaphysical. Refracting Metaphysical Light in Post-metaphysical Prisms«, in: *Listening* 30 (1995), H. 1, S. 15–34.

14 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985/1991, S. 151.

15 Vgl. P. Ricoeur, »Welches neue Ethos für Europa?«, in: P. Koslowski (Hrsg.), *Europa imaginieren*. Berlin u. a. 1992, S. 108–120.

16 Vgl. J. B. Metz, »Produktive Ungleichzeitigkeit«, in: J. Habermas (Hrsg.), *Stichworte zur »Geistigen Situation der Zeit«*. Frankfurt a. M. 1979, Bd. 2, S. 529–538.

EBERHARD PRAUSE · DRESDEN

Der hl. Philipp Neri in der Kirche seiner Zeit

I. DER GEIST DES HL. PHILIPP

Kein Wort wird in allen Biographien über Philipp so oft gebraucht wie das von »seinem Geist«. Es steht immer da, wo man über das Wesentliche an diesem Mann zu sprechen kommt. Zugleich zeigt es aber die Verlegenheit, in die alle geraten, die versuchen, nicht nur eine Biographie abzuhandeln, sondern zum die Menschen so bewegendem Geist dieses Heiligen vorzudringen. Fast auf jeder Seite der alten Konstitutionen begegnet uns dieses Wort: »in spiritu Sancti Philippi

EBERHARD PRAUSE, 1938 in Leobschütz/Oberschlesien geboren, ist seit 1991 Sendegebietsbeauftragter für den Mitteldeutschen Rundfunk und Beauftragter für den privaten Hörfunk.