



universität
wien

DISSERTATION

Titel

Kollektives Gedächtnis und Versöhnung

Verfasserin

MMag. Cornelia M. Bystricky

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 080 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Dr.-Studium der Katholischen Theologie UniStG

Betreuerin / Betreuer:

O. Univ.-Prof. MMag. Dr. Ingeborg Gabriel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	IV
1. Der Begriff <i>kollektives Gedächtnis</i>.....	1
1.1 Soziologie – Maurice Halbwachs	3
1.1.1 Das kollektive Gedächtnis bei Maurice Halbwachs – ein Gedächtnis im Rahmen sozialer Kontexte	6
1.1.1.1 <i>Das kollektive Familiengedächtnis</i>	7
1.1.1.2 <i>Das Kollektivgedächtnis von religiösen Gruppen</i>	11
1.1.1.3 <i>Zeit und Raum als Grundkomponenten des kollektiven Gedächtnisses</i>	18
1.1.2 Kollektives und individuelles Gedächtnis	27
1.1.2.1 <i>Das kollektive Gedächtnis</i>	27
1.1.2.2 <i>Das individuelle Gedächtnis</i>	31
1.1.3 Würdigung und offene Fragen zu Maurice Halbwachs	34
<i>Exkurs: Danièle Hervieu-Léger und das religiöse kollektive Gedächtnis – eine Problemanzeige</i>	36
1.2 Philosophie – Paul Ricœur.....	40
1.2.1. Ricœurs philosophische Anthropologie	43
1.2.1.1. Was ist der Mensch?	43
1.2.1.2.1 <i>Die narrative Identität als dialektische Verbindungslinie zwischen „Was?“ und „Wer?“</i>	50
1.2.1.2.2 <i>Die Kleine Ethik – Abriss einer großen Theorie</i>	52
1.2.1.3 <i>Der fähige Mensch und die Frage nach dem Gedächtnis</i>	56
1.2.2 Gedächtnis und Erinnern als Endpunkt der Ricœurschen Anthropologie.....	59
1.2.2.1 <i>Glückliches Gedächtnis – Ein phänomenologischer Entwurf in Polaritäten</i>	60
1.2.2.2 <i>Wer erinnert sich? Wer bin ich, der ich mich erinnere? Zur Frage nach kollektiven und individuellen Erinnerungen</i>	71
1.2.2.3 <i>Die mir Nahestehenden als mittlere Bezugsebene zwischen individuellem und kollektivem Erinnern</i>	77
1.2.2.4 <i>Die dunklen Seiten des Erinnerns: Vergessen und Schuld im Horizont der Vergebung</i>	79
1.2.3 Kritische Würdigung von Paul Ricœur	83
1.3 Theologie – Johann Baptist Metz.....	85
1.3.1 Neue Politische Theologie	87
1.3.1.1 <i>Die Politische Theologie des Subjekts als kritisches Korrektiv gegenüber einer bürgerlichen Religion</i>	89
1.3.1.2 <i>Neue Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie</i>	95
1.3.2. <i>Memoria passionis</i> – Zur Frage nach dem Gedächtnis im Werk von Metz.....	98
1.3.2.1 <i>Die memoria passionis als Basis und Ziel der neuen Politischen Theologie</i>	100

1.3.2.1.1 Nach Auschwitz – Leidens- und Katastrophengeschichten als Herausforderungen des Gedächtnisses	101
1.3.2.1.2. Erinnerung als gefährliche Erinnerung.....	105
1.3.2.1.3 Anamnese statt Amnesie – die eindringlichste Forderung der memoria passionis.....	107
1.3.2.2 Zusammenfassung: Gedächtnis als kollektives Leidensgedächtnis	110
1.3.3 Würdigung und kritische Anmerkungen zu Johann Baptist Metz.....	112
1.4 Erinnern zwischen kollektiven und individuellen Gedächtnissen.....	119
1.4.1 Erinnern – Gedenken – Gedächtnis – Geschichte	119
1.4.2 Kollektives Gedächtnis und Kollektive Gedächtnisse.....	125
1.4.2.1 Träger kollektiver Gedächtnisse	127
1.4.2.2 Die Bedeutung von Sprache für kollektives Erinnern.....	131
1.4.2.3 Stärken kollektiver Gedächtnisse	133
1.4.2.4 Schwächen kollektiver Gedächtnisse	137
Exkurs: Überlegungen zur Manipulation des österreichischen Gedächtnisses durch rechtspopulistische Parteien.....	142
1.4.3 Individuelles Gedächtnis.....	145
1.4.3.1 Die Individualität des Erinnerns als entscheidendes Kriterium für das individuelle Gedächtnis.....	146
1.4.3.2 Die soziale Rahmung des individuellen Gedächtnisses.....	147
1.4.4 Zur Bedeutung des Erinnerns für die Sozialethik.....	148
2. Kollektives Erinnern im Dienst der Versöhnung: (sozial)ethische Perspektiven.....	157
2.1 Was ist <i>Schuld</i>? Aspekte eines schwierigen Begriffs	161
2.1.1 Philosophische Zugänge.....	163
2.1.1.1 Jaspers' vier Arten der Schuld und ihre sozialethische Bedeutung.....	165
2.1.1.2 Ricœur – Schuld und Fehlbarkeit.....	170
2.1.2 Schuld vor Gott: Theologische Zugänge	177
2.1.2.1 Überlegungen zur individuellen und kollektiven Schuld im biblischen Kontext.....	178
2.1.2.2 Schuld – Freiheit – Gewissen - Verantwortung.....	183
2.1.2.3 Von der Schuld über die Erinnerung zur Versöhnung – Das kollektive Gedächtnis aus christlicher Sicht.....	188
2.1.3 Der schwierige Umgang mit Schuld im Nationalismus.....	193
2.1.3.1 Überlegungen zum Nationalismus im ausgehenden 20. und 21. Jahrhundert.....	195
2.1.3.2 Nation als Identitätsformel.....	202
2.1.3.3 „Keine“ Schuld – schwierige Versöhnung. Das kollektive Gedächtnis des Nationalismus	205
2.2 Versöhnung aus individualethischer Perspektive	209
2.2.1 Der Tat begegnen.....	210
2.2.2 Empathie, Reue und das Eingestehen eigener Schuld	212
2.2.3 Verantwortung übernehmen	215
2.2.4 Die Bitte um Vergebung	216

2.2.5 Trauerarbeit.....	217
2.2.6 Vergebung gewähren	218
2.3 Versöhnung aus sozioethischer Perspektive.....	219
2.3.1 Die öffentliche Bitte um Vergebung	220
2.3.2 Trauerarbeit als öffentliche Erinnerungsarbeit.....	224
2.3.3 Wiederherstellen verletzter Gerechtigkeit?	226
2.3.4 Die Wiedergutmachung für die Opfer	227
2.4 Zusammenfassung: <i>Dichte</i> und <i>dünne</i> Versöhnung	228
 3. Vom kollektiven Gedächtnis zur Versöhnung? Der Fall Nordirlands ..	230
3.1 Historischer Rückblick	231
3.1.1. Irland bis zum Unionsgesetz 1801	232
3.1.2 Der Weg zur Unabhängigkeit und Teilung Irlands.....	237
3.1.3 Der Ausbruch des gewaltsamen Konfliktes in Nordirland.....	242
3.1.4 Der Weg zum Karfreitagsabkommen 1998.....	245
3.1.5 Das Karfreitagsabkommen (<i>Good Friday Agreement</i>)	246
3.1.6 Vom Karfreitagsabkommen bis heute – der Friedensprozess in Nordirland	247
3.2 Welchen Anteil haben kollektive Gedächtnisse am Nordirlandkonflikt? ..	251
3.2.1 Das pro-britische protestantische kollektive Gedächtnis der <i>Unionists</i>	253
3.2.2 Das pro-irische katholische kollektive Gedächtnis der <i>Irish</i> <i>Nationalists</i>	256
3.3 Der Umgang mit Erinnerungen in Nordirland nach 1998	262
3.3.1 Sollen wir überhaupt erinnern bzw. eine Erinnerungskultur aufbauen?	263
3.3.2 Sind wir alle in gleicher Weise Opfer?	265
3.3.3 Sind wir alle in gleicher Weise Täter?	268
3.3.4 Gibt es „Hierarchien“ des Schmerzes bzw. der Verantwortung?	270
3.3.5 Gedächtnispolitik in Nordirland nach Ende des bewaffneten Konflikts	271
3.4 Vom kollektiven Gedächtnis zur Versöhnung? Zum angemessenen Umgang mit Erinnerungen im post-konfliktären Nordirland	284
3.4.1 Wie erinnern?	284
3.4.1.1 Kontextuelles, kreatives und offizielles Erinnern	285
3.4.1.2 Diverses und repräsentatives Erinnern	286
3.4.1.3 Auf legitimierende Weise erinnern	286
3.4.1.4 Auf komplexe Weise erinnern	288
3.4.1.5 Nach vorne blickendes Erinnern	289
3.4.2 Kirchen und ihr Beitrag zur Versöhnung in Nordirland	291
3.4.3 Aktueller Stand, Zusammenfassung und Ausblick.....	297
Conclusio.....	301
Literaturverzeichnis	310
Anhänge.....	328
Lebenslauf	330

Vorwort

Jeder Konflikt, bei dem es zu gravierenden Verletzungen der Menschenrechte und damit der menschlichen Würde an sich kommt, lässt je neu die Frage stellen, wie diese hätten vermieden werden können, aber auch die Frage, was getan werden kann, damit sich Menschen oder Völker wieder auf Augenhöhe, d.h. als *Brüder und Schwestern* begegnen. Diese Fragen stellen sich auf zwischenmenschlicher ebenso wie staatlicher Ebene, sie stellen sich aber auch der Ethik und der Theologie. Ersterer, weil es ihre zentrale Aufgabe ist, menschliches Handeln zu reflektieren und darauf aufbauend Lösungsvorschläge für ein konstruktives Miteinander anzubieten. Es ist weiters ihre Aufgabe, aufzuzeigen, wo menschliches Handeln nicht geglückt ist. Zweiterer, weil ihr Ausgangspunkt Gott ist, der uns seinen eigenen Sohn in menschlicher Gestalt gesendet hat, damit dieser Versöhnung und Frieden stiftet. Zudem ist die Theologie, von der hier die Rede ist, jene der Römisch-Katholischen Kirche, die ihrem Selbstverständnis nach vor allem auch eine Erinnerungsgemeinschaft ist. Dies impliziert, dass sie ihre eigenen Handlungen sowie die anderer kritisch in den Blick nimmt und, die Zeichen der Zeit ernst nehmend, je neu bewertet und die so gewonnenen Einsichten für die jeweilige Situation fruchtbar zu machen sucht. Dies setzt voraus, dass sie sich, den Versöhnungsauftrag Jesu erinnernd, stets neu für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt einsetzt.

„Das Geheimnis der Versöhnung ist die Erinnerung.“ Diese Aussage Richard von Weizsäckers, die der sechste Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland in seiner berühmten Rede am 8. Mai 1985, anlässlich des 40. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkrieges tätigte, zog weite Kreise. Seien es Arbeitsgruppen, die sich mit den Greueln in Auschwitz zur Zeit des zweiten Weltkrieges befassten, sei es die Konrad-Adenauer-Stiftung,¹ seien es Initiativen zum deutschen Volkstrauertag, die diesen Zusammenhang jedes Jahr erneut in den Mittelpunkt rücken, seien es Gedenk- und Versöhnungsmärsche zu Holocaust-Stätten wie etwa jener, der am 6. April 2014 nach Mauthausen stattfand:² Erinnern und Versöhnen scheinen immer Hand in Hand zu gehen.

Allerdings stellt sich mir die Frage, ob dem tatsächlich auch so ist. Kann es keine Versöhnung ohne Erinnerung geben? So hält etwa der deutsche Historiker Christian

¹ *Versöhnung braucht Erinnerung*, <http://www.kas.de/wf/de/33.17500/>, Zugriff am 12.12.2012.

² <http://www.marschdeslebens.at/>, Zugriff am 22.07.2015.

Meier dem entgegen, dass das Wachhalten der Erinnerung an die Greuelthaten der Geschichte nicht die Versöhnung fördere, sondern im Gegenteil, ihr geradezu entgegenstünde. Denn, so Meier, „[...] die Erinnerung an Schlimmes erzeugt gern den Drang zur Rache und Widerrache“.³ Aus diesem Grund hält er eine umfassende geschichtliche Amnesie auch für friedensfördernder als eine stets neue Aufarbeitung belasteter Vergangenheit.

Ich habe es mir zum Ziel gesetzt, in dieser Arbeit den Zusammenhang zwischen Erinnern (und näherhin kollektiven Gedächtnissen) und Versöhnung genauer zu untersuchen. Können kollektive Gedächtnisse zur Versöhnung beitragen, oder stehen sie ihr entgegen? Wie muss Erinnern beschaffen sein, damit es zum Frieden beitragen kann – ist jede Form des Erinnerns sinnvoll respektive fruchtbar? Denn, wie etwa Maria Duffy gut zusammenfasst, handelt es sich beim Gedächtnis um etwas äußerst Zerbrechliches: „Memory is one of the most fragile faculties, open to abuse as well as use, life-enhancing as well as life-diminishing.“ (Duffy 2009:330) Im Anschluss an diese grundsätzlichen Fragen ergeben sich weitere, wie etwa jene, was die Kirche zur Versöhnung beitragen kann und soll, vor allem auch dort, wo sie sich selbst mit schuldig gemacht hat.

Um diesen Fragen angemessen nachgehen zu können, gliedere ich meine Arbeit grob in drei Teile. Im ersten Teil geht es darum, den Begriff des *kollektiven Gedächtnisses* herauszuarbeiten. Dazu sollen drei Ansätze näher betrachtet werden: Ein soziologischer (Maurice Halbwachs), ein philosophischer (Paul Ricœur) und ein theologischer (Johann Baptist Metz), anhand derer ich zuletzt versuche, einen eigenen Begriff eines *kollektiven Gedächtnisses* zu entwickeln. Die Diversität der drei Ansätze zeigt bereits, dass kollektives Erinnern ein überaus facettenreiches Phänomen ist. Meine Ausführungen zu diesem Thema erheben daher auch keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit. Sie sollen vielmehr das Ringen um den Begriff des *kollektiven Gedächtnisses* aufzeigen und vielleicht auch zu einer weiteren Beschäftigung mit diesem anregen. Dieser erste Teil soll die Grundlage dieser Arbeit bilden und wird daher auch der umfangreichste sein.

Im zweiten Teil greife ich die Frage nach *Schuld* und *Versöhnung* auf. Auch hier greife ich philosophische (Jaspers, Ricœur) ebenso wie theologische Zugänge auf. Danach stelle ich die Frage nach Erinnern und Versöhnen in einem nationalistischen Kontext. Ist in einem solchen Versöhnung überhaupt möglich (und wenn ja, wie)? Zuletzt stelle ich

³ <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d72370274.html>, Zugriff am 25.04.2013.

die Konzepte einer individualethisch-dichten und sozialetisch-dünnen Versöhnung vor und zeige auf, welche Bedeutung sie jeweils haben.

Im dritten und letzten Teil soll am Beispiel des Nordirlandkonflikts, einem lang anhaltenden und seitens der Öffentlichkeit doch oft *vergessenen* Konflikt, der Zusammenhang zwischen *kollektiven Gedächtnissen* und *Versöhnung* noch einmal klar herausgestellt werden. Ich musste im Laufe dieser Arbeit oft die Frage beantworten, warum ich mich ausgerechnet für Nordirland entschieden habe, einem Krisenherd, dem medial nie die Aufmerksamkeit gewidmet wurde, die er hätte bekommen sollen und über den es – verglichen mit anderen Konfliktherden bzw. Kriegsschauplätzen – entsprechend wenig Literatur gibt. Warum hatte ich mich nicht für einen gut dokumentierten Konflikt, wie jenen in Palästina oder jenen in Südafrika entschieden? Zum einen aus einer persönlichen Passion heraus. Ich liebe die britischen Inseln und interessiere mich sehr für ihre Sprache, Kultur und Geschichte. Es besteht also ein starker emotionaler Bezug. Zum zweiten weil gerade beim Nordirlandkonflikt die Frage nach den Kirchen stark in den Fokus rückt. Welche Rolle spielten bzw. spielen sie? Hätten sie dazu beitragen können, die schwierige politische Situation viel früher zu entschärfen? Und wie ist der Einfluss der Kirchen auf das politische Klima Nordirlands heute?

In dieser Arbeit zitiere ich Literatur, sofern möglich, in der jeweiligen Originalsprache, bei besonders relevanten Werken (so etwa Ricœurs *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*) verwende ich sowohl die originalsprachige als auch die deutsche Ausgabe, da dies für mich zum besseren Verständnis und einer möglichst genauen Bearbeitung der teils sehr anspruchsvollen Literatur beiträgt. Sämtliche in Druckversion verfügbare Literatur wird im Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit angeführt, ebenso jene Werke, die als E-Reader Version vorhanden sind. Nicht angeführt werden, entsprechend aktueller Richtlinien, Online-Quellen, die weder als Druck- noch als E-Reader Version verfügbar sind. Selbstverständlich wird jedoch der Link dazu an der betreffenden Stelle der Arbeit eingefügt.

Da eine wissenschaftliche Arbeit aber nie das Werk einer einzelnen Person ist, möchte ich mich bei jenen Menschen bedanken, die mich in dieser herausfordernden, aber auch lohnenden Phase meiner akademischen Laufbahn begleitet haben.

Meinen Dank möchte ich allen voran meiner Doktormutter, Univ.-Prof. MMag. Dr.

Ingeborg Gabriel, aussprechen, die diese Arbeit begleitet und betreut hat und mir mit ihrem Fachwissen, vielen interessanten Impulsen und kritischen Fragen zur Seite gestanden ist. Sie hat durch viele Jahre hindurch wesentlich dazu beigetragen, meine Liebe zur Sozialethik weiter zu vertiefen ebenso wie mein tiefes Bedürfnis, die modernen Menschenrechte zu propagieren und Wege zu finden, wie diese immer besser umgesetzt werden können. Mein Dank gilt auch meinem Zweitgutachter, Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl, der mir stets ein Ansprechpartner war und meine Dissertation durch seine Ideen, seine klaren und hilfreichen Anregungen und seine konstruktive Kritik bereichert hat.

Meinen Freunden danke ich dafür, dass sie mich in all den Jahren begleitet haben und mir vor allem in schwierigen Phasen meiner Arbeit zugehört und mich wieder aufgebaut haben. Hier danke ich vor allem MMag. Maria Haid und ihrer Familie für ihr Dasein und ihre vielfältige Unterstützung und Johanna Schnöll BA für die vielen aufbauenden Worte, die gemeinsamen Unternehmungen, die mich oft auf notwendige andere Gedanken brachten und dafür, dass sie für mich da ist.

Dr. Fidelis A. Steininger danke ich von Herzen für die Begleitung in all den Jahren meiner akademischen Laufbahn (und lange davor), für das Vorbild, das sie mir immer war, für die wertvollen Gespräche und für ihre Freundschaft. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht entstanden.

Besonders herzlich danken möchte ich meiner Familie, die mich immer in meinem Tun bestärkt und diese Arbeit zu einem großen Teil mitgetragen hat. Ich danke meinem Mann, Mag. Henry Ntiamoah BA dafür, dass er mir stets Mut zugesprochen und mir den Rücken frei gehalten hat. Auch danke ich ihm für die formale Überarbeitung und Durchsicht dieser Arbeit.

Ein tief empfundenes Dankeschön ergeht an meine Eltern, die in jeglicher Hinsicht die Grundsteine für meinen Weg gelegt haben. Meinem Vater, Peter Bystricky, danke ich für seinen unerschütterlichen Glauben an mich und meine Fähigkeiten und für alles, was er mir mit auf den Weg gegeben hat, Meiner Mutter, Anita Bystricky, danke ich dafür, dass sie, trotz eigener Entbehrungen, meine Interessen und Talente stets förderte. Ich danke ihr, dass sie mir durch ihren Fleiß und Ehrgeiz stets ein Beispiel ist und für ihre liebevolle und vielseitige Unterstützung während des Studiums, ohne die diese Arbeit so nicht möglich gewesen wäre. *Danke, Mama!*

1. Der Begriff *kollektives Gedächtnis*

Die Frage nach dem Begriff des kollektiven Gedächtnisses fand spätestens nach Ende des Zweiten Weltkrieges zunehmend Beachtung. Zusammen mit der Frage nach dem Erinnern löste sie vor allem im französischen und im deutschsprachigen Raum in den 1980ern und 1990ern einen wahren *Gedächtnisboom* aus, der – wenn auch in etwas abgeschwächter Form – bis heute andauert. Die unterschiedlichsten Wissenschaften und Disziplinen haben sich seit den 1980ern das Thema „Gedächtnis“ und „Erinnern“ auf ihre Fahnen geschrieben. Neben der Theologie und den Neurowissenschaften beschäftigen sich auch die Psychologie, die Geschichtswissenschaft, die Soziologie und die Philosophie mit Fragen in diesem Themenfeld.

Im ersten Teil meiner Arbeit möchte ich den Fragen nach der Existenz und der Beschaffenheit des kollektiven Gedächtnisses nachgehen, und damit die begriffliche Grundlage für den zweiten Teil schaffen.

Um selbständig den Begriff eines kollektiven Gedächtnisses entwerfen, bzw. abgrenzen zu können, bedarf es im Vorfeld einer genauen Analyse bisheriger Theorien, welche als Grundlage, sowie – aufgrund der enormen Materialfülle im Bereich der Gedächtnisforschung – der Eingrenzung dienen sollen.

Ich habe mich, um einen eigenen Begriff des kollektiven Gedächtnisses grundlegen zu können, für drei Zugänge entschieden, die ich in einem ersten Schritt darlegen möchte.

Es handelt sich dabei um die *soziologische* Grundlegung des kollektiven Gedächtnisses durch Maurice Halbwachs, um die *philosophische* Gedächtnistheorie von Paul Ricœur, sowie um das *theologische* Einmahlen eines kollektiven Leidensgedächtnisses durch Johann Baptist Metz.

Maurice Halbwachs soll einen soziologischen Rahmen bieten und ist weiters insofern von hoher Relevanz, als durch ihn die Frage nach einem kollektiven Gedächtnis in den wissenschaftlichen Diskurs Eingang fand.

Paul Ricœur entwickelt eines der durchdachtesten Gedächtniskonzepte überhaupt und bietet durch seinen philosophischen Zugang auch gute Anknüpfungspunkte zu Ethik und Theologie hin.

Johann Baptist Metz entwirft zwar keine eigene Theologie zur Grundlegung eines

kollektiven Gedächtnisses, schafft aber einen Raum, der auf die praktische Anwendung desselben abzielt.

Die Literatur, die ich für diesen ersten Teil der Arbeit verwendet habe, gliedert sich in Primär- und Sekundärquellen, d.h. in Grundwerke der drei von mir bearbeiteten Denker, welche für das Thema zentral sind sowie in ergänzende Literatur zum Thema kollektives Gedächtnis bzw. kollektives Erinnern.

Als Primärquellen verwende ich für Maurice Halbwachs *Das kollektive Gedächtnis (La Mémoire Collective)*, (frz. Ausgabe, 2. Aufl. 1997 [1939] und dt. Ausgabe, 1985) sowie *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Les Cadres Sociaux de la Mémoire)*, (frz. Ausgabe, Neuaufl. 1952 [1925] und dt. Ausgabe, 1985) in welchen er erstmals die Theorie eines kollektiven Gedächtnisses skizziert.⁴ Für Paul Ricœur arbeite ich hauptsächlich mit *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (La Mémoire, l'Histoire, l'Oublie)*, (frz. Ausgabe, 2000 und dt. Ausgabe, 2004), wo er sehr detailliert eine Gedächtnistheorie entwickelt, die sich nicht allein auf das kollektive Gedächtnis beschränkt, sondern zuletzt auch versucht, eine Brücke hin zur Versöhnung zu schlagen. Die Primärquelle, welche ich für den Teil über Johann Baptist Metz verwende ist *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (2006), in welchem Metz seine theologische Theorie eines (kollektiven) Gedächtnisses als (kollektives) Leidensgedächtnis im Licht der Theodizeefrage ausführt.

An Sekundärliteratur ist zum Thema *Gedächtnis und Erinnern* in den letzten zwanzig Jahren eine ganze Flut an Literatur erschienen, weshalb es sich schwierig gestaltet, die wichtigsten Werke exemplarisch herauszugreifen. Daher möchte ich an dieser Stelle ein Sekundärwerk erwähnen, das versucht, einen Überblick über die Thematik zu geben und dabei das kollektive Gedächtnis nicht – wie dies leider häufig im Gedächtnisdiskurs geschieht – als dem individuellen Gedächtnis untergeordnet minder beachtet: Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (2006). Insgesamt ist dies ein sehr gutes Werk zum Thema Gedächtnis und Erinnerung, da es viele Facetten derselben abdeckt und teils ausführlich erörtert. Als Defizit könnte man – vor allem aus Sicht der Theologie – anmerken, dass Religion als wichtiger Erinnerungsträger überhaupt nicht vorkommt, ebenso wie die Frage nach der Versöhnung nur am Rande gestellt wird.

⁴ Im Allgemeinen zitiere ich aus den deutschen Ausgaben, ziehe aber, sofern diese verfügbar sind, auch die originalsprachigen zum besseren Verständnis heran.

1.1 Soziologie – Maurice Halbwachs

Biographie und Einbettung in die Soziologie

Der Mann, der – neben Aby Warburg⁵ – zum ersten Mal die Idee eines *kollektiven Gedächtnisses* in den wissenschaftlichen Diskurs einbrachte, war der französische Soziologe und Philosoph Maurice Halbwachs.

Halbwachs wurde am 11. März 1877 in Reims/Frankreich als Sohn des elsässischen Professors Gustave Halbwachs und seiner Frau Félice Halbwachs (geb. Clerc) geboren. Maurice Halbwachs hatte auch eine jüngere Schwester, Jeanne, geboren 1890, die – ebenso wie er – Philosophin wurde und zudem eine glühende Vertreterin des Sozialismus war.

Halbwachs besuchte die Schule in Paris (Lycée Michelet und Lycée Henri-Quatre) und studierte anschließend bis 1898 Philosophie an der *École Normale Supérieure* in Paris.

Nach verschiedenen Professuren, sowie einem Lektorat an der Universität Göttingen studierte Maurice Halbwachs Ökonomie, Rechtswissenschaften und Mathematik an der Sorbonne, wo er unter anderem auch Bekanntschaft mit dem Philosophen Émile Durkheim (1858-1917) machte, der ihm (ebenso wie später Henri Bergson) zum Lehrer wurde. (Halbwachs 1985a:11) 1906 trat Halbwachs schließlich in Paris der sozialistischen Partei bei.

Drei Jahre später (1909) schloss Halbwachs sein Studium der Rechtswissenschaften mit einer Dissertation ab, die den Titel *Les Expropriations et le Prix des Terrains à Paris 1860-1900 (Enteignungen und Grundstückspreise in Paris 1860-1900, d. Verf.)* trug.

Der Dissertation folgte eine Professur am *Lycée* in Reims (1908-1909), ein Forschungsaufenthalt in Berlin (1909) – allerdings wurde er nach einem Streik aus Deutschland ausgewiesen – und das Studium der deutschen ökonomischen Theorie, sowie des Marxismus (1909). Ebenfalls 1909 wurde Maurice Halbwachs Korrespondent der Zeitung *L'Humanité*, die in Paris veröffentlicht wurde.

⁵ Aby (Abraham Moritz) Warburg (1866-1929) ist ein deutscher Kunsthistoriker und Kulturwissenschaftler, dem es u.a. gelang, die Ikonologie als eigenständige Disziplin in der Kunst zu etablieren. Im Rahmen der Arbeit an seinem Bilderatlas Mnemosyne befasste sich Warburg auch mit der Frage nach dem kollektiven Gedächtnis, wobei er – anders als Halbwachs – die Kultur als Gedächtnisphänomen in den Blick nahm.

Im selben Jahr wurde Halbwachs nach einem Streik, der von der Polizei niedergeschlagen wurde, aus Deutschland ausgewiesen.

1912 reichte Halbwachs seine Habilitationsschrift *La Classe ouvrière et les niveaux de vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (Arbeiterklasse und Lebensstandards, erforscht in der Hierarchie der Bedürfnisse in den zeitgenössischen Industriegesellschaften, d.Verf.) an der Sorbonne ein.

Nach seiner Habilitation arbeitete Halbwachs von 1914 bis 1918 im Kriegsministerium und lehrte von 1919 bis 1935 an verschiedenen Universitäten (Calvados, Strasbourg, Chicago/Illinois).

1935 kehrte er nach Paris zurück, wo er an der Sorbonne Soziologie lehrte und zum Herausgeber der *Annales de Sociologie* (Soziologische Jahrbücher, d.Verf.) wurde.

Am 10. Mai 1944 wurde Halbwachs mit einer Professur für Sozialpsychologie am Pariser *Collège de France* betraut.

Nur zweieinhalb Monate später, am 23. Juli 1944 wurde er aus politischen Gründen von der Gestapo festgenommen – Halbwachs' Söhne waren in der Résistance und auch Halbwachs' eigene Tagebucheinträge zeugen davon, dass er ein Gegner des Nationalsozialismus war. (Assmann 2006:66) Nach seiner Festnahme wird Halbwachs in Fresnes interniert und schließlich in das Konzentrationslager Buchenwald/Deutschland deportiert, wo er am 16. März 1945 stirbt.

Die Periode der großen Werke von Maurice Halbwachs beginnt 1925 mit *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, welches sowohl als das persönlichste als auch als das wichtigste Werk von Halbwachs gilt. 1933 unterbricht Halbwachs mit *Die Entwicklung der Bedürfnisse in der Arbeiterklasse* seine Überlegungen zum Thema *Gedächtnis*, nimmt sie aber 1942 in seinem Buch *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis* wieder auf. 1913 verfasst Maurice Halbwachs seine *Theorie vom Durchschnittsmenschen. Versuch über Quételet und die Moralstatistik* und in den Jahren darauf schreibt er immer wieder kleinere Arbeiten. Nach dem Tode Durkheims nimmt Halbwachs auch einige von Durkheims Arbeiten auf und ergänzt sie. Eines der wohl bekanntesten Werke von Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, das seine Theorie eines kollektiven Gedächtnisses vollenden soll, wurde nur in Fragmenten gefunden, und erst im Jahr 1950, also fünf Jahre nach

Halbwachs' Tod, veröffentlicht. Erst 1991 erschien dieses Werk unter dem Titel *Das kollektive Gedächtnis* auch in deutscher Übersetzung. (Halbwachs 1985b:16)

Maurice Halbwachs wird in seiner Gedächtnistheorie vor allem von seinen Lehrern, Émile Durkheim (1858-1957) und Henri Bergson (1859-1941) beeinflusst. So muss für Durkheim die soziale Realität analytisch vom Denken und Handeln der einzelnen Subjekte getrennt werden. Sein soziologischer Ansatz geht von der Gesellschaft aus und schließt von daher auf das Individuum zurück. Die Gesellschaft als Ganze besteht bei ihm primär aus einfacheren Gesellschaften und alle Handlungen von Individuen sind letzten Endes auf eine überindividuelle Wirklichkeit zurück zu führen. (Schülein 1994:44) Auch Begriffe sind im Durkheimschen Verständnis das Werk der Kollektivität. Dadurch aber sind sie, so Durkheim, in ihrer Beständigkeit und Unpersönlichkeit so stark, dass sie leicht für absolut und unveränderlich gehalten werden. (Durkheim 1981:587f) In einer seiner bekanntesten Studien, seiner Studie über den Selbstmord, bringt Durkheim dies mit dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft in Verbindung und legt an diese zutiefst individuelle Handlung damit gleichfalls den Rahmen des Kollektiven an. (Durkheim 1983:244; Schülein 1994:44)

Wie Maurice Halbwachs widmet auch Henri Bergson sich der Gedächtnisthematik. In *Materie und Gedächtnis (Matière et Mémoire)* (dt. Ausgabe, 1964) [1896] ist es sein Bestreben, den quasi-kartesischen Dualismus zwischen Materie und Gedächtnis aufzulösen. Die beiden Termini, mit denen Bergson arbeitet, sind zum einen die Wahrnehmung und zum anderen das Gedächtnis (und mit ihm die Erinnerungen). Für Bergson stellen Wahrnehmung und Gedächtnis zwei verschiedene Bereiche dar, die zwar bisweilen miteinander interagieren, jedoch getrennt voneinander existieren. Dabei gibt Bergson allerdings selbst zu, dass es sich bei diesem Ansatz um eine rein theoretische Konstruktion handelt, da unsere Erinnerungen stets in unsere aktuellen Wahrnehmungen hineinreichen. Die Bergson'sche Pointe besteht darin, dass er Erinnerungen und Gedächtnis nicht als bloße *Zulieferer* für unsere Wahrnehmung betrachtet, sondern sie als eigenständige Größen in den Blick nimmt, die jenseits aktueller Handlungsanforderungen eine eigene Sphäre ausbilden. Bergson ontologisiert somit das Gedächtnis, er lässt ihm einen eigenen Seinsstatus zukommen, womit letztlich auch der Dualismus zwischen Materie und Gedächtnis verschwimmt. (Fahle 2002:101)

Das Gedächtnis ist für Bergson zudem etwas Aktives, das in die Gegenwart gerichtet ist. Was auch immer wir denken und tun, wie auch immer wir handeln – stets steht durch

unser Gedächtnis unsere Vergangenheit hinter uns. Es sind auch nicht wir selbst, die uns Erinnerungen vergegenwärtigen, es ist vielmehr das (aktive) Gedächtnis selbst, das im Vollzug des Nachdenkens zu uns kommt. (Gunter 1993:140f) Anders als Halbwachs geht Bergson dabei stark auf die biologischen Bedingungen ein, welche für das Gedächtnis konstitutiv sind. Trotzdem ist das Gedächtnis für ihn mehr als eine bloße Funktion des Gehirns. Deshalb wendet sich Bergson neben den biologischen und psychologischen auch den metaphysischen Bedingungen zu, und kann erst dadurch zu der in seiner Theorie wichtigen Trennung zwischen Erinnerung und Wahrnehmung gelangen. (Bergson 1964:236)

Auch im Hinblick auf das Raum- und Zeitverständnis bei Halbwachs wird der Einfluss Bergsons deutlich. So sind für Bergson zwar nach wie vor Zeit und Raum die beiden *großen* Kategorien, doch anders als bei Kant sind sie *wesensverschieden*. Während der Raum eine in sich homogene Summe von Punkten darstellt, ist die Zeit alles andere als homogen. Sie scheint einmal schneller und einmal langsamer zu vergehen. (Gunter 1993:135f) Dieses phänomenologisch orientierte Zeitverständnis greift auch Maurice Halbwachs in *La mémoire collective* auf. Die Natur, so Halbwachs, überlässt es nun zunehmend der Gesellschaft, die Zeitdauer zu „gestalten“ und sozial einzuteilen. (Halbwachs 1985b:78f)

Zeit ist für ihn eine Kategorie, die einen Rahmen bietet, d.h. die ermöglicht, historische Ereignisse einzuordnen. Aus diesem Grund scheint es ihm auch wichtig, ihren sozialen Charakter zu betonen.⁶

1.1.1 Das kollektive Gedächtnis bei Maurice Halbwachs – ein Gedächtnis im Rahmen sozialer Kontexte

Während Halbwachs' Schriften zum kollektiven Gedächtnis in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg von vielen Wissenschaftlern (und Nichtwissenschaftlern) gelesen und rezipiert wurden, gerieten sie in den Jahren nach dem Krieg wieder in

⁶ Als Gegenbeispiel für die durch Vereinbarungen geschaffene Zeit sieht Halbwachs den Traum an. Erst dort lässt sich der Geist losgelöst von den durch die Sozialisation gegebenen Bedingungen untersuchen und erst dort kann festgestellt werden, wie sehr kollektives Bewusstsein auf das Leben, die Psyche des Einzelnen einwirkt. Halbwachs macht nun dieses „traum-hafte“ kollektive Unbewusste zum individuellen Bewusstsein, das im Wachzustand so nicht möglich ist (aufgrund der immer schon vorhandenen sozialen Rahmung). (Halbwachs 1966:89) Die Frage nach der Zeit bei Halbwachs bedürfte freilich einer eingehenderen Untersuchung, die diese Arbeit allerdings nicht leisten kann. Vgl. näherhin 1.1.1.3.

Vergessenheit. Doch heute gibt es kaum einen soziologischen Entwurf zum Thema *Gedächtnis*, der auf einen Rekurs auf Maurice Halbwachs verzichtet. Doch wie fasst Halbwachs dieses *kollektive Gedächtnis*? Was ist sein Anliegen, was sind seine zentralen Thesen?

Ich möchte nun versuchen, exemplarisch zwei Arten des *Gedächtnisses*, die Halbwachs in den Blick nimmt, darzustellen, da so leichter auf jene Komponenten, die ihm zufolge unabdingbar zu einem *kollektiven Gedächtnis* gehören, geschlossen werden kann.⁷

1.1.1.1 Das kollektive Familiengedächtnis

In *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* behandelt Maurice Halbwachs im fünften Kapitel das sogenannte *kollektive Familiengedächtnis*. Die Familie stellt eine Gruppe von Menschen dar, die in ganz besonderer Weise zur *Erinnerungsgemeinschaft* wird, da sie über weite Zeiträume die gleichen – wenn auch nicht dieselben – Erinnerungen teilt. Gleich zu Beginn des Kapitels wird klar, dass es immer um die je eigenen Erinnerungen von Individuen geht, die jedoch stets in einen sozialen Bezugsrahmen – in diesem Fall ist der Bezugsrahmen die Familie – gestellt werden. Dabei verhält es sich nicht so, dass Identität das Ergebnis von Erinnerungen ist, sondern diese liegt allen Erinnerungen vielmehr zugrunde. Sie ist deren Voraussetzung, baut sich aber auch über Erinnerungen auf. (Assmann 2006:150)

So schreibt Halbwachs: „Die Erinnerungen einer Familie entwickeln sich tatsächlich im Bewußtsein der verschiedenen Mitglieder der Familiengruppe als auf ebenso vielen verschiedenen Böden; selbst wenn sie beisammen sind, erst recht aber wenn sie im Leben voneinander getrennt sind, erinnert sich jeder von ihnen auf seine Weise an die gemeinsame Familienvergangenheit.“ (Halbwachs 1985a:203)

Ich halte es für interessant, diesen Gedanken weiterzuführen. Was bedeutet es, wenn jedes Familienmitglied sich auf seine Weise an die Vergangenheit mit der Familie erinnert? Es bedeutet, dass diese Erinnerungen höchst unterschiedlich sein können, dass lediglich der soziale Bezugsrahmen derselbe ist. Kann man dann aber noch ruhigen Gewissens von einem *kollektiven Gedächtnis* sprechen? Halbwachs bejaht diese Frage. Für ihn ist das Gedächtnis kollektiv, weil die anderen – in diesem Fall die

⁷ Diese Art der Gliederung halte ich insofern für sinnvoll, als sie auch dem weniger fachkundigen Leser ermöglicht, sich einen Überblick über die Halbwachssche Gedächtniskonzeption zu verschaffen.

Familienmitglieder – und die Begebenheiten mit ihnen immer schon mitgedacht werden. Meine eigene Antwort fällt etwas vorsichtiger aus. Ich wage nicht zu behaupten, es gäbe *ausschließlich* das kollektive Gedächtnis, kollektive Erinnerungen. Damit will ich jedoch auch nicht sagen, dass es *kein* kollektives Gedächtnis gäbe. Doch ich meine, jeder Mensch trägt beide Formen der Erinnerung in sich. Jeder Mensch hat am kollektiven Gedächtnis Anteil (das er jedoch niemals *hat*), und jeder Mensch *hat* noch dazu sein höchstindividuelles Gedächtnis, seine ureigensten Erinnerungen, von denen aber einige, wenn nicht die meisten, und hier gehe ich mit Halbwachs konform, immer in einem kollektiven Bezugsrahmen stehen. (Vgl. dazu auch 1.4)

Diesen kollektiven Bezugsrahmen sieht Halbwachs durch die jeweilige Familie, der man angehört, gegeben. Er schreibt: „Wie immer man auch in eine Familie eintritt, durch Geburt, Heirat oder anders, man findet sich immer als Teil einer Gruppe wieder, in der nicht unsere persönlichen Gefühle, sondern von uns unabhängige Regeln und Gewohnheiten, die vor uns bestanden, unsere Stelle bestimmen.“ (Halbwachs 1985a:204f)⁸

Das ist einerseits richtig, denn es lassen sich in den verschiedenen Familien durchaus unterschiedliche Regeln, Sitten und Gebräuche ausmachen, die der jeweiligen Familie Sicherheit geben, und in gewisser Hinsicht auch ihren Fortbestand als eben *diese* Familie sichern. Das jeweilige *Regelwerk* einer Familie ist jedoch kein starres, sondern ein *biegsames*. Tritt ein neues Familienmitglied durch Heirat in eine Familie ein, so nimmt dieses gewisse Regeln, Sitten, Bräuche – aber auch Erinnerungen – aus seiner Herkunftsfamilie mit. So kommen zwei verschiedene *Regelsysteme* bzw. *kollektive Erinnerungen* miteinander in Kontakt. Es kommt notwendig zu Überschneidungen der beiden Systeme und so bildet sich über kurz oder lang ein neues, einzigartiges Regelsystem heraus, ebenso wie sich aus den verschiedenen Erinnerungen neue kollektive Erinnerungen entwickeln.

Geformt und verändert werden die Regeln und Erinnerungen einer Familie aber nicht nur durch Heirat, sondern auch durch Beziehungen, die die einzelnen Familienmitglieder zu Außenstehenden eingehen. So pflegen die einzelnen

⁸ Allerdings stellt Harald Welzer fest, dass Halbwachs jeden empirischen Hinweis schuldig geblieben ist, wie das kollektive Familiengedächtnis tatsächlich tradiert wird. „Man wüsste gern“, so Welzer, „wie sich das kollektive Gedächtnis bildet, erhält und verlängert, oder genauer: wie die Einheit dieser drei Vorgänge des Bildens, Erhaltens und Verlängerns als sozialer Prozess möglich ist.“ (Welzer 2002:25) Welzer meint also es sei nicht genug, zu wissen, dass das Gedächtnis einer Familie von Generation zu Generation tradiert wird. Das *Wie* ist mindestens ebenso wichtig.

Familienmitglieder etwa Freundschaften. Manche dieser Freundschaften sind dabei so eng, dass die Freunde, so Halbwachs, sogar *fast Verwandte* werden. Dennoch gibt Halbwachs der *echten* Verwandtschaft klar den Vorrang. Es sind die Verwandten, die wir lieben – nicht die Freunde. Dabei wäre allerdings zu hinterfragen, wie Halbwachs Fälle einordnet, in denen Menschen ganz klar ihre Beziehung zu Freunden – oder sogar zu materiellen Dingen – weit über die Beziehung zu ihren Familienangehörigen stellen und sogar um des Freundes willen zum Mord an ihren Verwandten fähig sind.⁹

Es ist wichtig im Blick zu behalten, dass eine kollektive Erinnerung bei Maurice Halbwachs immer ein doppeltes Objekt hat : „[...] d’une part une réalité matérielle, figure, monument, lieu dans l’espace, et, d’autre part, un symbole, c’est-à-dire la signification spirituelle qui, dans l’esprit d’un group, s’attache et se superpose à cette réalité“.¹⁰ (Halbwachs 1941:164)

Was ist nun diese *materielle Realität* in Bezug auf die Familie? Da es – abgesehen von Grabstätten – wenig wahrscheinlich ist, dass Familien (ausgenommen Adelsfamilien u.ä.) sich Denkmäler errichten, muss es sich bei der materiellen Realität der kollektiven Erinnerung von Familien um einen *lieu dans l’espace*, also um einen *Ort im Raum* handeln. Am naheliegendsten ist dabei der Boden, auf dem sich diese Familie angesiedelt hat. Die Bedeutung des Bodens für die Ausbildung eines kollektiven Gedächtnisses ist zwar nicht der primäre Gegenstand des Halbwachsschen Forschungsinteresses, allerdings lässt er sie auch nicht ganz außer Acht. So stellt er – in Anlehnung an seinen Lehrer Durkheim – fest, dass es immer Kulturen gab, in denen sich Menschen lieber von Familienangehörigen trennten, als vom Boden, der ihnen zur Heimat geworden war. Als Beispiel dafür nennt Halbwachs verschiedene bäuerliche Gesellschaften. (Halbwachs 1985a:218)

Neben dieser *materiellen Realität* muss nun noch eine *signification spirituelle*, eine *geistige Bedeutung* innerhalb von Familien ausgemacht werden. Diese *geistige Bedeutung* gewährleistet nach Halbwachs unter anderem die Vornamen, die die Mitglieder einer Familie tragen. Sie sind Symbole, die dazu beitragen, die einzelnen Familienmitglieder voneinander zu unterscheiden. (Marcel 2003:208) Der Vorname ist

⁹ Eines von vielen Beispielen dafür ist der 16-jährige Amerikaner, Cory Ryder, der verhaftet wurde, nachdem er im Juni 2007 einen Auftragsmörder angeheuert hatte, der Corys Mutter töten sollte. Der Grund dafür war, dass seine Mutter ihm Hausarrest gegeben hatte, und ihm verboten hatte, mit seiner Playstation zu spielen. (<http://www.dailymail.co.uk>, Zugriff am 6.11.2007)

¹⁰ „[...] zum Einen einer materiellen Realität, einer Figur, einem Denkmal, einem Ort im Raum und zum Anderen, dies sei gesagt, einer spirituellen Bedeutung, die sich im Geist einer Gruppe festheftet und sich dieser Realität überlagert“. (d. Verf.) (Vgl. auch Halbwachs 2003).

mehr als nur die Summe seiner Buchstaben, er steht symbolisch für diesen oder jenen Menschen: „Wir müssen beim Vornamen über das materielle Zeichen hinaus an etwas denken, das er symbolisiert und von dem er übrigens untrennbar ist.“ (Halbwachs 1985a:227) Der Vorname erweist sich demnach, sobald er auf eine Person bezogen ist, als einmalig und innerhalb der Familie identitätsstiftend. Mit dem Vornamen eines Familienmitglieds werden Bilder verbunden, es wird eine Atmosphäre weitergegeben, die in dieser Form einzigartig ist. Hört man einen vertrauten Vornamen, wenn er etwa in den Medien genannt wird, so bildet man im Geiste sofort eine Brücke zu dem Verwandten, der denselben Vornamen trägt. Selbst wenn eine Familie dabei ist auszusterben, werden einige Vornamen von Familienmitgliedern nach wie vor im Gedächtnis der noch Lebenden bewahrt; und erst wenn der Träger eines Vornamens schon eine ganze Weile tot ist, fällt sein Name allmählich der Vergessenheit anheim, und zwar „[...] nicht, weil die objektive Zeitspanne zunimmt, die sie von uns trennt, sondern weil nichts von der Gruppe übrigbleibt, in der sie [die Verstorbenen] lebten und die sie benennen mußte“. (Halbwachs 1985a:229)

Auch das Weitergeben eines Vornamens von einer Generation an ein Mitglied der nächsten Generation (vom Vater an den [erstgeborenen] Sohn, von der Mutter an die Tochter) steht mit der Symbolik von Vornamen in engem Zusammenhang. Der Vater/die Mutter lebt in seinem/ihrem Kind weiter. Das Kind steht damit zugleich für die eigene und für die vorhergehende Generation. In seinem Namen ruht alles, was seine Eltern verkörpert haben, und, wenn die Tradition weitergeführt wird, ruht in seinem Namen auch all das, was sein Kind – das nun in dritter Generation denselben Vornamen trägt – einmal verkörpern wird. So baut das Gedächtnis einer Familie mit Hilfe nur eines Vornamens eine Brücke von der Vergangenheit über die Gegenwart bis hin zur Zukunft. Der Vorname bleibt dabei derselbe, doch niemals kann er der gleiche bleiben. Er nimmt zwar eine bestimmte Atmosphäre mit, die er von der vorigen Generation übernommen hat, konnotiert sie aber wieder neu, sodass er in der gegenwärtigen Generation Fuß fassen und sich erst auf diese Art möglicherweise auf die nächste Generation hin ausstrecken kann.¹¹

¹¹ Interessant ist dabei die Beobachtung, dass das familiäre Gedächtnis sich, wie Aleida und Jan Assmann betonen, im Allgemeinen immer nur über drei Generationen erstreckt. Danach scheint es sich gewissermaßen aufzulösen. Schriftlich Festgehaltenes ist seltener verfügbar, oder kann auch der Erinnerung der Nachfahren nicht mehr einwandfrei zugeordnet werden, und verliert damit an Bedeutung. Allerdings bleibt zu fragen, ob es nicht notwendig ist, wieder zu vergessen, damit das je aktuelle Familiengedächtnis entlastet, und Raum für Neues geschaffen werden kann (*Katharsis-Effekt*).

Die Familie ist also nicht wie eine *Form*, die plötzlich ihren Inhalt wechseln kann. „Wenn ein Sohn sich verheiratet, so ersetzt er nicht seinen Vater, wie etwa ein König, der einem anderen auf den Thron folgt. [...] Erst allmählich und viel später identifizieren der neue Vater und die neue Mutter ihre Funktion mit derjenigen, die vor ihnen ihre Eltern ausgeübt haben, und diese Identität erscheint ihnen immer nur als eine mehr oder weniger angenäherte Ähnlichkeit.“ (Halbwachs 1985a:237)

Wenn man Halbwachs' Ausführungen über das kollektive Familiengedächtnis gewissenhaft folgt, so ist es keineswegs verwunderlich, dass sich Erinnerungen (z.B. die einer Familie – und damit zugleich das Familiengedächtnis) von Generation zu Generation zumindest geringfügig verändern. (Halbwachs 1985a:239) Denn die meisten Menschen sind nicht nur in ein Familiengefüge eingebunden, sondern auch in andere Sozialgefüge. „Während unseres ganzen Lebens sind wir zugleich in unserer Gruppe und in anderen Gruppen engagiert. [...] Von der Welt in Beschlag genommen, geht man [...] aus sich heraus, und das Gedächtnis richtet sich nach außen. Unser Leben besteht dann aus unseren Beziehungen, und unsere Geschichte ist deren Geschichte.“ (Halbwachs 1985a:239)

Die Familie steht als Erinnerungsgemeinschaft zwischen biographischem Erinnern auf der einen, und öffentlichem Erinnern auf der anderen Seite.¹² Die Tradierung von Erinnerungen innerhalb von Familien spielt eine wichtige Rolle: Wie wird tradiert, und was wird tradiert? „Gerade wegen des kommunikativen Charakters der Weitergabe von Erinnerungen kann die Familie als mittlere und vermittelnde Ebene zwischen privaten und öffentlichen Dimensionen der Konstruktion von Vergangenheit betrachtet werden.“ (Welzer 2007:15)

1.1.1.2 Das Kollektivgedächtnis von religiösen Gruppen

Einen großen Teil von Maurice Halbwachs' Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis nimmt das Gedächtnis der religiösen Gruppen ein.

Zum ersten Mal beschäftigt Halbwachs sich 1941 in seinem Werk *Stätten der*

Weiters stellt sich die Frage, was geschieht, wenn neue Vornamen in einer Familie verwendet werden. Geht man von Halbwachs' Überlegung aus, dass der gleiche Vorname zu einer Weitergabe des Gedächtnisses beiträgt, so müsste es, wird ein neuer Vorname verwendet, zu einer Individualisierung kommen. Der Tradierung des vorhandenen Gedächtnisses dürfte diese allerdings nicht hilfreich sein.

¹² So die Halbwachs-Interpretation von Harald Welzer und Claudia Lenz (auch Ricœur, 2.1).

Verkündigung im Heiligen Land mit der Frage des kollektiven Gedächtnisses. Er will dabei kollektive Glaubensvorstellungen untersuchen und die Art und Weise ob und wie diese einem historischen Wandel unterliegen. Die vier Evangelien, von denen er in diesem Buch ausgeht, (Mk, Mt, Lk und Joh), sieht Halbwachs als Frucht einer kollektiven Erinnerung, ebenso wie als Grundlage für neue (christliche) Erinnerungen an. Dafür, dass die Evangelien bereits Ergebnis eines kollektiven Erinnerungsprozesses sind, sprechen für Halbwachs sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Evangelien. Abweichungen oder vermeintliche Fehler in den Evangelien schreibt Halbwachs nicht dem Zufall zu. Für ihn ergibt es sich, insofern etwas von einem (oder mehreren) Kollektiv(en) als erinnerungs- bzw. tradierungswürdig erachtet wird, als logische Folge, dass das zu Erinnernde aus verschiedenen Perspektiven betrachtet wird, und es dadurch schwieriger wird, seine Umrisse exakt festzulegen – vor allem, wenn es sich um ein Geschehen handelt, das viele Menschen zutiefst bewegt. (Halbwachs 2003:154f) Die Grundlage für ein (christliches) kollektives Gedächtnis bilden die Evangelien, insofern sie von Generation zu Generation weitergegeben werden. Dabei blieb jedoch keineswegs im Rahmen der Evangelien alles erhalten, was Jesu Umwelt über ihn wusste. Es blieb Halbwachs zufolge gerade so viel erhalten, wie nötig war, um eine größere christliche Gruppe ansprechen und bewegen zu können; eine Gruppe, die sich nach dem Auflösen des ursprünglichen Jüngerkreises um Jesu nach dessen Tod erst formierte. (Halbwachs 2003:60f)

Ausführlicher setzt Halbwachs sich dann im fünften Kapitel seines Werks *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* mit dem kollektiven Gedächtnis religiöser Gruppen auseinander. Zwar versucht Halbwachs in diesem Werk über die christliche Tradition, die ihm vertraut ist, hinaus zu sehen, indem er auch andere Religionen und Kulte in sein Denken einbezieht (z.B. die antiken Griechen und ihre Götterverehrung), doch das Christentum nimmt weiterhin die zentrale Stellung ein.

Wie Maurice Halbwachs werde auch ich mich in der folgenden Ausführung hauptsächlich auf das kollektive Gedächtnis des Christentums konzentrieren.

Wie bereits erwähnt, sieht Halbwachs die Evangelien als erste Frucht einer kollektiven Erinnerung innerhalb der (früh-)christlichen Gemeinde an. Über Pilger wird schließlich diese kollektive christliche Erinnerung an Jesus in alle Teile der Welt verbreitet und mittels verschiedener Gedenkstätten zu lokalisieren sowie festzuhalten versucht. Sie sind somit Überlieferer eines kollektiven Gedächtnisses. Immer wieder verweist

Halbwachs auf den *pèlerin de Bordeaux*, einen Pilger aus Bordeaux, der – anlässlich einer Reise nach Jerusalem, 333-334 v. Chr. das erste bekannte Reisetagebuch, das sogenannte *Itinerarium Burgidalse*, verfasste. (Halbwachs 1941:149)

Während nach Christi Tod die Erinnerungen an ihn und seine Taten noch stark präsent waren, verflüchtigen diese sich, da – so Halbwachs – das ursprüngliche Kollektiv, die zwölf Jünger Jesu, nicht weiter in seiner ursprünglichen Form existierte. Aus Erinnerungen, die einst zu einem kollektiven Gedächtnis gehörten, werden nach und nach individuelle Erinnerungen, da die Gruppe der zwölf Jünger, die Halbwachs gewissermaßen als *konstitutiven Kern* sieht, nicht weiter in ihrer ursprünglichen Integrität existierte.

Halbwachs stellt fest, dass Gläubige erst verhältnismäßig lange nach Christi Tod, nachdem sich die christliche Gemeinschaft neu formiert hatte, und schließlich begonnen hatte sich auszuweiten, beginnen, die Orte aufzusuchen, an denen Christus gelebt und gewirkt hat. Doch es ist nicht der leibliche, noch auf Erden lebende Jesus, der beim Aufsuchen dieser Orte gesucht wird. Und es ist – so zumindest Halbwachs – auch nicht der Mensch Jesus, an den erinnert wird, sondern vielmehr der Gott, das Göttliche in ihm: „Es ist der übernatürliche Christus, den man erinnert.“ (Halbwachs 2003:161) Es sind die heiligen Stätten, die helfen, ein Ereignis kollektiv zu erinnern, und damit als Stützen des kollektiven Gedächtnisses fungieren.

Worum aber geht es dem Christentum dabei? Warum ist ihm die Weitergabe von Erinnerungen ein so großes Anliegen? Die Antwort auf diese Frage sieht Halbwachs vor allem darin, dass es dem Christentum primär darum geht, Wahrheiten (insbesondere dogmatische Wahrheiten), auf die es sich verpflichtet weiß, zu tradieren.¹³ Dementsprechend betont Halbwachs auch die Wichtigkeit für die Gläubigen, eben die Orte gesehen zu haben, an denen ein bedeutendes Ereignis – das nun zum *Dogma*¹⁴, d.h. zum Glaubenssatz, geworden ist – tatsächlich stattgefunden hat. Mit Hilfe des Aufsuchens derartiger Stätten, ist es nach Halbwachs möglich, die Erinnerungen an die mit ihnen verknüpften Ereignisse im Gedächtnis der Gläubigen zu bewahren (zuerst wird also von den Stätten *gehört*, dann werden sie *gesehen*): „Denn eine solche Art

¹³ Hier verwendet Halbwachs einen Dogmenbegriff, der nicht ganz richtig ist. Denn ein Glaubensbekenntnis ist kein Dogma. Dieses ist vielmehr eine Abgrenzung respektive ein Satz, der als kirchliche Glaubensfestlegung hinsichtlich bestimmter Fragen gelten kann.

¹⁴ Hier verwendet Halbwachs einen Dogmenbegriff, der nicht ganz richtig ist. Denn ein Glaubensbekenntnis ist kein Dogma. Dieses ist vielmehr eine Abgrenzung respektive ein Satz, der als Richtlinie hinsichtlich bestimmter Fragen gelten kann.

Wahrheit muß sich, um sich im Gedächtnis einer Gruppe festmachen zu können, in der konkreten Gestalt eines Ereignisses, eines bestimmten Menschen oder eines Ortes darstellen.“ (Halbwachs 2003:163)

Hier wird zudem deutlich, dass es für das Gedächtnis, will es sich in einer Gruppe manifestieren, außer heiligen Stätten, also Orten, noch andere *Stützen* gibt, derer es sich bedienen kann, nämlich Ereignisse und persönliche Figuren.¹⁵

Mit allen von der religiösen Gruppe gesetzten (und hinsichtlich des Christentums von Gott bzw. Jesus gestifteten) Gedächtnisstützen sind Halbwachs zufolge kollektive Erinnerungen in der Lage fortzubestehen, und sich schließlich in einem kollektiven Gedächtnis zu „verfestigen“. Jesus ist nicht einmal gestorben, er stirbt jedes Mal aufs Neue, wenn die Eucharistie gefeiert wird. Er ist auch nicht nur einmal auferstanden, er ersteht – etwa zu Ostern – immer wieder neu auf: in der Feier, durch das kollektive Erinnern der Gläubigen. Die Gläubigen „erinnern“, obwohl sie *sich* nicht erinnern können. Sie gedenken im Vollzug einer Handlung eines Ereignisses, das sie nicht selbst erlebt haben, in dem sie sich aber durch den Vollzug mit denen verbunden fühlen, die dabei waren. Im Prinzip erinnern die Gläubigen sich an bloß Erlerntes, an das, was ihnen von früheren Generationen überliefert wurde, das sie aber nicht mehr selbst erlebt haben, d.h. sie sind keine *Augenzeugen* des Geschehens. Theologisch gesehen ist die Behauptung, Jesus wäre gleichsam „mehrmals“ gestorben respektive auferstanden höchst problematisch. Denn physisch ist er dem christlichen Verständnis zufolge selbstverständlich nur einmal gestorben und auferstanden. Jedoch wird sein Sterben und Auferstehen in jeder Feier der Eucharistie neu erinnert und damit vergegenwärtigt.

Wenn die Erinnerungen an eine Sache brüchig werden bzw. verblassen, werden neue Erinnerungen geschaffen, indem dem, was von der Erinnerung an sich noch in den

¹⁵ Ich meine, dass solche Gedächtnisstützen für das religiöse kollektive Gedächtnis noch von wesentlich höherer Bedeutung sind, als für andere Kollektivgedächtnisse (wie etwa das familiäre), wofür sich mehrere Gründe nennen ließen. Als ein wichtiger Grund kann beispielsweise die Tatsache angeführt werden, dass es, je universal und älter eine Gemeinschaft ist, und je mehr Raum sie insgesamt einnimmt, umso schwieriger ist, echten Zusammenhalt in dieser Gemeinschaft zu stiften. Je schwieriger dieses Unterfangen jedoch ist, desto notwendiger ist es, beizeiten geeignete Gedächtnisstützen zu haben finden, um so die Integrität des Kollektivs auch für zukünftige Generationen zu sichern. Diese Argumentation überzeugt mich nicht recht, ich würde sie streichen.

Im Fall religiöser Gruppen verhält es sich allerdings so, dass diese nicht nur um einer Grundwahrheit willen agieren, sondern auch um einer höheren Wahrheit willen. Sie wollen das Ungreifbare, das Unbegreifbare im Gedächtnis der Menschen verankern und bewahren. Dazu bedarf es jedoch sehr guter Gedächtnisstützen. Die Menschen müssen überzeugt sein, in einem Hinweis auf das Göttliche, mag es nun ein bestimmter Text, ein Bild oder ein heiliger Ort sein, dem Gott, dem sie anhängen, begegnen zu können, oder ihm zumindest näher zu kommen. Es geht dabei um eine persönliche Begegnung mit dem Ungreifbaren – und nicht um eine abstrakte Ebene.

Köpfen ist, neue Elemente, quasi als Gedächtnisstütze, „dazuerfunden“ werden (dies nur, wenn sich die Erinnerungen nicht gänzlich auflösen). Selbst in den Evangelien treten solche Hinzufügungen zutage. Ein Beispiel dafür ist etwa die Herbergssuche in Betlehem. Solche Details wurden Halbwachs zufolge erfunden, um der Erzählung über etwas Großes, das sich ereignet hat, den richtigen Rahmen zu geben. Und bis heute werden diese Details mit überliefert und sind tief im christlichen kollektiven Gedächtnis verankert. (Halbwachs: 1985a:272f, oder Marcel 2003:223f) Was Halbwachs dabei als Nichttheologe jedoch nicht beachtet ist, dass es sich bei biblischen Erzählungen in erster Linie um *Heilserzählungen*, die das Handeln Gottes am und mit dem Menschen kundtun, handelt. Weiters kann exegetisch hinterfragt werden, ob tatsächlich *Details* erfunden wurden, um einer Erzählung den richtigen Rahmen zu geben, oder ob eine andere – vor allem theologisch deutende – Dimension zugrunde liegt. (Van Bruggen 1998)

Doch selbst (und gerade) religiöse Wahrheiten unterliegen Halbwachs zufolge im Laufe der Zeit einem gewissen Wandel. Denn Dinge, die tradiert werden, sind niemals starr. Sie müssen „biegsam“, d.h. immer im Fluss sein, um überhaupt von Generation zu Generation weitergegeben werden zu können. Die Riten, Praktiken und Glaubensgehalte, die wir aus der Vergangenheit überliefert bekommen, werden immer vom Standpunkt der gegenwärtigen Auffassung aus neu interpretiert und systematisiert. Der Ritus selbst kann sich so auch bis zu einem gewissen Grad verändern, aber der Kern des Erinnerns, der Kern des Gedächtnisses bleibt durch die Übergabe der Erinnerung von einer Generation an die nächste bestehen. (Halbwachs 1985a:248)

Maurice Halbwachs weist in *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* interessanterweise ausdrücklich auf den Unterschied zwischen Riten und Glaubensinhalten hin. Er nennt dabei Ereignisse, Figuren (Abbilder) und Orte als Anhaltspunkte, um das Gedächtnis einer Gruppe festzumachen, und gibt damit die Unterscheidung zwischen Ritus und Glaubensinhalt. So ereignet sich ihm zufolge im Ritus etwas, das geglaubt wird, je neu und stiftet so immer wieder aufs Neue Identität, ebenso wie in diesem Prozess immer wieder neu erinnert wird. Ritus, Ort und Dogma sind folglich nicht ein und dasselbe. Sie unterliegen daher auch einer bestimmten Reihenfolge. So steht zu Beginn der Ritus als jene Handlung, die von den Gläubigen begangen wird, um Wichtiges im Gedächtnis zu bewahren (*lex orandi*). Beim Dogma handelt es sich um die Wahrheit, die tradiert wird und zu glauben ist (*lex credendi*).

Diese steht gleichsam „über“ dem Ritus. An letzter Stelle findet sich der Ort, an dem Ritus und Dogma quasi „zusammentreffen“. Dies kann eine Kirche sein, aber auch eine andere (heilige) Stätte, an der Gläubige sich versammeln. Der Platz, an dem sie beten und wo ihre Wahrheit weitergegeben und so das religiöse Gedächtnis genährt wird.

Für Halbwachs *tragen* die Religionsgemeinschaften Geschichte in ihrem kollektiven Gedächtnis, die jedoch selbst nicht Gedächtnis ist, und so ruht auch die christliche Lehre auf einer Geschichte, die bereits im Judentum ihren Anfang nimmt. Das stetige Erinnern führt schließlich dazu, dass die Lehre des Christentums fast mit dieser Geschichte verschmilzt, denn es „[...] besteht [eigentlich] die ganze Substanz des Christentums, seitdem sich Christus nicht mehr auf Erden gezeigt hat, in der Erinnerung an sein Leben und an seine Lehre“. (Halbwachs 1985a:255)

Nach Halbwachs wird dieser durchaus brüchige Kern von einem dogmatischen und rituellen Schutzwerk umgeben, welches die Religionsgemeinschaften aufbauen, und das aus Traditionen ebenso wie aus Institutionen besteht. (Halbwachs 1985a:254) Gestützt wird dieses Schutzwerk durch die bereits erwähnten Ereignisse, Figuren (Abbilder) und Orte.

Weiters steht das religiöse Gedächtnis immer in einer Zeit- und Raumdimension. Die Erinnerungen einer religiösen Gruppe „[...] stützen sich auf eindeutige, räumliche und zeitliche Rahmen. Aber das kollektive Gedächtnis besteht nicht aus beliebigen Bildern, sondern aus solchen, die nach Meinung der Lebenden am besten die Substanz der Gruppe ausdrücken, die sie bilden“. (Marcel 2003:221) Diese Substanz muss herauskristallisiert werden, was zumeist ein langer und mühevoller Prozess ist, der zu Streitigkeiten bis hin zu Kirchenspaltungen führen kann, da das, was ein kollektives Gedächtnis in seiner Substanz ausmacht, stets neu interpretiert und definiert wird.

Dabei verfolgen religiöse Gruppen generell dasselbe Ziel: Sie wollen die Trennung zwischen Sakralem und Profanem materialisieren. (Marcel 2003:221) Dies tun sie, insofern sich die Erinnerungen der religiösen Gruppen auf eindeutige räumliche (Jerusalem, Kirchen, etc.) und zeitliche (Ostern, Weihnachten, etc.) Rahmen stützen. Was Halbwachs allerdings, dies sei angemerkt, nicht beachtet ist, dass eindeutige Räumlichkeiten für Gottesdienste etc. erst im vierten Jahrhundert – d.h. lange nach Entstehung des Christentums – an Bedeutung gewinnen. Doch in diesem Prozess wird nicht nur die Zeit als solche herangezogen. Ebenso muss die *rekonstruierte* Zeit mitbedacht werden. So teilen Christen ihre Zeit ein und passen ihre

Gründungsereignisse (Ostern, Weihnachten, etc.) dem Ablauf des Jahres an. Die Ordnung der Natur wird dabei bewusst als bloßes Symbol einer verborgenen (göttlichen) Ordnung betrachtet. (Halbwachs 1985a:260f) Bestimmte Erinnerungen gehen allerdings verloren, sei es, weil Mitglieder der religiösen Gemeinschaft sterben, sei es weil sich der räumliche Rahmen aus irgendeinem Grund verändert. Das kollektive Gedächtnis verliert auf diese Weise bestimmte Erinnerungen die, wie Halbwachs meint, von der Gruppe nicht mehr benötigt werden, und schafft auf diese Weise Raum für Neues. Natürlich kann es durch diese Prozesse auch zu einer Verfälschung des kollektiven Gedächtnisses kommen, denn erinnert wird immer nur das, was überliefert wird – sei es von den Evangelisten, den Kirchenvätern, von Laien oder vom Klerus. Der Kern des kollektiven Gedächtnisses muss dabei jedoch (idealerweise) bestehen bleiben. (Marcel 2003:222)

Eine weitere Unterscheidung, die Halbwachs in seinen Ausführungen über das Kollektivgedächtnis religiöser Gruppen einbringt, ist jene zwischen Dogmatik und Mystik. Beide nehmen das kollektive Gedächtnis der Christen auf, sie gehen auf die Quellen zurück, und laufen dennoch Gefahr „vom Weg abzukommen“ (Halbwachs 1985a:271). Dogmatiker und Mystiker haben dabei – auch hinsichtlich der Weitergabe dessen, was sie in den *Quellen* finden – eine andere Zugangsweise. So schreibt er: „Die Dogmatiker behaupten, sie besäßen und bewahrten die Einsicht in den Sinn der christlichen Lehre, denn sie wüßten, wie die kontroversen Begriffe [...] einstmals definiert waren, und sie verfügten auch über eine allgemeine Methode, um sie heute zu definieren.“ (Halbwachs 1985a:271) Über die Mystiker hingegen sagt Halbwachs, dass diese im Unterschied zu den Dogmatikern vorrangig daran interessiert seien, den Sinn der Texte und Zeremonien durch das *innerliche Licht* zu finden. (Halbwachs 1985a:271) Anhand dieses Beispiels – dem Konflikt zwischen beiden Strömungen, die einerseits mit ihrer je eigenen Identität ringen, andererseits damit, nicht vom Weg (d.h. von dem, was die Quellen vorgeben) abzukommen – möchte Halbwachs zeigen, unter welch widersprüchlichen Bedingungen das kollektive Gedächtnis funktioniert.

Wieso kommt es aber zu Konflikten verschiedener Gruppen, die an ein und demselben Gedächtnis teilhaben? Die Antwort, die Halbwachs gibt, ist einfach: Konflikte zwischen Dogmatikern und Mystikern, ebenso wie Konflikte zwischen Klerikern und Laien entstehen, weil die einander entgegen gesetzten Gruppen wohl am gleichen, nicht jedoch am *selben* kollektiven Gedächtnis teilhaben. Das bedeutet, sie erinnern sich in

ihrem Kollektiv an die gleichen Ereignisse, Glaubensinhalte, etc., können es jedoch nie auf dieselbe Weise tun, da sie einfach „[...] nicht am gleichen kollektiven Leben teilhaben und nicht wirklich in die gleichen Traditionen und in die gleiche Wissenschaft eingeweiht sind.“ (Halbwachs 1985a:271f)

Bei allen Anfragen, die Maurice Halbwachs in seinen Überlegungen zum religiösen kollektiven Gedächtnis sowohl an die Gedächtnisforschung als auch an die Theologie stellt, muss bemerkt werden, dass Halbwachs selbst insgesamt ein funktionalistisches Verständnis von Theologie hat, was wohl darauf zurückzuführen ist, dass er nicht als Theologe, sondern als Soziologe an die ihm zwar vertraute, aber nicht eigene Materie herangeht. So beschreibt Halbwachs bis ins Detail, welche Funktion die Religion – v.a. im Hinblick auf die Bewahrung und Tradierung des ihr eigenen kollektiven Gedächtnisses zu erfüllen hat. Er beschreibt ebenfalls die Funktionen, die einzelne religiöse Riten, Gedenktage oder Strömungen haben. Doch was Halbwachs kaum mitberücksichtigt ist die Tatsache, dass Religion mehr ist, als ein bloßer *Funktionsträger*. Natürlich erfüllt Religion bestimmte Funktionen in einer Gesellschaft, wie z.B. die Tradierung bestimmter Werte und religiöser Inhalte. Doch Religion kann nicht auf diese Funktionen reduziert werden. Sie übersteigt sie um ein Unendliches und trägt immer schon Sinn in sich. Ihre „Funktionen“ erwachsen erst aus dem gelebten Glauben. So geht es aus theologischer Sicht nicht ausschließlich darum, die Erinnerung an das Christusereignis aufrecht zu erhalten, sondern um ein vielfaches mehr um das gnadenhafte, pneumatische Handeln Gottes, das auf Zukunft weist und sie ermöglicht.

1.1.1.3 Zeit und Raum als Grundkomponenten des kollektiven Gedächtnisses

Werden Zeit und Raum im Kantischen Sinn als *reine Anschauungsformen* verstanden, also als Grundkategorien, hinter die nichts Gegebenes zurückfallen kann, so liegt es geradezu auf der Hand, dass man diesen beiden Anschauungsformen nähere Beachtung schenkt – ist schließlich auch kollektives Erinnern nie außerhalb von Zeit oder Raum möglich. (KrV A38/B55)

Auch in der Gedächtnistheorie Maurice Halbwachs' nehmen diese beiden Anschauungsformen großen Raum ein, und füllen in seinem letzten Werk *Das kollektive Gedächtnis (La mémoire collective)* jeweils ein Kapitel.

In *Das kollektive Gedächtnis und die Zeit* bringt Halbwachs zunächst ein eher negatives Zeitverständnis zum Ausdruck. Zeit wird als etwas dargestellt, das die Menschen zwangsläufig in ein gleichförmiges System presst. Man ist gezwungen, sein Leben nach dem Lauf der Uhr auszurichten. Da alle Menschen gleichermaßen diesem Druck unterliegen, kann man nach Halbwachs durchaus von einer *répresentation collective du temps*, (Halbwachs 1997:143) also von einer *kollektiven Darstellung der Zeit* sprechen.

Halbwachs setzt der *individuellen Zeitdauer* eine *kollektive Zeitdauer* entgegen, stellt sich jedoch die Frage, „[...] ob die kollektive Zeit einheitlich ist.“ (Halbwachs 1985b:90) Diese Frage lässt er jedoch vorerst unbeantwortet. Wichtig ist es ihm hervorzuheben, dass die Zeit den Rahmen bildet, der für das Bewahren von Erinnerungen vonnöten ist.

Neben der individuellen und der kollektiven Zeitdauer unterscheidet Halbwachs die abstrakte von der reellen Zeit. Die abstrakteste Form der Zeit stellt die *homogene Zeit* der Mechanik und der Physik dar, die der *gelebten Zeit* (wie etwa Henri Bergson sie nennt) entgegengesetzt ist. Das, was Halbwachs als *reelle (gelebte) Zeit* bezeichnet, ist die Zeit, die außerhalb eines Uhrenlaufwerks, außerhalb jeder Festlegung existiert. Sicherlich hat die abstrakte Zeit in gewisser Hinsicht eine kollektive Bedeutung, insofern sie – mit Hilfe von Uhren, etc. – Anhaltspunkte gibt, derer sich alle Menschen zur Orientierung bedienen. Doch die Zeit, von der gesprochen wird, wenn kollektiv Erlebtes reflektiert, also *erinnert* wird, ist die reelle Zeit, die sowohl individuell, als auch in hohem Maße sozial geprägt ist. Es handelt sich dabei gleichsam um die Zeit, wie sie *wahrgenommen* wird. So nehmen wir etwa *leere* Stunden oder Tage wahr, während sich in anderen Momenten die Ereignisse derart überstürzen, dass wir das Gefühl haben, innerhalb weniger Stunden Jahre durchlebt zu haben. (Halbwachs 1997:147ff)

In einer weiteren Unterscheidung, die Maurice Halbwachs vornimmt, stellt er den *historischen Zeiten* eine *universale Zeit* gegenüber. Während Halbwachs unter *historischen Zeiten* jene Zeitperioden versteht, welche Historiker verwenden, um die Geschichte einzuteilen – und damit ihm zufolge gleichsam mehrere *Geschichten* konstituieren – erstreckt sich die universale Zeit auf alle Ereignisse, die sich jemals an irgendeinem Ort der Welt zugetragen haben. Um die universale Zeit im Blick zu haben, hält Halbwachs es für nötig, sich alle Menschen auf der Welt, als eine miteinander (wenn vielleicht auch manchmal nur leicht) verbundene Gesamtheit vorzustellen. Als

wichtig erachtet er es dabei vor allem, sich die Menschheit als eine bereits in der Vergangenheit verbundene vorzustellen. Doch: „Wir wissen, daß dies streng genommen nicht zutrifft. Es gibt Regionen, die zweifellos seit langem bewohnt sind und die man erst ziemlich spät entdeckt hat.“ (Halbwachs 1985b:94) Und genau an diesem Punkt bricht die historische Zeit herein: Sie ist die Geschichte, die auch jene Völker, die keine Geschichte hatten – bzw. deren Geschichte nicht nach außen hin bekannt war – mit einschließt. Doch die historische Zeit geht noch weiter: Denn neben diesen *geschichtslosen* Völkern schließt sie auch die vorgeschichtliche Vergangenheit mit ein. (Halbwachs 1997:160)

Von *historischen Zeiten* wird deshalb gesprochen, weil es sich um die Zeit je eines Volkes, einer Gruppe von Menschen und deren im Lauf der Geschichte durchlebtes und erinnertes Schicksal als eben diese Gruppe handelt. Es geht um viele verschiedene Geschichtsschreibungen, je aus der Sicht einer Nation/eines Volkes und um verschiedene Perioden. Werden die verschiedenen Geschichtsschreibungen nebeneinander gereiht, so ergibt sich daraus eine Universalgeschichte, die jedoch, so Halbwachs, trotz intensiver Bemühung niemals wirklich universal sein kann, da es immer Gruppen von Menschen geben wird, deren Geschichte – aus welchen Gründen auch immer – vergessen wurde. (Halbwachs 1997:161 und 163f)

Mit dem historischen Gedächtnis verhält es sich nach Halbwachs ähnlich wie mit den historischen Zeiten. Denn auch im historischen Gedächtnis werden die Unterschiede zwischen jenen Ereignissen, die erinnert werden, gespeichert. Allerdings kennzeichnen diese Unterschiede lediglich den Übergang von einem Zustand, der andauert zu einem weiteren Zustand, der andauert. Sie sind folglich eher *Umbrüche*. Das Behalten von Unterschieden ist auch jenes Kriterium, mit welchem Halbwachs das historische vom kollektiven Gedächtnis unterscheidet. (Halbwachs 1997:165) So verstanden scheint das historische Gedächtnis kein Verbindendes, sondern vielmehr ein Trennendes zu sein. Das kollektive Gedächtnis hingegen sieht Halbwachs als jenes Gedächtnis an, das einer Gruppe als gemeinsames, verbindendes Gedächtnis zukommt, jenes Gedächtnis, das auf den Gemeinsamkeiten eines Kollektivs aufbaut und das damit auch seine Identität begründen kann.

Dieses „[...] kollektive Gedächtnis reicht bis zu einer bestimmten Grenze in die Vergangenheit zurück – einer Grenze, die im Übrigen je nach der Gruppe, um die es sich handelt, mehr oder weniger weit zurückliegt.“ (Halbwachs 1985b:100) Allerdings

reicht für Halbwachs die wirkliche Vergangenheit hinter diese Grenze zurück. Das wirklich Vergangene liegt nicht mehr innerhalb jenes Bereichs, der sich noch auf das Denken gegenwärtiger Gruppen erstreckt. (Halbwachs 1997:166)

Die kollektive Zeitdauer ist nun etwas, das eigentlich nicht existieren kann. Denn wie Halbwachs selbst herausstellt, gibt es *die* kollektive Zeitdauer nicht. Es gibt strenggenommen nur kollektive *Zeitdauern*. Sicherlich sei es dem kollektiven Gedächtnis zuzuschreiben, dass Dinge wie die Namen der Wochentage, oder die Datierung der Jahre von Christi Geburt an, nach wie vor verwendet werden, doch *das* Jahr, an das alle sich halten, gäbe es strenggenommen nicht. Jedes Kollektiv folge vielmehr einer eigenen Einteilung seiner Zeit – welche von vorausgegangenen Kollektiven übermittelt worden sei. So folge etwa der Bauer in seinem Denken eher dem Wechsel der Jahreszeiten, während der Gläubige primär dem Kirchenjahr Beachtung schenke – was allerdings nicht bedeute, dass beide nicht auch an anderen Jahresabläufen (z.B. dem weltlichen Jahr oder dem Schuljahr) einen mehr oder minder großen Anteil haben könnten. Ähnliches stellt Halbwachs auch in Bezug auf den Rhythmus der Tage und Nächte fest: *den* Rhythmus gibt es für ihn nicht. (Halbwachs 1997:170f)

Obwohl Halbwachs die verschiedenen Zeiteinteilungen, denen die unterschiedlichen Gruppen unterliegen, hervorhebt, stellt er dennoch fest, dass die Gruppen, was die Einteilung ihrer Zeit betrifft, in irgendeiner Form einander angepasst sind. Sie teilen ihre Zeit in derselben Weise ein, weil sie in dieser Hinsicht alle derselben Überlieferung folgen. Und diese Überlieferung ist es, die dem kollektiven Gedächtnis zugeschrieben werden muss. (Halbwachs 1997:172)

Allerdings bemerkt Halbwachs sehr wohl die vielen Berührungspunkte, die zwischen den verschiedenen *kollektiven Zeiteinteilungen* bestehen und die darauf hinweisen, dass die einzelnen Gruppen zumindest nicht völlig voneinander getrennt sind: „Es gibt kaum ein religiöses Erlebnis, das nicht eine dem äußeren Leben zugekehrte Seite hätte und keinen Widerhall in den weltlichen Gruppen fände.“ (Halbwachs 1985b:108)

Bei Gruppen, die sich stark miteinander verbinden – wie z.B. wenn die Kirche dem Staat untergeordnet ist (oder umgekehrt) – stellt Halbwachs fest, dass die Berührungspunkte bis zu einem gewissen Grad miteinander verschmelzen. Die überlegene Gruppe bringt dann mehr in diese Verschmelzung ein, als die unterlegene. Wenn aber die Gruppen getrennt bleiben – so Halbwachs – dann können sich einzelne

Menschen mit dem Denken *beider* Gruppen verbinden. (Halbwachs 1997:175)

Halbwachs hält es für wichtig, dass jedes Kollektiv die Zeit, die ihm zur Verfügung steht, nach seinen eigenen Bedürfnissen einteilen kann. Denn durch eine derartige Anpassung an die Bedürfnisse der Menschen kann die Zeit auch nicht zu schnell oder zu langsam sein. Auf dieser Grundlage scheint es ihm klar ersichtlich, dass sich die Milieus, in denen sich die verschiedenen Kollektive bewegen, auch nie wirklich miteinander vergleichen lassen. (Halbwachs 1997:178f) Auch gibt es für ihn in jeder Gruppe Perioden, in denen die Zeit relativ unbeweglich ist, oder zumindest unbeweglich erscheint. Das erklärt er damit, dass sich in eben dieser Periode die Gruppe selbst nicht verändert, sondern „[...] annähernd die gleiche Struktur bewahrt und ihre Aufmerksamkeit denselben Dingen zuwendet“. (Halbwachs 1985b:114)

Und doch bewegt sich etwas, denn in einer Gruppe folgen immer verschiedene Ereignisse aufeinander. Die Zeit selbst jedoch ist und bleibt für Halbwachs ein unbeweglicher Rahmen, eine reine Anschauungsform, innerhalb derer alle Ereignisse ihren Raum finden. (Halbwachs 1997:189) Sie fließt auch nicht einfach dahin, sondern dauert vielmehr an. Und Halbwachs zufolge muss sie das auch, „[...] denn wie könnte sonst das Gedächtnis den Zeitablauf zurückverfolgen?“ (Halbwachs 1985b:123)

Halbwachs stellt fest, dass allerdings nicht nur die Betrachtung der Zeit für das Gedächtnis von Bedeutung ist; sondern umgekehrt auch das Gedächtnis für die Zeit. Denn ohne das Gedächtnis könne sich der Mensch niemals bewusst werden, dass er überhaupt zeitlich existiert, dass er ein zeitlich Gegebener ist. Der Mensch könne ohne Gedächtnis zwar nach wie vor zeitlich existieren, er wäre jedoch nicht in der Lage, in zeitlichen Kategorien zu denken, und damit auch unfähig, sich seine Vergangenheit zu vergegenwärtigen. Doch nur, wenn eine Gruppe (eine Gesellschaft) ihre Vergangenheit rekapitulieren kann, so Halbwachs, sei es ihr möglich, sich ihrer selbst bewusst zu werden, und damit ihre Identität als eben diese Gruppe auszubilden. (Halbwachs 1997:191f)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Halbwachs hinsichtlich der Zeit drei große Unterscheidungen trifft: Jene zwischen einer *individuellen* und einer *kollektiven* Zeitdauer, jene zwischen einer *abstrakten* und einer *reellen* Zeit und jene zwischen *historischen* Zeiten und einer *universalen* Zeit. Dabei hält er es für wichtig, von kollektiven *Zeitdauern* zu sprechen, da es keinesfalls nur die eine kollektive Zeitdauer gibt – ebenso wenig, wie es nur ein einziges Kollektiv gibt. Die Zeit als Ganzes bleibt

für Halbwachs jedoch ein unbeweglicher Rahmen, eine reine Anschauungsform. Die Beziehung zwischen Gedächtnis und Zeit ist dabei eine wechselseitige: Nicht nur das Gedächtnis bedarf der Zeit, sondern auch die Zeit des Gedächtnisses. Denn ohne dieses könnte sich ein Mensch niemals seiner zeitlichen Existenz bewusst werden und wäre damit auch unfähig, seine Identität, das, was ihn als Mensch aus macht und worin er sein ureigenstes *Ich* erkennt, auszubilden. Nur mit Hilfe der Zeit (bzw. indem er sie wahrnimmt) kann der Mensch sich immer wieder verändern und doch durch die Zeit hindurch derselbe bleiben. Er erfährt sich als jemand, der ist, gewesen ist und einmal nicht mehr sein wird, sowie als einer, der gleich bleiben und sich doch stets in seinem Denken neu erschaffen kann.

Der Raum ist all jenes, was uns in materieller Hinsicht umgibt. Nie kann der Mensch außerhalb des Raumes stehen – ebenso, wie er auch niemals außerhalb der Zeit stehen kann. Es ist ein Charakteristikum dieser materiellen Umgebung, dass sie sowohl von uns, als auch von anderen geprägt wird.

Ebenso wie der Raum selbst, ist auch jeder Gegenstand, der sich in diesem Raum befindet, prägend. Jeder Gegenstand steht mit den verschiedenen Gruppen in enger Verbindung, mit denen er zu tun hatte, oder anders gesagt: Hinter jedem Gegenstand stehen Halbwachs zufolge die Erinnerungen und Gedanken eines Kollektivs. (Halbwachs 1997:194f)

Räumliche Bilder spielen für Halbwachs eine große Rolle im kollektiven Gedächtnis. Jeder Ort erhält durch die Gruppe seine Prägung, und jede Gruppe wird durch den Ort geprägt. „Jeder Aspekt, jedes Detail dieses Ortes hat selber einen Sinn, der allein für die Mitglieder der Gruppe wahrnehmbar ist, weil alle räumlichen Bereiche, in denen sie gelebt hat, einer bestimmten Anzahl verschiedener Aspekte der Struktur und des Lebens ihrer Gesellschaft entsprechen – dem zumindest, was in ihr am dauerhaftesten war.“ (Halbwachs 1985b:130) Doch auch den Gegenständen und dem Raum selbst kann nicht ein für allemal dasselbe kollektive Gedächtnis verschiedener Gruppen zugeschrieben werden, denn das kollektive Gedächtnis ist wandelbar. Es verändert sich Halbwachs zufolge in dem Moment, in dem eines der Mitglieder des betreffenden Kollektivs sich gravierend in seiner Stellung verändert, ebenso wie es sich verändert, wenn neue Mitglieder in die jeweilige Gruppe eintreten, oder aus ihr ausscheiden. (Halbwachs 1997:197)

Nach dieser Überlegung geht Halbwachs am Beispiel einer Stadt der Frage nach, ob

sich auch der Raum verändert. Dazu stellt er zunächst fest, dass die Steine einer Stadt auf den ersten Blick unbeweglich wirken. Menschen kommen und gehen, eine Generation stirbt und die nächste lebt in der Stadt. (Halbwachs 1997:197f)

Doch so unbeweglich und unverändert die Mauern der Stadt auch wirken, sie verändern sich doch mit ihren Bewohnern. Allerdings verändert sich die Stadt so langsam, dass ihren Bewohnern der Wandel über lange Zeit hinweg nicht auffällt. Zuerst schließt vielleicht ein kleiner Gemischtwarenhändler seinen Laden, dann wird an seiner Stelle ein großer Supermarkt errichtet, die Kirche der Stadt wird renoviert und erhält einen neuen Kirchturm, neue Schulen werden eröffnet, alte Wohnhäuser niedergerissen. Es ist ein schleichender Prozess der Veränderung – und irgendwann ist kaum etwas noch so, wie es einst gewesen ist: „Das Stadtzentrum verlagert sich. Die alten Viertel, eingeschlossen von hohen Neubauten, scheinen das Schauspiel des Lebens von früher zu verewigen. Aber sie bieten uns ein Bild des Verfalls, und es ist nicht sicher, daß ihre früheren Bewohner, wenn sie wiederkämen, sie wiedererkennen würden.“ (Halbwachs 1985b:133)

Wenn letztendlich Veränderungen in der Stadt so weit vollzogen sind, dass sie auch ihren Bewohnern auffallen, so sind die einzelnen Gruppen nicht unbedingt gewillt, sich diesen augenblicklich anzupassen. Denn die alten Gebäude zu verlieren, bedeutet für Menschen immer auch, einen Teil der eigenen Tradition – und damit möglicherweise auch einen Teil der eigenen Identität zu verlieren. Aus diesem Grund, so Halbwachs, versuchen die einzelnen Gruppen sich selbst (d.h. ihre je eigene Identität) in den jeweiligen Stadtvierteln, die sie bevölkern, entweder aufrechtzuerhalten, oder neu zu bilden, wozu auch die Erhaltung alter Gebäude beitragen kann. Genauso weisen traditionelle Benennungen einer Straße, eines Lokals, etc. darauf hin, dass hier Kollektive versucht haben, ihre Traditionen – ein Stück von sich selbst – in irgendeiner Form zu bewahren. (Halbwachs 1997:201ff)

Halbwachs nennt schließlich drei Gruppierungen, von denen er meint, sie wirkten auf den ersten Blick, als hätten sie keine räumlichen Grundlagen. Es handelt sich dabei um *juristische*, *wirtschaftliche* und *religiöse* Gruppierungen. (Halbwachs 1997:203) Allerdings stellt Halbwachs sofort klar, dass dem nicht so ist, und dass sowohl juristische als auch wirtschaftliche und religiöse Gruppierungen sehr wohl – und teilweise sogar fest – im Boden verwurzelt sind: „So gibt es kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt.“ (Halbwachs

1985b:142) Es gibt keine Gruppe, oder kollektive Tätigkeitsart, die nicht irgendwie in Beziehung zu einem Ort, und damit zu einem räumlich Gegebenen, steht. Doch niemals kann das Gedächtnis aller Gruppen in allen Räumen zugleich beheimatet sein – wird einmal ein Raum betreten, so werden zugleich viele andere Räume ausgelassen. (Halbwachs 1997:210)¹⁶

In der weiteren Darstellung der Halbwachsschen Überlegungen hinsichtlich der Frage *Gedächtnis und Raum* möchte ich den juristischen und wirtschaftlichen Raum aussparen und mich exemplarisch dem religiösen Raum zuwenden:

Kirchen und heilige Stätten gehören zum religiösen Leben, wie der Eiffelturm zu Paris.¹⁷ Wie ich bereits zuvor ausgeführt habe, handelt es sich bei *heiligen Stätten* um Stützen oder Anhaltspunkte, an denen sich ein kollektives Gedächtnis orientieren kann. Nun möchte ich jedoch – mit Halbwachs – einen Schritt weiter gehen: Kirchen und heilige Stätten sind *mehr* als bloße *Gedächtnisstützen*. Denn für religiöse Gruppen vollzieht sich in ihnen die Trennung zwischen der geheiligten Welt und der Welt des Profanen. Somit stellen sie gewissermaßen *Räume des Übergangs* dar. (Halbwachs 1997:227)

Halbwachs meint, dass, wenn die Gläubigen einen Raum betreten, der ihnen heilig ist, gemeinsame Gedanken freigesetzt und gemeinsame Erinnerungen wach werden. Der Zustand, in den die Gläubigen versetzt werden, ist ihm zufolge gerade keiner, der mit der Vernunft zu fassen wäre. Vielmehr fänden wir „[...] eine bestimmte einheitliche Ausrichtung des Fühlens und Denkens [...]“ (Halbwachs 1985b:156), die Halbwachs jedoch als wichtigsten Inhalt des religiösen kollektiven Gedächtnisses ansieht. (Halbwachs 1997:228).

Für Halbwachs verhält es sich so, dass religiöse Gemeinschaften ihre Bauten und Heiligen Stätten brauchen. Denn nur mithilfe solcher räumlichen Gegebenheiten vermögen sie es, in eine Welt des Fühlens und Denkens – in eine Welt des Ungreifbaren und Un-be-greifbaren – ein Element zu setzen, das ihnen dauerhaft erscheint. Die religiöse Gruppe ist, will sie so wie sie im Moment ist weiterbestehen, gezwungen, ihr Gleichgewicht mit Hilfe der Materie zu sichern. Und es ist genau diese Materie, die sich

¹⁶ Letztere Überlegung könnte ein Hinweis darauf sein, dass es das kollektive Gedächtnis auch bei Halbwachs strenggenommen nicht gibt. Vielmehr müsste von kollektiven Gedächtnissen die Rede sein.

¹⁷ Dazu ist anzumerken, dass das Christentum (wie an früherer Stelle bereits erwähnt wurde) in seiner Urform unabhängig von religiösen Stätten im Sinne von Kultstätten oder besonderen Orten war. Es handelte sich ursprünglich um eine zutiefst mystische Religion. Gottesdienste wurden nicht an einer speziellen heiligen Stätte gefeiert, sondern in wechselnden Hausgemeinschaften.

in den diversen heiligen Stätten zeigt. Es gehe, so Halbwachs, dabei nicht um bloße *Versammlungsräume* für die Gläubigen. So unterscheide sich etwa eine Kirche zunächst durch einen *inneren Aspekt (aspect intérieur)* (Halbwachs 1997:229) wesentlich von anderen Räumen, die zur Versammlung von Kollektiven vorgesehen sind. In einer Kirche erkennt Halbwachs eine bestimmte Ordnung, die vorgesehen ist, und an die alle Gläubigen sich zu halten haben. Sei es nun im Sinne einer bestimmten Sitzordnung, oder im Sinne erwarteter Verhaltensweisen. Wie das Innere einer Kirche ausgerichtet ist, richtet sich nach den Bedürfnissen des Kultes, sowie nach den individuellen Traditionen und dem Denken jener religiösen Gruppe, die sich in dieser Kirche versammelt. Auch sind bestimmte Bereiche, die als der Kern des Heiligen gelten, vom restlichen Kirchenraum abgetrennt. Vorherrschend soll ein Gefühl des Mysteriums – und damit wieder des Un-be-greifbaren – sein. (Halbwachs 1997:229) Die Religion selbst drückt sich „[...] in symbolischen Formen aus, die sich im Raum entfalten und nebeneinanderliegen: nur unter dieser Voraussetzung kann man sicher sein, daß sie fortbesteht“. (Halbwachs 1985b:159)

Freilich gibt es neben heiligen Stätten auch Erinnerungen, die in Form von Erzählungen (beim Christentum ist dies sogar primär so) von einer Generation an die nächste weitergegeben werden. Doch auch diese Art der Erinnerungen ist so gut wie immer an einen Ort, an ein räumlich Gegebenes gebunden. Zählt man, so Halbwachs, alle Orte zusammen, die für die kollektive religiöse Erinnerung von Bedeutung sind, so ergibt sich dabei eine eigene religiöse Geographie bzw. eine Topographie. (Halbwachs 1997:230)

Als ein Spezifikum des religiösen Raumes erkennt Halbwachs, dass dieser Raum, sobald ein Kollektiv dies anstrebt, nahezu ins Unermessliche ausgedehnt werden kann. Halbwachs betont, dass es keinen Bereich gäbe, der nicht zum heiligen Bereich werden könne, da Gott allgegenwärtig sei. Sobald also eine Gruppe einem bestimmten Raum eine heilige Bedeutung beimesse, sei Gott dort in besonderer Weise gegenwärtig und der jeweilige Raum werde automatisch zur heiligen Stätte. Es gäbe keinen Ort, an dem religiöse Ereignisse sich nicht zumindest im Gedächtnis einer Gruppe wieder ereignen könnten. Als eines von vielen Beispielen dafür nennt Halbwachs die Kreuzwegandacht, in der die Gläubigen – fernab von Jerusalem, dem eigentlichen Ort des Geschehens – den Leidensweg Jesu nach- und *mitvollziehen*. (Halbwachs 1997:231f)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Halbwachs all das als *Raum* bezeichnet,

das uns in materieller Hinsicht umgibt. Ebenso wenig, wie der Mensch aus der Zeit treten kann, kann er sich vom Raum loslösen. Für das kollektive Gedächtnis spielen räumliche Bilder insgesamt eine große Rolle, da Orte für Gruppen prägend sind. Ausführlich befasst Halbwachs sich mit der Frage nach dem Raum im Zusammenhang mit dem religiösen kollektiven Gedächtnis. Dieses bedarf für seine Formation religiöser Bauten und Stätten, welche jedoch stets neu ins Leben gerufen werden können. Halbwachs sieht ein Spezifikum des religiösen Raums darin, dass er sich – im Unterschied zu allen anderen Räumen – *bis ins Unermessliche ausdehnen* kann, wenn dies dem Wunsch des entsprechenden Kollektivs (d.h. der jeweiligen religiösen Gruppe) entspricht: „Außerdem [...] ist das Besondere am religiösen Raum, daß es, da Gott allgegenwärtig ist, keinen Bereich gibt, der nicht ebenso heilig sein könnte, wie diese bevorzugten Orte [...].“ (Halbwachs 1997:232)

1.1.2 Kollektives und individuelles Gedächtnis

Maurice Halbwachs ist nicht nur der erste, der die Frage nach einem kollektiven Gedächtnis auf wissenschaftlicher Ebene ausführlich thematisiert, sondern auch der erste, der versucht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis aufzuzeigen, sowie die Beziehung dieser beiden Formen des Gedächtnisses in deskriptiver Weise genauer zu analysieren.

1.1.2.1 Das kollektive Gedächtnis

In seinem Verständnis eines kollektiven Gedächtnisses orientiert sich Maurice Halbwachs stark an seinem Lehrer, Émile Durkheim, für den die menschliche Innenwelt weitgehend ein soziales, oder besser sozial vermitteltes Phänomen darstellt. (Assmann 2005:70) Dabei weist dieses Erbe Durkheims einige Parallelen mit jenem Henri Bergsons auf, der ebenfalls von Halbwachs rezipiert wird.

Durkheim beeinflusst nicht nur Halbwachs' Ansatz nachhaltig, sondern auch die Ansätze verschiedener anderer Denker, wie etwa jenen von Talcott Parsons, Georges Davy oder Maurice Blondel. Dabei vollzieht sich der Durkheimsche Einfluss in vier verschiedenen Phasen (Periode der Orthodoxie, Lockerung der Orthodoxie, Periode der

Frage nach Soziologie und Sozialpsychologie, Überwindung des Evolutionismus und Funktionalismus und heutiges Fortwirken Durkheims). Die Halbwachssche Durkheim-Rezeption fällt v.a. in die zweite, bedingt auch in die dritte Phase. So differenziert sich in der zweiten Phase der Ansatz Durkheims insofern, als neben weitreichenden Kollektivströmungen nun auch die innere Gliederung der Gesellschaft nach Klassen, Lebensniveaus und Zivilisationsstilen ins Auge gefasst wird. Die Fortführung dessen zeigt sich auch in Halbwachs Gedächtnistheorie. Ebenso ist Halbwachs am Ausbau der Sozialpsychologie unter dem Einfluss von Durkheim in den 1920er und 1930er Jahren mitbeteiligt (dritte Phase des Einflusses Durkheims). (König 1997)

Wie Durkheim, der davon ausging, dass alle individuellen Handlungen letzten Endes auf eine überindividuelle Wirklichkeit, das *kollektive Bewusstsein* zurückzuführen seien (Durkheim 1961:106), sieht auch Halbwachs das Gedächtnis stets als ein sozial vermitteltes an. Das (individuelle wie kollektive) Gedächtnis bildet sich stets innerhalb gesellschaftlicher Rahmenbedingungen heraus und wird kommunikativ vermittelt. Diese Überlegung wendet Halbwachs auf seine Gedächtnistheorie an: „Der sich erinnernde Mensch ist niemals allein. Erinnerungen bauen sich nur im Zuge der Kommunikation mit anderen in uns auf.“ (Assmann 2005:70) Selbst wenn wir uns Ereignisse vergegenwärtigen, die wir scheinbar alleine durchlebt haben, so bleiben die Erinnerungen in Wahrheit immer an ein Kollektiv zurückgebunden und für gewöhnlich sind es auch immer andere Menschen, die die in uns schlummernden Erinnerungen wieder an die Oberfläche holen. Das bedeutet, dass wir „[...] stets eine Anzahl unverwechselbarer Personen mit und in uns [tragen]“. (Halbwachs 1985b:52)

Am Beispiel eines Spazierganges durch London macht Halbwachs klar, was er damit meint: Maurice Halbwachs hält sich zum ersten Mal in London auf, und bummelt dort mit verschiedenen Begleitern. Auf seinen Spaziergängen durch die Stadt besichtigt er verschiedene Bauwerke und schlendert durch verschiedene Straßen. Dabei stellt Halbwachs fest: Er ist nie allein in London unterwegs, selbst dann nicht, wenn er einmal zufällig ohne Begleitung lustwandelt, und es gibt auch keinen Moment, in dem er allein nachdenkt. Denn bereits bevor Halbwachs nach London kam, hatte er diese Stadt in seinem Gedächtnis verankert. Er hatte nämlich die Romane von Charles Dickens gelesen. Und so trägt Halbwachs auf seinen Spaziergängen durch die Hauptstadt des Vereinigten Königreiches ein Stück weit das viktorianische England mit sich herum, welches Dickens in seinen Werken anschaulich darstellt. Aber es ist nicht nur Dickens,

den Halbwachs mit auf seine Reise nach und durch London nimmt. Es ist ebenso der Freund, der ihm vor der Reise von London erzählt hatte, und den Halbwachs, als er nun die Sehenswürdigkeiten der Stadt zu Gesicht bekommt, vermeint reden zu hören. Es sind aber auch die Maler und Architekten der Stadt, über deren Leistung Halbwachs nachdenkt, wenn er in London die Bauwerke und Bilder bewundert. (Halbwachs 1985b:52f)

Wie bei anderen Denkern (z.B. Sigmund Freud, Walter Benjamin, Henri Bergson) wird das Gedächtnis auch bei Halbwachs als etwas gesehen, das Individuum und Kultur miteinander verbindet. Der Mensch wird als ein ganzheitliches Wesen in den Blick genommen – als Einzelner zwar, aber als jeder Einzelne, der ganz und dauerhaft mit einem Kollektiv¹⁸ in Verbindung steht, der immer auch ein soziales Wesen – und damit auch sozial eingebunden – ist. (Niethammer 2005:113f) Das individuelle Erinnern wird also immer von sozialen Einflüssen, und damit von den Einflüssen eines Kollektivs *gerahmt*. Das Erinnern steht unter *gesellschaftlichem Einfluss*, was bedeutet, dass wir die scheinbar objektive Vergangenheit zu *unserer* Vergangenheit machen, d.h. sie an unsere gegenwärtigen Wünsche und Bedürfnisse anpassen, wodurch schließlich von der Vorstellung, die Vergangenheit könne objektiv gesehen werden, Abschied genommen werden muss. *Die* Vergangenheit – im Sinne einer objektiven Vergangenheit – kann es nach Halbwachs' Verständnis nicht geben. Was es aber sehr wohl gibt, ist die je eigene Vergangenheit eines Kollektivs – aber auch eines Individuums – die immer von der Gesellschaft als Ganzes *gerahmt* und so durch sie mitbestimmt wird. Jedoch muss die Frage gestellt werden, um welche *Rahmen* es sich bei Halbwachs' *Gedächtnisrahmen* konkret handelt. (Echterhoff 2002:17)

Denn es verhält sich ihm zufolge keineswegs einfach so, dass gemeinsame Erinnerungen zu demselben kollektiven Gedächtnis führen. So ist es gut möglich, dass eine Schulklasse lebhaftere Erinnerungen an ihre gemeinsame Schulzeit hegt, doch der Lehrer, von dem die Schüler annehmen, dass er dieselben Erinnerungen wie sie hat, sich keineswegs ebenso gut an die Zeit mit dieser bestimmten Schulklasse erinnert. Diesen Umstand erklärt Halbwachs damit, dass der Lehrer – zumindest aus seiner Sicht –

¹⁸ Der Begriff Kollektiv wird in der Soziologie gemeinhin verwendet, um soziale Gebilde zu beschreiben, die aufgrund innerer oder äußerer Fakten ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln. Diese werden dabei jedoch nicht spezifischer definiert. Es kann sich demnach bei einem Kollektiv sowohl um eine Nation, als auch um ein Volk oder einen bestimmten Teil der Gesellschaft (z.B. alle Arbeitnehmer) handeln. Unterschieden wird ferner zwischen organisierten (d.h. politischen) und unorganisierten Kollektiven.

eigentlich nicht zum selben Kollektiv zählte, wie die Schüler. Für ihn war Alltag, was für die Schüler erinnerungswürdig war. Zudem löst sich in diesem Fall – was noch einmal erschwerend wirkt – die Gruppe (die Schulklasse) nach Abschluss der Schulzeit auf und es besteht keine dauerhafte Gruppe mehr, der auch der Lehrer noch weiter angehören würde. Von den ehemaligen Schülern hingegen lässt sich das nicht so einfach behaupten, da viele von ihnen weiterhin miteinander befreundet sind, und vermutlich auch in regelmäßigen Abständen Klassentreffen stattfinden werden. So wird das kollektive Gedächtnis dieser bestimmten Schulklasse genährt und bewahrt. Ganz offenkundig gibt es jedoch eine Diskontinuität zwischen den verschiedenen Ereignissen der Schulzeit, jenen Menschen, die an den Ereignissen beteiligt waren, und uns selbst, wie wir *jetzt* sind. (Halbwachs 1985b:56f)

Allerdings bleiben auch Gedächtnisrahmen nicht durch die Zeit hindurch dieselben. Unbrauchbare Erinnerungen können durch einen neuen Gedächtnisrahmen *reaktiviert* werden. Ebenso können solche Erinnerungen durch einen neuen Gedächtnisrahmen wieder zu brauchbaren werden. Wird ein Gedächtnisrahmen verändert, oder auch gelockert, so werden in jedem Fall neue Weichen für Erinnerungen und damit für eine Erinnerungskultur als Ganzes gestellt. (Assmann 2006:166ff)

Soll etwas im Gedächtnis bewahrt werden, so nennt Maurice Halbwachs als wichtigstes Faktum dafür die eigene emotionale Disposition. Erinnert wird vor allem das, was wir *empfunden* haben bzw. all jene Ereignisse, die uns emotional gefordert haben. Auf den ersten Blick meint man nun, hier wäre bei Halbwachs jener Aspekt zu finden, der ganz eindeutig auf die Existenz eines individuellen Gedächtnisses hinweist. Doch dem ist nicht so, denn „[...] wenn diese erste Erinnerung verblaßt ist, wenn es uns nicht mehr möglich ist, sie wieder aufzufrischen, so deshalb, weil wir seit langem nicht mehr der Gruppe angehören, in deren Gedächtnis sie aufbewahrt wurde“. (Halbwachs 1985b:12)

Es kann daher auch geschehen, dass die Mitglieder einer Gruppe, der man selbst einmal angehörte, einem fremd werden. Die einst vertrauten Menschen scheinen dann oft nur noch deshalb vertraut, weil einen ein bestimmtes Gefühl beherrscht, das man früher mit ihnen teilte, das man jetzt aber nicht mehr mit ihnen teilen kann, da man mit seinen früheren Gefährten eigentlich nichts mehr gemeinsam hat. „Dafür kann weder mein noch ihr Gedächtnis verantwortlich gemacht werden, sondern nur das Verlöschen eines breiteren kollektiven Gedächtnisses, das beide zugleich umfaßte.“ (Halbwachs 1985b:12)

Einen interessanten Aspekt im Zusammenhang mit Halbwachs' Annäherung an die Gedächtnisthematik bringt Rudolf Heinz ein, der darauf hinweist, dass es Halbwachs' Verdienst sei, einen Erinnerungsbegriff eingeführt zu haben, der sich gegen vor ihm dagewesene Erinnerungsbegriffe auflehnt. Wurde in der Zeit vor Halbwachs die Erinnerung als solche für eine Erinnerung gehalten, welche die Vergangenheit jederzeit und eindeutig verfügbar mache, so bricht Heinz zufolge Halbwachs mit diesem alten Paradigma, indem er statt eines solchen *Erinnerungsrealismus* einen Erinnerungsbegriff einzuführen versucht, der sich dieses Scheins entledigt hat. Die Fiktion einer Entlastung durch die Erinnerung breche mit Halbwachs ein, und werde durch die schmerzvolle Realität der Belastung ersetzt. Allerdings bleibe Halbwachs' Begriff insofern widersprüchlich, als dieser nicht nach rein pragmatischen Gesichtspunkten abgehandelt werden kann. (Heinz 1969:78)

Abschließend lässt sich das, was unter dem Halbwachs'schen kollektiven Gedächtnis zu verstehen ist, wohl mit Rudolf Heinz am besten folgendermaßen zusammenfassen: „Gedächtnis – im Sinne von Kollektivgedächtnis – bedeutet den je institutionsinternen Tradierungszusammenhang von Vorstellungen, vornehmlich solcher, die die Institutionsentstehung betreffen, so daß Tradierung, deren sanktionierende Reproduktion, vermeintliche oder reale, Gedächtnis also im Sinne von konservierendem Andenken meint.“ (Heinz 1969:81)

1.1.2.2 Das individuelle Gedächtnis

Die Frage nach der Existenz eines individuellen Gedächtnisses bei Maurice Halbwachs ist wohl die schwierigste Frage überhaupt. Liest man seine Abhandlungen dazu, ob es so etwas wie ein *individuelles Gedächtnis* gäbe, wirkt es stets so, als sei er selbst nicht sicher, wie er dies beantworten solle.

In *Das kollektive Gedächtnis* unterscheidet Halbwachs zunächst Erinnerungen, die an ein Kollektiv gebunden sind – und dazu zählen die meisten unserer Erinnerungen – von jenen Erinnerungen, die dem Individuum allein zukommen. Allerdings wendet er sofort ein, dass wir in vielen Situationen nur *scheinbar* allein seien. Denn sobald wir unser Verhalten an irgendeiner Gruppe – sei es die Familie, sei es der Freundeskreis, sei es der Fanclub, dem wir angehören – reflektierten, sobald wir ein erlebtes Ereignis irgendwie

mit einer Gruppe in Verbindung brächten, seien wir streng genommen nicht mehr allein. (Halbwachs 1997:65f)

Das, wie Rudolf Heinz es nennt, „andenkende Tradieren“, (Heinz 1969:82) das nach Halbwachs primär als Leistung des kollektiven Gedächtnisses zu verstehen ist, konserviert für das individuelle Gedächtnis jene sozialen Bezugsrahmen, die es für sein Erinnern benötigt.

Ausgehend von dieser Überlegung denkt Halbwachs darüber nach, ob also die Annahme einer individuellen Erinnerung überhaupt denkbar ist. Dies tut er, indem er zwischen Kindheitserinnerungen und den Erinnerungen eines Erwachsenen unterscheidet. Halbwachs stellt fest, dass der Mensch in der Regel über keine Erinnerungen aus seiner frühesten Kindheit verfügt. Diesen Umstand erklärt er sich damit, dass der Mensch zu diesem Zeitpunkt noch kein soziales Wesen ist: „Wenn wir uns nicht an unsere früheste Kindheit erinnern, so weil unsere Eindrücke tatsächlich über keinen Anhaltspunkt verfügen, solange wir noch kein soziales Wesen sind.“ (Halbwachs 1997:67) Er gehört zwar zumindest einer Gruppe (der Familie) an, setzt sich aber noch nicht aktiv in Beziehung zu den anderen Mitgliedern der Gruppe und nimmt sich selbst noch nicht bewusst als Mitglied der Gruppe wahr. (Halbwachs 1997:67)

Die Gruppe, der das Kind in den ersten Jahren in der Regel am engsten zugehört, ist seine Familie. Daraus ergibt sich für Halbwachs natürlich, dass das Gedächtnis des Kindes in jener Zeit so gut wie identisch mit dem Gedächtnis der Familie ist. Hier argumentiert Halbwachs insofern widersprüchlich, als er zugleich behauptet, dass das Kind sich in seinen frühen Jahren noch gar nicht bewusst als Mitglied einer Gruppe wahrnimmt. Wie kann sein Gedächtnis also ident mit dem Familiengedächtnis sein? Doch es kommt der Zeitpunkt, an dem das Kind zum ersten Mal seine Familie verlässt und in eine Situation gerät, in der es erstmals im Leben auf sich allein gestellt ist. Hier vermutet man nun den Punkt, an dem Halbwachs die Existenz eines individuellen Gedächtnisses ins Spiel bringen müsste – doch dem ist nicht so. Halbwachs bedient sich hier eines simplen, aber durchaus schlaun Kunstgriffs. Er schreibt: „Dann aber dachte er an die Seinen und war nur scheinbar allein.“ (Halbwachs 1985b:19) Auf diese Weise gelingt es Halbwachs, über jeden noch so individuellen Gedanken irgendein Kollektiv hereinzuholen, dem man durch die Welt der Gedanken angehört.

Dieselbe Strategie wendet Halbwachs auch an, wenn er sich mit den Erinnerungen Erwachsener auseinandersetzt. Nur ist sein Ausgangspunkt dabei verständlicherweise

ein etwas anderer. Denn der erwachsene Mensch gehört bereits verschiedenen Kollektiven an. Umso schwieriger muss es, folgt man Halbwachs' Theorie, für ihn sein, auch nur in den Nahbereich eines individuellen Gedächtnisses zu kommen. Halbwachs anerkennt, dass es Eindrücke gibt, die einzig und allein einem Individuum zukommen, selbst wenn dieses Individuum sich die ganze Zeit innerhalb einer Gruppe bewegt hat. Dabei gilt es, zu berücksichtigen, dass immer wieder neue Eindrücke hinzukommen, die auch für die uns umgebende Gruppe fremd sind, doch: „Im Vordergrund des Gedächtnisses einer Gruppe stehen die Erinnerungen an Ereignisse und Erfahrungen, die die größte Anzahl ihrer Mitglieder betreffen.“ (Halbwachs 1985b:25)

In seinem Denken und Fühlen hält sich das Individuum durchaus für frei. Doch Halbwachs zufolge ist dem nur so, weil das Individuum meist nicht bemerkt, dass es stets einer mehr oder minder hohen Anzahl sozialer Einflüsse ausgesetzt ist. (Halbwachs 1997:90) Sicher erinnert sich jeder auf seine eigene Art und Weise, doch er könnte das nicht, hätte er nicht einen bestimmten sozialen Hintergrund, aus dem er hervorgeht, ein bestimmtes soziales Milieu, in das er hineingeboren wurde. Und selbst, wenn wir manche Ansatzpunkte oder Elemente bestimmter Erinnerungen, als absolut persönliche empfinden, so werden wir doch bei genauerem Hinsehen feststellen können, dass diese Erinnerungen von einem bestimmten sozialen Milieu geprägt sind. (Halbwachs 1997:93)

Nach Halbwachs stellt also jedes individuelle Gedächtnis einen *point de vue* (Halbwachs 1997:94), einen *Ausblickspunkt* also, auf das kollektive Gedächtnis dar, der wechseln kann, je nach der Stelle, die wir gerade in dem jeweiligen kollektiven Gedächtnis einnehmen. Allerdings bleibt die Frage, ob ein individuelles Gedächtnis überhaupt möglich ist, bei Halbwachs eigentlich offen. Zwar muss man als Leser über weite Strecken annehmen, es gäbe für ihn kein individuelles Gedächtnis, sondern lediglich individuelle Erinnerungen, die jedoch nicht in der Lage sind, sich zu einem individuellen Gedächtnis zu verfestigen, da zu viele kollektive Einflüsse von außen automatisch hinzukommen; doch andererseits gibt es bei Halbwachs (wenn auch wenige) Stellen, in denen er explizit von einem *mémoire individuelle* (so etwa Halbwachs 1997:94), also von einem *individuellen Gedächtnis* spricht, was in gewisser Weise einen Widerspruch darstellt.

Zusammenfassen lässt sich Halbwachs' Gedächtnisansatz wie folgt formulieren: „Il s'agit en effet, d'une part, de démontrer que la mémoire individuelle se déploie toujours

dans un cadre social et que chacun se souvient, pour ainsi dire et paraphraser Kant, en commun avec d'autres.“¹⁹ (Lavabre 2005:39). Daraus geht auch hervor, dass es ein individuelles Gedächtnis für Halbwachs eigentlich nicht gibt, da es immer in einem sozialen Rahmen steht, und sich damit in ein größeres kollektives Gedächtnis einfügt:²⁰ „Das individuelle Gedächtnis [...] ist das dynamische Medium subjektiver Erfahrungsverarbeitung. Wir dürfen es uns freilich nicht als ein selbstgenügsames und rein privates Gedächtnis vorstellen. [...] [Es ist, d. Verf.] immer schon sozial gestützt.“ (Assmann 2006:25)

1.1.3 Würdigung und offene Fragen zu Maurice Halbwachs

Es ist die beachtliche Leistung von Maurice Halbwachs, den Begriff eines *kollektiven Gedächtnisses* in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht zu haben. Und dies tut Halbwachs radikal, indem er das vor ihm vorherrschende Gedächtnisdenken gewissermaßen *auf den Kopf* stellt. Denn Halbwachs geht nicht von psychologischen Erkenntnissen aus – wie etwa Sigmund Freud – sondern von sozial-kommunikativen Überlegungen, anhand derer er einen kollektiven Gedächtnisbegriff entwickelt. Das Individuum tritt bei Halbwachs in den Hintergrund. Es ist letztlich immer von jenen Kollektiven, denen es angehört, abhängig.

Die Darstellung dieses Gedächtniskonzepts hält Halbwachs dabei eher allgemein. So allgemein, dass seine Thesen nicht an spezifische akademische Disziplinen gebunden sind. Es können sich von seiner Theorie ausgehend immer wieder Überschneidungen und Anleihen ergeben, welche zu Beginn möglicherweise gar nicht erwartet worden sind. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass sich vor allem die Geschichtswissenschaft immer wieder des Halbwachsschen Gedächtnisbegriffs bedient hat. Von ihm ausgehend lässt sich eine relativ gerade Linie über den französischen Historiker Pierre Nora bis hin zu Aleida und Jan Assmann ziehen, die gegenwärtig die wohl einflussreichsten Gedächtnisforscher im deutschsprachigen Raum sind. Selbstverständlich hat diese gerade Linie etliche Nebenlinien, bzw. Verästelungen.

¹⁹ Denn es handelt sich einerseits darum, aufzuzeigen, dass das individuelle Gedächtnis sich stets in einem sozialen Rahmen entfaltet und dass jeder sich, um es so wie Kant auszudrücken und ihn wiederzugeben, in Gemeinschaft mit den anderen erinnert. (d. Verf.)

²⁰ Allerdings wird zumeist die nicht wirklich überzeugende These vertreten, bei Maurice Halbwachs gäbe es ein individuelles Gedächtnis, das jedoch immer sozial gerahmt sei.

Doch auch wenn der Ansatz von Maurice Halbwachs ein grundlegender ist, bleiben viele Fragen offen. An dieser Stelle möchte ich einige davon exemplarisch anführen.

a) Wie steht es mit dem Verhältnis zwischen kollektivem und individuellem Gedächtnis?²¹ Diese Frage kulminiert letztlich in jener, ob es bei Halbwachs überhaupt so etwas wie individuelle Erinnerungen gibt, und wenn ja, wie diese genau beschaffen sind. Daran anschließend stellt sich zudem die Frage, ob überhaupt von *dem* Individuellen respektive *dem* Sozialen gesprochen werden kann – gibt es so etwas (in inhaltlicher Hinsicht)?

b) Wie verhält es sich mit sozialen Einflüssen auf den Einzelnen? Können Einzelne soziale Einflüsse *bewusst* kontrollieren, oder sogar abwehren? Wenn ja, wie wirkt sich das auf jenes kollektive Gedächtnis (jene kollektiven Gedächtnisse) aus, an dem (an denen) die Einzelnen teilhaben? Damit eng verbunden ist auch die Frage, inwiefern wir uns des Vollzuges von (kollektiver) Erinnerungsarbeit bewusst sind und inwiefern wir verborgenen Erinnerungsmustern ausgeliefert sind. (Echterhoff 2002:29)

c) Lassen sich aus Halbwachs' deskriptivem Ansatz auch normative oder politische Konsequenzen ableiten, und wenn ja, wie könnten diese aussehen? Denn gerade im thematisch breiten Bereich des Gedächtnisses scheint es nicht zu genügen, einer rein deskriptiven Ebene verhaftet zu bleiben. (Echterhoff 2002:29)

d) Aus theologischer Sicht können ebenfalls Anfragen an Halbwachs gestellt werden. So misst er beispielsweise *Heiligen Stätten* als Gedächtnisstützen des christlich-religiösen kollektiven Gedächtnisses eine sehr große Bedeutung bei. Diese halfen dem Christentum von Anfang an, sein kollektives Gedächtnis zu bewahren und zu tradieren. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist insofern fragwürdig, als das Christentum *de facto erst* nach 313 (konstantinische Wende) Staatsreligion wurde (380) und damit religiöse Stätten zur Verehrung des Heiligen eigentlich erst flächendeckend ermöglicht respektive gefördert wurden. Wie wurden religiöse Erinnerungen vor dieser Zeit weitergegeben, wie konnten sie bewahrt werden? Zunächst allein kraft der mündlichen Überlieferung. Daran schließt sich die Frage an, wie wichtig Orte als Gedächtnisstützen tatsächlich sind. Eine Zwiespältigkeit ergibt sich auch aus der Tatsache, dass auch später (d.h. z.B. nach 313) errichtete Orte der Verehrung das religiöse Kollektivgedächtnis sehr wohl zu stützen vermochten und auch nicht mehr wegzudenken sind, wenngleich sie zu Beginn

²¹ Da dies schon in meinen vorhergehenden Ausführungen thematisiert worden ist, möchte ich an dieser Stelle nicht mehr näher darauf eingehen.

nicht als *Stütze* benötigt wurden. Es lohnt sich, diesem Gedanken weiter nachzugehen.

Halbwachs wollte zuerst tatsächlich einfach ein Phänomen beschreiben, bzw. bearbeiten, was bedeutet, dass er sich ganz bewusst als ein deskriptiv arbeitender Soziologe verstand. Für eine Theorie des kollektiven Gedächtnisses erweist sich sein Ansatz insofern als relevant, als die Soziologie als solche den Aufbau der Gesellschaft sowie gesellschaftliche Phänomene verschiedenster Art (z.B. Arbeit, Religionen, Kriminalität, etc.) untersucht. Indem der Soziologe Halbwachs die Wichtigkeit des kollektiven Gedächtnisses für sämtliche Kollektive, welche die Gesellschaft als Ganze umfasst, herausstellt, zeigt er auch den Zusammenhang zwischen diesem und gesellschaftlichen Entwicklungen auf. Kollektive Gedächtnisse sind keine irrelevanten Faktoren, sondern beeinflussen das menschliche Leben innerhalb der Gesellschaft in hohem Maße.

Dennoch kann meines Erachtens ein soziologischer Ansatz wie jener Halbwachs' nur von weiterer gesellschaftlicher Relevanz sein, wenn man den Versuch unternimmt, normative oder politische Konsequenzen daraus abzuleiten.²²

Exkurs: Danièle Hervieu-Léger und das religiöse kollektive Gedächtnis – eine Problemanzeige

Im Anschluss an Maurice Halbwachs stellt die zeitgenössische französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger interessante Überlegungen zur Frage nach dem Zusammenhang von Religion und kollektivem Gedächtnis an. Sie stellt fest, dass die Zukunft der Religion mit dem Problem des kollektiven Gedächtnisses in Zusammenhang gebracht werden muss. Die Schwierigkeit dabei liegt ihres Erachtens darin, dass moderne Gesellschaften keine *Gedächtnisgesellschaften* im klassischen Sinn mehr sind. Durch diesen Wandel von Gesellschaften, die stark von kollektiven Gedächtnissen geprägt waren, hin zu jenen Gesellschaften, die eher als *Gesellschaften des Wandels* bezeichnet werden können, wird Hervieu-Léger zufolge die soziale, kulturelle und psychologische Kontinuität gestört, ja quasi ausgelöscht. (Hervieu-Léger 2000:124)

Die Religion, so Hervieu-Léger, impliziert nun, dass ein kollektives Gedächtnis

²² Es ist z.B. interessant, die Ausführungen zur *Memoria passionis* von Johann Baptist Metz (vgl. 1.3) im Anschluss an die deskriptive Theorie M. Halbwachs' zu lesen. Möglicherweise bietet Metz einen Ansatz der politischen Konsequenzen für die Theorie Halbwachs'.

„mobilisiert“ wird. Während in den traditionellen Gesellschaften ein kollektives Gedächtnis der Religion völlig in den der Gesellschaft eigenen Strukturen verankert war, gilt dies für die ausdifferenzierten Gesellschaften der Moderne (bzw. Postmoderne) nicht mehr. In letzteren ist auch das kollektive religiöse Gedächtnis das Objekt steter Rekonstruktion, sodass die Vergangenheit, der historische Ereignisse als Quelle zugrunde liegen, immer wieder neu rekonstruiert werden muss. (Hervieu-Léger 2000:124)

Dem religiösen kollektiven Gedächtnis der jüdisch-christlichen Tradition schreibt Hervieu-Léger einen normativen Charakter zu. Diese Dimension sei zwar kein Spezifikum des religiösen Erinnerns, sondern charakterisiert jede Form des kollektiven Gedächtnisses, das an sich als Regulator des individuellen Gedächtnisses auftritt. Dennoch hebt sie die normative Rolle des religiösen kollektiven Gedächtnisses hervor. Diese Normativität sieht sie darin gegeben, dass die Gruppe sich selbst, sowohl in objektiver als auch subjektiver Weise, definiert, quasi als *Stamm des Glaubens*. Allem religiösen Glauben liegt der Glaube an die Kontinuität dessen, was im Ursprung war, dessen, was das ursprünglich zu Glaubende ist, zugrunde. Diese Kontinuität wiederum ist es nun, die die Geschichte letzten Endes transzendiert. Im religiösen Akt zeigt sich diese Kontinuität, wenn eine Vergangenheit beschworen wird, die der Gegenwart Bedeutung gibt und auch die Zukunft mit umfasst. (Hervieu-Léger 2000:125) Als Beispiel dafür führt Hervieu-Léger die religiösen Riten an, welche sie wie folgt charakterisiert: „And what characterizes a religious rite in relation to all other forms of social ritualization is that the regular repetition of a ritually set pattern of word and gesture exists in order to mark the passage of time [...] with the recall of the foundational events that enabled the chain to form and/or affirm its power to persist through whatever vicissitudes have come, and will still come, to threaten it.“ (Hervieu-Léger 2000:125)

Die spezifische Normativität des religiösen kollektiven Gedächtnisses erkennt Hervieu-Léger als der Struktur der jeweiligen religiösen Gruppe inhärent. Meistens gewinnt diese Normativität in der ungleichen Beziehung zwischen den einfachen Gläubigen und denen, die autorisiert dazu sind, das kollektive Gedächtnis zu *reproduzieren*, Substanz. Das autorisierte Gedächtnis wird nach Hervieu-Léger nun auf verschiedene Weise entwickelt und weitergegeben. Auch legitimiert es sich auf unterschiedliche Weise in Übereinstimmung mit der religiösen Sozialität, die der jeweiligen Gruppe eigen ist

sowie der jeweils vorherrschenden Strömung. (Hervieu-Léger 2000:126)

Insgesamt sieht Hervieu-Léger eine starke strukturelle Verbindung zwischen Gedächtnis und Religion. Dabei will sie jedoch nicht sagen, dass das religiöse Gedächtnis eine stärkere Einheit oder Kohärenz aufweist als andere Formen kollektiver Gedächtnisse. Im Gegenteil – mit Halbwachs anerkennt sie den hoch konfliktträchtigen und fragilen Charakter des religiösen Gedächtnisses, wobei sie den Hauptgrund für diesen Konflikt in der Opposition zwischen dem eher rational, dogmatisch ausgerichteten Typ des Gedächtnisses, dem *theologischen Gedächtnis*, und der mystischen Gedächtnisform sieht.²³ Den Vorteil der Halbwachsschen Analyse erkennt Hervieu-Léger darin, dass er dem Prozess einer Rationalisierung, welcher die einenden Bemühungen des autorisierten Gedächtnisses stets begleitet, eine besondere Bedeutung beimisst. Eine weitere Stärke seines Konzepts sieht Hervieu-Léger in der Hervorhebung der Dialektik, die zwischen der gefühlsbehafteten und der symbolischen Evokation der Gedächtniskette und vollständigen Herausbildung eines *Glaubenskörpers* entsteht. Dazu stellt sie fest: „The emotional intensity and symbolic richness in the ritual evocation of the chain may vary considerably, in the same way as does the degree of explicitness and formality of shared beliefs in the community of the faithful in which the chain is actualized. But this dialectic, which one can see as tradition in the act of becoming itself, constitutes in our opinion the central dynamic of all religion.” (Hervieu-Léger 2000:127)

Im Anschluss daran nimmt Hervieu-Léger auf das Gedächtnis moderner Gesellschaften Bezug, das für sie höchst brüchig ist. Sie fragt, ob die von Halbwachs herausgearbeitete Dynamik des Gedächtnisses in einer Gesellschaft, die sich immer schneller wandelt, die Realität überhaupt noch adäquat beschreibt.

„The affirmation of the autonomous individual, the advance of rationalization breaking up the ‘sacred canopies’, and the process of institutional differentiation”, so Hervieu-Léger, “denote the end of societies based on memory.” (Hervieu-Léger 2000:127) Ihr zutofolge ist es bereits ein Zeichen dafür, dass moderne Gesellschaften die Welt, die von Tradition bestimmt war, hinter sich gelassen haben, dass zwischen verschiedenen kollektiven Gedächtnissen, wie etwa einem nationalen Gedächtnis, einem religiösen Gedächtnis, etc. unterschieden wird. Für Hervieu-Léger gehören die fortschreitende

²³ Sie übernimmt so die Analyse von Halbwachs, deren Vorteil für sie darin liegt, dass das Kollektive vor dem Individuellen steht.

Säkularisierung und der Verlust des Gedächtnisses in westlichen Gesellschaften zusammen. Die Strukturen von Religion werden in den modernen Gesellschaften zunehmend unplausibel. Parallel dazu kommt es zu einer fortschreitenden Rationalisierung und stückweisem Zerbröckeln des kollektiven Gedächtnisses. (Hervieu-Léger 2000:127)

Mit der zunehmenden Industrialisierung, Verstädterung und der Zunahme des weltweiten Handels geht für Hervieu-Léger das Schwinden des sozialen Einflusses von Religion, ebenso wie die stückweise Zerstörung von Gemeinschaften, Gesellschaften und Ideologien, die auf (kollektiven) Gedächtnissen basieren, einher. Je *fortschrittlicher* also die Gesellschaft, desto weniger hat sie an einem einheitlichen, konstitutivem Gedächtnis teil. Hervieu-Léger meint, dass diese Desintegration kollektiver Gedächtnisse in modernen Gesellschaften die Konsequenz aus der Verbindung zweier Trends ist, die einander scheinbar entgegenstehen:

- 1) Eine Tendenz Richtung Homogenisierung und Expansion des Gedächtnisses, die Halbwachs in enger Verbindung mit dem Aufstieg der Bourgeoisie und der modernen kapitalistisch ausgerichteten Ökonomie sieht. Zwar brachte die Bourgeoisie einen neuen Aufschwung, der auch mit einer neuen Freiheit verbunden war, doch damit einher ging die Zerstörung eines sozialen Rahmenwerks, das die Tradierung kollektiver Gedächtnisse von einer Generation zur nächsten sicherstellte.
- 2) Die zweite Tendenz, von der Hervieu-Léger spricht, ist jene einer grenzenlosen Fragmentierung von individuellen ebenso wie von Gruppenerinnerungen. Wie auch Halbwachs festgestellt hat, gehört das Individuum in der modernen Gesellschaft zu verschiedenen Gruppen bzw. Kollektiven, innerhalb derer es sich bewegt. Dies verbietet jedoch gleichsam den Zugang zu einem *einheitlichen* kollektiven Gedächtnis. In der gegenwärtig vorherrschenden Fragmentierung von Zeit, Raum und Institutionen sieht Hervieu-Léger auch die Fragmentierung des Gedächtnisses begründet. Dieses wird so schnell zerstört, wie es entstanden ist – und zwar durch den steten sozialen und kulturellen Wandel. “The collective memory of modern societies“, so Hervieu-Léger, „is composed of bits and pieces.“ (Hervieu-Léger 2000:129)

Das Problem dabei liegt für Hervieu-Léger nicht in einem Mangel an vorhandenem Wissen bzw. verfügbaren Informationen, sondern an der begrenzten menschlichen

Fähigkeit, mit dieser Wissens- und Informationsflut umzugehen und sie zu integrieren. Es stellt sich die Frage, wie diese Menge an Wissen adäquat weitergegeben werden kann – sei es in einer Kultur oder aber im religiösen Bereich. Hervieu-Léger betont in diesem Zusammenhang, dass Halbwachs zufolge eine Gesellschaft nur dann überleben könne, wenn sich eine Einheit von Blickweisen zwischen den Gruppen und Individuen dieser Gesellschaft herausbilde und die Gesellschaft weiters in der Lage sei, diese Einheit erneut aufzubauen, selbst dann, wenn sich ihr kollektives Gedächtnis auflöst. (Hervieu-Léger 2000: 128ff)

Diese Frage nach den sozialen Bindungen liegt für Hervieu-Léger klar der Frage nach der Zukunft der Religion in der säkularisierten Moderne zugrunde. Je nachdem, ob kollektives Erinnern gelingt, oder nicht gelingt, kommt es nach ihr zur Säkularisierung – oder eben nicht: „The question of secularization here takes on a new form, namely that of possibility, and plausibility, of a group being able, within a context of memory reduced to fragments and made instantaneous, to recognize itself as a link in a chain of belief and entrusted with the task of extending that chain into the future.” (Hervieu-Léger 2000:130)

Abschließend kann gesagt werden, dass Hervieu-Léger wie auch Halbwachs eine starke strukturelle Verbindung zwischen Religion und Gedächtnis sieht, wobei beide das religiöse Gedächtnis als fragil und konfliktträchtig einstufen. Halbwachs zufolge kann eine Gesellschaft letztlich nur dann überleben, wenn die sozialen Bindungen derselben intakt sind und sie es vermag, sich selbst immer wieder neu aufzubauen. Diesen Gedanken übernimmt Hervieu-Léger und legt ihn auf die Situation der Religion in der säkularisierten Moderne um: Wo kollektives Erinnern gelingt, überlebt auch die Religion.

1.2 Philosophie – Paul Ricœur

Biographie und Philosophie

Paul Ricœur wird am 22. Februar 1913 in Valencia/Spanien als Sohn eines Professors für Englisch und dessen Frau geboren, die jedoch sechs Monate nach Ricœurs Geburt stirbt. Zusammen mit seiner ältesten Schwester zieht Paul Ricœur nach der Einberufung seines Vaters an die Front, 1915 zu Verwandten in Rennes/Frankreich, wo er

protestantisch erzogen wird. Nach Beendigung seiner Schulzeit studiert Ricœur bis 1933 Philosophie an der Universität von Rennes und wechselt dann an die Sorbonne, wo er mit der Husserlschen Phänomenologie vertraut und 1935 zum Professor der Philosophie habilitiert wird. Im selben Jahr heiratet Ricœur seine Kindheitsfreundin, Simone Lejas, und nimmt seine Lehrtätigkeit in Colmar/Elsass auf.

Von 1936 bis 1939 lernt Paul Ricœur die deutsche Sprache und beschäftigt sich intensiv mit dem Husserlschen, aber auch mit dem Heideggerschen Gedankengut.

Im August 1939 besucht er einen Deutschkurs an der Universität München, um sein Deutsch zu perfektionieren. Im September desselben Jahres erklärt Polen Deutschland den Krieg. Infolgedessen gerät Ricœur 1940 gemeinsam mit dem Philosophen Michel Dufrenne in Dormans/Frankreich in Kriegsgefangenschaft. Diese Zeit nutzt er um sich mit dem Denken Jaspers' vertraut zu machen, und beginnt 1943 mit der Übersetzung von Husserls *Ideen I*. (Husserl 2009) Nach seiner Gefangenschaft nimmt er im Jahr 1945 seine Lehrtätigkeit wieder auf, und 1947 erscheint sein erstes Buch *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, welches er gemeinsam mit Dufrenne verfasst hatte. (Dufrenne 2000)

1948 folgt Ricœur Jean Hyppolite auf den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte an der Universität Strassburg/Frankreich nach, wo er bis 1957 als Dozent tätig ist und Strassburg zu einem wichtigen Zentrum der Husserl Forschung ausbaut (Meyer 1991:12). Anschließend gelingt es ihm, an die Sorbonne zu wechseln. Immer wieder erscheinen Publikationen Ricœurs, die sich intensiv mit dem Denken Husserls, Heideggers, Jaspers' und Marcells auseinandersetzen. Neun Jahre nach Aufnahme seiner Lehrtätigkeit an der Sorbonne wechselt Ricœur an die neugegründete Universität Paris-Nanterre, wo er 1969 zum Rektor ernannt wird. Von diesem Amt tritt er allerdings bereits ein Jahr später, 1970, nach einem Aufstand der Linksradiكالen zurück, und entfernt sich im Folgenden auch immer mehr vom französischen intellektuellen Leben.

Noch im selben Jahr wird Ricœur Lehrstuhlnachfolger Paul Tillichs an der *Divinity School* an der Universität Chicago/USA, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1990 lehrt. Die Spätphase seines Lebens widmet er vor allem der Publikationstätigkeit. So erscheint 1990 *Soi-même comme un autre*, 1991 bis 1994 die *Lectures* (Band 1-3), 1995 sein Buch *Le Juste*, 1997 *Autrement* (hg. 2006), 2000 *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli* – welches für diese Arbeit vor allem von Bedeutung sein wird – und 2001 der zweite Teilband des Buches *Le Juste*.

Weitere Werke von Paul Ricœur sind unter anderem *Histoire et Vérité* (1955), *Temps et Récit*, Band 1-3 (1985) und *Parcours de la Reconnaissance* (2004).

Ricœur stirbt am 20. Mai 2005, 92-jährig, in Châtenay-Malabry/Frankreich.

Sowohl auf die griechische Philosophie (Aristoteles) als auch auf Henri Bergson, Edmund Husserl, Jean Nabert und Edward Casey aufbauend, versucht Paul Ricœur eine *Phänomenologie des Gedächtnisses* zu entwerfen. Allerdings ist Ricœurs Entwurf, wie er selbst – so Jean Greisch bei einem Workshop zu Paul Ricoeur – sagt, mehr eine *éskisse*, also eine *Skizze*, denn ein philosophisch-theoretisches *Dogma*. Denn die Philosophie als *Wissenschaft von der Weisheit (respektive des Denkens)* kann niemals aus Dogmen bestehen, sondern muss stets offen, d.h. ein nicht vollkommenes System, bleiben.

Ricœur unterscheidet dabei klar zwischen *Gedächtnis* und *Erinnerungen*, sowie zwischen *der* Erinnerung und *den* Erinnerungen. Gleich zu Beginn seiner Theorie (Ricœur 2000a:27) betont er, dass sein Entwurf eine *phénoménologie du souvenir*, eine *Phänomenologie der Erinnerung* darstellt. Diese Phänomenologie ist die Voraussetzung, um Ricœurs Überlegungen über das kollektive Gedächtnis zu verstehen.

Sich dem Denken Ricœurs anzunähern, ist allerdings alles andere als einfach. Denn Ricœur ist nicht nur ein herausragender Denker, sondern er integriert auch, die verschiedensten philosophischen Strömungen in sein umfangreiches Werk, um sie zugleich kritisch zu hinterfragen. *Kritisch* muss dabei im ursprünglichen Sinn des Wortes, also als *grenzziehend* verstanden werden.

Ebenso wie die *kleine Ethik*, wobei das Wort *klein* ein klares Understatement darstellt, ist auch Ricœurs Theorie des Gedächtnisses in seine philosophische Anthropologie eingebettet, die er mit zunehmendem Alter immer mehr im Detail entwickelte.

Um das Thema *Gedächtnis*, bzw. *Erinnerungen* bei Ricœur fassen zu können, ist es notwendig, zuerst eine Übersicht über seinen Entwurf einer philosophischen Anthropologie zu geben, in den diese Thematik eingefügt ist. Zugleich ist jedoch anzumerken, dass Ricœur selbst nie *absichtlich* eine philosophische Anthropologie *entworfen* hat. Sie entfaltete sich vielmehr in seinem Lebenswerk auf jeder Etappe ein wenig mehr.

1.2.1. Ricœurs philosophische Anthropologie

Paul Ricœur zählt zu jenen Philosophen, die nie explizit den Anspruch erhoben haben, Theologen zu sein (er streitet dies sogar ab und versucht, immer wieder an ihn erhobene Vorwürfe, eine *Kryptotheologie* zu betreiben, zu entschärfen). Und doch trägt sein Werk an vielen Stellen zutiefst theologische Züge: Die Sündhaftigkeit des Menschen wird bei ihm ebenso zum Thema, wie die Bedeutung von Mythen und der Schöpfung, oder die Frage nach dem Gedächtnis des Menschen, sowie der Erinnerung, bei der er unter anderem bei dem großen Kirchenlehrer Augustinus ansetzt.

Bemerkenswert ist auch, wie *offen* Ricœur seine philosophischen Gedankengänge formuliert: Offen vor allem für einen echten Dialog mit Glaubenserfahrungen. (Thomasset 1996:631f)

Obwohl Ricœur nicht den Anspruch auf eine ausgearbeitete philosophische Anthropologie erhebt, steht sein ganzes Werk unter dem Leitgedanken einer solchen. Denn der Mensch ist für Ricœur, neben der Geschichte, immer schon ein zentrales – ja, vielleicht sogar sein zentralstes Anliegen.

Nach Jean Greisch, einem ehemaligen Professor an der Fakultät für Philosophie des *Institut Catholique de Paris* und Verwalter des philosophischen Nachlasses Paul Ricœurs, lässt sich die Anthropologie Ricœurs in drei Stadien einteilen.²⁴ Diese Einteilung möchte ich im Folgenden übernehmen. Als grundlegendes Stadium für die Gedächtnistheorie kann dabei das Stadium einer *Anthropologie der Fehlbarkeit* gesehen werden, das im Folgenden weiter ausgeführt wird.

1.2.1.1. Was ist der Mensch?

Das erste Stadium, das im anthropologischen Denken Paul Ricœurs auszumachen ist, ist das einer *Anthropologie der Fehlbarkeit*, die beim *homme faillible*, d. h. beim fehlbaren Menschen, ansetzt. Der zeitliche Ausgangspunkt für dieses Stadium kann mit 1960 festgesetzt werden, dem Jahr, in dem Ricœurs gleichnamiges Buch *L'homme faillible* (*Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld*) erschien.

²⁴ Dieser Einteilung folgte Greisch in einem seiner Referate im Philosophischen Meisterkurs über Ricœurs Anthropologie, der im März 2008 in Erfurt/Deutschland stattfand.

In diesem Buch versucht Ricœur die Frage *Was ist der Mensch?*, in der die großen Fragen Kants sich gleichsam bündeln und die als *die* große Anfrage im Raum stehen bleibt, mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie zu bewältigen. Aus diesem Grund wird *L'homme faillible* auch oft als Ricœurs *Kant-Buch* bezeichnet. Dabei geht er jedoch anders vor als Heidegger. (Greisch 2009:85) Ricœur weigert sich, die Antwort auf die Frage, was denn der Mensch sei, allein aus der Endlichkeitserfahrung abzuleiten, sondern greift auf die im Mittelalter gebräuchliche Definition des Menschen als *horizon et confinium* zurück. Die Schwierigkeit liegt nun in der Frage, wie sich auf dieser Grundlage die Anthropologie der Fehlbarkeit als eine *Anthropologie der Disproportion* im Horizont der Moderne entfalten lässt. Eine bloße Gegenüberstellung der Termini *endlich* und *unendlich*, so Greisch, greift hier nämlich nicht mehr. Denn dies würde zu einer Art begrifflichen Schizophrenie führen, bei der der Mensch einerseits als ein Wesen erscheinen würde, das seiner eigenen Endlichkeit hoffnungslos ausgeliefert ist, andererseits wäre er jedoch zugleich auch ein lebendiger Spiegel des Unendlichen. Hierzu bedarf es eines vermittelnden Dritten, welches Ricœur nun einschaltet, ohne dieses jedoch – wie etwa Hegel – vollkommen bzw. absolut zu setzen.²⁵ (Greisch 2009:85f)

Die grundlegende Frage lautet, um es mit Ricœur zu sagen: „Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible?“ (Was will man sagen, wenn man den Menschen fehlbar nennt?, d. Verf.). (Ricœur 1960:149) Ricœurs Antwort darauf lautet: „[...] que la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme“²⁶ (Ricœur 1960:149) Demzufolge kann es als Ziel von Ricœurs Untersuchung angesehen werden, die Möglichkeit des Bösen im Menschen darzulegen. (Meyer 1991:39)

Angelehnt an Descartes, bzw. auch an Pascal geht es um eine Disproportion, um eine Unstimmigkeit, wie sie etwa auch in den biblischen Klageliedern zum Ausdruck kommt. Als besonders interessantes Beispiel möchte ich in diesem Zusammenhang auf das Ende des fünften und letzten Klageliedes verweisen, wo es heißt: „Die Krone ist uns vom Haupt gefallen. Weh uns, wir haben gesündigt. Darum ist krank unser Herz, darum sind trüb unsere Augen über den Zionsberg, der verwüstet liegt; Füchse laufen dort umher. Du aber, Herr, bleibst ewig, dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht. Warum willst du uns für immer vergessen, uns verlassen fürs ganze Leben? Kehre uns, Herr, dir

²⁵ Nach Greisch wendet Hegel hier das Schema des *Begriffs* an und hebt dadurch die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem auf. (Greisch 2009:86)

²⁶ „[...] dass die Möglichkeit des moralisch Bösen in die Verfasstheit des Menschen eingeschrieben ist“. (d. Verf.)

zu, dann können wir uns zu dir bekehren [...].“ (Klgl 5,16-21.1) Interessant deshalb, weil hier deutlich wird, dass das Leid der eigenen *Fehlbarkeit*, d.h. der Möglichkeit zur Sünde, entspringt. Diese ist es letztlich auch, welche die Beziehung zu Gott vergiftet.

Die Fehlbarkeit des Menschen liegt zum einen in seiner Zerrissenheit zwischen dem Pol der Endlichkeit und dem Pol der Unendlichkeit (so etwa Ricœur 1974a:336f) und in der Spannung zwischen diesen beiden Polen (Greisch 2009:93), zum anderen aber in der menschlichen Freiheit begründet. Nur wer wirklich frei ist, kann sich auch wirklich schuldig machen. Mit diesem Zusammenhang von Freiheit und Schuld, bzw. Freiheit und Sünde, bricht auch die ethische Frage in Ricœurs Denken ein. Diese hatte er in seinem Frühwerk *Le volontaire et l'involontaire* noch bewusst ausgeklammert. Ricœur stellt fest, dass der Mensch immer zu beidem fähig ist: zu Wahrem und zu Falschem, zu Gutem und zu Schlechtem, zu Schönerem und zu Hässlichem. (Ricœur 1960:158)

Natürlich kann sich der Mensch – insofern er sein Handeln in Freiheit vollzieht – gegen das Falsche, Schlechte und Hässliche entscheiden, doch Ricœur geht davon aus, „...daß jeder Mensch, auch wenn er aus freien Stücken handelt, hinter den eigentlichen Handlungszielen zurückbleibt, weil sich das in Freiheit angezielte nicht vollständig verwirklichen läßt“. (Orth 2004:20)

Auf diese Weise vermag es Ricœur zwar, transzendentalphilosophisch die Einbruchsstelle des Bösen zu thematisieren, es gelingt ihm jedoch noch nicht, damit die konkrete böse Tat zu erklären: Der Mensch ist einer, der einerseits zwischen seinem Streben nach Unendlichkeit und dem ihm innewohnenden Bewusstsein der Endlichkeit gespalten, und andererseits seiner eigenen Freiheit ausgeliefert ist. (Meyer 1991:40)

Für das Böse selbst gibt es für Ricœur allerdings strenggenommen nicht nur eine, sondern vier Einbruchstellen. Ricœur demonstriert das anhand von vier Mythen, als aus der Überlieferung stammende Erzählungen, welche den tragenden Grund für die Sprache ritueller Handlungen liefern und eine symbolische Funktion haben. (Ricœur 1970:384) Bei den vier Mythen, welche Ricœur als Einbruchstellen des Bösen qualifiziert, handelt es sich um die folgenden:

- a) Das Schöpfungs drama – das Böse kulminiert hier als menschliches Böses im Sündenfall und kann nicht einfach in eine göttliche Ordnung *aufgelöst* werden;
- b) den Adammythos – dabei geht es Ricœur um eine kollektive Schuld, um die Frage der Erbsünde, und nicht um eine selbstverschuldete Verfehlung. Der

Mensch wird zum Ausgangspunkt des Bösen, wobei die Figur Adams als Archetyp gesetzt wird, was bedeutet, dass alle Menschen von der Schuld betroffen werden;

- c) den tragischen Mythos – hier ist das zentrale Moment der Begriff der Tragik. Der *tragische* Held ist schuldig, obwohl er sich nicht selbst schuldig gemacht hat. Als Charakteristikum nennt Ricœur die Spannung zwischen dem ungerechten Gott und dem Helden. Der Mensch wird Opfer eines transzendentalen Angriffs, bei dem er selbst aber nicht zu Fall kommt, sondern das menschliche Sein. Erst wenn der tragische Held die Notwendigkeit der Schuld akzeptieren kann, kann er Freiheit und letztlich Heil erlangen. Der Held kann die Schuld annehmen oder verwerfen, er kann ihr aber nicht entgehen;
- d) den gnostischen Mythos, der von einem bereits bestehenden Bösen ausgeht. Die Welt wird dabei meist als *Urchaos* dargestellt, an dessen Stelle die göttliche Ordnung treten soll. (Meyer 1991:61ff)

Das eigentlich Böse zu thematisieren gelingt Ricœur erst über eine Hermeneutik, indem er dieses und das aus ihm Hervorgehende, die *Bekenntnisse des Bösen*, auszulegen versucht. Eine zentrale Rolle bei eben dieser Auslegung spielen die genannten Mythen, und die damit verbundenen Symbole. Denn für ihn ist es das Symbol, das *zu denken* gibt. In seiner *Symbolik des Bösen* verbindet Ricœur auf diese Weise seinen anthropologischen Ansatz mit einer hermeneutischen Methode, mit dem Ziel, den Übergang von der Möglichkeit der Schuld zur Wirklichkeit derselben nachzuvollziehen. (Meyer 1991:49)

Ein zweites Element, das Ricœur dem *homme faillible* zurechnet, ist dessen Gemüt als Quelle tiefster Verletzlichkeit und Zerbrechlichkeit. Es geht um eine Schwäche, die mit der Fehlbarkeit einhergeht: „[...] mais ce mouvement de la faiblesse qui cède, symbolisée par la figure d’Ève, est coexistensif à l’acte par lequel le mal arrive [...]“²⁷ (Ricœur 1960:162)

Das menschliche Gemüt ist damit immer ein Gemüt, das sich quält. Es quält sich zwischen dem Streben nach Lust, und damit nach Unendlichkeit, dem Streben nach Glücksfülle und der Forderung, bzw. dem Wunsch nach Achtung. Zwischen dem Streben nach Glück und der Forderung nach Selbstachtung kommt es jedoch zu einem

²⁷ [...] Aber diese Bewegung der Schwäche, die folgt, symbolisiert durch die Figur der Eva, ist koexistent zu dem Akt, durch den das Böse hereinbricht. (d. Verf.)

Bruch. Nirgendwo ist eine Synthese zwischen dem Endlichkeits- und dem Unendlichkeitsspol schwieriger als hier.

Die Antwort auf Frage *Was ist der Mensch?*, die auf der systematischen Ebene angesiedelt ist, lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Der Mensch ist ein *homme faillible*, ein Geschöpf, dem die Möglichkeit der Schuld eingeschrieben ist und das innerlich ringt – stets zerrissen zwischen dem Streben nach Glück und dem tiefen Wunsch nach Achtung und Anerkennung, zwischen dem Wunsch nach Unendlichkeit, und dem Wissen um die eigene Unendlichkeit. Kennzeichnend für den Menschen ist weiters dessen *Selbigkeit*, welche eine lediglich numerische Identität festlegt, die sich im Charakter des Menschen manifestiert.

So weist sich das Gedächtnis als Fähigkeit eingedenk zu sein aus. Kraft dieser Fähigkeit ist der Mensch in der Lage, sein Handeln zu reflektieren und es auf dieser Basis je neu zu beleuchten und für zukünftige Situationen fruchtbar zu machen, d.h. eine freie Entscheidung so oder anders zu handeln, zu treffen. Damit wird die Ebene der Ethik, als Disziplin, welche moralisches Handeln als solches (und nicht den konkreten Einzelfall) betreten. Der Mensch erinnert sein Handeln und kann es auf dieser Grundlage überdenken und unter den Vorzeichen gut/böse bzw. gerecht/ungerecht bewerten. Das Böse wird dabei von Ricœur in einem wechselseitigen Verhältnis mit der Freiheit stehend gesehen: Die Freiheit bestimmt das Böse als ein Tun, ebenso wie das Böse Freiheit sichtbar macht. (Ricœur 1970:388)

Theologisch gesehen ist dies die Ebene der Schöpfungstheologie, wie sie in Gen 1-11 entfaltet wird, mit ihrem Klimax in Gen 3, wo das Böse thematisiert wird: „Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse. Da sah die Frau, daß es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, daß der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß. Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren.“ (Gen 3,5-7) Den Unterschied zwischen dem ethischen Sprechen über das Böse und dem religiösen Sprechen über das Böse sieht Ricœur in der Perspektive der Hoffnung, die religiöses Sprechen über das Böse eröffnet. Religiöse Sprache, so Ricœur, stellt das Böse vor Gott hin und macht so das bloß moralische Bekenntnis zu einem Bekenntnis der Sünde. Gleichzeitig bleibt aber das religiöse Bekenntnis der Sünde nicht in dieser verhaftet. Vielmehr steht das Böse prinzipiell in der Möglichkeit, durch das Heilshandeln Gottes qualitativ gewandelt

werden zu können. Somit wird im religiösen Sprechen über das Böse eine Hoffnungsperspektive – und damit auch Zukunft – eröffnet. (Ricœur 1970:391f)

1.2.1.2 *Wer sind wir?*

Mit dem Erscheinen seines Buches *Das Selbst als ein Anderer*, 1990, kommt es in anthropologischer Hinsicht zu einer Wende in Ricœurs Denken, insofern sich hier der Übergang von der Was- zur Wer-Frage, also von „Was ist der Mensch?“ zu „Wer sind wir?“ vollzieht. Diese wiederum unterteilt Ricœur in vier weitere Fragen: „*Wer spricht?, Wer handelt?, Wer erzählt?, Wer ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung?*“ (Ricœur 1996:27) Der rote Faden, der alle Einzel- und Sonderuntersuchungen dazu verbindet, ist das *Handeln*, oder genauer, die *analoge Zuschreibung von Handeln*, d.h. menschliches Handeln ist vergleichbar und kann Menschen je verschieden (und von außen) zugerechnet werden (auch hinsichtlich seiner „Werhaftigkeit“, seiner ethischen Bedeutung). Die durch diese Fragen entwickelte Hermeneutik versteht Ricœur als *praktische Philosophie*.

Die *Hermeneutik des Selbst*, die Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* entwirft, ist insgesamt einer dreifachen Gliederung unterworfen: Einer Verbindung von Analyse und Reflexion, der Anerkennung des Unterschieds von Selbigkeit und Selbstheit, sowie der Entfaltung der Dialektik des Selbst und des Anderen. (Ricœur 1996:32)

Das *Selbst*, das Ricœur darstellt und entfaltet, ist eines, das engstens mit der Welt und mit Anderen verwoben ist. Es ist auch untrennbar von Körper und Sprache.²⁸

Dieses verkörperte Selbst wird in *Das Selbst als ein Anderer* schon vorausgesetzt, während alle anderen Ausprägungen des Selbst erst entfaltet werden. Ein klarer Fokus liegt dabei auf dem narrativen Selbst, einem Selbst, das gleichzeitig selbst eine Geschichte ist. Der *Brennpunkt* dieses Selbst sind immer schon die Anderen. Der Andere ruft das Selbst in die Verantwortung: „Das Selbst verdankt dem Anderen die Gabe der Verantwortung. [...] Bevor das Selbst Antwort gibt angesichts des Anderen, ist es als antwortendes, das dank des Anderen (im doppelten Sinne) zu antworten hat, da’.“ (Liebsch 1997:167f)

²⁸ Dan R. Stiver nennt in seinem Buch *Theology after Ricœur* vier Ausprägungen dieses Selbst, die ihm wichtig erscheinen: „[...] the embodied self, the narrative self, the interpersonal self, and the social self“ (Stiver 2001:161). Sie bedürften einer näheren Erforschung, welche diese Arbeit nicht leisten kann.

Das Ricœursche *Wer* zielt nicht mehr (wie das *Was*) auf eine reine Anthropologie. Es taucht vielmehr tiefer in das Geheimnis Mensch ein und zielt auf dessen Identität. Eng damit verbunden ist der bereits angesprochene Pol der *Selbstheit*, der auf die Identität des je individuellen Selbst Bezug nimmt. Es geht um ein *Ich bin*. Der Pol der Selbstheit wiederum steht, so Ricœur, in einer triangulären Relation mit der Alterität und der Sozialität, wodurch die Rückfrage nach der eigentlichen Identität des Menschen umso besser zum Ausdruck kommt. (Ricœur 1986:19) Zu jener spezifisch menschlichen Identitätsfindung gehört aber auch die Frage nach der Endlichkeit des eigenen Daseins. „Das Selbst muß seinem Ende vorgreifen und sich in einer Hermeneutik des Toten vorzeitig selbst als Überlebtes setzen. So versucht es im vornhinein den Tod zu überflügeln.“ (Liebsch 1997:169)

Der Zugang zur Wer-Frage ist also ein zutiefst geschichtlicher (sowohl im Rückblick auf die Vergangenheit, als auch im Vorwegnehmen von Zukunft), weshalb diesem Stadium in theologischer Hinsicht die Bibel nach Genesis 11 (Gott offenbart sich seinen Menschen als *einem* Volk mit *einer* Sprache) entsprechen könnte: Die Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel, die sich dann als Heilsgeschichte für Menschen aller Völker und Nationen entfaltet. Auf der Wer-Ebene geht es so nicht mehr so sehr um das Gedächtnis als Fähigkeit, sondern vielmehr um die Erinnerungen selbst – sowohl individueller als auch kollektiver Art.

Auf dieser inhaltsbezogenen Ebene könnte man auch die Moral im Sinne der Sitten einer Gruppe/eines Volkes ansiedeln (wie Sitten sind auch Erinnerungen mit diversen Inhalten gefüllt bzw. auf etwas bezogen).

Anzumerken bleibt dabei jedoch, dass selbst Ricœur die Abgrenzung zwischen Ethik und Moral bisweilen schwer zu fallen scheint. Es gibt bei ihm zum einen Stellen, wo er als Kriterium der Ethik das *gute Leben* (beschreiben), und als Kriterium der Moral *Normen* (vorschreiben) nennt. So verstanden wäre mit *Ethik* eine Tugendethik, mit *Moral* hingegen eine Pflichtethik gemeint. Bleibt man bei diesem Verständnis, das Ricœur jedoch nicht durchhält, dann wäre es fraglich, ob die Moral tatsächlich der Schiene zuordenbar ist, welche die Wer-Frage entfaltet.

Auf zwei entscheidende Termini in *Das Selbst als ein Anderer* möchte ich hier – zumindest im Überblick – eingehen, da sie für das Verständnis des Übergangs von der Was- zur Wer-Frage bedeutsam sind.

Der erste Begriff ist jener der *narrativen Identität*, den Ricœur in diesem Buch als

Bruchlinie zwischen der Frage „Was ist der Mensch?“ und der Frage „Wer sind wir?“ einführt. Nur mit Hilfe des Konzepts der narrativen Identität gelingt es ihm, sich in *Das Selbst als ein Anderer* einer ganz neuen Ebene zuzuwenden, die auf dieser Wer-Frage aufbaut. Seine *kleine Ethik* ist der zweite wichtige Ansatz, auf den ich hier rekurrieren möchte, und der auf den Pfeilern der von Ricœur eingebrachten narrativen Identität fußt.

1.2.1.2.1 Die narrative Identität als dialektische Verbindungslinie zwischen „Was?“ und „Wer?“

„Die wahre Natur der narrativen Identität“, so Ricœur, „offenbart sich meiner Auffassung nach nur in der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit.“ (Ricœur 1996:172) Will man den Begriff der *narrativen Identität* näher beleuchten, ist es demnach notwendig, zwischen *Selbstheit* und *Selbigkeit* unterscheiden zu können. Diese Unterscheidung ist zwar eine wichtige, jedoch muss darauf geachtet werden, Selbstheit und Selbigkeit nicht als einander entgegen gesetzte Begriffe zu betrachten. Zwar sind die beiden Begriffe voneinander unterschieden, doch sie sind zugleich in gewisser Weise zwei Seiten ein und derselben Medaille. Auf dem Pol der Selbstheit ist die zutiefst personale Identität – und mit ihr das Versprechen als zentrale Kategorie – anzusiedeln, und auf dem Pol der Selbigkeit der Charakter.

Beide Pole hängen offenkundig miteinander zusammen und werden durch das Moment des *Bestehens* (des Charakters), bzw. durch das *Halten* (eines Versprechens), also letztlich durch ein Beständiges, Dauerhaftes miteinander verbunden.

Mit der Narrativität von Identität vollzieht sich auch der Übergang von der Handlung hin zur Figur des Handelnden, denn es ist der Handelnde, der Identität hat und diese narrativ zum Ausdruck bringen kann. (Ricœur 1996:176)

Die Identität eines Individuums/eines Charakters als Handelnde/Handelnder ist seine/ihre narrative Identität. Diese kann immer nur sprachlich konstruiert werden. Indem erzählt wird, wird ein (persönliches aber auch kollektives) Gedächtnis gestiftet, das zur Ausbildung der je eigenen Identität beiträgt. Die so entstehende narrative Identität kommt sowohl Individuen als auch Gemeinschaften zu. „Um die These der narrativen Identität des Einzelnen anschaulich zu machen, verwies Ricœur auf die

Erfahrungen in der Psychoanalyse; paradigmatisch für die narrative Identität einer Gemeinschaft war interessanterweise das biblische Israel.“ (Orth 2004:33) Das Narrative ist für Ricœur immer schon ein zentrales Element menschlicher Identität, sowohl individueller wie kollektiver. „In *Oneself as Another*, Ricœur sharpens just what this means [...]“ (Stiver 2001:172)

Ein konstitutives Element der narrativen Identität ist, dass diese auf Zukunft hin offen bleibt, ja, offen bleiben *muss*. Diese Identität entwirft sich dabei immer in einem Erzählten (*narrativ*), und ein Erzähltes/eine Geschichte ist prinzipiell immer unabgeschlossen. Selbst wenn das *Ende* der Geschichte erreicht ist, können nachträglich Sätze in ihr verändert werden. Es können Elemente hinzugefügt, oder auch ausgeklammert werden. Damit kann jedoch nie ein wirkliches Ende erreicht werden. Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass all unsere Geschichten an und für sich unserer vollkommenen Verfügung entzogen sind, ebenso wie unsere narrative Identität immer in Verbindung zu Anderen gesetzt ist: „We are not absolute authors of our stories and are at best coauthors. We consequently have much less control than authors over the events that happen to us [...]. Even more, our attempt to make a meaningful narrative of our own lives intersects with others who are doing the same; we are not all writing totally separate stories.“ (Stiver 2001:174) „Der Begriff der narrativen Identität erlaubt es, die Dauerhaftigkeit [...] des Charakters und die Ausdauer [...] der Treue gegenüber dem gegebenen Wort miteinander zu verbinden. Diese fundamentale existenzielle Polarität des Charakters [...] und der schöpferischen Treue [...], die die narrative Vermittlung miteinander verbindet, bildet den Schwerpunkt von Ricœurs Begriff der personalen Identität.“ (Greisch 2009:120)

Von Bedeutung ist für Ricœurs Verständnis von *narrativer Identität* allerdings nicht nur die tatsächlich erlebte Geschichte, sondern auch fiktive Geschichten – als *ethische Gedankenexperimente*, welche Erkundungen des Reiches von Gut und Böse sind.

Allerdings ist die narrative Identität eine Identität, die sich immerzu in einer Krise mit sich selbst befindet. Verbunden mit dem Wunsch ein *Selbst* sein zu wollen, ist das stete der Negativität einer Erfahrung Ausgesetztsein. Dagegen steht eine Identität, die sich weil sie narrativ ist und damit auch immer wieder neu erfunden bzw. weiter entwickelt werden kann, immer weiter in die Zukunft hinein vertagt wird. Sie ist daher nie völlig abgeschlossen. Aufgrund dessen muss diese Identität aber auch immer aufs Neue erobert werden – es kommt also zu einer permanenten Krise derselben. Die Krise

entsteht an jenem Punkt, an dem das Engagement mit der Neigung zur Trägheit, zur Flucht und zum Im-Stich-Lassen in Konflikt liegt. (Liebsch 1996:257)

Zuletzt ist noch anzumerken, dass die von Ricœur konstruierte narrative Identität auch für seine Gedächtnistheorie eine bedeutsame Rolle spielt. Denn wir verstehen uns immer auch als die, die wir einst gewesen sind. Somit sind wir in gewisser Hinsicht unsere eigene Geschichte, die auch immer schon eine narrativ verfasste ist: Wir sind die, die wir uns selbst erzählen und die, die wir erzählen, wer oder was wir *gewesen* sind. Wir sind unsere eigene Erzählung, haben also eine narrative Identität, die in enger Verbindung mit unserem Erinnern steht. Daher sind wir nicht nur unsere eigene Erzählung, sondern auch unser eigenes Gedächtnis. (Bernegger 117ff)

Grundsätzlich ist die narrative Identität, wie Ricœur sie fasst, eine, die jedem Individuum zukommt, die demzufolge also der individuellen Ebene zuzurechnen wäre. Allerdings ist die Geschichte jedes Einzelnen immer schon in die Geschichte(n) eines Kollektivs bzw. mehrerer Kollektive eingebettet. Auch als Kollektiv *erzählen wir uns*, und grenzen uns in diesem Erzählen von anderen Kollektiven ab. Dies bedeutet, dass es auch eine kollektive narrative Identität geben muss. Das *Selbst* dieser Identität ist jedoch nicht im *Ich* zu verorten, sondern im *Wir*.

1.2.1.2.2 Die Kleine Ethik – Abriss einer großen Theorie

Mit seiner *Kleinen Ethik*, welche, wie bereits erwähnt, an Ricœurs Theorie einer narrativen Identität anschließt und auf ihr aufruht, entwirft Paul Ricœur eine der strukturiertesten und *größten* Ethiken des 20. Jahrhunderts. „Tatsächlich handelt es sich darum, daß Ricœur eine eigenständige, systematisch anspruchsvolle Ethik präsentiert, deren Besonderheit darin liegt, daß sie eine Vermittlung zwischen einem teleologischen und einem deontologischen Ansatz leistet. Damit soll eine Überwindung des Gegensatzes zwischen Aristoteles auf der einen Seite und Kant sowie Rawls auf der anderen geleistet werden.“ (Welsen 2007:169) „*Klein*“ setzt er hier wohl bescheiden in Anspielung auf die aristotelischen Ethiken. Ricœur nimmt in dieser Studie eine Analyse der ethischen und moralischen Bestimmungen menschlichen Handelns vor, wobei der Akzent auf der Dialektik der Selbstheit und Andersheit liegt. „Es ist zunächst das

moralische Handeln und nicht eine direkte ontologische Bestimmung der Selbstheit, dem wir die Einsicht in die enge Bindung zwischen der *Selbstschätzung*, der *Fürsorge* gegenüber unseren Mitmenschen und der *Gerechtigkeit* für jedermann verdanken.“ (Greisch 2009:110) Im Folgenden möchte ich nur kurz auf die Ricœur'sche *kleine Ethik* eingehen, da eine detailliertere Auseinandersetzung mit derselben Gegenstand einer eigenen Arbeit wäre.

Seine *Kleine Ethik* entfaltet Ricœur im Spannungsfeld der drei Pole Ich-Du-Er. Diese drei Pole entsprechen im weiteren Sinne der triangulären Beziehung von Selbstheit, Alterität und Sozialität. Im Zentrum dieses „Dreiecks“ steht der Wunsch nach einem *guten*, d.h. *geglückten* Leben.

Beim *Ich-Pol* geht es sowohl um ein Moment der Selbstschätzung, die ich mir als Individuum entgegenbringe, als auch um das Streben eines jeden Einzelnen nach diesem *geglückten* Leben. Hier steht Ricœur klar in der aristotelischen Tradition.

Der *Du-Pol* beinhaltet, sich einem *Du* in Fürsorge, Freundschaft, oder auch Verantwortung, die für dieses *Du* übernommen wird, zuzuwenden. Hier tritt auch das Moment der Solidarität mit dem je anderen, dem „Du“ hinzu.

Die Ethik gegenüber dem *Er* zeigt sich schließlich im Gespür für das Gerechte und das Ungerechte. Auch die Frage nach gerechten Institutionen stellt sich auf dieser Er-Ebene. Es ist dies folglich die Ebene, auf der eine Sozialethik anzusiedeln wäre – im Unterschied zur individualethischen Ebene, die im Ricœur'schen *Du* beheimatet ist.

Diesen prinzipiellen Dreischritt fasst Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* zusammen, wonach das Ziel eine „[...] *Ausrichtung auf das wahre Leben mit dem Anderen und für ihn in gerechten Institutionen*“ sei. (Ricœur 1996:220)

Doch er bleibt nicht bei diesem Dreischritt stehen. In einem weiteren Schritt geht Ricœur – von einem aristotelischen Ansatz herkommend – zu einer Kantisch geprägten Pflichtethik über, in deren Zentrum die moralische Norm steht. Zwar bleiben die Pole Ich-Du-Er dabei erhalten, verändern sich aber inhaltlich. So geht es nun auf der Ich-Ebene um Autonomie als Selbstbestimmung, auf der Du-Ebene um Achtung, und auf der Er-Ebene um einen *Contrat Social* im Rousseauschen Sinn, bzw. um eine prozedurale Gerechtigkeit, wie etwa John Rawls sie vertritt. Auch hier wäre die Sozialethik auf der Er-Ebene anzusiedeln. Die goldene Regel, auf die Ricœur Bezug nimmt, versteht er als eine *Übergangsformel* zwischen der Fürsorge und dem zweiten

Kantischen Imperativ. (Ricœur 1996:265) Bei Ricœur ist, wie etwa Christof Mandry erörtert, eine klare Trennung zwischen der ethischen und der moralischen Ebene erkennbar. (Mandry 1999) Während sich Ricœur in der Ethik explizit an Aristoteles ausrichtet, so orientiert er sich in der Moral an Kant (zur Begriffsbestimmung s. oben). Über diese Stufe geht er hier jedoch, wie bereits erwähnt, noch einmal hinaus und zieht quasi von Kant zurück zu Aristoteles. Denn: „Eine Verpflichtungsmoral, so deuteten wir bereits an, erzeugt Konfliktsituationen, in denen der praktischen Weisheit unseres Erachtens nichts anderes übrig bleibt, als im Rahmen des moralischen Situationsurteils auf die ursprüngliche Intuition der Ethik zurückzugreifen, das heißt auf die Anschauung oder die Ausrichtung auf ein ‚gutes Leben‘, mit Anderen und für sie und in gerechten Institutionen.“ (Ricœur 1996:290) Die Pole Ich-Du-Er werden nun hier allerdings durch die Zuschreibungs-/Zurechnungsfähigkeit, die Verantwortung und die Anerkennung ersetzt, die Ricœur als Grundkategorien seiner bisher erarbeiteten Ethiktheorie herausstellt. Mandry fasst diese doppelte Bewegung wie folgt zusammen:

„1) Die Ethik ist grundlegender als die Moral und geht ihr voraus; 2) Das ethische Streben muß notwendigerweise durch die Moral hindurch, die eine moralische Kritik am naiven Streben vornimmt; 3) Die moralischen Normen führen bei ihrer Umsetzung in konkreten Anwendungsfällen zu Konflikten, die sich mit den Mitteln der Deontologie nicht lösen lassen und den Rekurs auf die „ethischen Ressourcen“ der Moral notwendig machen. Ethik und Moral sind nicht aufeinander reduzierbar, aber aufeinander angewiesen und komplementär zueinander.“ (Mandry 1999:38)

Im Zentrum steht dabei nicht mehr das geglückte Leben, oder die moralische Norm, sondern die individuelle Attestation, die Bezeugung. Diese stellt den Menschen vor die Aufgabe, sein subjektives Selbstverhältnis in seiner Bezogenheit auf eine Außeninstanz, die jedoch immer uneinholbar bleibt, zu explizieren. Eine große Rolle spielt für Ricœur hierbei das Phänomen des Hörens. (Lincoln 2014:163)

Zugleich unterliegt – und dies ist bei Ricœur ein weiterer entscheidender Punkt – alles Handeln, jeder individuelle Lebensplan immer schon der Interpretation. Um unsere Einzelentscheidungen mit der je eigenen Idee eines geglückten Lebens überhaupt in Einklang bringen zu können, bedarf es einer kontinuierlichen Interpretationsarbeit des Handelns ebenso wie des Selbst. (Greisch 2009:126)

Neben der Reflexion des individuellen Handelns spielt es für Ricœur aber auch immer eine entscheidende Rolle, dass der Mensch in kollektive Strukturen eingebettet ist, die das Miteinander regeln bzw. regeln sollen.

Ricœur sieht in den (kollektiven) Institutionen die Struktur des Zusammenlebens der

Gemeinschaft, die immer schon eine geschichtliche Gemeinschaft ist. „Damit enthüllt sich eine dritte Gestalt des ethischen Selbst: der gesichtslose und anonyme 'jedermann', der zur gesellschaftlichen Institution als solcher gehört, die vom Wunsch des Zusammenlebenwollens der Mitglieder einer geschichtlichen Gemeinschaft getragen ist.“ (Greisch 2009:128) Das entscheidende Moment dieses Zusammenlebens sind die Sitten im Sinne des *Ethos*. (Mandry 1999:40)

Die Gerechtigkeit siedelt Ricœur dabei als *die erste Tugend aller sozialen Institutionen* (Rawls) bereits auf der Ebene der Ethik an und nicht erst auf jener der Moral. Und doch kann Gerechtigkeit bei ihm nicht exklusiv auf dieser Ebene verortet werden: Sie stellt vielmehr die Schnittstelle zwischen Ethik und Moral dar. Denn das Gerechte nimmt sowohl auf das *Gute* als auch auf das *Legale* Bezug. (Mandry 1999:41)

Nach diesem Aufbau der *kleinen Ethik* vermag Ricœur es, eine erste Bilanz zu ziehen, und in der zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* zum Prüfstein jeder Ethik überzugehen: Zum menschlichen Gewissen. Dieses versucht Ricœur an das Phänomen der Bezeugung zu binden, womit er es aus der – seines Erachtens falschen – Differenzierung zwischen *gutem* und *schlechtem* Gewissen entreißt. Denn für Ricœur, wie auch für seinen Lehrer Heidegger, steht das Gewissen immer schon jenseits von Gut und Böse. Allerdings ist der Grund dafür bei Heidegger und bei Ricœur ein anderer: Während Heidegger, wie Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* kritisiert, das Gewissen gewissenlos behandelt und es daher jenseits von Gut und Böse ansiedelt, spricht für ihn aus dem Gewissen die Stimme des je Anderen. Das Gewissen eröffnet die Möglichkeit, das Gegenüber wahrzunehmen. Ricœurs Erfahrung ist also, anders als bei Heidegger, eine ethische. (Ricœur 1996:417f)

Das Besondere an Ricœurs Ethik liegt nun darin, dass sie sich zwischen einer Ontologie ohne Ethik, wie Heidegger sie postuliert, und einer Ethik ohne Ontologie, wie sie von Lévinas vertreten wird, angesiedelt ist. Er sucht dies über den Weg der Hermeneutik der Selbstheit zu leisten, auf dem das *Selbst* nicht auf ein *Mich* reduzierbar ist, sondern immer schon der Alterität bedarf. Die soziale Dimension ist ein konstitutives Element der Selbstheit und die Institutionen sind für diese Dimension notwendige Vermittlungsinstanzen. (Thomasset 1996:638f)

Wesentlich ist, dass die vorhin beschriebenen Phasen der Ricœurschen Ethik, deren Kerninhalte mit *Ethik*, *Moral* und *praktische Weisheit* zusammengefasst werden können, miteinander verkettet sind. Um diese Verkettung zu beschreiben, setzt Ricœur bei der

alltäglichen Erfahrung der moralischen Verpflichtung an. Durch die ständige Konfrontation mit dem moralisch Bösen, wird der Mensch immer neu gefordert, sein Handeln in ethischer Hinsicht zu überdenken und auf das Gute und Gerechte hin auszurichten. Diese moralische Verpflichtung besteht Ricœur zufolge aus zwei Teilen: Einer Norm, die das Erlaubte vom Verbotenen unterscheidet und einem (moralischen) Subjekt/Selbst, das sich verpflichtet fühlt. In dieser zentralen Erfahrung, ein *verpflichtetes* Selbst zu sein, liegt auch alle Autonomie des Selbst begründet. (Ricœur 1999:203) Weiters betont Ricœur die Bedeutung von Fundamentelethik *und* den verschiedenen Bereichsethiken: „Das ist kein Zeichen für Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes Ethik. Vielmehr ist damit die Tatsache anerkannt, daß es nur einen einzigen Weg gibt, den Wunsch nach einem guten Leben in der Praxis in Erscheinung treten zu lassen: Man muß ihn auf verschiedene, konkrete Bereiche anwenden.“ (Ricœur 1999:2003)

Zusammengefasst lautet der Leitsatz der Ricœurschen Ethiktheorie: „Ausrichtung auf das wahre Leben mit dem Anderen und für ihn in gerechten Institutionen.“ (Ricœur 1996:204) Das *Ich*, das Ricœur in einer Hermeneutik der Selbstheit als *Selbst* klassifiziert, bedarf also der Alterität, d.h. des Anderen. Der Prüfstein seiner (wie jeder anderen) Ethik ist das Gewissen, das er jedoch als jenseits von Gut und Böse wahrnimmt. Vielmehr ist es eine Instanz, die uns die Stimme des je Anderen hören lässt. Eine dritte Instanz, neben den Ebenen des *Ich* und des *Du*, stellt das *Er* respektive die Ebene der Sozialität dar. Dies ist die Ebene der Institutionen, die das menschliche Zusammenleben regeln. Inhaltlich soll es auf diesen Ebenen, wie das zusammenfassende Zitat bereits hervorgehoben hat, vor allem um folgende Aspekte gehen: Selbstschätzung (Ich-Ebene), Fürsorge (Du-Ebene) und Gerechtigkeit (Er-Ebene).

1.2.1.3 Der fähige Mensch und die Frage nach dem Gedächtnis

Der dritte und letzte große Schritt, mit dem Paul Ricœur seine Anthropologie fortsetzt, kann zeitlich mit dem Erscheinen seines letzten Werkes *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (deutsch: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*), 2000, angesetzt werden. Nach Jean Greisch ist dieses Buch das *philosophische Testament* Ricœurs.

In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* gewinnt seine *Phänomenologie* bzw. *Anthropologie des fähigen Menschen* immer schärfere Konturen. Zu den *Fähigkeiten*

des fähigen Menschen zählt für Ricœur auch – und besonders – das Erinnern. Erinnern ist nicht etwas, das einem Menschen einfach widerfährt, sondern es ist ein aktiver Vorgang. Indem der Mensch erinnert, handelt er immer auch. Somit ist Erinnern eine der Fähigkeiten, die den Mensch als Menschen auszeichnet. Sie ist zudem Voraussetzung jeden Handelns. Zudem ist der Mensch mittels dieser Fähigkeit auch in der Lage Identität zu konstituieren. Zugleich ist er aber durch sie auch in der Lage, sämtliche anderen menschlichen Fähigkeiten zu lähmen und den Mensch damit in seiner gesamten Handlungsfähigkeit einzuschränken. Dies ist oft dann der Fall, wenn moralisches Versagen oder erlittenes Leid erinnert wird, d.h. wenn ganz bestimmte Erinnerungen zum Tragen kommen. (Orth 2004:36)

Damit stellt sich auch die Frage nach der Schuld und dem Umgang mit derselben. Ricœur stellt in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* jedoch nicht nur die Fähigkeit des Erinnernkönnens als eine wichtige Grundfähigkeit des Menschen heraus, sondern auch die Fähigkeit des Verzeihenkönnens, welche das Gegenteil des Verdrängens von Schuld ist. Verankert ist diese Fähigkeit bei Ricœur in der Kantischen Bestimmung des Menschen zum Guten, die Ricœur als ursprünglicher und ergo wesentlicher erachtet, als die Radikalität des Bösen mit all ihren Konsequenzen. (Orth 2004:36)

In der Interpretation Ricœurs stellt sich nun die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Ausgangspunkt seiner Anthropologie (der fehlbare Mensch) und deren Endpunkt (der fähige Mensch) zu verstehen ist, näherhin, ob es sich hier um eine bloße Akzentverschiebung oder um einen anthropologischen Paradigmenwechsel im Denken Ricœurs handelt. Vorweg ist zu sagen, dass ab Mitte der 1980er Jahre sein Verständnis philosophischer Hermeneutik sich insofern veränderte, als diese immer mehr zur *Texthermeneutik* wurde (sich selbst vor einem Text her versteht und von diesem her auch die Möglichkeitsbedingungen eines anderen Selbst empfängt). Dies eröffnet den Weg einer *Hermeneutik des Selbst*, einem neuen Thema, das letztlich von der *Was-* zur *Wer-Frage* führt. (Greisch 2009:106f)

Greisch macht dabei deutlich, dass man eine *Akzentverschiebung* aber keineswegs einen Paradigmenwechsel im Denken Ricœurs ausmachen kann. Er stellt fest, dass Ricœur bei der Behandlung der Frage nach dem Bösen den Akzent immer mehr von der Sprache des Schuldbekenntnisses auf die Sprache der Klage und Anklage angesichts erlittenen Unrechts (und zwar auch im religiösen Bereich) verlagert. Er sagt: „[Es wäre] meiner Auffassung nach ein folgenschweres Mißverständnis, wollte man die Begriffe der

»Fehlbarkeit« und der »Fähigkeit« gegeneinander ausspielen. Es kann sich nur um komplementäre Perspektiven handeln, deren Bindeglied der Begriff der »unvollständigen Vermittlung« bildet.“ (Greisch 2004:93)

Dies ist für Greisch der Ausgangspunkt für die Frage, der er im Folgenden nachgehen wird, ob eine Hermeneutik, die klar und sehr bewusst auf Hegel verzichtet, es sich leisten kann, das Wort *Versöhnung* in den Mund zu nehmen, oder ob sie diesen Begriff vollkommen aus ihrem Vokabular verbannen müsste. Greisch kommt angesichts von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zu dem Schluss, dass dem nicht so ist. Er baut dabei seine Hypothese auf dem Ende des Epilogs von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* auf und betont, dass Ricœur dessen Gliederung nicht grundlos mit einem Dreimaster (Glückliches Gedächtnis, Unglückliche Geschichte, Vergebung und Vergessen) verglichen hat. Jedoch gilt es hier, Vorsicht walten zu lassen, da die in Ricœurs Original verwendeten Begriffe inhaltlich teilweise erheblich von jenen der deutschen Übersetzung abweichen. So wird im französischen Original für *Unglückliche Geschichte* der Begriff *témoignage*, also *Zeugnis* verwendet, ebenso wie statt von *Vergebung und Vergessen* von *le pardon difficile*, d.h. von der *schwierigen Vergebung* die Rede ist. Greisch schreibt nun in Bezug auf Ricœurs Dreimaster: „Die[se] Schlüsselworte [...] kann man als ebenso viele Gestalten der Versöhnung im Horizont einer »herméneutique de la condition historique« verstehen, die auf Hegels Gedanken einer durch den absoluten Geist garantierten Totalvermittlung verzichtet.“ (Greisch 2004:93)

Zudem meint Greisch in dem Ricœurschen Spätwerk eine neue Aktualität der Kantischen Grundfrage *Was darf ich hoffen?* erkennen zu können (Greisch 2004:93). Als Bezugspunkt für seine Annahme setzt er die Aussage Hegels in dessen *Phänomenologie des Geistes*, dass die Wunden des Geistes verheilen, ohne Narben zu hinterlassen. Dazu bemerkt Greisch, dass sich eine *Hermeneutik der Spur*, wie Ricœur sie vertritt, mit einer völligen Narbenlosigkeit schwer verbinden lasse. Allerdings bedeute dies nicht, dass eine derartige Hermeneutik die Wunden des Geistes einfach auf sich beruhen ließe, oder sie in masochistischer Weise stets neu aufreiße. In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* sei dies, so Greisch, jedenfalls gerade nicht der Fall. (Greisch 2004:93f)

Um dies herauszustellen taucht Greisch schließlich tief in die Thematik der Erinnerung bei Ricœur ein, der ich mich im Folgenden – und besonders im Hinblick auf die Frage

nach einem *kollektiven Gedächtnis* – ausführlicher widmen möchte.

1.2.2 Gedächtnis und Erinnern als Endpunkt der Ricœurschen Anthropologie

Wie bereits klar wurde, ist die Thematik *Gedächtnis – Erinnerung* nicht nur in Ricœurs philosophische Anthropologie eingebettet, sie ist gewissermaßen auch deren *Gipfel*, bzw. *Endpunkt*.

Schon in seinen frühen Werken berührt Ricœur immer wieder das Thema *Gedächtnis*, zumeist im Zusammenhang mit dem Thema *Geschichte*, und immer äußerst vorsichtig. Erst in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* entwirft er ein eigenes – sehr komplexes, aber dennoch klares – Gedächtniskonzept.

Dieses Konzept steht bei Ricœur in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Versöhnung. Es ist wichtig, den engen Zusammenhang zwischen Ricœurs Theorie des Erinnerns und der Gedächtnistheorie Henri Bergsons zu betonen. So nimmt auch Bergson in seiner Arbeit zur Frage nach dem Erinnern differenzierte Unterscheidungen im Erinnerungsbegriff vor, etwa in *Materie und Gedächtnis*, wo er drei Aspekte desselben, reine Erinnerung, Erinnerungsbild und Wahrnehmung, unterscheidet. (Bergson 1964; Rist 1999:142) Doch neben allen Gemeinsamkeiten dieser beiden Theorien lassen sich auch Unterschiede ausmachen, wobei der gravierendste darin besteht, dass Bergson nach einer Ontologie des individuellen Gedächtnisses sucht (und allgemein wesentlich „leiblicher“ konstituiert ist), während Ricœur untersucht, welche Bedeutung die Geschichtsschreibung für das kollektive Gedächtnis der Nationen hat. (Koutroufinis 2004:58)

Zeugenschaft²⁹ und persönliche Erinnerung sind Auslöser für Geschichtsschreibung im Allgemeinen. Ricœur stellt daher auch die Bedeutung des Erinnerns für die Geschichtsschreibung, näherhin für Historiker, heraus. Der Historiker darf sich darüber nicht einfach hinwegsetzen, will seine Darstellung nicht zu einer bloßen Abstraktion verkommen, die vom eigentlichen Erleben abgeschnitten ist.

Aleida Assmann stellt drei Bereiche heraus, die aus der Perspektive des Gedächtnisses

²⁹ Mit der Figur des Zeugen setzt Ricœur sich in seinem Werk immer wieder auseinander. In seinem Spätwerk ersetzt er dabei den Begriff der Bezeugung durch den der Anerkennung und konstituiert zwei der Anerkennung immanente Komponenten: Die Fähigkeit des Sich-Erinnerns und die Fähigkeit, ein Versprechen zu halten. (Ricœur 2004b:151)

die Geschichtsschreibung ergänzen: Die Dimension der Emotionalität und des individuellen (persönlichen) Erlebens, die Betonung der memorialen Funktion (Geschichte als Gedächtnis) und die Betonung einer ethischen Orientierung. (Assmann 2006:50) Alle drei Bereiche finden sich im Werk Paul Ricœurs.

1.2.2.1 Glückliches Gedächtnis – Ein phänomenologischer Entwurf in Polaritäten

Ricœur entwirft, indem er eine Reihe von Gegensatzpaaren vorstellt, eine *Phänomenologie des Gedächtnisses*, die eine Typologie für das breite Feld der Erinnerung(en) darstellen soll. Die von ihm herausgestellten Gegensatzpaare sind die folgenden:

- a) *Gewohnheit und Gedächtnis (habitude et mémoire)*
- b) *Evokation und Suche (évocation et recherche)*
- c) *Retention / primäre Erinnerung und Reproduktion / sekundäre Erinnerung (rétention et reproduction)*
- d) *Reflexivität und Mundanität (réflexivité et mondanéité)*

Mit Hilfe dieser in der Folge polar entfalteten Phänomenologie, die Ricœur ausdrücklich als *Skizze* bezeichnet, lässt sich meines Erachtens zu Ricœurs Philosophie des Erinnerns als Ganzes ein differenzierter Zugang finden:

Ad a) Ricœur stellt das Gegensatzpaar *Gewohnheit und Gedächtnis* an die Spitze seines phänomenologischen Entwurfs. Er entlehnt es der Theorie Henri Bergsons, der zwischen einem *Gewohnheits-Gedächtnis* und einem *Erinnerungs-Gedächtnis* unterschied. So unterschiedlich diese beiden Pole im Detail auch sein mögen; sie weisen ein gemeinsames Kriterium auf: Ihren Bezug zur *Zeit*. Weiters ist es beiden gemeinsam, dass immer schon eine früher erworbene Erfahrung vorausgesetzt wird. Der Unterschied liegt dabei darin, dass bei der *Gewohnheit* das Erworbene im *gegenwärtigen* Erleben verkörpert wird, während beim *Gedächtnis* auf die Vorgängigkeit des Erwerbs als solche Bezug genommen wird. Auf der phänomenologischen Ebene, so Ricœur, handelt es sich bei diesem Gegensatzpaar um ein polares und kein dichotomes. (Ricœur 2004a:52ff)

Ad b) Als *Evokation* bezeichnet Ricœur “das aktuelle Auftauchen einer Erinnerung”.

(Ricœur 2004a:55) Die Evokation ist somit eine Affektion, die ein Gegenwärtigwerden des Abwesenden, welches jedoch zuvor bereits einmal wahrgenommen, gelernt, o. Ä. worden war, kennzeichnet. Es geht um Erinnerungen, oder auch *Erinnerungsspuren*, die plötzlich wieder auftauchen.

Damit steht die Evokation im Gegensatz zur Suche, bei der der bewusste Versuch im Vordergrund steht, sich etwas, das man bereits einmal gewusst bzw. gelernt hat, zu vergegenwärtigen. Diese Unterscheidung zwischen Evokation und Suche führt Ricœur einerseits bis zu Aristoteles zurück (*mnêmê* und *anamnêsis*), andererseits rekurriert er wieder auf Bergson, der zwischen einem *mühsamen Erinnern* und einem *augenblicklich-spontanen Erinnern* unterschieden hatte. (Ricœur 2004a:55ff)

Ad c) Die Unterscheidung zwischen *Retention* (primärer Erinnerung) und *Reproduktion* (sekundärer Erinnerung) übernimmt Ricœur von Edmund Husserl. Er hält Husserls Überlegungen für besonders wichtig, da diese die gegenständliche Seite des Gedächtnisses in den Blick nehmen. Husserls *epoché*, so Ricœur, hat die Ausschaltung der objektiven Zeit zum Ziel – jener Zeit also, die die Humanwissenschaften für eine Realität halten. Dadurch aber wird Ricœur zufolge zeitliche *Erfahrung* freigelegt, deren gegenständliche Seite die Erinnerung ist. (Ricœur 2004a:61f) Zwar sind es, wie Ricœur sagt, *Zeiterlebnisse*, die in der Husserlschen *epoché* freigelegt werden, doch diese werden als ein *Objektives* angesehen, wodurch sie apriorische Wahrheiten beinhalten, die als eine notwendige Voraussetzung für alles Objektive gelten. All diesen Überlegungen geht allerdings eine Frage voraus: Die Frage nach dem Ursprung der Zeit. Und diese führt zur jener nach der Dauer. (Ricœur 2004a:62)

Ist man an diesem Punkt angelangt, so ergibt sich daraus für Ricœur der eigentliche Sinn einer Unterscheidung von Retention und Reproduktion. Als Beispiel führt er den Ton an. Dieser fängt an und hört irgendwann auch wieder auf. Er hat also eine zeitliche Dauer. So lange der Ton andauert, hat er immer wieder ein neues *Jetzt*, wodurch sich das je vorgängige *Jetzt* in Vergangenes wandelt. Es ist daher möglich, gewissermaßen *zurückzusinken* und dabei den Ton noch irgendwie festzuhalten – und genau dies ist der Bereich der *Retention*, der primären Erinnerung. (Ricœur 2004a:62ff)

Dabei wird hervorgehoben, dass die Retention keine Form der Einbildungskraft ist, sondern vielmehr in einer Modifizierung der Wahrnehmung besteht: „Die Wahrnehmung von etwas dauert. Die Ferne vom »aktuellen Jetzt« ist noch ein Phänomen der Wahrnehmung und nicht der Einbildungskraft.“ (Ricœur 2004a:64)

Im Gegensatz zur Retention, so Ricœur, setzt die *Reproduktion*, die sekundäre Erinnerung, voraus, dass die primäre Erinnerung eines Zeitobjekts *dahin* ist, und plötzlich erneut auftaucht. Als Beispiel für ein solches Zeitobjekt führt Ricœur die Melodie an. Der Unterschied zwischen Retention und Reproduktion besteht folglich darin, dass erstere noch an eine Wahrnehmung anschließt. Das bedeutet sie ist *Präsentation* dieser Wahrnehmung, während die Reproduktion *Re-Präsentation* ist, d.h. die Wahrnehmung lediglich wiedererinnert. (Ricœur 2004a:66)

Das reproduzierte Zeitobjekt steht, so Ricœur, nicht mehr in der Wahrnehmung: „Es hat aufgehört. Es ist wirklich vergangen. Und dennoch schließt es sich an, folgt es dem Jetzt und seinem Kometenschweif.“ (Ricœur 2004a:67)

Ad d) Das letzte polare – und doch komplementäre – Gegensatzpaar, das Ricœur für seinen *Entwurf einer Phänomenologie des Gedächtnisses* heranzieht, ist jenes von *Reflexivität* und *Mundانيتät*. *Reflexiv* erinnern wir uns an uns selbst als Sehende, Empfindende und Lernende. Doch das ist nicht das Einzige, an das wir uns erinnern. Unser Erinnern zeigt uns auch *mundane* Situationen auf, in denen wir gesehen, erinnert, oder gelernt haben. In dieser Form der Erinnerung, nehmen wir uns von außen wahr, wir nehmen den Raum wahr, ebenso wie die Anderen. Die Polarität, die Ricœur zwischen Reflexivität und Mundانيتät erkennt, erörtert er wie folgt:

„Zwischen Reflexivität und Mundانيتät besteht insofern eine Polarität, als die Reflexivität ein unwiderlegbarer Zug des Gedächtnisses in seiner deklarativen Phase ist [...]. In dieser Hinsicht darf die Zugehörigkeit des Gedächtnisses zur Sphäre der Innerlichkeit [...] in nichts geleugnet werden, mit Ausnahme des subjektivistischen Idealismus, der dieses Moment der Reflexivität daran hindert, mit dem Mundانيتäts-Pol in eine dialektische Beziehung zu treten.“ (Ricœur 2004a:68)

Die eben skizzierten polaren Paare dienen, wie bereits erwähnt, dazu, einen ersten Entwurf einer Phänomenologie des Gedächtnisses zu skizzieren. Doch als das eigentlich Zentrale, als *Leitstern* seiner Phänomenologie des Gedächtnisses, sieht Ricœur die Idee des glücklichen Gedächtnisses an. Das *Glück* des Gedächtnisses liegt dabei vor allem in einem glücklichen Wiedererkennen – und damit in der Erinnerung – wie etwa im Moment des Ausrufs: „Das ist er/sie!“ beim Durchblättern eines alten Fotoalbums. Mit *Glück* ist jedoch nicht *Glück* im herkömmlichen Sinn des Wortes gemeint, sondern Glück als *Fähigkeit* zu Erinnern. (Vgl. 1.2.1.3) Ricœur spricht hier von dem „kleinen Wunder des Wiedererkennens“, das jedoch immer unverfügbar bleibt. (Ricœur 2000a:643f)

Im Folgenden möchte ich mich – in Anlehnung an die vier Stadien, in welche Greisch

Ricœurs Philosophie des Erinnerns einteilt – eben dieser Philosophie annähern. Greisch macht in Ricœurs Philosophie des Erinnerns mehrere Stadien aus, welche er an verschiedenen Leitfragen festmacht. Es sind dies: 1) *Woran* erinnert man sich, 2) *Wer* erinnert sich? (bzw. Wer ist erinnerungsfähig / erinnerungswürdig?) 3) Wer bin *ich*, der ich mich erinnere? 4) *Wie* vollzieht sich das Erinnern, welches sind seine Grundformen, welches seine Fehl- und Verfallsformen? (Greisch 2004:94f)

Dabei ist es allerdings für den Leser von *Gedächtnis*, *Geschichte*, *Vergessen* nicht immer einfach, sich tatsächlich an diesen Leitfragen zu orientieren, da diese in den Text *verwoben* sind.

- *Woran* erinnert man sich?

Zunächst ist es das *Vergangene*, worauf Ricœur seinen Gedächtnisbegriff anwendet. In *Gedächtnis*, *Geschichte*, *Vergessen* errichtet er auf einer doppelten – auf einer platonischen, ebenso wie auf einer aristotelischen – Grundlage das Gebäude seiner Phänomenologie des Erinnerns.

Ricœur verwendet dabei den Ausdruck *mémoire heureuse*, also *glückliches Gedächtnis*, womit er, so Greisch, einlädt, das Gedächtnis nicht im Blickwinkel seiner Lücken und Schwächen, und damit im Licht seiner Fehlbarkeit zu betrachten. „Die Fähigkeit sich zu erinnern, ist für eine philosophische Anthropologie wichtiger als die Furcht, das Gedächtnis zu verlieren.“ (Greisch 2004:97)

Für Ricœur ist also Erinnerung primär – er spricht hier übrigens mit Husserl – die Gegebenheit von Vergangenen, wobei das *Vergangen* und das *Jetzt* einander automatisch ausschließen. Einzig das *Dauern* ist in der Lage, diesen Ausschluss zu überwinden, denn „[...] dauern heißt, dasselbe zu bleiben“. (Ricœur 2004a:66)

Bezug nehmend auf diesen Ausschluss kann der Einfallswinkel dafür in der Polarität zwischen Retention und Reproduktion angesetzt werden. Im Gegensatz zur Retention wird bei der Reproduktion wiedererinnert. Sie schließt nicht mehr bei der ursprünglichen Wahrnehmung an, sondern re-präsentiert. Jedoch reiht Ricœur die Reproduktion nicht mehr unter die Modi der Imagination ein. (Ricœur 2000a:43)

Er stellt vielmehr die Frage nach den Bedingungen, unter welchen die *Reproduktion* des Vergangenen steht. Die Antwort auf diese Frage ist für Ricœur keine, die einfach

gegeben werden kann, denn von dieser Antwort hängt die Unterscheidung zwischen Imagination und Erinnerung ab. Das, was den Unterschied ausmacht, ist die *setzende Dimension* der Wiedererinnerung. (Ricoeur 2000a:43)

Erinnert wird das Vergangene, und dabei tendenziell eher das *Erlebte* – und nicht bloße Objekte. Es geht um ein Auf-die-Welt-Bezogen-Sein, letztlich um Mundanität. So erinnern wir uns Ricoeur zufolge nicht nur an uns selbst als sehendes, lernendes, empfindendes, etc. Wesen, sondern auch an *mundane Situationen* (*situations mondaines*), in denen wir gesehen, gelernt, empfunden, etc. haben. Wir sind mit unserem Körper in diese Situationen eingebunden, doch es sind auch die Körper Anderer eingebunden, ebenso wie die räumliche Dimension. In dieser Mundanität wird somit ein Fenster hin zum Kollektiv geöffnet, das kollektive Gedächtnis kommt hier bereits auf irgendeine Weise ins Spiel. (Ricoeur 2000a:44)

Der Reflexivität hingegen wohnt – und hier besteht die Polarität zur Mundanität – ein zutiefst innerliches Moment inne. Sie ist „[...] ein unwiderlegbarer Zug des Gedächtnisses in seiner deklarativen Phase“. (Ricoeur 2004a:68) Es geht um etwas, das *im Herzen* erinnert wird, wobei auch hier die, vielleicht urpersönlichsten Ereignisse im Vordergrund stehen. Und dadurch kann das Gedächtnis auch als etwas verstanden werden, das der Sphäre der Innerlichkeit angehört.

Sämtliche Erinnerungen, die sich mit Ereignissen, ebenso wie automatisierten Handlungsweisen verbinden, ordnet Ricoeur dem Erinnerungsgedächtnis (*mémoire souvenir*) oder auch dem Gewohnheitsgedächtnis (*mémoire habituelle*) zu. (Ricoeur 2004a:60)

Entscheidend ist für ihn weiters das Ortsgedächtnis. Denn was erinnert wird, ist zumeist mit bestimmten Orten verbunden. *Orte des Gedächtnisses* (*lieux de mémoire*) konstituieren sich, sie fungieren als *Gedächtnisstützen*³⁰ Wenn die *lieux de mémoire* nicht als Gedächtnisstütze dienen, so können sie für Ricoeur eine weitere Funktion erfüllen, nämlich: „[...] als stumme Stellvertreter toter Erinnerung [...] fungieren“. (Ricoeur 2004a:74)

Zuletzt möchte ich darauf hinweisen, dass die Dimension des Erinnerns von Ereignissen oder Orten zum Zweifel an der Theorie eines *glücklichen Gedächtnisses* drängen kann,

³⁰ Mit der Figur des Zeugen setzt Ricoeur sich in seinem Werk immer wieder auseinander. In seinem Spätwerk ersetzt er dabei den Begriff der Bezeugung durch den der Anerkennung und konstituiert zwei der Anerkennung immanente Komponenten: Die Fähigkeit des Sich-Erinnerns und die Fähigkeit, ein Versprechen zu halten. (Ricoeur 2004b:151)

und auch Ricœur selbst diese Schattenseiten des Erinnerns wahrnimmt: Erinnerungen an die *Gesperster der Geschichte*, also an höchst negative, erschreckende Szenarien.

- Wie vollzieht sich das Erinnern?

Eingangs habe ich die Unterscheidung, die Paul Ricœur zwischen Erinnerungs- und Gewohnheitsgedächtnis trifft, bereits skizziert. Diese beiden *Gedächtnisse* sind nun jene Modi, innerhalb derer sich Erinnerung vollzieht. (Ricœur 2004a:63)

Beim Erinnerungsgedächtnis liegt, wie bereits ausgeführt, der Akzent ganz klar auf der Rückkehr eines Ereignisses ins wache Bewusstsein. Die zeitliche Markierung des *Vorher* ist hier das distinktive Merkmal des Erinnerns.

Das Gewohnheitsgedächtnis ist im niemals in derselben Weise präsent wie das Erinnerungsgedächtnis, da das in ihm Erinnerte bereits zum Teil meiner Gegenwart geworden ist (wie etwa ein Gebet, das jeden Tag gesprochen wird).

Es darf jedoch nicht der Fehler gemacht werden, das Memorieren, welches sich im Gewohnheitsgedächtnis vollzieht, einfach mit schulischem Auswendiglernen gleichzusetzen. Es geht nicht um bloße Texte, oder Gedichte, sondern auch um jenes Know-How, das laufend gespeichert wird, und auf das ein ganzes Leben lang zurückgegriffen werden kann. (Ricœur 2004a:102)

Das Erinnerungsgedächtnis hingegen erinnert sich an einzelne Erfahrungen, Ereignisse, etc., wie z.B. an ein Gedicht, das einmal in der Schule auswendig gelernt wurde, welches aber seither nie wieder aufgesagt worden ist. (Ricœur 2000a:31)

Eine weitere Unterscheidung liegt für Ricœur darin, dass das Erinnern zum einen eine einfache Evokation sein kann, und zum anderen ein Wiedererkennen, das den Prozess des Wiedererinnerns abschließt. (Ricœur 2000a:69f)

Damit wären die Grundformen des Erinnerns in der Theorie Ricœurs kurz genannt worden. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Erinnerung bei ihm eine primäre Fähigkeit ist und er seinen Erinnerungsbegriff auf das Vergangene anwendet. Er unterscheidet weiters zwischen einem Erinnerungs- (Rückkehr eines Ereignisses, Vergegenwärtigung desselben) und einem Gewohnheitsgedächtnis (Auswendiglernen) sowie zwischen dem Erinnern als einfacher Evokation und dem Erinnern als einem

Wiedererkennen.

Aus den genannten Grundformen können sich allerdings auch Fehl- bzw. Verfallsformen entwickeln. Diese entstehen durch einen Missbrauch des Gedächtnisses. Ricœur unterscheidet in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zwischen dem Missbrauch des *künstlichen* (es wird durch gezielte Hinführung entwickelt bzw. gestärkt) und des *natürlichen* Gedächtnisses (es ist dem Denkvermögen angeboren). Auf letztere soll an dieser Stelle eingegangen werden, da es vor allem für die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis als des Gedächtnisses, welches den Boden der Geschichte darstellt, von Bedeutung sind. Es handelt sich dabei um die folgende Formen:

a) *Das verhinderte Gedächtnis*

b) *Das manipulierte Gedächtnis*

c) *Das verpflichtende Gedächtnis*

Ad a) Die erste Form des Missbrauchs des natürlichen Gedächtnisses siedelt Ricœur auf einer pathologisch-therapeutischen Ebene an. Dies ist jene des verletzten, des kranken Gedächtnisses, dessen Erinnerungsfähigkeit gestört ist. Dabei benennt Ricœur jedoch gleich zu Beginn zwei Schwierigkeiten: Zum einen stellt er die Frage, inwiefern auf das kollektive Gedächtnis überhaupt Kategorien angewendet werden dürfen, die vom psychotherapeutischen Analysegespräch geprägt worden sind, zum anderen stellt er die Frage, inwieweit eine Pathologie des Gedächtnisses in den Rahmen einer Untersuchung über die *Praxis* des Gedächtnisses gehört. (Ricœur 2004a:115)

Bezüglich der ersten Frage rekurriert Ricœur auf Sigmund Freud und trifft mit ihm verschiedene Unterscheidungen zwischen Formen von Trauer und Melancholie. Als gemeinsame Komponenten der Trauer werden dabei die Selbstachtung und die Scham, die an sich jedoch konträr jedoch beide für die Trauer essentiell sind, genannt. (Ricœur 2004a:120) Als charakteristische Merkmale der Melancholie werden hingegen die Depression, sowie die Angst bzw. Furcht angeführt. (Ricœur 2004a:122). Ricœur stellt fest, dass hinsichtlich der Trauer und der eng mit ihr verbundenen Trauerarbeit bei Freud noch kein *Endpunkt* erreicht worden ist. Er schreibt dazu: „Wenn in der Psychoanalyse hinsichtlich der Trauer und der Trauerarbeit das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, dann deshalb, weil es auch in bezug auf die Melancholie noch nicht gesprochen ist. Soll man die Melancholie den Medizinern, den Psychiatern oder den Psychoanalytikern überlassen?“ (Ricœur 2004a:121) Dies hält Ricœur jedoch für eine

Reduktion und daher für inakzeptabel.

Wird keine Trauerarbeit im therapeutischen Sinne geleistet, so wandelt sich ihm zufolge Trauer in Gram: „Der Gram ist nämlich jene Traurigkeit, die keine Trauerarbeit geleistet hat.“ (Ricœur 2004a:126) Im direkten Gegensatz zur Gram steht für Ricœur die Heiterkeit, als Folge geleisteter Trauerarbeit. Und es ist die Heiterkeit – und nicht der Gram –, die versöhnen kann. Dies wiederum führt ihn zu dem Schluss, dass eine angemessene Trauerarbeit unabdingbar für jede Erinnerungsarbeit ist: „Und sofern die Trauerarbeit der verpflichtende Weg der Erinnerungsarbeit ist, kann die Heiterkeit die Arbeit des Gedächtnisses mit ihrer Gnade krönen. Am Horizont dieser Arbeit steht dann ein glückliches Gedächtnis', wenn das poetische Bild die Trauerarbeit ergänzt. Doch dieser Horizont liegt hinter der Geschichte verborgen [...].“³¹ (Ricœur 2004a:126f)

Zur Beantwortung der Frage, inwieweit es legitim ist, Freuds pathologische Kriterien auf die Ebene des kollektiven Gedächtnisses und der Geschichte zu übertragen, zieht Ricœur zwei provisorische Rechtfertigungen heran: Eine davon macht er auf der Seite Freuds aus, die andere auf Seiten der Phänomenologie des verletzten Gedächtnisses.

Auf Seiten Freuds ist es, so Ricœur, die Bipolarität von persönlicher und gemeinschaftlicher (ergo kollektiver) Identität, die die Ausweitung der Freudschen Analyse der Trauer auf das kollektive Trauma rechtfertigt. Er geht sogar so weit, zu behaupten, man könne nicht nur in analogem Sinn, sondern sogar in den Begriffen der unmittelbaren Analyse von *kollektiven Traumata* bzw. *Verletzungen des kollektiven Gedächtnisses* sprechen. (Ricœur 2004a:128)³²

Auf Seiten der Phänomenologie selbst verweist Ricœur auf die historische Erfahrung eines *Zuviel* bzw. eines *Zuwenig* an Gedächtnis. Beide sind – obwohl einander polar entgegengesetzt – insofern ähnlich, als sie beide nicht zu dem vorstoßen, was Freud als *Erinnerungsarbeit* bezeichnet. Dabei geht er sogar noch einen Schritt weiter, indem er feststellt, dass auf der kollektiven Ebene – mehr noch als auf der individuellen – die Überschneidung von Trauerarbeit und Erinnerungsarbeit voll zur Geltung kommt: „Wenn es sich um Verletzungen nationaler Eigenliebe handelt, kann man zu Recht von einem verlorenen Liebesobjekt sprechen. Es sind stets Verluste, mit denen sich das verletzte Gedächtnis auseinandersetzen muß.“ (Ricœur 2004a:129) Wurde der Verlust des geliebten Objekts nicht *voll* verinnerlicht, so bleibt der Erinnernde weiterhin an

³¹ Hier verwendet er freilich selbst einen anderen Begriff des *glücklichen Gedächtnisses*, d.h. die Verwendung ist nicht einheitlich.

³² Siehe dazu auch Ricœurs ausführliche Freud-Interpretation. (Ricœur 1974b)

dieses gebunden und hat weder Erinnerungsarbeit noch Trauerarbeit in ihrer ganzen Dimension geleistet. (Ricœur 2004a:129)

Ad b) Das manipulierte Gedächtnis ist nach Ricœur auf der praktischen Ebene anzusiedeln. Dabei hält er die Manipulation des Gedächtnisses nicht für etwas Zufälliges, sondern für eine gezielte Instrumentalisierung desselben durch die Machthaber, also ein politisches Phänomen. „Die Besonderheit dieser zweiten Zugangsweise“, so Ricœur, „liegt dabei in der Überschneidung der Problematik des Gedächtnisses mit der der – kollektiven wie individuellen – Identität.“ (Ricœur 2004a:130)

Den Kern des Problems macht er in der „Mobilisierung des Gedächtnisses zum Zwecke des Verlangens oder der Einforderung einer Identität“ aus. (Ricœur 2004a:130f) Ein auf diese Weise manipuliertes Gedächtnis ist jedoch immer fragil. Der Grund für diese Fragilität, so Ricœur, sei im Problem der Identität zu suchen, die, kommt es zu einer Manipulation des Gedächtnisses, auch selbst eine äußerst fragile ist. (Ricœur 2004a:131)

„Was bewirkt die Fragilität der Identität? Nun, der reine, vorgebrachte, vermutete Charakter der Identität. Dieser *claim* [...] liegt in den Antworten auf die ‚Wer?‘-Frage, ‚Wer bin ich?‘, begründet, Antworten in Bezug auf das ‚Was?‘ von der Art: So und so steht es also um uns. So sind wir, und nicht anders. Die Fragilität der Identität besteht in der Fragilität dieser Antworten auf das Was, die vorgeben, das Rezept der proklamierten und reklamierten Identität zu liefern. Das Problem wird damit um eine Stufe verschoben, von der Fragilität des Gedächtnisses zu der der Identität.“ (Ricœur 2004a:131)

Für diese Fragilität der Identität aufgrund eines manipulierten Gedächtnisses nennt Ricœur drei Ursachen:

- Das schwierige Verhältnis der Identität zur Zeit: Was bedeutet es, durch die Zeit hindurch derselbe zu bleiben?
- Die als Bedrohung empfundene Konfrontation mit dem Anderen. Der Andere wird, weil er eben anders ist, als Bedrohung der eigenen Identität wahrgenommen.
- Das Erbe der grundlegenden Gewalt. Alle Gründungsereignisse von Gesellschaften sind im Wesentlichen Gewalttaten, die nachträglich legitimiert wurden.

Zwischen dem Streben nach Identität und den öffentlichen Manifestationen des Gedächtnisses liegt für Ricœur ein entscheidender – wenn auch beunruhigender – Faktor: Das Phänomen der Ideologie. (Ricœur 2004a:132) Als die drei primären Auswirkungen, die Ideologien haben, nennt er „die Verzerrung der Realität, die

Legitimierung des Machtsystems und die Integration der gemeinsamen Welt mit Hilfe symbolischer Systeme, die dem Handeln immanent sind.“ (Ricœur 2004a:133) Zum Charakter von Ideologien gehört es nach Ricœur, dass diese zunächst im *Dunkeln* operieren, d.h. ihre wahren Absichten zu verbergen suchen, und die Anwendung von Denunziation: Es ist stets der Andere, an dem „etwas faul“ ist. (Ricœur 2004a:133)

Zuletzt nennt Ricœur jene Bereiche, in denen sich die verschiedenen Bestrebungen einer Manipulation des Gedächtnisses abzeichnen und merkt an, dass diese Bestrebungen sich jeweils auf die verschiedenen Operationsebenen einer Ideologie rückbinden lassen.

Auf der Ebene der symbolischen Vermittlung des Handelns, die die unterste Operationsebene darstellt, ist das Gedächtnis aufgrund seiner narrativen Funktion in die Identitätsbildung einbezogen. Durch die verschiedenen Variationen narrativer Darstellung kann eine Ideologisierung des Gedächtnisses ermöglicht werden. In diesem Bereich sind z.B. Gründungserzählungen, oder Erzählungen von Ruhm und Schmach anzusiedeln, welche Verzerrungseffekte zur Folge haben können, die der zweiten Ebene, der phänomenalen Ebene der Ideologie zugehören. (Ricœur 2004a:137)

- Auf der phänomenalen Ebene der Ideologie kommt es zu einer *Bewaffnung* des Gedächtnisses mit der *offiziellen*, d.h. der gelernten, gelehrt und gefeierten Geschichte. Es geht dabei immer um eine *Geschichte der Sieger*, die Identität stiften soll – und auch stiftet. Zum Lernen von Geschichte tritt hier zusätzlich das Gedenken hinzu. „Auf diese Weise,“ so Ricœur, „kommt es zu einem gefährlichen Bündnis zwischen dem Erinnern (*remémoration*), dem Memorieren (*mémorisation*) und dem Gedenken (*commémoration*).“ (Ricœur 2004a:138)

Ricœur betont, dass die Inbeschlagnahme – und damit der Missbrauch des Gedächtnisses – keine Spezialität totalitärer Systeme ist, sondern eine Sache aller, die nach Ruhm – und damit auch nach Macht – streben. (Ricœur 2004a:138)

Ad c) Als letzte Form des Missbrauchs des natürlichen Gedächtnisses nennt Ricœur das *verpflichtende Gedächtnis*, das er auf der ethisch-politischen Ebene ansiedelt. Auf dieser Ebene stellt sich für ihn die Frage nach der *Pflicht* zur Erinnerung. Er fragt, ob diese Frage überhaupt legitim sei. Ist es überhaupt angemessen, zu sagen: *Erinnere dich!* Oder *Du darfst nicht vergessen!* (Ricœur 2004a:139f) Die Schwierigkeit sieht Ricœur darin, dass ein Merkmal der Erinnerung ja eben darin besteht, spontan entstehen zu können, während der Imperativ *Erinnere dich!* gerade diese Spontaneität vermissen

lässt. (Ricœur 2004a:140) Dennoch spricht er sich für eine *Pflicht zur Erinnerung* aus, vorausgesetzt, diese wird nicht missinterpretiert. Denn der Imperativ, sich erinnern zu müssen, darf nicht als eine Einladung an das Gedächtnis verstanden werden, die Arbeit der Geschichte kurzzuschließen. Damit würde nämlich, so Ricœur, dieses Plädoyer in eine gegen die Geschichte gerichtete Forderung des Gedächtnisses verwandelt werden, der er widerstehen möchte, indem er die Frage nach der *Pflicht zur Erinnerung* zunächst in Begriffen des Gebrauchs und Missbrauchs des Gedächtnisses stellen möchte. Denn es gibt für Ricœur eine Gerechtigkeitspflicht der Erinnerung, die aber missbraucht werden kann. (Ricœur 2004a:139f)

Im Gegensatz zur *Pflicht zur Erinnerung* fehlt Ricœur zufolge jeder Erinnerungs- und Trauerarbeit das imperativische Element. „Genauer gesagt fehlt ihnen der Doppelaspekt der Pflicht als etwas, das dem Begehren von außen auferlegt wird, sowie als etwas, das einen subjektiv als Verpflichtung verstandenen Zwang ausübt.“ (Ricœur 2004a:141)

Die Verbindung zwischen einer *Pflicht zur Erinnerung* und der Erinnerungs- bzw. Trauerarbeit sieht Ricœur nun in der Idee der Gerechtigkeit gegeben. Um herauszufinden, woher die Gerechtigkeit ihre vereinigende Kraft bezieht, erachtet er es als notwendig, die Beziehung zwischen der Pflicht zur Erinnerung und der Idee der Gerechtigkeit zu untersuchen.

Dabei kann Ricœur vorläufig drei *Eckpunkte* ausmachen, die zur Antwort, woher die Gerechtigkeit ihre vereinigende Kraft bezieht, beitragen können:

- *Der Andere*: Die Tugend der Gerechtigkeit ist jene Tugend, die sich in besonderer Weise und ihrem Wesen nach dem Anderen zuwendet. „Die Pflicht zur Erinnerung ist die Pflicht, einem anderen als man selbst durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“ (Ricœur 2004a:142)

- *Die Idee der Schuld*: Diese beschränkt Ricœur nicht auf das moralische oder juristische Schuldigsein. Um zu verdeutlichen, wie er den Begriff *Schuld* fasst, führt er als zweiten Terminus den Begriff des *Erbes* ein: „Die Idee der Schuld ist von der des Erbes untrennbar. Wir sind jenen gegenüber schuldig, die uns mit einem Teil dessen, was wir sind, vorangegangen sind. Die Pflicht zur Erinnerung [...] beinhaltet das Gefühl, diesen anderen gegenüber verpflichtet zu sein, von denen wir [...] sagen werden, daß sie zwar nicht mehr sind, aber gewesen sind.“ (Ricœur 2004a:142f)³³

³³ Mit der Frage nach der Schuld wird sich der zweite Teil dieser Arbeit ausführlich befassen.

- *Das Opfer*: Unter jenen, denen wir etwas schuldig sind, besitzen die Opfer oberste moralische Priorität. Dabei geht es nicht um uns selbst, sondern stets um den Anderen insofern er Opfer ist.

Zuletzt setzt Ricœur quasi die Pflicht zur Erinnerung mit der Pflicht zur Gerechtigkeit gleich und stellt im Anschluss daran die Frage, wie es denn dann geschehen könne, dass verschiedene Formen des Missbrauchs den rechten Gebrauch überlagern. Diese Frage beantwortet er wie folgt:

„Es kann sich dabei nur um ihrerseits mißbräuchliche Umgangsweisen mit der Idee der Gerechtigkeit handeln. In diesem Zusammenhang bekommt das Aussprechen der Pflicht zur Erinnerung durch eine bestimmte Berufung auf leidenschaftliche oder verletzte Erinnerungen [...] einen drohenden Unterton, der in der Mahnung [...] zu gedenken, seinen deutlichsten Ausdruck findet.“ (Ricœur 2004a:143)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Ricœur drei Formen des Missbrauchs des natürlichen Gedächtnisses (Verhinderung, Manipulation und Verpflichtung) kennt. Diese Formen liegen auf verschiedenen Ebenen: Der pathologisch-therapeutischen, der praktischen und der ethisch-politischen. Trotz dieser Gefahren, die einen rechten Gebrauch des Gedächtnisses (respektive der Erinnerungen) überlagern, betont Ricœur die Pflicht zur Erinnerung und setzt diese sogar mit der Pflicht zur Gerechtigkeit gleich.

1.2.2.2 Wer erinnert sich? Wer bin ich, der ich mich erinnere? Zur Frage nach kollektiven und individuellen Erinnerungen

Nach diesen Vorüberlegungen komme ich zu jenem Punkt, an dem in der Arbeit Ricœurs die Frage nach dem individuellen (und damit auch nach dem kollektiven) Gedächtnis aufbricht. Es geschieht dies, indem man mit ihm die Frage nach dem *Wer* stellt: *Wer* erinnert sich?

Erinnerungen und Selbstverständnis sind aufs engste miteinander verbunden. Es sind die Erinnerungen, die die Kraft haben, Identität zu stiften.

Und hier ist auch die vierte der vier von Greisch formulierten *Leitfragen* angesiedelt: „Wer bin *ich*, der ich mich erinnere? Wer bin *ich selbst als Erinnernder* denn eigentlich?“ Ricœur sieht die Identität des Menschen – ebenso wie dessen Gedächtnis – als äußerst fragil an.

Diese Fragilität entsteht vor allem durch das schwierige Verhältnis der menschlichen Identität zur Zeit. Denn was bedeutet es, durch die Zeit hindurch derselbe zu bleiben? Hier bringt Ricœur auch die bereits ausgeführte Differenz von Selbigkeit und Selbstheit ein, auf der die Selbsterhaltung gewissermaßen *aufruht*. (Ricœur 2000a:98)

Zwei weitere Probleme, die Ricœur im Zusammenhang mit der Identität ausmachen kann – ich habe darauf bereits an früherer Stelle Bezug genommen und werde in dieser Arbeit noch einmal ausführlich darauf eingehen –, sind die als Bedrohung empfundene Konfrontation mit dem Anderen – der Andere als Bedrohung meiner eigenen Identität (individuelle Ebene), und das Erbe der grundlegenden Gewalt – es gibt keine historische Gemeinschaft, die nicht aus irgendeinem Verhältnis zum Krieg heraus entstanden wäre (kollektive Ebene). Damit eng verbunden sind auch die Fragen nach der Schuld und der Versöhnung. (Ricœur 2000a:99)

Um ausführlich auf die Frage „Wer erinnert sich?“ Bezug nehmen zu können, werde ich nun genauer auf Ricœurs Verständnis von individuellen und kollektiven Erinnerungen eingehen, und auch aufzeigen, wo entscheidende Unterschiede zu Maurice Halbwachs liegen.

- Individuelle Erinnerungen

Ricœur beginnt in seinen Überlegungen über individuelle Erinnerungen, indem er bei der philosophisch-theologischen *Tradition der Innerlichkeit* ansetzt. Diese fasst er von Augustinus ausgehend, führt sie weiter über John Locke, und schließt sie mit Edmund Husserl ab.

Bevor sich Ricœur jedoch Augustinus, Locke und Husserl zuwendet, gibt er drei Charakteristika an, die für ihn den Charakter des *privaten Gedächtnisses*, und damit auch den Charakter individueller Erinnerungen ausmachen:

- 1) „Zunächst einmal scheint das Gedächtnis in radikaler Weise singulär zu sein: meine Erinnerungen sind nicht die Ihren. Man kann die Erinnerungen des einen nicht in das Gedächtnis des anderen übertragen.“ (Ricœur 2004a:151)
- 2) Das Gedächtnis ist mit Vergangenheit verbunden. Die Vergangenheit ist aber immer auch die Vergangenheit *meiner eigenen* Eindrücke, und damit auch ein Stück weit *meine* (individuelle) Vergangenheit. Erst durch das Erleben einer

eigenen, individuell geprägten Vergangenheit, ist der Mensch in der Lage, seine Identität herauszubilden.

- 3) Der Orientierungssinn des Einzelnen innerhalb der Zeit ist mit dem Gedächtnis verbunden. Die Möglichkeit, sich orientieren zu können verläuft dabei in zwei Linien: Einmal von der Vergangenheit hin zur Zukunft, und einmal von der Zukunft zurück zur Vergangenheit. (Ricœur 2000a:116)

Diese *Pfeiler* des privaten Gedächtnisses meint Ricœur bereits bei Augustinus in ihren Grundzügen erkennen zu können. Auf ihnen baut der Kirchenlehrer seine Tradition der Innerlichkeit auf, welche er auf der *Grundlage der christlichen Bekehrungserfahrung* entwickelt habe. Durch die christliche Fundierung, so Ricœur, ist es für Augustinus – im Gegensatz zu den griechischen Philosophen der Antike – leichter möglich, das Individuum vom Kollektiv abzuheben, oder, wenn man so will, den Einzelnen als Ebenbild Gottes von der Polis.

Die Frage nach dem Gedächtnis bzw. nach Erinnerung(en) sieht Ricœur bei Augustinus als eng verbunden mit der Frage „Was also liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe?“ an. (Augustinus 1985:X,VII,11) In Augustinus' *Confessiones* ist bereits jene Innerlichkeit, die allein dem Menschen eigen ist, klar erkennbar. Ricœur versteht darunter eine Innerlichkeit, welche den Menschen dazu drängt, sich immer weiter zu seinem Schöpfer emporheben zu wollen. „Und so gelange ich in die Gefilde und weiten Hallen des Gedächtnisses, wo die Schätze ungezählter Bilder sich häufen, die mir die Sinne von vielfältigen Dingen zusammentrugen.“ (Augustinus 1985:X,VIII,12)

Augustinus unterscheidet verschiedene Formen des Gedächtnisses: Das *sinnliche Gedächtnis*, das *geistige Gedächtnis*, das *Gedächtnis der Gefühle* und das *Gedächtnis des Vergessens*.

Die Formen des Gedächtnisses, die sich immer durch die Erinnerung manifestieren, sind relativ leicht zu erklären: Das sinnliche Gedächtnis bewahrt alles auf, was wir mit unseren Sinnen erfassen können – den Duft einer Blume etwa, oder den Anblick eines Sonnenuntergangs über dem Meer. Es ist also ein zutiefst bildliches, plastisches Gedächtnis. Damit steht es in fundamentalem Gegensatz zum geistigen Gedächtnis, welches ein geradezu bilderloses Gedächtnis darstellt. Das geistige Gedächtnis ist jenes Gedächtnis, welches Texte, Zahlen und Maße bewahren kann. Das Gedächtnis der Gefühle kann sich – wie der Name schon sagt – an Gefühle erinnern, auch, wenn sie schon längst vergangen sind. Zum Beispiel kann man sich mithilfe dieses Gedächtnis an

eine bestimmte Situation erinnern, in der man große Wut, oder Trauer empfunden hatte, ohne dabei in diesem Moment wütend oder traurig zu sein. Mit dem Gedächtnis des Vergessens verhält es sich in gewisser Weise ähnlich. In dem Moment, in dem man sich an das Vergessen erinnert, vergisst man eben gerade nicht, sondern erinnert sich. Offen bleibt die Frage, ob das, von dem man sich erinnert, es vergessen zu haben, tatsächlich ein Vergessenes sein kann. (Augustinus 1985:X,VIII,13-X,XVI,25)

Im Vollzug des Erinnerns steigt der Mensch also immer weiter *hinauf*. Im Gegensatz zum Tier besitzt der Mensch die Fähigkeit zu erinnern und strebt somit immer mehr dem Göttlichen zu. „Gerade an diesem Überschreiten aber zeigt sich, daß Erinnern ein Vermögen der Selbsttranszendenz ist, das sich in jeweils von neuem findet, was bereits erinnert ist. In diesem Sinne wiederzuerinnern sind das glückselige Leben, die Freude, schließlich das glückselige Leben, das Freude an der Wahrheit ist.“ (Kreuzer 1998:452) Und diese Wahrheit liegt in Gott. Es geht bei Augustinus' Gedächtniskonzept also eigentlich immer schon um die Suche nach Gott.

Die besondere Leistung von Augustinus sieht Ricœur nun darin, dass es Augustinus gelungen ist, seine Analyse des Gedächtnisses mit der Analyse der Zeit, und die beiden Analysen zudem noch in einen einmaligen, stark aus dem christlichen Glauben motivierten Kontext miteinander verbunden zu haben. (Ricœur 2000a:117)

Doch andererseits versteht Ricœur Augustinus' Suche nach Innerlichkeit bei allen Glückserfahrungen, die gemacht werden können, als eine zutiefst schmerzhafteste Suche. Schmerzhaft, weil es beim Prozess des Erinnerns um ein massives Ringen geht – ein Ringen mit sich selbst und irgendwie auch ein Ringen um letzte Antworten. Allerdings wäre ohne dieses Moment der Schmerzhaftigkeit, so Ricœur, eine Phänomenologie des Gedächtnisses in seinem Sinne wohl gar nicht möglich. (Ricœur 2000a:118)

Bei aller Bewunderung, die Augustinus seitens Ricœurs entgegengebracht wird, stellt dieser jedoch auch klar heraus, wie wichtig ihm vor allem die Unterstützung durch Husserl zur Untermauerung von Augustinus' Gedächtniskonzept ist. Denn während der Kirchenvater nicht zwischen naher und ferner Vergangenheit differenziert, unterscheidet Husserl die eben vergangene Vergangenheit von der wiedererinnerten Vergangenheit, jener Vergangenheit, der jeder Hauch von Gegenwärtigem bereits vollständig entzogen ist. (Ricœur 1998:77) Daraus folgt, dass Augustinus' Konzept allein für eine moderne Theorie (kollektiven) Erinnerns nicht tragfähig ist. Er verfolgt einen individuellen Ansatz, wohl auch deshalb, weil er sich stark auf Gott bezieht. Indem der Kirchenvater

die Vergangenheit nicht differenziert genug betrachtet, können auch mögliche Gefahren, die sich ergeben, nicht gesehen werden. So liegen die Ursachen für gegenwärtige Konflikte oft gerade in Husserls „wiedererinnerter“, ferner Vergangenheit, die zwar nicht mehr in die Gegenwart hineinreicht, trotzdem jedoch zur Legitimation gegenwärtig gesetzter Handlungen herangezogen wird, d.h. es wird mit ihr umgegangen, als wäre sie *nahe* Vergangenheit, als wäre das Erinnernte selbst Erlebtes. Damit kommt mit der politischen eine soziale Dimension herein, die bei Augustinus keine Rolle spielt. Demnach geht es nicht nur um *nahe* und *ferne*, sondern vor allem auch um eine geschichtliche Vergangenheit, die sich im Individuum spiegelt.

- Kollektive Erinnerungen

Wenn Ricœur sich kollektiven Erinnerungen – und damit der Frage nach kollektiven Gedächtnissen – zuwendet, so tut er dies mit Blick auf Maurice Halbwachs. Er schätzt Halbwachs insofern, als er anerkennt, dass dessen Theorie die Zuschreibung des Gedächtnisses an eine kollektive Einheit zu verdanken ist, und es so möglich wurde, im kollektiven Gedächtnis, bzw. im kollektiven Erinnern, das *vis-à-vis approprié* der Geschichte, zu sehen. (Ricœur 2000a:146) Es ist dabei äußerst interessant, dass Ricœur nicht, wie viele andere, Gedächtnis und Geschichte gleichsetzt. Beide erfüllen für ihn die Funktion, Vergangenheit zu repräsentieren, jedoch auf andere Art und Weise: Während dem Gedächtnis der Vorteil des Wiedererkennens der Vergangenheit als Gewesener zukommt, schreibt er der Geschichte die Fähigkeit zu, den Blick um Raum und Zeit zu erweitern. Zudem hat die *gelehrte* Geschichte, wohl aufgrund höherer Objektivität, gegenüber dem *erlebten* Gedächtnis. (Ricœur 2004a:606) den Vorteil, Gerechtigkeit üben zu können – gegenüber einem Gedächtnis, das durch erlittene Verletzungen oft blind für das Unglück der anderen ist. Das Gedächtnis trägt Ricœur zufolge den Anspruch in sich *getreu* zu sein, während es der Geschichte um *Wahrheit* geht. Dabei betont er jedoch, dass weder dem Gedächtnis noch der Geschichte eine Vorrangstellung zukommen kann und soll, sondern dass beide aneinander gebunden sind und einander bedürfen. (Ricœur 2002:48) Das kollektive Gedächtnis, so Ricœur, reichert sich (ebenso wie das individuelle Gedächtnis) mit der historischen Vergangenheit an, die fortschreitend zu *unserer* wird, also im individuellen wie kollektiven Gedächtnis Raum findet. Das historische Gedächtnis wird auf diese Weise

nach und nach in das lebendige Gedächtnis bzw. Erinnern einer Gruppe integriert, ohne sich dabei jedoch vollständig in diesem aufzulösen. (Ricœur 2004a:609)

Halbwachs, so Ricœur, erkennt, dass es, um sich zu erinnern, des Anderen bedarf. Die ersten Erinnerungen, auf die wir stoßen, sind demnach immer geteilte, gemeinsame Erinnerungen. Ricœur sieht Halbwachs' Verurteilung einer illusorischen Zuschreibung der Erinnerung an uns selbst als einen der zentralen Punkte in dessen Gedächtniskonzept an. Doch gerade hier hakt er auch ein, um kritische Anfragen an den Soziologen zu stellen: „Überschreitet aber Halbwachs hier nicht eine unsichtbare Linie, die die These ‘Allein gibt es keine Erinnerung‘“ von der These ‘Wir sind kein authentisches Subjekt der Zuschreibung von Erinnerungen‘ trennt?“ (Ricœur 2004a:190)

Ähnlich wie Halbwachs versteht auch Ricœur individuelle Erinnerungen als *point de vue*, als *Ausblickspunkt* auf kollektive Erinnerungen – jedoch mit dem Unterschied, dass Ricœur von der sicheren Existenz individueller Erinnerungen ausgeht, diese also an keiner Stelle infrage stellt.

Wie aber treten nun individuelle Erinnerungen in die Sphäre der Öffentlichkeit, und somit auch in die Sphäre kollektiver Erinnerungen bzw. des kollektiven Gedächtnisses ein? Ricœur sieht hier die Sprache als *den* entscheidenden Faktor an. Das Ich und die Sprache verhalten sich polar zueinander. Während in allen individuellen Erinnerungen das Subjekt noch zu sich selbst (aber in allgemeiner Sprache) spricht, sich also selbst Erinnerungsraum eröffnet, wird die Sprache beim Übergang zum kollektiven Erinnern soweit geöffnet, dass sie in einen öffentlichen Raum eintritt. Hier befindet sich für Ricœur das Erinnern auf dem Weg zur Erzählung mit der ihr eigenen öffentlichen Struktur. (Ricœur 2000a:158)

Ebenso wie für Halbwachs ist es für Ricœur unabdingbar, den Anderen im Blick zu haben. Der Andere, als Adressat meines Erinnerns, als Teilhaber meines Erinnerns und manchmal als *lebendes Mahnmal*, als Appell an mein Erinnern. (Ricœur 2000a:159) Sobald nun der Andere als *Mahnmal* an mein Erinnern in den Blick kommt, bricht auch die ethische Frage mit aller Vehemenz herein. Daher kann man Ricœurs (philosophisches) Konzept eines kollektiven Gedächtnisses – anders als das von Halbwachs – auch als verknüpft mit seinem ethischen Entwurf ansehen.

Im Gegensatz zu Halbwachs verliert Ricœur den Einzelnen und seine persönlichen, individuellen Erinnerungen nie aus dem Blick. Innerhalb aller Kollektive, in denen sich

jeder Einzelne bewegt, räumt er dem Individuellen einen Raum ein, den das Kollektiv niemals besetzen kann: den Raum des individuellen Erinnerns, der auch ein Raum ist, in dem das Individuum ganz zu sich selbst kommen kann.

Vielleicht, so könnte man anmerken, ist es für Ricœur aber auch leichter, den Einzelnen in den Blick zu bekommen, da seine Theorie des Erinnerns in eine Philosophie der Sprache ebenso wie in eine umfassende Anthropologie eingebettet ist.

Abschließend sei erwähnt, dass Ricœur auch auf den Sinn spezifisch christlicher Geschichte Bezug nimmt, den er in der Hoffnung sieht. Denn: Es wird nicht an die Sünde geglaubt, sondern an die Erlösung. Ich halte diesen Gegensatz insofern für interessant und wichtig, als er in einem gewissen Gegensatz zu Metz' Konzept (1.3) steht. Zwar bestreitet Letzterer die Erlösung als Hoffnungshorizont des christlichen Glaubens nicht, doch die Sünde scheint bei ihm stets das zentrale Moment zu sein.

Ricœur konstatiert, dass Christen mehr als alle anderen in der Lage sind, die Zerrissenheit der erlebten Geschichte zu überwinden, ebenso wie die Absurdität von Geschichte, da sie aus einer Hoffnung heraus leben; aus der Hoffnung, dass sich heilige Geschichte in der profanen Geschichte entfalten kann, dass es letztlich eine einzige Geschichte gibt, die heilig ist, der es gelingt, den Bogen von der Schuld hin zur Erlösung zu schlagen. (Ricœur 1974a:104ff)

1.2.2.3 Die mir Nahestehenden als mittlere Bezugsebene zwischen individuellem und kollektivem Erinnern

Am Ende seiner Überlegungen zu individuellem und kollektivem Erinnern stellt Ricœur sich die Frage, ob es zwischen diesen beiden extremen Polen nicht so etwas wie ein Bindeglied, eine mittlere Bezugsebene gibt, und meint diese schließlich in der Beziehung zu den uns nahestehenden Menschen ausmachen zu können: „Gibt es zwischen den beiden Polen des individuellen und des kollektiven Gedächtnisses nicht eine mittlere Bezugsebene, auf der die konkreten Austausche stattfinden zwischen dem lebendigen Gedächtnis individueller Personen und dem öffentlichen Gedächtnis der Gemeinschaften, denen wir angehören? Diese Ebene ist die Beziehung zu den uns Nahestehenden, der wir zu Recht ein Gedächtnis eigener Art zuschreiben

dürfen.“ (Ricœur 2004a:203f)³⁴

Ricœur sucht also, eine Linie rein individueller Erinnerungen (wie bei Augustinus) mit einer Linie rein kollektiver Erinnerungen (wie bei Halbwachs) miteinander zu verbinden. Dazu schiebt er zwischen die *Eigenerinnerung* (*individuelles Gedächtnis*) und die *gemeinsame Erinnerung* (*kollektives Gedächtnis*) noch ein Drittes: Die *Fremderinnerung*. Diese ergibt sich für ihn als Folge der Verschränkung des phänomenologischen Begriffs des Privatgedächtnisses mit dem soziologischen Begriff des kollektiven Gedächtnisses. (Greisch 2004:104)

Diese *Fremderinnerung* bezieht sich allerdings nicht auf jeden x-beliebigen Fremden, sondern ausschließlich auf die mir Nahestehenden – auf meine engsten Freunde und auf die mir nahestehenden Verwandten. Um es mit Ricœur auszudrücken: „...nahe, privilegierte Andere“. (Ricœur 2004a:204) Die mir Nahestehenden sind jene Menschen, für die meine Geburt und mein Tod nicht bloß demographische Ereignisse sind – sie sind es, die sich über meine Geburt, und somit über mein Dasein, freuen, und die meinen Tod betrauern.

Nahestehend bedeutet dabei jedoch nicht, dass auch immer eine Übereinstimmung besteht – Nahestehende können durchaus mein Handeln (nicht aber meine Existenz!) missbilligen, ebenso wie ich das ihre – sondern es geht um das *kleine Wunder des Wiedererkennens*, an gemeinsame Erinnerungen und den Austausch derselben. Als Beispiel für so ein *Wunder* des Wiedererkennens führt Greisch ein biblisches Beispiel, Lk 24,31, an: „Und als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn.“ (Lk 24,31) Durch Erlebnisse wie diese kann für Ricœur Erinnerung erst zu einer glücklichen, und damit friedvollen und geglückten Erinnerung werden – eben nicht aufgrund einer Eigenleistung, sondern aufgrund des Austausches gemeinsamer Erinnerungen. (Greisch 2004:104)

Ricœur geht demzufolge von einer dreifachen Möglichkeit der Zuschreibung des Erinnerns aus: Von der Erinnerung an das Selbst, der Erinnerung an die mir Nahestehenden und der Erinnerung an die (fremden) Anderen. Ebenso wie das Selbst, die mir Nahestehenden und die (fremden) Anderen erinnert werden können, können sie auch Subjekte des Erinnerns sein – sie können sich erinnern.

³⁴ Diese mittlere Bezugsebene stellt bei Halbwachs die Familie dar.

Mit dieser Erkenntnis geht er über die Hypothese von der Polarität zwischen individuellem und kollektivem Erinnern hinaus, und damit auch über den Ansatz von Maurice Halbwachs (Familiengedächtnis). Diese dreifache Zuschreibung führt Ricœur in einem weiteren Schritt in das breite Feld der Geschichte, die ja, neben der Anthropologie, das zentrale Thema seines umfassenden Werkes ist. (Ricœur 2000a:163)

1.2.2.4 Die dunklen Seiten des Erinnerns: Vergessen und Schuld im Horizont der Vergebung

Ebenso wie Missbräuche des Erinnerns und des Gedächtnisses möglich sind, sind auch Missbräuche des *Vergessens*, das unweigerlich und untrennbar zum Erinnern gehört, keine Seltenheit.

Der Aufruf *Übel nicht in Erinnerung zu rufen*, fordert dazu auf, die Realität eines Übels, wie etwa jenes des Krieges, zu verbergen. Man könnte aufgrund dessen fragen, ob dies nicht eventuell sogar Sinn gibt, will man etwa Politik betreiben. *Ist eine vernünftige Politik ohne so etwas wie eine Zensur des Gedächtnisses überhaupt möglich?* fragt Ricœur in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Das geistige Ziel einer Amnestie erkennt Ricœur in deren Versuch, das Nicht-Vergessen des Gedächtnisses zum Schweigen zu bringen. Die Wand, die die Amnestie von der Amnesie trennt, ist ihm zufolge eine äußerst dünne.

Auf der sprachlichen Ebene nimmt Ricœur hier die Unterscheidung zwischen einer *Prosa* und einer *Poesie* der Politik vor. Unter *Prosa* versteht er dabei jene Form, die das Vergessen ermöglicht, ja, es sogar fördert. Denn sie setzt bei der Furcht an, dass die Geschichte, wenn sie nicht vergessen wird, in einem Wechselspiel zwischen tödlichem, zermürbendem Hass und dem vergessenden Gedächtnis gefangen bleibt. Einzig die Poesie bewahrt die Kraft des Nicht-Vergessens, und sie vermag es auch, diese auf eine Weise zu bewahren, die die Erinnerung an vergangene Übel, nicht aber den Hass ins Zentrum rückt. (Ricœur 2000a:650f)

Ricœur stellt sich die Frage, ob es neben einem *glücklichen Gedächtnis* auch so etwas wie ein *glückliches Vergessen* geben könne. Allerdings bezweifelt er dies, da für ihn über allem, was sich als eine *Eschatologie des Vergessens*³⁵ erweisen könnte, immer

³⁵ Nähere Ausführungen zu Ricœurs Begriff der Vergebung als einer Eschatologie des Gedächtnisses

eine letzte Unsicherheit schwebt. Es kann für Ricœur kein *kleines Wunder des Vergessens* geben, und zwar aus zwei Gründen: Einmal, weil das Vergessen kein Ereignis ist, wie eben die (plötzliche) Heraufkunft einer Erinnerung, und ein anderes Mal, weil das Vergessen hinsichtlich der Vergebung in ganz spezifische Dilemmata gerät. Denn beim Vergessen wird das Handeln an seiner Fortsetzung gehindert. Was übrig bleibt, ist das Unentwirrbare, das Unverzeihliche und das Nichtwiedergutzumachende, als die drei Figuren des Verlusts schlechthin. (Ricœur 2000a:652f) Doch den gravierendsten Grund für die Asymmetrie zwischen dem Gedächtnis (dem Erinnern) und dem Vergessen im Hinblick auf die Vergebung sieht Ricœur in jener Polarität, welche das Vergessen in sich aufspaltet: In der Polarität zwischen dem auslöschenden und dem verwahrenden Vergessen. Demnach gibt es eine Form des Vergessens, bei der Erlebnisse tatsächlich aus dem Gedächtnis gelöscht werden und nicht wieder abrufbar sind. Dieses steht im Gegensatz zu jener „verwahren“ Form des Vergessens, bei der z.B. Traumatisches, zwar für eine Weile vergessen wird, respektive in den Hintergrund rückt, jedoch immer wieder ins Gedächtnis gerufen werden kann, wenn bestimmte *Rahmenbedingungen* erfüllt sind. Auf der Basis dieser drei Punkte kann es für Ricœur kein *glückliches Vergessen* geben, das in der Lage wäre, einem *glücklichen Gedächtnis*, einem *geglückten Erinnern* gegenüberzustehen.

„Die Frage des Vergessens“, so Ricœur, „ist umfassender als man meinen könnte. Man begnügt sich leicht damit, das Vergessen für das Gegenteil, den Feind der Erinnerung zu halten. Pflicht des Gedenkens, Kampf gegen das Vergessen Und doch bekennen wir, daß es einen rechten Gebrauch des Vergessens gibt, oder stimmen gar das Lob des Vergessens an.“ (Ricœur 1998:131). Aufgrund dieser Ambivalenz zwischen der Pflicht des Gedenkens auf der einen und dem Lob des Vergessens auf der anderen Seite unterscheidet Ricœur zwei Formen des Vergessens: Eine *tiefe* Form des Vergessens und eine weniger tiefe, die auf der Ebene von *Gedächtnis* und *Geschichte* angesiedelt ist.

Die tiefe Form des Vergessens zielt, so Ricœur, in erster Linie darauf ab, das, was in einem Gedächtnis verankert ist, auszulöschen: „Es greift die Eingravierung der Erinnerung selbst an. Es widersetzt sich dem, was die alten Metaphern in der Begrifflichkeit des Abdrucks ausdrücken – des Abdrucks eines Siegels im Wachs, [...]. Die Spur auszulöschen heißt, sie in Staub und Asche zu verwandeln.“ (Ricœur

1998:131f)

Die weniger tiefen Formen des Vergessens umfassen Ricœur zufolge eine ganze Bandbreite zwischen passivem und aktivem Vergessen. Als besonders interessante Form führt Ricœur dabei das *eskapistische Vergessen* an. Dieses „...besteht in einer Vermeidungsstrategie, die ihrerseits ein dunkler Wille treibt, sich nicht zu informieren, dem Bösen nicht nachzuforschen, das in der Umgebung des betreffenden Bürgers begangen wird: kurz, von einem Nicht-wissen-wollen“. (Ricœur 1998:139)³⁶

Auch die Vergebung (das Verzeihen), um die es Ricœur zentral geht, wird von ihm als eine Form des Vergessens verstanden, allerdings als eine, die angesichts der Schuld nicht schweigt. (Janowski 2008:449) „[Das Verzeihen]“, so Ricœur, „ähnelte [...] näherungsweise, [...], einer Art aktiven Vergessens; dieses beträfe allerdings nicht die Ereignisse selbst, deren Spur im Gegenteil sorgsam zu bewahren ist, sondern die *Schuld*, deren Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich in schöpferischer Weise auf die Zukunft zu entwerfen.“ (Ricœur 1998:145)

An dieser Stelle möchte ich auf eine weitere wichtige Kategorie, die ich ebenfalls zur *dunklen Seite* des Erinnerns zählen würde, und die Ricœur als existentielle Voraussetzung für die Vergebung zentral in seine Theorie der Erinnerung einbringt, eingehen. Es handelt sich um die Kategorie der *Schuld*.

Für Ricœur ist die Erfahrung von Schuld im Wesentlichen in einem Gefühl gegeben, also im Empfinden, etwas grundlegend falsch gemacht, bzw. sich an etwas oder jemandem schuldig gemacht zu haben. Dies evoziert wiederum weitere Gefühle, wie das der Reue oder das einer Traurigkeit über sich selbst und sein Handeln.³⁷

Ein zweites wichtiges Kriterium für die Kategorie der Schuld stellt die Zurechnungsfähigkeit des Schuldigen, bzw. des Beschuldigten dar. *Schuldig* im Vollsinn des Wortes kann nur sein, wer ein Handelnder ist, d.h., wer für das, was er tut, zumindest bis zu einem gewissen Grad die Verantwortung übernehmen kann. Das kann aber wiederum nur jemand sein, der zurechnungsfähig ist. Zurechenbarkeit charakterisiert Ricœur als eine wesentliche Dimension des *fähigen Menschen* (*homme capable*). (Ricœur 2000a:596f)

³⁶ Diese Form des Vergessens lässt sich im Übrigen auch des Öfteren in diversen politischen Strömungen, welche an einer Vergangenheitsaufarbeitung nicht interessiert sind, beobachten.

³⁷ Ich frage mich jedoch, ob Schuld hier nicht ein wenig zu affektiv verstanden wird. Kann es nicht auch Schuld geben, ohne ein Gefühl von Schuld zu empfinden, etwa wenn ich mir keiner Schuld bewusst bin? (Mehr dazu vgl. 2)

Wenn es um Schuld geht, so wird die Handlung mit dem Handelnden verbunden, das *Was* der Handlungen wird mit dem *Wer* des Handlungsvermögens verknüpft. Eine ebensolche Verbindung besteht übrigens auch zwischen dem *Was* der Erinnerungen und dem *Wer* des Gedächtnisses.

Als spezifische Form der Selbstzuschreibung von Schuld nennt Ricœur das Bekenntnis (*l'aveu*). Im Bekenntnis nimmt für ihn ein Subjekt die Beschuldigung auf sich. Interessant wäre hier zu wissen, ob Ricœur damit das Bekenntnis auf den Einzelnen beschränkt, oder ob dieses sich auch auf ein (bei ihm in diesem Zusammenhang nicht genanntes) Kollektiv ausweiten ließe. Der Akt des Bekenntnisses hat für Ricœur zwar mit dem Erinnern zu tun und überwindet letztlich den Abgrund zwischen Handlung und Handelndem, allerdings ist es Ricœur wichtig herauszustellen, dass der Akt *an sich* etwas Unschuldiges ist. Wer etwas bekennt, macht sich im Vollzug des Bekennens nicht schuldig (sondern offenkundig bereits vorher) und auch das Bekennen selbst ist nicht schuldbehaftet. (Ricœur 2000a:597)

Schuld wird oft – und durchaus berechtigt – als moralisch Böses qualifiziert (z.B. bei dem französischen Philosophen Jean Nabert) und die Schuldenerfahrung ist grundsätzlich eine einsame Erfahrung. (Ricœur 2004a:706f) Schuld insgesamt ist bei Ricœur eine Kategorie, die in der *Tiefe* anzusiedeln ist, quasi am *Tiefpunkt* des menschlichen Daseins.

Im Gegensatz zu diesem Tiefpunkt, ist die Vergebung, als jene Kategorie, die *oben* angesiedelt sein muss, am anderen Ende derselben Linie zu finden. Jean Greisch stellt fest, dass Ricœur durch diesen Kunstgriff einer Kategorie der „hohen“ Vergebung zwingt, sowohl *nach unten*, in den Abgrund der Schuld, als auch *nach oben*, in die Höhe der Vergebung zu blicken. Auf diese Weise vernimmt man *unten* das Schuldbekenntnis mit dem Wehgeschrei der Opfer, und *oben* die Lob- und Dankeshymne als Antwort auf das Geschenk der Vergebung. (Greisch 2004:110)

Als religiöses Pendant zur Schuld nimmt Ricœur auch auf den Begriff der Sünde Bezug. Für diese macht er drei Erscheinungsformen aus, die zueinander in Beziehung stehen: a) Die Verletzung eines Bundes, der mit Gott geschlossen wurde; b) Die Dialektik zwischen der unbegrenzten Forderung Gottes und dem endlichen Gebot Gottes (ethisches Moment der Sünde); c) Jene metaphysische Angst, die jede Beziehung zwischen Gott und den Menschen prägt. In jedem Fall aber ist ein Bruch des Bundes mit Gott das Maß der Sünde. Im Gegensatz zur Schuld hat die Sünde eine persönliche

Dimension. Bedingung für eine Versöhnung ist das Sündenbekenntnis. (Meyer 1991:53ff)

1.2.3 Kritische Würdigung von Paul Ricœur

Die Stärke von Ricœurs Gedächtnisentwurf liegt zum einen in seiner Aktualität (immerhin erschien dieser erst 2004), zum anderen – und vor allem – jedoch in seiner ungeheuren Detailliertheit, welche einmal mehr zeigt, welch genauer und differenziert arbeitender Wissenschaftler Ricœur war. So war er nicht nur mit sämtlichen philosophischen Schulen und Traditionen von der Antike bis in die Moderne bestens vertraut, sondern auch mit soziologischen und politischen Ansätzen ebenso wie mit Inhalten der Theologie. Wenngleich er ein französischer Philosoph war, und stark in der französischen – aber auch deutschen – philosophischen Tradition stand, war es ihm, auch dies sei erwähnt, stets ein Anliegen, zwischen den Denktraditionen im französischen, deutschen, aber auch angelsächsischen Raum zu vermitteln. Ebenso sah er sich wohl auch als Vermittler zwischen Philosophie und Theologie, an der er profundes Interesse hatte, was aus seinen Werken immer wieder zwischen den Zeilen hervorgeht. Dennoch bestritt Ricœur stets, neben den zentralen philosophischen Inhalten auch theologisch wertvolle bzw. kundige Ansätze zu vermitteln. Dies tat er wohl, weil es in dem lebensweltlichen Kontext, in welchem er Philosophie betrieb, für seine Tätigkeit und für den Anspruch an andere, seinen Denkansatz ernst zu nehmen, hinderlich gewesen wäre. Dies hielt jedoch andere Wissenschaftler, sei es aus Neid auf seine ungeheure philosophische Argumentationsstärke sowie sein umfassendes Wissen oder aus anderen Motiven, nicht davon ab, Ricœur als *Kryptotheologen* zu bezeichnen.

Ricœur sah sich zeit seines Lebens in der Pflicht, eine Philosophie zu vertreten respektive zu entwerfen, die den Menschen entschlüsselte (in Anlehnung an die Kantische Frage *Was ist der Mensch?*) und dabei gerade auch seine Schwächen und Unzulänglichkeiten in den Blick nahm (der Mensch zwischen Fehlbarkeit und Fähigkeit). Als einer der wenigen Philosophen, die sich dieser Thematik näher widmeten (wie etwa Scheler, Marquardt oder Blumenberg), kann auch von Ricœur gesagt werden, dass er seinem Denken, ganz im Sinne der anthropologischen Wende in der Philosophie, zuerst eine gesamte – und systematisch durchdachte – philosophische Anthropologie zugrunde legte. Dabei ist sein Ansatz ein phänomenologischer, der vom

Menschen als einem fehlbaren Individuum ausgeht und ihn damit auch in seiner ganzen Zerbrechlichkeit und letztlich Schuldhaftigkeit in den Blick nimmt. Was Ricœur dabei besonders auszeichnet, sind die Ausdauer und Genauigkeit, mit welchen er sich der Frage nach dem Menschen (noch) widmet. Dieser Themenkomplex durchzieht letztlich sein gesamtes Werk in aufbauender Weise wie ein roter Faden, ohne dabei jedoch „abzuflachen“ oder immer wieder die exakt selben Thesen neu verpackt zu verwenden, wie dies im wissenschaftlichen Bereich gerne geschieht.

„Generell geht es Ricœur darum, zu differenzieren, ohne zu trennen. Es ist faszinierend, wie er sich zwischen den verschiedenen Diskursen der Geschichtswissenschaft, der analytischen, phänomenologischen und hermeneutischen Philosophie souverän hin und her bewegt und dabei auch noch eine Fülle empirischer Beispiele aus verschiedenen Bereichen heranzuziehen versteht.“ (Jung 2007:988)

Ein großes Anliegen ist Ricœur die Frage nach Gedächtnissen, die vor allem (und hier ausführlich) in seinem letzten großen Werk, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (*Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*) aufgegriffen wird. Aufgrund seines Interesses an diesem Thema zählt er auch zu den Ersten, denen es ein Anliegen war, Grundbegriffe der Geschichtswissenschaft in Verbindung mit Gedächtnissen bzw. der Erinnerungskultur als solcher zu untersuchen und dabei den Mangel an Selbstreflexion der Geschichtsschreibung herauszuarbeiten. Damit hat er, seitens der Philosophie wohl als Einziger, Fragen wie jene nach einer *guten* (d.h. friedensfördernden) Erinnerung, jene nach kollektiven Gedächtnissen oder jene nach der historischen Schuld in den Blick genommen. Er ist der einzige Philosoph, dem es gelungen ist, eine schlüssige und detailreiche Philosophie des Gedächtnisses auf der Basis der Frage nach dem Menschen zu entwerfen und dabei auch kritische Themen, wie jenes der Fehlbarkeit und Schuld, nicht auszusparen.

Vor allem in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zeigt sich Ricœurs philosophisches Gespür, ebenso wie sein schriftstellerisches Talent. Denn es gelingt ihm, die vielfältigen und zum Teil sehr heterogenen Analysen zu systematisieren und wie einen Bogen zusammen zu halten. Dieser spannt sich von anfänglichen Überlegungen zu einer Phänomenologie des Gedächtnisses, über die Dissoziation von Gedächtnis und Geschichte bis hin zum Wunschhorizont eines glücklichen und versöhnten Gedächtnisses. Dabei ist er weit davon entfernt, sich von dieser Option eines glücklichen Gedächtnisses zu epistemologischen Naivitäten verleiten zu lassen und so den historischen Erkenntnisprozess nach dem Muster biographischer Wiedererinnerung zu stilisieren. (Jung 2007:988) „In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* treibt Ricœur

diesen vermittelnden Anspruch [differenzieren zu wollen, ohne zu trennen, d. Verf.] auf die Spitze und verbindet ihn mit dem Bemühen um enzyklopädische Vollständigkeit bei der Behandlung relevanter Positionen.“ (Jung 2007:988)

Durch diese Dichte und Differenziertheit im Ricœurschen Denken ergibt sich allerdings eine Argumentationsweise, die oft nicht einfach nachvollziehbar ist. Vor allem detaillierte Fußnoten und akribisch ausgeführte Exkurse erschweren das Lesen erheblich und verschleiern den eigentlichen argumentativen Kern seiner Werke, wie v.a. bei *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* deutlich wird. Matthias Jung, ein deutscher Philosoph und Ricœur-Kenner sieht darin einen Grund, weshalb die Rezeption Ricœurs im deutschsprachigen Raum eher schleppend vor sich geht.

Neben dieser Dichte ist für die Philosophen häufig auch Ricœurs Nähe zum theologischen Denken problematisch. Wie sehr er auch den ihm immer wieder entgegen gebrachten Vorwurf, *Kryptotheologie* zu betreiben, bestreitet, ist dennoch erkennbar, dass er in seiner Argumentation immer wieder in unmittelbare Nähe zur Theologie rückt. So befasst er sich einmal ausführlich mit dem Ansatz des Augustinus, ein andermal zitiert er aus der Bibel und am deutlichsten wird seine Nähe zur Theologie wohl in seiner ausführlichen Abhandlung zur Frage der Versöhnung, die letztlich eine zutiefst theologische ist, in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. (Ricœur 2004a:699-778) Dazu ist jedoch anzumerken, dass dieser Kritikpunkt an Ricœur seitens der Philosophie aus theologischer Sicht ein Plus darstellt.

1.3 Theologie – Johann Baptist Metz

Biographischer Abriss und theologische Einbettung

Johann Baptist Metz, zumindest für den deutschsprachigen Raum einer der bekanntesten und einflussreichsten Theologen dieser Zeit, wurde am 5. August 1928 in Auerbach, in der Oberpfalz (Deutschland) geboren.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, der das Leben und das Werk des jungen Metz auf tragische Weise nachhaltig beeinflusste, begann er 1948 mit dem Studium der Philosophie und etwas später – mitbedingt durch die schlimmen Erfahrungen, die er als 16-jähriger gemacht hatte, als er zum Kriegsdienst herangezogen wurde – auch mit dem Studium der Katholischen Theologie. Metz studierte in Bamberg, Innsbruck und

München. Bereits Ende der 1940er Jahre begann Metz, sich mit dem Denken Karl Rahners (1904-1984) auseinanderzusetzen. In Rahner, mit dem Metz schon damals in persönlichem Kontakt stand, findet er nicht nur ein großes akademisches Vorbild, sondern auch einen Mann, der die Theologie mit ins Leben nimmt. „Das Ineinander von Theologie und Spiritualität“, so erinnert sich Metz später an ihn, „ – das war einer der Grundzüge seiner Art des Theologietreibens, und darin unterschied er sich von vielen im 20. Jahrhundert, nicht nur für mich“. (Metz 2006a:116)

1952 schloss Metz sein Studium der Philosophie mit einer Dissertation zum Thema *Heidegger und das Problem der Metaphysik* ab, 1954 empfing er die Priesterweihe, 1961 promovierte er zum Doktor der Theologie.

Nach dem daran anschließenden Habilitationsstudium übernahm Johann Baptist Metz bereits 1963 den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der westfälischen Wilhelmsuniversität in Münster, den er ganze 30 Jahre lang – bis 1993 – innehatte.

Von Anfang an spielt die Theodizeefrage in Metz' Werk eine große Rolle. Es gibt für ihn keine Geschichte ohne Unterbrechung, keinen Idealismus, der unsensibel ist für die Katastrophen und Gefahren der Geschichte. Und als für Metz die eigene deutsche Geschichte immer mehr ins Bewusstsein rückte, richtete er seine Kritik auch an seinen Freund und Lehrer, Karl Rahner. Metz warf Rahner vor, eine viel zu idealistische Eschatologie zu vertreten. Eine Eschatologie, in der die Apokalyptik nicht den Raum einnehme, von dem Metz meinte, dass sie ihn einnehmen müsste. „Karl,“ so fragt er seinen Lehrer, „warum hast Du uns nie etwas über Auschwitz gesagt? Warum ist das nirgends vorgekommen?“ (Metz 2006a:118)

Trotz dieser Differenzen zwischen Metz und seinem Lehrer, die in den Jahren von Metz' universitärer Tätigkeit noch größer werden, kommt es laut Metz jedoch nicht, wie so oft behauptet wird, zu einem Zerwürfnis zwischen ihm und Rahner. Im Gegenteil: Metz schätzt den einstigen Lehrer trotz der Unterschiede in der jeweiligen Theologie auch in fortgeschrittenem Alter noch sehr. Er sagt und darin kommt seine große Anerkennung gegenüber Rahner deutlich zum Ausdruck: „Ich habe persönlich von ihm sehr oft die Kategorien gelernt, mit denen ich ihn dann später kritisiert oder befragt habe. Mehr kann man eigentlich über einen Lehrer nicht sagen als: Ich habe auch noch dort von ihm gelernt, wo ich meinte, kritisch widersprechen zu müssen.“ (Metz 2006a:123)

Neben seiner Tätigkeit an der Universität und im kirchlichen Bereich engagierte Johann

Baptist Metz sich auch kontinuierlich in zahlreichen Ämtern. So war er etwa zwischen 1968 und 1973 Konsultator des *Päpstlichen Sekretariats für die Ungläubigen* und von 1971 bis 1975 Berater der Synode der Deutschen Bistümer und Hauptverfasser des Synodendokuments *Unsere Hoffnung*. Zudem zählt Metz zu den Herausgebern der internationalen theologischen Zeitschrift *Concilium* und zu den Beiräten des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und des Kulturwissenschaftlichen Instituts im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Weiters war er Mitglied des Gründungsausschusses der Universität Bielefeld.

1993 trat Metz eine Gastprofessur am Institut für Religionsphilosophie und Weltanschauungslehre der Universität Wien an, die er bis 1998 innehatte. Von der Universität Wien wurde ihm 1994 auch ein Ehrendoktorat verliehen.

Zu Metz' Hauptwerken zählen *Christliche Anthropozentrik* (1962), *Zur Theologie der Welt* (1968), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977), *Jenseits bürgerlicher Religion* (1980), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997* (1997), und *Memoria passionis* (2006).

In diesen und vielen anderen Werken, Aufsätzen, Reden, etc. entwickelt Metz sein Konzept einer neuen Politischen Theologie, das in der Rede von einer *memoria passionis* gipfelt und auf der ganzen Welt, vor allem aber in den von der Befreiungstheologie beeinflussten Kreisen Lateinamerikas, sowie im deutschsprachigen Raum, großen Anklang und Widerhall findet.

1.3.1 Neue Politische Theologie

Der Begriff *Politische Theologie* hat einen geschichtlich mehrdeutigen Gehalt. Er reflektiert das Verhältnis zwischen dem Religionssystem einer Gesellschaft und dem jeweiligen politischen System. Traditionell werden dabei zwei verschiedene Kontexte einer *Politischen Theologie* unterschieden: Zum einen ein strikt staats- und rechtstheoretischer Kontext, zum anderen ein streng theologischer. (Metz 1999:392)

So wird der Terminus *Politische Theologie* zwar bereits seit der Stoa verwendet, erfährt jedoch im 20. Jahrhundert eine Renaissance. Zunächst wird er vom Staatsrechtler Carl Schmitt aufgegriffen, welcher in seinem Entwurf dem Katholizismus eine staatsbegründende Funktion zuschreibt. Der Theologie kommt ihm zufolge eine

legitimatorische Funktion für die bestehende politische Herrschaft zu (Metz 1998:1471).

Sich von einem solchen Konzept bewusst abgrenzend entwickelt Johann Baptist Metz ab den 1960er Jahren sein Konzept einer *neuen Politischen Theologie*, das er in der Folge immer weiter ausbaut. Metz selbst gliedert den Weg, den seine politische Theologie zurücklegt, in drei Abschnitte: (Metz 1997:208-211)

1) In den frühen 1960er Jahren beginnt Johann Baptist Metz, sich immer intensiver dem Dialog zwischen dem Christentum und dem Marxismus zuzuwenden. Metz versteht die Auseinandersetzung mit dem Marxismus vor allem als eine Auseinandersetzung mit der gesellschaftskritischen Dramatisierung des Theodizeethemas. Er geht dabei jedoch insofern über die Perspektive des Marxismus hinaus, als er den Blick auf das Leid der Anderen praktisch universalisiert. Gemeint ist *jeder* Andere, auch der Feind, auch die Toten. Es kommt in dieser Periode bereits zu einer ersten Verquickung von Politik und Theodizee.

2) In den Jahren um 1968 nimmt die Geschichte zunehmend Raum in Metz' Theologie ein. Allerdings geht es Metz nicht um irgendeinen beliebigen Geschichtsbegriff, sondern um die Leidensgeschichte, als deren Angelpunkt er die Katastrophe von Auschwitz versteht. Die Theologie, welche er zuvor betrieben hatte, scheint ihm nun brüchig zu werden. Er fragt sich, ob es eine solche Theologie wirklich vermag, Wunden zu heilen, oder ob in der Interpretation der Geschichte nicht zu *starke* Kategorien (z.B. die Absolutsetzung der Geschichte als Heilsgeschichte) benutzt worden seien.

3) Seit den späten 1960er Jahren fließen zwei weitere Impulse in Metz' neue Politische Theologie ein, die er vom Zweiten Vatikanischen Konzil bekommt. Das ist zum einen der Anstoß zu einem „aufrechten Gang der Kirche“, (Metz 1997:209) zum anderen die Bewegung des Konzils, die aus dem Eurozentrismus heraus in eine kulturell polyzentrische Weltkirche hineinführt, welche Metz allerdings als eine sozial leidvolle und zerrissene sieht. Insbesondere nimmt Metz dabei die Befreiungstheologie Lateinamerikas in ihrer ganzen schmerz- und leidvollen Dimension in den Blick.

An dieser Stelle halte ich es für notwendig, Metz' Theorie – zumindest in ihren Grundzügen – darzulegen, da diese eng mit dem Gedächtnisbegriff, wie Metz ihn anwendet, verbunden ist. Denn die *memoria passionis*, das Eingedenken fremden Leids, versteht er als „Grundkategorie Politischer Theologie“ (Metz 2006b:252), aus der heraus sich eine neue Politische Theologie eigentlich erst entwickeln kann.

In Metz' Konzept ist diese neue Politische Theologie vor allem in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: Zum einen insofern sie ein kritisches Korrektiv zu dem bilden soll, was Metz unter *bürgerlicher Religion* versteht, zum anderen insofern sie mit einer praktischen Fundamentaltheologie gleichgesetzt werden kann.

Diese beiden Ansätze werde ich im Folgenden explizieren, bevor ich mich in einem weiteren Schritt der Frage nach der Erinnerung – und dabei insbesondere der Frage nach einem kollektiven Gedächtnis bei Metz – zuwenden werde.

1.3.1.1 Die Politische Theologie des Subjekts als kritisches Korrektiv gegenüber einer bürgerlichen Religion

Metz wendet sich mit seiner politischen Theologie massiv gegen das Konzept der *bürgerlichen Religion*, das sich (begrifflich und faktisch) zum ersten Mal in Rousseaus (1712-1778) *Gesellschaftsvertrag (Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique, 1762)* findet. Er sieht seine Zeit als eine Zeit der Wende, nämlich von der bürgerlichen (von Reformation und Aufklärung geprägten) zu einer nachbürgerlichen Zeit. Um Metz' Kritik verstehen zu können, möchte ich zuerst einen Einblick in die traditionelle *bürgerliche Religion* geben, wie z. B. Rousseau sie vertritt. Dieser widmet in seinem *Gesellschaftsvertrag* ein ganzes Kapitel der *bürgerlichen Religion* und ist damit auch immer wieder Teil der Debatte, die in der Neuzeit über die bürgerliche Religion, oder *Zivilreligion* geführt wird.

Was aber versteht er nun unter einer *bürgerlichen Religion*? Zunächst unterteilt er die Religion in drei Gattungen: In eine *Religion des Menschen*, in eine *Religion des Staatsbürgers* und in eine dritte Religion, die die Menschen verschiedenen Gesetzgebungen unterwirft, und sie so in Widersprüche verwickelt. (Rousseau 1762:IV/8)

Obwohl Rousseau diese letzte Gattung der Religion, ebenso wie die Religion des Staatsbürgers relativ schnell verwirft und die *Religion des Menschen* – unter welcher er das Christentum in seiner Urform versteht – klar favorisiert, spricht er sich letzten Endes dennoch für ein bürgerliches Glaubensbekenntnis aus. Dieses festzulegen, hält er einzig und allein für die Sache des Staatsoberhauptes, denn:

„Es handelt sich hierbei also nicht eigentlich um Religionslehren, sondern um allgemeine Ansichten, ohne deren Befolgung man weder ein guter Bürger noch ein

treuer Untertan sein kann. Ohne jemand zwingen zu können, sie zu glauben, darf der Staat jeden, der sie nicht glaubt, verbannen, zwar nicht als einen Gottlosen, wohl aber als einen, der den Gesellschaftsvertrag verletzt, der unfähig ist, Gesetze und Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben und im Notfalle sein Leben seiner Pflicht zu opfern.“ (Rousseau 1762:IV/8)

Rousseau setzt somit die bürgerliche Religion mit der *Religion des Menschen* gleich, wenn er sie auch bisweilen den Einflüssen eines staatsbürgerlichen Denkens unterwirft, und auf diese Weise Elemente der *Religion des Staatsbürgers* in sie integriert.

Als Dinge, die eine *bürgerliche Religion* auszeichnen, nennt Rousseau die Nächstenliebe als Ausdruck dafür, dass die Staatsbürger gute Christen sind, den Gehorsam gegenüber Gott, Moral und Pflichtbewusstsein und die Anerkennung der Weisungen des Staatsoberhauptes, sowie die Anerkennung des Gesellschaftsvertrags. (Rousseau 1762:IV/8)

Am Beispiel Rousseaus lässt sich gut zeigen, weshalb es Metz ein Anliegen ist, diese *bürgerliche Religion* einer Kritik zu unterziehen. Sie ist eingebettet in das System Staat, unterliegt – nicht in jeder, aber doch in gewisser Hinsicht – dem Willen des Staatsoberhauptes. Sie hält Werte wie Pflichtbewusstsein und Moral hoch, doch es scheint, als wisse sie nicht, weshalb sie diese Werte hochhalten solle.

Metz kritisiert in erster Linie nicht die bürgerliche Religion zur Zeit Rousseaus. Er übt vielmehr Kritik an jener bürgerlichen Religion, die sich lange nach der Zeit der Aufklärung noch immer in ihrer bequemen, bürgerlichen Nische eingerichtet hat, für die das Kantische Paradigma: *Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* keinerlei Relevanz zu haben scheint. Metz' Kritik richtet sich an die gegenwärtig praktizierte bürgerliche Religion, an eine Religion, die den Rückzug ins Private, in eine bequeme traditionalistisch gefärbte Heimeligkeit angetreten hat.

Gleichzeitig richtet sich die Kritik Metz' gegen eine bürgerliche Religion, die „zur Beschwichtigung und Vertröstung, zum Opium für die zukunftslosen Habenichtse entfremdet wird [...]“ und dadurch „zur Bestärkung und Bestätigung für die bereits Habenden und Besitzenden“ (Metz 1979:308) wird, eine Religion also, die für das Ethische zunehmend unsensibel wird.

Die Schwierigkeiten fangen für Metz bereits bei der Rede vom Subjekt der Aufklärung an. Wer ist dieses neuzeitliche *Subjekt*, von dem alle sprechen, von dem auch die Theologie spricht? Weiß die Theologie eigentlich, welches Subjekt sie als das religiöse schlechthin verteidigt? (Metz 1991a:45f)

Die eigentliche Krise besteht für Metz jedoch im Durchbruch eines neuen Menschentyps: Dem des Bürgers, oder genauer: dem des Besitzbürgers. Es ist dieser Bürger, der sich, so Metz, hinter dem Subjekt der Aufklärung verbirgt. Und es ist eben dieser Bürger, welcher der zuvor kurz dargestellten *bürgerlichen Religion* anhängt, einer Religion, die für Metz nicht mehr zur gesellschaftlichen Konstitution der Identität des Subjekts gehört, sondern vielmehr zu ihr hinzutritt. (Metz 1991a:46)³⁸

Im Bürgertum macht Metz ein allmähliches Verschwinden der Aufklärung aus. Doch dieses Verschwinden kommt für ihn nicht von außen, sondern Metz sieht bereits in der Aufklärung selbst Elemente (bzw. Krisenphänomene), die für die Krise der Aufklärung als Ganzes verantwortlich sind. Es handelt sich dabei um die Folgenden: Privatisierung, Traditionskrise, Autoritätskrise, Reduktion der Vernunft auf Vernünftigkeit, Reduktion der Religion auf das Privatreligiöse. (Metz 1991a:47)

a) *Privatisierung*: Die Wurzel für eine einsetzende Privatisierung von Religion sieht Metz im Konflikt zwischen Kirche und Staat, der sich schon im Spätmittelalter anbahnt und sich schließlich immer weiter ausbreitet. Der Staat emanzipiert sich zunehmend von der Religion und diese wird dadurch in die Sphäre des Privaten abgedrängt. Als Subjekt dieses *Privaten* begreift Metz den Bürger, der sich nicht mehr durch die Religion getragen weiß. Auch die öffentliche Sphäre ändert sich im Zuge dieser Privatisierung. Sie wird immer mehr zur Sphäre einer bürgerlichen Tauschgesellschaft, zur Sphäre der Wirtschaft. (Metz 1991a:48)

Doch Metz stellt nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Theologie selber einen Wandel fest: Die Theologie befindet sich quasi im Rückzug. Die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit verliert innerhalb der Theologie zunehmend an Wichtigkeit: „Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen.“ (Metz 1997:10) Metz betont, dass diese Kategorien selbstverständlich auch von hoher Relevanz seien. Die Gefahr bestehe jedoch darin, dass das Wort Gottes als nicht nur als private, sondern eben auch gesellschaftsbezogene Verheißung verlorenzugehen drohe, wodurch letztlich auch der Einzelne seine Existenz verfehlen würde. (Metz 1997:11)

Metz sieht es als zentrale Aufgabe einer neuen Politischen Theologie an, die Religion und damit konkret das Christentum zu entprivatisieren. Was die Kirche betrifft, so kann diese – so Metz – den Weg aus der Selbstprivatisierung nur dann finden, wenn sie zu

³⁸ Hier rezipiert Metz Marx – vielleicht sogar noch mehr als Rousseau.

einer Kirche der Compassion wird, die das Leid der (fremden) Anderen über bloßes Mitleid hinaus in den Blick nimmt. Kirche muss, will sie sich als solche verstehen, mehr sein, als eine *kleine Herde*, geleitet von der Absicht, sich nur unter Gleichgesinnten aufzuhalten. Und sie muss auch mehr sein, als eine *bürgerliche Servicekirche*, deren einzige Aufgabe es ist, gewisse Dienstleistungen (etwa diverse Riten zu den Lebenswenden, wie die Taufe oder die Eheschließung) zur Verfügung zu stellen, wenn diese gebraucht werden. (Metz 2006b:186f)

b) *Traditionskrise*: Neben der endgültigen Verlagerung des Religiösen ins Private kommt es im Zuge der Aufklärung auch zu einer Krise der Tradition, zu verstehen als Krise dessen, was überliefert worden ist, und dabei vor allem dessen, was keinen Tauschwert besitzt. Am deutlichsten sieht Metz die Krise, in welche die Tradition gerät, am Beispiel des Verhältnisses zu den Toten. Ihnen gegenüber ist ein Verhältnis des Tausches von vornherein nicht mehr möglich. Sie können uns nichts mehr geben, das greifbar, das einlösbar wäre.

Metz stellt fest, dass dies freilich nicht immer ein Problem gewesen sei, jedoch immer mehr zu einem solchen werde. Auch die Sinngemeinschaft mit den Toten werde zunehmend privatisiert, ebenso wie die Trauer vollkommen ins Private verlagert werde. (Metz 1991a:50f)

An diesem Beispiel zeigt Metz auch den seines Erachtens engen Zusammenhang der Krise der Tradition mit dem Problem der Privatisierung vormals öffentlicher Bereiche (z.B. des Bereichs der Religion) auf.

c) *Autoritätskrise*: Hand in Hand mit der Tradition gerät auch die Autorität in eine Krise. Der Kantische Aufruf zum Ausgang des Menschen aus seiner von ihm selbst verschuldeten Unmündigkeit zielt für Metz klar gegen die Bevormundung durch eine Autorität. Gemeint ist dabei eine Autorität, die sich jeder Legitimierung und Prüfung ihrer selbst entzieht.

Das Problem sieht Metz im Verschwinden des *Rettenden* an der Autorität: „Autorität ist ja nicht von Tradition zu trennen. Sie ist sozusagen das Gewicht der Tradition, die Beharrlichkeit und Dringlichkeit, mit der sie erinnert und eingeklagt werden muß. Insofern aber Tradition zur Konstitution kritischer Vernunft gehört, besitzt diese auch immer Züge von Autorität, ohne die sie letztlich nicht befreiend sein kann.“ (Metz 1991a:53)

Wie schon bei seinen Ausführungen zur Krise der Tradition zieht Metz auch hier die Linie zur modernen Tauschgesellschaft. Denn in die Krise gerät nur eine solche Autorität, die keinen allzu großen Tauschwert besitzt: Eine Autorität, die Freiheit und Gerechtigkeit fordert und das Leiden einklagt. (Metz 1991a:54)

In der kirchlichen Autorität sieht Metz eine Autorität, die zumindest das Potential dazu hätte, würde sie sich selbst noch mehr als eine *Autorität aus religiöser Kompetenz* begreifen. Und

„[d]iese Autorität aus religiöser Kompetenz könnte eine in der bürgerlichen Gesellschaft von heute kritisch-befreiende Autorität sein: In dem Maße nämlich politisch-gesellschaftliches Leben dem Modell einer hochkomplexen Administration immer näherrückt, in dem alle wichtigen Vollzüge immer strukturalistischer, subjektlos anonymer ablaufen, in dem schließlich die Verantwortungszusammenhänge immer mehr verschwimmen – im selben Maße wächst die Bedeutung einer neuen, auf das Autorität-Sein mehr als auf das Autorität-Haben gegründeten Autorität.“ (Metz 1991a:54)

d) *Reduktion der Vernunft auf Vernünftigkeit*: Metz stellt fest, dass mit der Aufklärung auch die Reduktion einer metaphysischen Vernunft einhergeht, welche die Konsensgrundlage feudaler Gesellschaften dargestellt hatte. Die Frage nach dem sozialen und politischen Kontext der Vernunft wird dabei allerdings oft verdeckt. Durch die Aufklärung wird Metz zufolge die Vernunft allzu oft durch kirchliche und/oder politische Herrschaft vereinnahmt und somit auf eine bloße Vernünftigkeit reduziert. (Metz 1991a:54f)

Einmal mehr verweist Metz hier auf Kant, der zu einem Vernunftgebrauch aus freien Stücken aufruft. Doch wer ist es, der hier mündig werden soll? Metz meint, der Besitzbürger, der mehr als alle anderen Subjekte in der Gefahr stehe, sich zu Faulheit, Feigheit und Bequemlichkeit hinreißen zu lassen. Ihm fehle es mehr als anderen an moralischer Kraft. Er müsse politisch erst das werden, was er gesellschaftlich und ökonomisch längst sei. (Metz 1991a:55) In dieser (besitz)bürgerlichen Gesellschaft herrsche keine echte Vernunft vor, sondern vielmehr eine technische Vernünftigkeit, die alles verdingliche und damit alles auf einen potentiellen Gewinn ausrichte. (Metz 1991a:56)

e) *Reduktion der Religion auf das Privatreligiöse*: Als letztes Krisenphänomen führt Metz die Reduktion der Religion auf das Privatreligiöse an. Die Kritik metaphysischer Vernunft, wie sie in der Aufklärung vorgenommen wird, werde – logischerweise – auch zu einer Kritik der Religion. Die Aufklärung, indem sie die Religion kritisiere, übe zum einen Ideologiekritik und zum anderen bilde sie einen affirmativen Begriff von Religion

aus, der gerade nicht identisch mit dem Begriff der positiven Religion im Christentum sei. Die Religion der Aufklärung sei keine natürliche Religion, sie sei eine Vernunftreligion, die sich von der Offenbarungsreligion abgrenze. (Metz 1991a:56f)

Allerdings bemerkt Metz, dass auch diese sogenannte *Vernunftreligion* keineswegs allen Menschen zukomme, sondern ausschließlich dem Bürger als Subjekt der Vernunft. Damit ziehe sich letztlich auch die Religion ins Privatreligiöse zurück. Sie werde zu einer Gefühls- und Innerlichkeitsreligion des Besitzbürgers, von der keine Gefahr und kein Widerstand gegen die Tauschgesellschaft mehr ausgehe. (Metz 1991a:57) Es handle sich eben, wie man nun bereits deutlich erkennen könne, um eine *bürgerliche Religion*, die der bürgerlichen Gesellschaft angepasst sei und sich bewusst unpolitisch gebe. Sie stelle kein kritisches Korrektiv gegenüber dem Leid anderer mehr dar, sondern werde vielmehr „[...] zur Sicherheitsideologie, zur Komplizin einer Gesellschaft, die sich nicht wandeln will“. (Metz 1997:89f) In dieser Privatheit sieht Metz jedoch die christlichen Tugenden enorm verkürzt und dadurch der Gefahr einer Auflösung ausgesetzt. Als Beispiel dafür führt Metz die Tugend der Liebe an, wenn er sagt: „[...] *wo christliche Liebe nur noch in der Familie gelebt wird, ist sie auch dort bald nicht mehr lebbar*“. (Metz 1979:310)

Der Ruf des Evangeliums zur Umkehr der Herzen, so Metz, werde in dieser bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr gehört. Es werde an die Nachfolge geglaubt, doch es werde nicht mehr nachgefolgt, es werde auch an das Mitleid geglaubt, doch es werde kein Mitleid mehr empfunden. Die Hoffnung werde von allen Erwartungen, die enttäuscht werden könnten, abgekoppelt und werde so zu einer erwartungslosen Hoffnung. Doch: „Hoffnung ohne Erwartung [...] ist im Kern Hoffnung ohne Freude.“ (Metz 1979:309)

Zusammenfassend könnte man anmerken, dass Johann Baptist Metz die Privatisierung in den verschiedensten Bereichen, ebenso wie die Existenz einer subjektlosen, marktorientierten Tauschgesellschaft als größte Probleme innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft wahrnimmt, und aus diesem Grund versucht, ihnen eine neue Politische Theologie als kritisches Korrektiv gegenüberzustellen. Ein weiteres Problem, welches sich aus den eben genannten Problemen ergibt und das Metz ebenfalls in dieser bürgerlichen Gesellschaft und Religion ausmacht, ist in gewisser Hinsicht der Tod Gottes. So schreibt er: „Gott ist in der bürgerlichen Religion nicht Gott, nicht der Gott der messianischen Religion der Bibel. Dieser Gott ist wie tot in der bürgerlichen

Religion. [...] Der zum ‚Wert‘ umgemünzte Gott: Das ist das Gottesschicksal in der bürgerlichen Religion. Davon sind wir alle betroffen, daran leiden wir alle.“ (Metz 1997:89)

Was Metz nun mit Hilfe der neuen Politischen Theologie zu erreichen versucht, ist aufzuwecken. Er will die Christen aus ihrem Dämmer Schlaf der Lethargie wachrütteln, ihnen ihre politische Pflicht – nicht nur im Bereich des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch als Praktizierende einer Religion – ins Gedächtnis rufen und sie dazu bewegen, das Leid (oder vielleicht überhaupt das Schicksal) anderer wieder in den Blick zu nehmen.

1.3.1.2 Neue Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie

Als praktische Fundamentaltheologie sieht Johann Baptist Metz die neue Politische Theologie vor allem unter zwei Aspekten: Zum einen unter einem *Primat der Praxis*, zum anderen unter dem *Ringem um das Subjekt-sein-können*, wobei das religiöse Subjekt näher in den Blick genommen wird.

Metz geht in seinen Überlegungen von einer Dialektik zwischen Theorie und Praxis innerhalb der Theologie aus. Insofern wird Theologie von Anfang an unter einen *Primat der Praxis* gestellt. Sie ist insofern theoretisch, als sie ein Nachdenken über Gott und dessen Beziehung zum Menschen ist, doch sie will als Theologie eigentlich nicht dieser theoretisch-abstrakten Ebene verhaftet bleiben. Theologie, wenn sie den Menschen erreichen will, wenn sie gesellschaftsbezogen sein will, will, nein – *muss* – praktisch werden.

Den Angelpunkt hierfür sieht Metz in der Christologie: „Für jede Christologie gilt, daß Christus immer so gedacht werden muß, daß er nie nur gedacht ist. Jede Christologie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Praxis: aus der Praxis der Nachfolge. Sie drückt wesentlich ein praktisches Wissen aus. In diesem Sinne steht jede Christologie unter dem Primat von Praxis.“ (Metz 1991a:64)

Weiters unterteilt Metz die Praxis in zwei verschiedene Arten: In die sittliche und in die gesellschaftliche. Dabei ist es keinesfalls so, dass die gesellschaftliche Praxis unabhängig von der sittlichen wäre, und somit auf *leerem Boden* stünde, ebenso wenig wie die sittliche Praxis nicht gesellschaftlich unschuldig und politisch neutral ist.

Die beiden Praxen sind vielmehr interdependent; sie sind eng miteinander verbunden und verweisen stets aufeinander. Für die Theologie ist diese Interdependenz eine folgenreiche, denn „[d]as Ernstnehmen des Primats der Praxis in der Theologie bezieht sich dann nämlich nicht nur auf die sittliche Praxis im engeren Sinn, sondern auch auf die gesellschaftliche“. (Metz 1991a:66)

Mit der gesellschaftlichen Praxis steht für Metz die (geschichtliche) Erinnerung in engem Zusammenhang, die niemals eine bloße Spiegelung der Gegenwart ist, oder sein kann, sondern aus der heraus erst die Kritik an bestehenden Verhältnissen erwachsen muss. (Metz 1991a:69)³⁹

Christliche Praxis kann Metz zufolge am besten in einer spezifisch christlichen Hermeneutik erörtert werden. Diese soll darauf abzielen, dass Menschen wieder mehr als Subjekte wahrgenommen werden – auch und gerade auch als theologietreibende Subjekte. Dabei handelt es sich für Metz jedoch nicht nur um die Berufstheologen, also jene, die eine fundierte theologische Ausbildung genossen haben, sondern ausnahmslos um jeden Menschen, der sich in die christliche Nachfolge gerufen fühlt und auf dieser Grundlage versucht, Theologie zu treiben, bzw. seine Religion *in der Welt* beredt zu machen, für seine Religion Zeugnis abzulegen. Nur auf dieser Grundlage kann Theologie zu dem werden, was sie nach Metz sein soll: Eine Theologie, die der Welt zugewandt ist, eine öffentliche Theologie und damit auch eine politische Theologie. (Metz 1991a:71f)

Eine politische Theologie kann zudem nicht bei einem *europäischen* Subjekt ansetzen. Sie muss universal, für Europäer ebenso wie für Asiaten oder Amerikaner gelten. Denn es geht um ein Subjektsein und Subjektwerden *aller* vor einem gemeinsamen Gott, der alle Menschen in die Verantwortung ruft. Die Kirche muss lernen, sich endgültig von einer ausschließlich eurozentrisch geprägten Moderne zu verabschieden, sie ist auf dem Weg hin zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, was, so Metz, nicht nur für das kirchliche Leben, sondern auch für das Schicksal der christlichen Theologie überhaupt von großem Belang ist. (Metz 1984:16)

Diese gemeinsame Verpflichtung zeigt auch recht gut, dass Metz das Subjekt nicht als monadisch-abgegrenzt versteht, sondern dass Subjekte zu solidarischem Handeln, zu einer universal verstandenen Solidarität gerufen werden. Diese universale Solidarität

³⁹ Der Frage nach der Erinnerung bei Johann Baptist Metz wird in 1.3.2 *Memoria passionis* – zur Frage nach dem Gedächtnis im Werk von J.B. Metz ausführlich Raum gegeben.

gründet für Metz im Kampf um Gott – so verstanden verlaufen das Ringen um Gott und das Ringen um ein freies Subjektseinkönnen nicht einander entgegengesetzt, sondern proportional. Und deshalb gehört auch das Gebet wesentlich zu einer universal verstandenen Solidarität, sowohl als Gebet für die Welt, für den Anderen, als auch als Gebet zu Gott – als Dankgebet ebenso wie als Anklage. (Metz 1991a:74)

Für Metz verhält es sich dabei so, dass die Frage nach dem solidarischen Subjektseinkönnen der Menschen und die Frage nach dem religiösen Subjekt zusammenführen. Es sind, so Metz, die „identitätsrettenden Reserven der Religion“ (i.e. des Christentums) (Metz 1991a:85), die jetzt mehr denn je gefragt sind. Diese Reserven, welche Metz vor allem in der Geschichte, der Erinnerung und der Erzählung bewahrt sieht, sollen gegen Hass, aber auch – und vor allem – gegen eine kollektive Apathie mobilisiert werden. Allerdings merkt Metz auch an, dass diese Reserven nicht unbegrenzt sind. (Metz 1991a:85)

Wird Theologie schließlich als politische Theologie im Sinne von Metz' in erster Linie als praktische Fundamentaltheologie verstanden, so ergibt sich für ihn daraus eine *Definition des Glaubens*, die folgendermaßen lautet: „*Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.*“ (Metz 1991a:86)

Das bedeutet, dass

- a) Glaube primär als solidarische Hoffnung zur Geltung kommt. Die Eschatologie steht im Zentrum, und zwar eine stark apokalyptisch geprägte Eschatologie.
- b) Gott nicht nur als Gott der Lebenden, sondern als Gott der Lebenden *und* der Toten wahrgenommen wird, als Gott universaler Gerechtigkeit, dem das solidarische Subjektwerden *aller* Menschen ein Anliegen ist. Dies öffnet schließlich auch den Raum für eine kollektive Erinnerung, die Tote und Lebende gleichermaßen mit einschließt.
- c) der Christ als *solidarisch Hoffender* nicht in erster Linie für sich selbst hofft, sondern für die anderen und erst darin auch für sich.
- d) Religion nicht in irgendwelchen *Verhältnissen* aufgeht. Der Name Gottes steht für das Überschreiten sämtlicher bestehender Verhältnisse. Das entscheidende Element dafür ist die Praxis: Die Praxis des Glaubens in einer mystischen, aber auch – und gerade auch – politischen Nachfolge. (Metz 1991a:86-90)

Eine Politische Theologie kann für Metz ihren Anspruch als solche nur dann aufrechterhalten, wenn sie öffentlich wird und auf diese Weise auch über die Grenzen der Kirche hinaus *bewegt*. Gemeint ist damit nicht eine parteipolitische Haltung, sondern einfach die öffentliche Artikulation, das Zeugnis, hinein in die heutige Welt. (Peters 1999:77f)

1.3.2. *Memoria passionis* – Zur Frage nach dem Gedächtnis im Werk von Metz

Wenn ich zuvor versucht habe, Johann Baptist Metz' Ansatz einer neuen Politischen Theologie darzustellen, so habe ich dabei bewusst das zentralste Moment dieser Politischen Theologie ausgeklammert: Die Frage nach, oder, wie Metz es ausdrücken würde, der *Schrei* nach dem Gedächtnis. Das Gedächtnisthema ist sozusagen der Gipfelpunkt des Metzschen Ansatzes, das, worum es ihm letztlich geht.

Hierbei ist es notwendig, auf einen Ansatz hinzuweisen, der sich für den Erinnerungsbegriff, den Metz verwendet, als besonders wichtig erweist: auf Walter Benjamins *Engel der Geschichte*.

Es handelt sich dabei um jenen Engel, der sein Antlitz der Vergangenheit zugewendet hat: „Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe [...]. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, [...]. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft [...].“ (Benjamin 1991:697f) Dieser Engel steht gleichsam paradigmatisch für das messianisch geprägte Geschichtsverständnis Benjamins. Geschichte, als katastrophischer Prozess, stellt dennoch einen Prozess dar, in dem die Vergangenheit *angeschaut* wird: Es wird erinnert. Und erinnert werden insbesondere die Unterdrückten der Geschichte, jene, die auf der Verliererseite stehen. Im Blick auf diese dunklen Seiten der Geschichte entsteht bei Benjamin in der letzten Phase seiner Reflexion über die Geschichte ein theologisch-politisches Modell, mit welchem er das positivistische Verständnis der historischen Zeitlichkeit scharf kritisiert. Ein derartiges Zeitverständnis muss letztendlich durch ein theologisch-politisches Verständnis zersetzt werden. Was zur Sprache kommen muss, ist das Politische – jedoch in Begriffen der Theologie. (Mosès 1992:141f)

Zu einem zentralen Begriff wird beim späten Benjamin auch der des *Eingedenkens*.

Dieser unterscheidet sich von dem der Erinnerung, da er das Potential in sich trägt, die Vergangenheit zu transformieren. Mithilfe des Eingedenkens könnte der Engel Benjamins dann vielleicht mit einem Lächeln in die Vergangenheit blicken. (Mosès 1992:153) Diesen Begriff des Eingedenkens meint Benjamin im Judentum zu finden: „Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken.“ (Benjamin 1991:704) Und damit wird im Eingedenken auch ein messianischer (Hoffnungs-)horizont eröffnet, denn in der Zukunft, die sich dank des Eingedenkens eröffnet, „[...] war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte“. (Benjamin 1991:704)

Bevor ich mich nach dieser Annäherung mit Metz' Überlegungen zum Thema *Gedächtnis* auseinandersetze, ist es wichtig, zu betonen, dass er im Gegensatz zu Maurice Halbwachs und Paul Ricœur keine *Theorie* des Gedächtnisses entwirft. Mit seinem Ansatz möchte er vielmehr eine Art kollektiven Erinnerns einmahnen: Kollektives Erinnern als Erinnern an die Greuelaten der Geschichte, als *memoria passionis*. Die Frage, die dabei im Zentrum steht, ist vor allem jene nach der Rechtfertigung des Leides, die Theodizeefrage.

Es ist mir bewusst, dass Metz angesichts dessen eigentlich nicht so gut in die Reihe Ricœur – Halbwachs passt, da er keine Grundlegung eines (kollektiven) Gedächtnisses anstrebt, d.h. da er nicht versucht, seine Theorie dergestalt zu entwickeln, dass sie eine Antwort auf die Frage *Was ist das kollektive Gedächtnis?* geben kann. Was Metz gibt, sind vielmehr Impulse, Denkanstöße, die vor allem auch aus dem historischen post. Nationalsozialistischen Kontext zu verstehen sind, aber auch über ihn hinaus relevant sind. Diese Impulse kommen aus der Theologie und sollen in die Welt hineinwirken.

Gerade angesichts großer menschlicher Katastrophen, wie etwa Auschwitz, oder – um ein aktuelleres Beispiel zu nennen – des Völkermordes, der 1994 in Rwanda verübt worden ist, erweist sich ein Gedächtnis, das Metz einzumahlen versucht, als ein zutiefst notwendiges.

Ich denke, Theologen kommt dabei noch einmal mehr die Aufgabe zu, dieses Gedächtnis am Leben zu erhalten, vom Leiden der Anderen zu sprechen – und zwar immer auch rückgebunden an die Frage nach der Verheißung Gottes. Doch es soll ihnen zudem ein zentrales Anliegen sein, zu fragen, wie das Gedächtnis an die Leiden anderer überhaupt in die Welt hinein übersetzt werden kann. Wie kann ich von einer an das Christentum rückgebundenen *memoria passionis* sprechen und dabei öffentlich,

politisch werden? Was muss ich tun, damit die *Welt von heute* mir überhaupt Gehör schenkt?

1.3.2.1 Die *memoria passionis* als Basis und Ziel der neuen Politischen Theologie

Metz selbst sieht, wie bereits erwähnt, die *memoria passionis* als Leitbegriff einer neuen Politischen Theologie. Die Politische Theologie schöpft also aus dem Leidensgedächtnis, einem unbequemen Gedächtnis, welches nur allzu gern verdrängt wird.

Seinen Ursprung hat die *memoria passionis* Metz zufolge im Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz. Aus christlicher Sicht ist dieses Ereignis die *memoria passionis* schlechthin, ein Erinnern an einen, der unschuldig gelitten hat – jedoch um seiner Menschen Willen. (Metz 1991a:111)

Jesu' Tod ist jedoch nicht als singuläres Ereignis zu verstehen, sondern „Jesus kommt aus der Leidensgeschichte seines Volkes und ist bis in den Schrei der ‘Gottverlassenheit’ in ihr unvergeßlich geworden.“ (Reikerstorfer 1995:114)

Dieser Gott, der am Kreuz verlassen wurde und der sich gleichzeitig am Kreuz verlassen fühlte, soll angesichts seines Leidens für die Welt und in der Welt, angesichts ihrer Leiden, beredt gemacht werden.

Als konstitutiv für Metz' Politische Theologie erweisen sich so Fragen wie: *Wer redet von Gott?, Wann wird von Gott geredet?, Wie wird von Gott geredet?*, etc. Damit gerät die Theologie auch unter die Kriterien von Subjektsein, Praxis und Alterität, sie wird anthropologisch gewendet.

Ebenso ist Metz' Ansatz der Politischen Theologie als *nachidealistisch* zu verstehen. Das bedeutet, dass menschliche Katastrophen, wie etwa Auschwitz, immanent zur Situation der christlichen Gottesrede gehören. Diese kann damit nicht mehr in einen *menschenleeren Geschichtsidealismus* verfallen und ist mehr als jede andere Theologie theodizeesensibel.⁴⁰ Die Geschichte kann es für eine so verstandene Theologie nur als Leidensgeschichte Gottes in Verbindung mit der Leidensgeschichte der Menschheit

⁴⁰ Mehr zur Frage nach der Gottesrede im dazu von Metz und Reikerstorfer herausgegebenen Band. (Metz 2006a)

geben. (Metz 2006b:255f)

Der Politischen Theologie geht es darum, die „...Autorität der Leidenden zum unhintergehbaren Kriterium aller Kultur- und Religionsdialoge und jeder »Politik der Anerkennung« [zu machen]“. (Metz 2006b:256) Einzig auf diese Weise hält Metz es für möglich, dass auch in pluralistischen Gesellschaften der bleibende Anspruch der biblischen Gottesrede zur Geltung gebracht wird. Die Öffentlichkeit, die nach Metz vom Vergessen geleitet ist, wird auf diese Weise radikal mit der humanisierenden Kraft der *memoria passionis* konfrontiert. (Metz 2006b:256f)

Vor diesem Hintergrund sollte bereits klar geworden sein, was gemeint ist, wenn ich von der *memoria passionis* als *Basis und Ziel* der Metzschen Politischen Theologie spreche: Basis ist sie, insofern Metz' Theologie aus dieser *memoria* schöpft, d.h. aus dem Erinnern an fremdes Leid ein politisch-theologisches Programm entwirft. Gleichzeitig ist für Metz die *memoria passionis* auch das Ziel seiner Politischen Theologie; das, woraufhin diese überhaupt entworfen ist. Denn mit Hilfe der *memoria* möchte Metz fremdes Leid in der Gesellschaft zur Sprache bringen.

1.3.2.1.1 Nach Auschwitz – Leidens- und Katastrophengeschichten als Herausforderungen des Gedächtnisses

„Langsam, viel zu langsam, wurde mir bewußt [...], daß die Situation, in der ich Theologe bin, also von Gott zu reden suche, die Situation ‚nach Auschwitz‘ ist. Auschwitz signalisierte für mich einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen ließ. Gibt es denn, so fragte ich mich, einen Gott, den man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anbeten kann?“ (Metz 1992:311)

Immer wieder finden sich in Metz' späterer Arbeit solche Passagen – ich möchte sie fast *Ausrufe des Wehs* nennen – in denen er voll Schmerz anerkennt, wie spät ihm erst klar geworden ist, wie zentral Auschwitz eigentlich für seine Art Theologie zu treiben ist. *Auschwitz* – ein Name, der als Synonym für andere Greuelthaten der Geschichte stehen kann: für den Völkermord in Rwanda, für das Massaker von Srebrenica, aber auch für verschiedene Terroranschläge und jene, die ihnen zum Opfer fielen, und gleichzeitig ein Name, der gewissermaßen für sich selbst steht, der mehr beinhaltet, als viele andere Namen.

In diesem kleinen Wort *Auschwitz* finden die rund 400.000 Opfer des dortigen Konzentrationslagers ihren Platz, von denen etwa 50 Prozent Juden waren. Über die Hälfte der Inhaftierten des KZ Auschwitz starben an den Folgen von Hunger, mörderischer Arbeit, Terror, infolge der allgemein sehr schlechten Lebensbedingungen im KZ, durch Strafen, Folter und verbrecherische medizinische Experimente, durch Krankheiten und Epidemien, sowie durch Exekutionen – meistens Erschießungen oder Vergasungen. (<http://www.auschwitz.org.pl>) Im kleinen Wort *Auschwitz* stecken aber nicht nur die individuellen Schicksale der Opfer, sondern auch alle Abgründe des Menschen. Seine Bosheit, seine Brutalität, sein *Wegschauen*, seine innerliche Härte, seine Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden Anderer, die doch das Menschsein mit ihm teilen.

Im Wort *Auschwitz* stecken auch die Schrecken aller Kriege – insbesondere aber jener des Zweiten Weltkrieges, die Johann Baptist Metz am eigenen Leib miterlebte. So beschreibt er die Erfahrungen, die er als 16-jähriger Junge machte, als er zum Kriegsdienst herangezogen wurde: „[...] und als ich am morgen [sic!] darauf zu meiner Kompanie zurückkam, fand ich nur – Tote, lauter Tote [...]. Ihnen allen, mit denen ich tags zuvor Kinderängste und Jungenlachen geteilt hatte, konnte ich nur noch ins erloschene, ins tote Antlitz sehen. Ich erinnere nichts als einen lautlosen Schrei. Und so sehe ich mich heute noch, und hinter dieser Erinnerung sind meine Kindheitsträume zerfallen“. (Metz 1997:207)

Es ist gerade dieser Hintergrund, dieser *lautlose Schrei*, der das Thema *Auschwitz* in die Mitte von Metz' theologischer Arbeit rückte. Der lautlose Schrei angesichts der Schrecken des Krieges, angesichts der Schrecken der Geschichte. Denn in Auschwitz sollte nicht nur ein Volk, sondern auch eine Religion – das Judentum – vernichtet werden. Eine Religion, in der alle großen monotheistischen Religionen verwurzelt sind. Aus diesem Grund steht Auschwitz bei Metz auch für „[...] ein Attentat auf alles, was uns – den Christen – hätte heilig sein müssen“. (Metz 1994:159)

Warum bei Metz Auschwitz als Kern- und Angelpunkt seines Theologietreibens allerdings erst so spät in den Blick kommt, bleibt unklar. Tiemo Rainer Peters, ein Schüler Metz', geht davon aus, dass Auschwitz in dem Moment seine Bedeutung in Metz' Werk erhielt, in dem dieser seine eigene Theologie noch einmal überprüfte und diese infolgedessen als das herausstellte, was sie ihrem Wesen nach wohl schon immer gewesen war: Eine *Theologie nach Auschwitz*. (Peters 1998:126)

Metz betont ausdrücklich, dass er nicht möchte, dass seine Rede von Auschwitz als Entwichtigung aller anderen Leidens- und Katastrophenerfahrungen der Menschheit missverstanden wird. Vielmehr soll die Formulierung *nach Auschwitz* die Theologie überhaupt für solche Erfahrungen sensibilisieren und damit den Theodizeeblick des Christentums schärfen. Mit Auschwitz im Hintergrund sollen gleichzeitig alle anderen Leidens- und Katastrophenerfahrungen erinnert werden. Und weil dies in einer theodizeesensiblen Weise geschehen soll, findet hier vor allem eine *memoria passionis* statt, eine Erinnerung, die offen ist für das Leid der Anderen. Dabei dürfen die Theodizeesensibilität und die Offenheit für das Leid Anderer nicht in eins gesetzt werden. Während es bei der Theodizee um die Frage geht, wie Gott das Leid zulassen konnte, geht es bei der Offenheit für das Leid Anderer um die Frage, wie Menschen anderen Menschen überhaupt ein solches Leid zufügen konnten. Vor allem letztere ist Metz ein Anliegen. (Metz 2006b:35)

Gleichzeitig sind all diese Leidens- und Katastrophenerfahrungen, für die Auschwitz stellvertretend wie symbolisch steht, aber auch, wie ich meine, *die* große Herausforderung jedes Gedächtnisses, und insbesondere des kollektiven Gedächtnisses.

Denn wie kann mit den Schreien der Opfer, mit den Anklagen der Hinterbliebenen und mit der Schuld der Täter adäquat umgegangen werden? Wie steht das kollektive Gedächtnis in Zusammenhang mit der Frage nach Schuld, nach Rechtfertigung, aber auch nach Versöhnung?

Auschwitz steht für Metz auch für den Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie und für eine Krise der Moderne. „Warum“, so fragt Metz, „sieht man der Theologie diese Katastrophe – wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen – so wenig oder überhaupt nicht an?“ (Metz 2006b:38) Ist Metz' Anfrage eine berechtigte, so könnte man sie um die Frage erweitern: Was ist los mit dem Gedächtnis des Christentums, mit dem Erinnern der Christen, dass man der Theologie Katastrophen wie Auschwitz nicht (mehr) ansieht? Ist die *gefährliche Erinnerung*, von der Metz gerne spricht, einer angenehmeren, verträglicheren Variante des Erinnerns gewichen? Was wird eigentlich im Christentum noch erinnert, und *auf welche Weise*?

Ist von einer *Herausforderung des Gedächtnisses durch die Leidens- und Katastrophengeschichten unserer Zeit* die Rede, scheint es mir ein Notwendiges zu sein, einen weiteren Aspekt anzusprechen, der bei Metz im Zusammenhang mit Auschwitz immer wiederkehrt: Die Frage nach Gott angesichts derartiger Katastrophen.

Die Art, wie nach Auschwitz von und zu Gott gesprochen werden kann, ist für Metz nicht mehr dieselbe wie vorher. Das Leiden Auschwitz' wird auch zu einem Leiden an Gott. Die Gebetssprache, die verwendet wird, ist ebenso gekennzeichnet durch das Leiden – und sie war es eigentlich auch schon vor Auschwitz, wie das etwa bei Hiob, oder in den Klageliern deutlich wird. „Diese Gebetssprache“, schreibt Metz, „ist selbst eine Leidenssprache, eine Krisensprache, eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis.“ (Metz 1992:319)

Bei Metz tritt die Funktion Gottes, eine trostreiche Antwort auf erfahrenes Leid zu geben, radikal in den Hintergrund. Sein Gottesbild wird geradezu zu einem *dunklen*. Rede zu Gott muss für ihn *leidenschaftliche Rückfrage* aus der Leidenssituation heraus sein, und auch den Aufschrei Jesu am Kreuz: *Mein Vater, warum hast du mich verlassen?*, sieht Metz als einen in dieser Tradition stehenden. (Metz 1992:319)

Es ist nicht ganz abwegig zu fragen, ob man denn nach einer Katastrophe wie Auschwitz *überhaupt* noch von Gott reden könne, ob es denn nach einer Tragödie wie dieser überhaupt einen Gott gäbe. Metz beantwortet diese Frage mit einer Gegenfrage: „[...] wenn es für uns keinen Gott in Auschwitz gibt, wie soll es ihn für uns dann anderswo geben?“ (Metz 2006b:39) Die Frage ist für Metz nicht die, *ob* es einen Gott gibt, sondern vielmehr *wie* es ihn gibt, d.h. *wie* ein Christentum beschaffen sein muss, für das die Zusage Gottes gilt und in weiterer Folge, wie eine Christologie *nach Auschwitz* zu entwickeln ist.

Für Metz kann es nach Auschwitz nur eine Christologie geben, die ihr *apokalyptisches Gewissen* nicht aufgibt, die nicht zu einer Christologie (und damit zu einer Ideologie) der Sieger der Geschichte wird. Denn mit der Rede von der Auferstehung des Gottessohnes geht auch immer der Schrei des von Gott und der Welt verlassenen Gottessohnes am Kreuz einher. (Metz 2006b:59f) Es sind die Opfer, derer eine Theologie – und auch eine Christologie – nach Auschwitz eingedenk sein muss. Und doch steht es einer solchen Theologie nicht zu, den Opfern einen Dialog anzubieten – egal, ob über das ihnen zugefügte Unrecht, oder über eine mögliche Versöhnung. Der Dialog muss vielmehr *von den Opfern selbst* angeboten werden, nur sie haben das Recht dazu. Allerdings bedeutet dies nicht, dass die Erinnerung an Leid und Ungerechtigkeit einzig und allein von den Opfern getragen werden soll. Ganz im Gegenteil! *Jeder* hat die Pflicht, zu erinnern, und insbesondere eine Theologie, die politisch, die öffentlich

werden will. Die Ebene, auf der diese Erinnerung angesiedelt ist, muss – so Metz – eine moralische sein. Denn nur die *moralische Erinnerung*, das *moralische Gedächtnis* hat die Kraft, wachzurütteln, zu verändern und zur Versöhnung beizutragen. Ein Gedächtnis, das rein historischer Natur ist, *archiviert* gewissermaßen und hat damit diese Kraft verloren. (Peters 1998:129)

Und selbst wenn die Erinnerung an Auschwitz von vielen Menschen nicht lebendig gehalten wird, wenn sie *archiviert*, so entgeht dennoch niemand den anonymen Folgen dieser Katastrophe, denn die theologische Frage nach Auschwitz ist nicht nur die Frage nach Gott angesichts der Schrecken, sondern immer auch die Frage nach dem Menschen, die Frage „Wo war der Mensch in Auschwitz?“ (Metz 1996b:280)

1.3.2.1.2. Erinnerung als gefährliche Erinnerung

Auch wenn Metz kein eigenes *Gedächtniskonzept* ausarbeitet, geht aus seinem Werk doch klar hervor, dass er nicht leichtfertig mit dem Thema *erinnern* umgeht. Seine Erinnerung ist keine bloße Reflexion, im Gegenteil: Erinnerung kann für ihn sogar ein Moment der Gefahr, des Gefährlichen in sich tragen, wenngleich dies sicher nicht auf jede Erinnerung in gleichem Maße zutrifft.

Interessant ist, dass dieses *Gefährliche* bei Metz durchaus positiv besetzt ist, doch vielleicht, wenn man das so sagen kann, mit einem *negativen Hauch*, welcher gewissermaßen als *apokalyptisches Moment der Angst* über dieser Erinnerung weht. Denn gemeint ist „[...] jene gefährliche Erinnerung [...], die die Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil sie an unausgestandene Zukunft erinnert. [...] Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart“. (Metz 1991a:192) Bei der *gefährlichen Erinnerung* handelt es sich also um eine Erinnerung, welche die Gesellschaft aus ihrem bequemen Dämmer Schlaf wachrütteln will, eine Erinnerung, die unangenehm sein kann und Sprengpotential in sich trägt. Gleichzeitig aber ist es eine Erinnerung, die notwendig ist, die an der Zeit ist.

Eine Erinnerung, die Metz als *gefährlich* erachtet, ist gerade die *memoria passionis*, die Leidens Erinnerung. Dabei handelt es sich für ihn zunächst um eine radikal biblische Kategorie, die zu einer universalen Kategorie, und letztlich zu einer Kategorie des Heils

wird, bzw. werden kann. (Metz 1987:43)

Diese Erinnerung ist in zweifacher Hinsicht gefährlich: Zum einen hinsichtlich ihrer Kapazität Kritik an einer evolutionären Weltansicht zu üben, zum anderen hinsichtlich ihrer Fähigkeit die menschliche Vorstellungskraft für soziopolitische Handlungsweisen zu stimulieren. Für Christen gipfelt die *memoria passionis* schließlich in den Evangelien, die ihrerseits wiederum zu gefährlicher Erinnerung werden, und näherhin in der Erinnerung an die Passion Christi, durch dessen Leiden und Tod die Leidensgeschichte zu einer Geschichte der Freiheit transformiert werden kann. (Morrill 2000:30) Die gefährliche Erinnerung an das zugefügte Leid kann in denen, die erinnern, den Geist des Widerstandes wecken und sie auf diese Weise frei machen. Speziell in der christlichen Erinnerung wird Zukunft vorweggenommen, indem denen, die ohne Hoffnung sind, die durch schweres Unrecht niedergedrückt werden, denen, die die *Verlierer* der Geschichte sind, eine echte hoffnungsvolle Zukunftsperspektive eröffnet wird: „Aus dem Gedächtnis des Leidens erwächst ein Wissen um Zukunft, das keine leere Antizipation bedeutet, sondern aus der Erfahrung der Neuschöpfung des Menschen in Christus sich auf die Suche nach menschlicheren Lebensformen begibt.“ (Metz 1991a:114) Ohne diese *memoria passionis*, so Metz, wird das Leben menschlicher Subjekte zunehmend zum Anthropomorphismus, d.h. zu einer bloß menschenähnlichen Daseinsform, die jedoch ihr Wesentliches verloren hat. Und die öffentliche Werbung für einen Nachfolger des menschlichen Subjekts, welcher keine Erinnerung an Leiden und Katastrophen der Vergangenheit in sich trägt, hat für ihn bereits begonnen. Als Modell dafür nennt Metz den Roboter, eine reibungslos funktionierende Maschine: Intelligenz ohne Erinnerung, ohne Leidenschaften und letztlich ohne jede Moral. Einer solchen Maschine gelte es nun sich mit aller Kraft entgegenzustellen. (Metz 1987:43)

Als weiteres Beispiel für eine Erinnerung, die *gefährlich* ist, nennt Metz die dogmatische Erinnerung. Der christliche Glaube, wird er als *memoria* gefasst, ist ihm zufolge ein inhaltsgebundener, d.h. *dogmatischer* Glaube. Als solcher ist er stark an Traditionen gebunden, die mittels Institutionen (der Kirche) in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden. Er versteht in Folge dessen die kirchlichen Dogmen als verschriftlichte Erinnerungen, als *formuliertes Kollektivgedächtnis*, welches die einzelnen Menschen zwingt, sich etwas in Erinnerung zu rufen, das sie als Einzelne im eigentlichen Sinn gar nicht mehr fassen, oder realisieren können. Die Inhalte, welche dieses Gedächtnis bewahrt, oder zumindest bewahren sollte, sind gefährlicher Natur. Sie

sollen zum Sprengstoff – für die Gesellschaft, aber auch für die Kirche – werden. Können sie das nicht mehr leisten, haben sie ihr gefährliches, d.h. kritisches, Potential verloren. Sie dienen dann nur noch der Selbsterhaltung einer Institution – im katholischen Fall der katholischen Kirche, und man könnte fragen: Wozu dann eigentlich noch erinnern? (Metz 1991a:194f)

Freilich berücksichtigt Metz, dass dogmatische Erinnerung letztlich immer nur als bestimmte Erinnerung möglich ist, als eine Erinnerung *an etwas*. Als solche trägt sie auch immer Züge einer kritisch-bejahenden Aneignung und als solche weiß sie auch um den Konflikt, der zwischen einer Geschichte, in der sich die göttlichen Verheißungen erfüllen können, und einer Geschichte, die von unseren eigenen – oftmals entfremdeten – Wünschen und Interessen geleitet ist. Ein Dogma kann sich, wenn der dogmatische Glaube und die Praxis der Nachfolge aufeinander bezogen bleiben, als praktische Erinnerung erweisen. (Metz 1991a:195f)

Eng verbunden mit der Thematik einer *gefährlichen Erinnerung* ist für Metz die Figur Jesu'. Auch diesen bezeichnet Metz als *gefährlich*. Worin aber besteht die Gefahr, die von Jesus ausgeht? Metz verweist hier auf die Überlieferung des Origenes, welche besagt, die Nähe zu Jesus, sei gleichbedeutend mit einer Nähe zum Feuer. Damit wird die Gefahr zu einer zentralen Kategorie für das Verständnis des *neuen Lebens*, welches das Neue Testament verheißt. Gefahr und Verderben sind zwei Kategorien, die fest im Neuen Testament verankert sind, und welche Metz als quasi *apokalyptische Momente* immer wieder einmahnt. Gerade Theologie, so Metz, muss angesichts der Gefahr getrieben werden, wenn das Christentum sich seiner eigenen Wurzeln wieder neu besinnen will. Denn das Herz des Christentums kann sich eben nicht allein auf das Dogma konzentrieren. Es braucht, wie bereits erwähnt wurde, immer wieder die Spannung von Dogma und Praxis, und erst das, was dazwischen liegt, so Metz, sei das Christentum. (Metz 1987:46f)

1.3.2.1.3 Anamnese statt Amnesie – die eindringlichste Forderung der memoria passionis

Es ist *das* zentrale Anliegen Metz', das Leid, wie es etwa den Menschen in Auschwitz widerfahren ist, im Gedächtnis zu bewahren. Katastrophen wie Auschwitz *müssen* erinnert werden, um der Opfer Willen, aber auch, um ähnlichen Katastrophen vorbeugen

zu können. Um eine konstante Erinnerung an die Schrecken der Geschichte gewährleisten zu können, bedarf es Metz zufolge einer *anamnetischen Kultur*, welche er vor allem als vom jüdischen Geist ausgehend sieht. Problematisch ist dabei das in Europa nur noch fragmentarische Vorhandensein dieses jüdischen Geistes, weil dieser Geist in Auschwitz beinahe endgültig ausgelöscht worden ist. (Metz 2006b:41f)

Anamnese ja, aber wie? Metz scheint diese Frage zu beantworten, indem er einen Blick in die Bibel wirft. Er meint, es sei für Christen längst an der Zeit, sich wieder mit der eigentlichen Botschaft der Bibel auseinanderzusetzen. Diese sei, und das werde viel zu oft vernachlässigt, an vielen Stellen eine apokalyptische. In einem apokalyptischen Verständnis ist Gott derjenige, dem die Zeit gehört. Diese Zeit jedoch ist vor allem eine Zeit des Leidens. Deswegen erachtet Metz es auch als besonders wichtig, die Apokalyptik nicht einfach Traditionalisten, oder gar Fundamentalisten zu überlassen, sondern selbst ihre Inhalte ernst zu nehmen – im Sinne einer gesellschaftlichen Hermeneutik, bzw. im Sinne dessen, was Metz eine *Hermeneutik der Unterbrechung* nennt. (Metz 2006b:145f)

Der *Stachel der Apokalyptik* muss nach Metz weiterhin spürbar sein, mehr noch, er muss schmerzen. Nur so kann für ihn Widerstand geleistet werden, gegen das moderne Menschenbild, in dem der Mensch *geheimnisleer* ist, in dem er unfähig ist, zu trauern, Schmerz zu empfinden, aber auch unfähig zu trösten. Nur so kann auch Widerstand geleistet werden, gegen das Zeit- und Geschichtsverständnis der Moderne, gegen die Zeit als eine Zeit, die zu sehr als Zeit des Menschen und nicht mehr als Zeit Gottes wahrgenommen wird und gegen eine Geschichte, die ausschließlich eine Geschichte der Sieger, und niemals eine der Verlierer ist. (Metz 2006b:147)

Auch die Erinnerung wird gerade mit Hilfe dieses apokalyptischen Stachels wach gehalten. Eine Erinnerung, die zweifellos schmerzt, weil sie radikal das Leid der Anderen vor Augen führt. Es ist aber auch eine Erinnerung, die aus diesem Leid heraus Hoffnung geben kann, Hoffnung auf die Rettung der Anderen – sogar über den Tod hinaus. Es ist eine Zusage Gottes, die erinnert wird und dadurch echte Hoffnung auf eine Zukunft eröffnet.

„In den apokalyptischen Traditionen ist die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten der Ausdruck einer Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit, die durch Gottes Macht zuteil wird, Gottes Macht, die auch das Vergangene nicht in Ruhe lässt. Und die apokalyptische Botschaft vom Letzten Gericht widersteht der Art, wie wir uns üblicherweise mit den vergangenen Leiden versöhnen und im Vergessen uns ihnen gegenüber zu beruhigen suchen.“ (Metz 2006b:149)

Anamnese ist also von höchster Notwendigkeit, vor allem als Erinnerung, die vom Leid der Anderen gewissermaßen *durchdrungen* ist, die noch schmerzt, aber gerade dadurch auch Hoffnung ermöglicht. Eine Hoffnung auf Rechtfertigung und letztlich auf Gerechtigkeit. Nicht nur für Lebende, sondern auch – und gerade – für die, die zu Opfern der Geschichte wurden, für die Toten.

Zu erinnern ist folglich vor allem deshalb wichtig, weil ohne Erinnerung wichtige Fragen nicht gestellt werden können. Wer vergisst, fordert keine Erklärungen, fragt nicht nach Gerechtigkeit und wird letztlich – dies soll an dieser Stelle zumindest erwähnt werden, auch wenn das in diesem Zusammenhang nicht Metz' zentrales Anliegen ist – auch nicht zur Versöhnung fähig sein. Vergessen ist – hier folgt Metz der Linie Adornos – insofern unmenschlich, als das vergangene Leiden vergessen und damit entwertet wird. Wird aber das Leiden vergessen, so läuft die Geschichte Gefahr, sich zu wiederholen. So gesehen könnte man nun Metz' *gefährlichem Erinnern* durchaus ein *gefährliches Vergessen* gegenüberstellen.

Metz sieht das Eingedenken, von dem er spricht, vor allem im jüdisch-biblichen Geist verwurzelt. Es ist ein Eingedenken, welches dem „Vergessenen auf der Spur bleibt“, (Metz 1991b:63) indem es dieses vermisst. An verschiedenen Stellen spricht er daher auch von einem *Vermissungswissen*. Was aber ist es, das vergessen wird? Es ist der Mensch als Person, der Mensch als Ebenbild Gottes. Was bleibt ist ein oberflächlicher Mensch, der eigentlich diesen Namen gar nicht mehr verdient. Es ist der Mensch, der die anamnetische Kultur des Geistes verloren hat, und so zu einer bloßen erinnerungs- und subjektlosen Natur verkommt. Metz weist auch auf verschiedene Mechanismen hin, durch die der Mensch versucht, diesen Verlust seiner selbst zu kompensieren:

- a) durch eine Kultur totaler kritischer Emanzipation (von zu selbstverständlich übernommenen Denkmustern bzw. Haltungen),
- b) durch eine diskurs- und konsensorientierte Kultur kommunikativer Vernunft,
- c) durch eine Computerkultur, eine Kultur computersimulierter künstlicher Intelligenz,
- d) durch eine postmoderne Kultur neuer Geschichtsfreudigkeit, bei der Geschichte jedoch zur *Entspannungsliteratur* verkommt und
- e) durch wissenschaftliche Historisierung, in der immer auch eine Form des Vergessens steckt, da sie das Vergangene vom Gegenwärtigen abtrennt, um es analysieren zu können. (Metz 1991b:62f)

Als entscheidendes Moment für ein *gutes* Erinnern nennt Metz die Narrativität. Erzähltraditionen sind gleichzeitig auch immer Erinnerungstraditionen. Was erzählend weitergegeben wird, ist in der Lage, ein abstrakt-instrumentelles Geschichtsverständnis zu durchbrechen, denn narrative Wiedergabe von Erlebtem ist nie bloße Abstraktion, oder bloße Argumentation. Durch eine narrative Wiedergabe von Erlebtem, etwa durch die Theologie, kann sich Metz zufolge Erinnerung auch gegen Manipulation und Strukturen der Unfreiheit wappnen und so zu einem entscheidenden Moment des Widerstands werden. (Metz 1991a:207)

1.3.2.2 Zusammenfassung: *Gedächtnis als kollektives Leidensgedächtnis*

Wie ich bereits zu Beginn dieses Abschnittes bemerkt habe, entwirft Metz keine eigenständige Theorie des Gedächtnisses, wie Halbwachs oder Ricœur. Vielmehr bedient er sich der Erkenntnisse, die andere in diesem Bereich gewonnen haben, ohne dabei jedoch ausdrücklich auf eine oder mehrere *Quellen* zu verweisen. Metz' Anliegen ist nicht die Frage, wie das Gedächtnis zusammengesetzt ist, oder wie es genau entsteht und er entwirft auch keine Phänomenologie des Gedächtnisses. Für ihn ist vor allem interessant, was der Inhalt dieses Gedächtnisses im Sinne des Erinnerns ist, und welche Funktion ihm in der modernen Gesellschaft zukommt, bzw. zukommen sollte.

Insgesamt lässt sich das Gedächtnis, von dem Metz spricht, als *kollektives Leidensgedächtnis* im theologischen Kontext bezeichnen. Im Großen und Ganzen habe ich in den vorangehenden Ausführungen zum Begriff der *memoria passionis* bereits versucht, Metz' Überlegungen zur Gedächtnisthematik ausführlich zu erörtern. An dieser Stelle seien nun die wichtigsten Thesen seiner Überlegungen noch einmal im Überblick dargestellt. Zu bemerken ist außerdem, dass für Metz die Unterscheidung zwischen *Erinnerung* und *Gedächtnis* keine wichtige ist, was aus seinen Ausführungen in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* klar hervorgeht. (Metz 1991a:179) Daher werde auch ich in diesem abschließenden Überblick keine scharfe Trennung dieser beiden Begriffe vornehmen.

- a) Interessant ist, dass bei Metz das Gedächtnis vor allem als kollektives Gedächtnis in den Blick genommen wird. Dabei wird zumeist von einem Kollektiv an ein anderes Kollektiv erinnert (Bsp.: Wir erinnern uns an die Opfer von Auschwitz).

Die beiden großen Kollektive, auf die er gerne und wiederholt zurückgreift, sind dabei die Christen, welche er hauptsächlich adressiert, und die Opfer der Geschichte, wie etwa jene von Auschwitz.

- b) Metz versteht dieses kollektive Gedächtnis immer als Gedächtnis, d. h. als Erinnerung an das Leiden der Anderen, als *memoria passionis*. Diese *memoria* soll quasi *aus der Mitte des Christlichen* heraus kommen und in die Welt und Gesellschaft von heute hineinwirken. Sie soll ein Stein des Anstoßes sein – insbesondere ein Stein des Denkanstoßes. Die *memoria passionis* findet ihren Grund im Gedächtnis an das Leiden und den Tod Jesu, der wiederum in den Leidensgeschichten des Volkes Israel seinen Ursprung findet. Letztlich kann so die gesamte Geschichte des Christentums als *memoria passionis, mortis et resurrectionis* verstanden werden, wobei Metz das Gewicht klar auf *passionis* legt.
- c) Das Gedächtnis bewegt sich immer zwischen den Konstanten Erinnern und Vergessen. Dabei ist es jedoch wichtig, gerade die Leiden und Schrecken im Gedächtnis zu bewahren; einerseits, um auf diese Weise neuen Katastrophen von vornherein vorzubeugen, andererseits, um Rechtfertigung und Gerechtigkeit für die Opfer, und damit auch für die Toten zu erlangen. Um dem Vergessen Einhalt zu gebieten, bedarf es eines Moments des ständigen Erinnerns, das sich wie ein Stachel ins Fleisch bohrt, denn: Nur, was nicht aufhört wehzutun, bleibt im Gedächtnis. Diesen Stachel findet Metz in der biblischen Botschaft, die er apokalyptisch liest.
- d) Erinnerung trägt das Potential in sich, *gefährliche Erinnerung* zu sein. Dies ist sie dann, wenn sie in ihrer theologischen Bedeutung verstanden wird, als praktische Erinnerung innerhalb einer Politischen Theologie. Nur so verstanden kann Erinnerung einen echten Hoffnungshorizont eröffnen. „In diesem Zusammenhang 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.“ (Metz 1991a:177)
- e) Erinnern ist immer Erinnern innerhalb eines narrativen Kontextes. Die Weitergabe von Erinnerungen durch das Erzählen von Geschichten tritt als

kritische Instanz gegen eine Vernunft, die ohne jede Narrativität ist und deshalb weder Vergessen noch Erinnern als kognitives Prinzip kennt, ebenso wie gegen das Vergessen auf, durch welches auch das Leiden vergessen wird. Wird aber das Leiden vergessen, so besteht die Gefahr, dass die Gesellschaft als Ganze inhuman(er) wird.

1.3.3 Würdigung und kritische Anmerkungen zu Johann Baptist Metz

Die Konzeption der *neuen Politischen Theologie* von Metz zählt – zumindest im deutschen Sprachraum – zweifelsohne zu den wichtigsten und einflussreichsten theologischen Positionen der Gegenwart.

In diesem Abschnitt ist es mein Anliegen, diese Position einerseits zu würdigen, mich jedoch andererseits auch kritisch mit Metz' Ansatz auseinanderzusetzen. Dabei werde ich allerdings – im Hinblick darauf, dass das Werk Metz' nicht das Hauptthema dieser Arbeit ist – nur einige Aspekte aufgreifen können. So werden beispielsweise kritische Anfragen, wie sie von Seiten der Religionsphilosophie an ihn gestellt wurden, hier keine, bzw. kaum Berücksichtigung finden.⁴¹

Es ist, wie ich meine, das große Verdienst der neuen Politischen Theologie, dass innerhalb der Theologie wissenschaftlich-systematisch mit der Aufarbeitung der Schrecken der Vergangenheit und näherhin mit der Aufarbeitung der Schrecken des Holocaust begonnen wurde, wodurch der Prozess einer Versöhnung mit dem Judentum, der durch das zweite Vatikanum in Gang gesetzt wurde, fortgeführt wird. Metz gelingt es dabei, gegenüber der eigenen Tradition und Kirche kritisch zu bleiben und wählt zugleich einen sehr günstigen Zeitpunkt, um den Aufarbeitungsprozess fortzusetzen.

Der Leitbegriff dieses Prozesses ist dabei die *memoria passionis*, das Gedächtnis an das Leiden Anderer. Metz' *memoria* geht es nicht um ein bloßes Erinnern, sondern letztlich auch um Empathie, um ein echtes, nicht aufgesetztes Mit-Leiden, sowie darum, sich mit der eigenen Schuld ebenso wie mit dem Geschick der Opfer konstruktiv auseinanderzusetzen.

⁴¹ Eine solche Auseinandersetzung findet sich etwa bei Rudolf Langthaler in „Gottvermissen“ – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie (2000).

Weiters versucht Metz mit seiner neuen Politischen Theologie – auch das sei hier anerkennend zum Ausdruck gebracht – Theologie und Politik miteinander zu verschränken, bzw. christliche Theologie (wieder) in den öffentlichen Diskurs einzubinden. Denn diese Theologie, so Metz, ist eine, die noch etwas zu sagen hat. Die eschatologische Botschaft des Christentums soll unter den Bedingungen einer Öffentlichkeit, die einem strukturellen Wandel unterliegt und zunehmend säkular ist, formuliert werden. Wichtig ist hierbei auch die Rede von Gott, welche Metz aus jeder Privatisierung herausreißen möchte, und dabei besonders die Rückfrage an Gott angesichts der Katastrophen und Leidensgeschichten in seiner Schöpfung.

Zuletzt möchte ich noch die Wirkung von Metz' neuer Politischer Theologie im Kontext einer kulturell polyzentrischen und sozial zerrissenen Weltkirche hervorheben. Die Formulierung der Gottesrede in Gestalt einer *gefährlichen Erinnerung* in Verhältnissen, die dem Evangelium direkt widersprechen: Wo Menschen ausgebeutet, entwürdigt und versklavt werden, wo Rassismus und Feindschaft herrschen, setzt sich die neue Politische Theologie für eine *Hermeneutik der Anerkennung* ein, die einen kulturalistischen Relativismus dadurch zu vermeiden sucht, dass sie die Autorität der Leidenden als unhintergebares Faktum setzt. Es ist nicht mehr diese oder jene Kultur, das eine, oder das andere Volk, dem die oberste Autorität zukommt – es sind die Leidenden an sich, egal, welcher Gruppe, welchem Volk sie angehören. (Metz 2006b:256)

Bei aller Hochachtung, die ich gegenüber dem Werk von Metz empfinde, sollen dennoch einige Aspekte kritisch beleuchtet werden.

Zum Einen meine ich, dass seine Theorie eine monokausale ist. Das mag auf der einen Seite gut sein, da man seinen Ansatz, ohne viel nachzudenken in wenigen Worten wiedergeben kann. Das funktioniert zumindest dann, wenn man dabei nicht in die Tiefe gehen muss. Solche *Schlagworte* wären etwa *Leidensgedächtnis*, *Unterbrechungshermeneutik*, *Leiden der Anderen*, oder *theodizeesensibel*. Auf der anderen Seite bekommt man, überhaupt dann, wenn man sich mit Metz' Werk eingehender auseinandersetzt, schnell das Gefühl, man drehe sich gewissermaßen im Kreis: Alles wirkt irgendwie ähnlich und ist doch nicht völlig dasselbe.

Eine große Anfrage richtet sich an Metz' theologisches Konzept als solches. Zweifellos hat er dem theologischen Erinnerungsdiskurs große Dienste geleistet, als er die Leidensfrage ins Zentrum seines Ansatzes rückte, indem er von einer Theologie

wegrückte, die die Hoffnung und die Versöhnung (allzu rasch und unvermittelt) in den Mittelpunkt stellt, hin zu einer Theologie, die das Leiden der Anderen und die Rückfrage nach dem Leiden (Theodizee) zu ihrem Hauptthema macht. Es ist keineswegs so, dass Metz die Dimensionen der Freude, der Hoffnung und der Versöhnung, christlich der Auferstehung völlig ausblenden möchte, doch es gelingt ihm nicht, sie gleichsam als zweites, gleich starkes Standbein neben der Leidensdimension aufzustellen. Gewiss, es verhält sich vermutlich so, dass Metz das auch gar nicht möchte, dass er das (ungerechtfertigte und ungerechte) Leiden einfach für viel zu zentral hält, und dessen Berücksichtigung deshalb so massiv einfordert. Doch geht dabei nicht etwas verloren, das für eine Theologie mindestens ebenso wichtig und zentral sein sollte? Denn was bedeutet es, wenn das Lob, das *Halleluja* aus der Theologie verschwindet, wenn nur noch der Schrei, die Anklage an Gott übrigbleibt? Dann ist das doch eine trostlose Theologie in einer ohnehin viel zu oft trostlosen Welt! Sicherlich muss eine Theologie, wird sie ernsthaft betrieben, auch die Frage nach dem Leid stellen, doch sie muss ebenso des Jubels fähig sein, d.h. sie muss nicht nur eine Theologie des Leidens, sondern auch eine Theologie der Auferstehung sein.

Wenn Metz fragt, ob Religion überhaupt in der Lage wäre, Identität, Heimat, Geborgenheit und Frieden mit uns selbst zu schenken, wenn er fragt, ob Religion überhaupt in der Lage wäre, zumindest unsere glühendsten Wünsche zu erfüllen, wenn er fragt, ob Jesus glücklich mit seinem Vater und Israel glücklich mit seinem Gott gewesen wäre, und all dies letztlich kritisch beantwortet – warum soll der Mensch dann überhaupt noch hoffen und glauben? (Metz 2006b:25)

Wenn Religion das alles nicht leisten kann, dann kann sie uns letztlich auch keinen Hoffnungshorizont mehr eröffnen und wird trostlos, als eine Theologie, welche die Dimension des Jubels und des Dankes vernachlässigt. Bestimmt kann die Wurzel allen Trostes nicht ohne die „Unruhe der Rückfrage“ (Metz 2006b:26) gefunden werden, aber sie kann es ebenso wenig ohne den Lobpreis; denn derselbe Gott, der bei Markus sterbend nach dem Vater ruft („*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*“, Mk 15,34 par Mt 27,46), legt bei Lukas sein Schicksal vertrauensvoll in die Hand des Vaters, und eröffnet damit eine Perspektive der Hoffnung und des Trostes – auch *ohne* sofort eine Rückfrage an den Vater aus dem Leid heraus zu stellen („*Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.*“, Lk 23,46). Der Leidensdimension muss eine entsprechende Dimension des Trostes und der Hoffnung zugeordnet werden, neben bzw.

nach dem Wehgeschrei und den Anklagen des Karfreitags müssen auch das Lob und der Jubelgesang des Ostersonntags erklingen.

Als problematisch erweist sich zudem Metz' rigorose Kritik am bürgerlichen Christentum. Dieses versteht er als satt, überraschungsarm, durchschnittlich, liberaltemperiert, traditionalistisch, volkstümlich, gekennzeichnet von geistigem Gefrierschlaf und von Berührungsängsten. „Diese Sicht tut sich schwer mit allem zufriedenen Leben in der Gegenwart, das als entfremdet betrachtet wird. Es bleibt aber die Frage, ob es nicht das legitime Wohnen in der Zeit gibt und ob es nicht auch die Entfremdung in die Zukunft geben kann.“ (Garhammer 1990:264)

Neben diesen beiden eher allgemein gehaltenen Anmerkungen zu Metz' Theorie, gibt es auch einige Anfragen, bzw. kritische Bemerkungen, die sich speziell auf Metz' Verwendung des Gedächtnisbegriffs beziehen.

Die erste Anfrage ist die, ob nicht bei aller Rede von der *memoria passionis*, vom Gedächtnis fremdes Leiden das Individuelle zu sehr in ein Kollektiv zurückfällt. Oder konkret: Geht bei Metz nicht die Ebene des Andenkens an das individuelle Schicksal verloren, wird der Einzelne nicht in einem Kollektiv „aufgelöst“?

Gesprochen wird vom *Wir* von *der Kirche*, von *den Juden*, von *den Christen* und von *Auschwitz* – einer in unserer Zeit wohlbekannten, belasteten, aber auch einer durch den zeitlichen Abstand oft eher anonymen Größe.

Doch vor allem bei einem sehr heiklen Thema wie dem des Holocaust halte ich es für äußerst gefährlich, dieser individuelle Ebene, dem Gedenken des Einzelschicksals, dieses bestimmten Betroffenen, der z.B. in Auschwitz gefoltert wurde, dessen Briefe nie zu Hause ankamen, der im Konzentrationslager qualvoll verhungert ist und dessen vier Kinder in dieser Minute den Vater verloren haben, zu wenig, bzw. gar keine Beachtung zu schenken. Denn so läuft die *memoria passionis* Gefahr, einem Kollektivismus anheimzufallen, der das Schicksal des Einzelnen aus den Augen verliert, und dadurch Gefahr läuft, zur Ideologie zu erstarren. So droht das Gedächtnis an Auschwitz zu nichts weiter als dem Gedächtnis an ein anonymes Kollektiv zu verkommen. Ein Kollektiv ohne Gesicht und ohne Namen, das leicht vergessen, oder zumindest verdrängt werden kann, denn dieses Kollektiv berührt nicht mehr, es rüttelt nicht mehr wach – kurz: es betrifft nicht mehr, tut also gerade das nicht, was Metz' zentrales Anliegen ist.

An dieser Stelle möchte ich Metz jedoch zugute halten, dass er zumindest einmal in

seiner Theorie doch auf das Schicksal eines Einzelnen zu sprechen kommt, und das sogar an der entscheidenden Stelle: Es ist das Gedenken des Gottessohnes, der kurz bevor sein Leben erlischt, die Frage an Gott stellt, warum er ihn verlassen habe. Es ist das Schicksal dieses einzelnen Menschen, das uns Christen berührt, das uns dazu bringt zu erinnern. Und doch ist dieses Schicksal nicht nur einzeln, sondern auch einzigartig, denn in ihm liegt gleichzeitig das Schicksal der ganzen Menschheit, begründet.

In weiterer Folge ist zu fragen, wie es sich denn überhaupt mit der Durchführbarkeit des Programms der Metzschen neuen Politischen Theologie verhält. Oder anders gefragt: Wie können christliche Erinnerungen in einer – zumindest in Europa – immer mehr säkularisierenden Gesellschaft überhaupt noch wirkmächtig werden? Wie kann diese neue Politische Theologie ihrem Anspruch, öffentlich zu werden, gerecht werden? (Metz 1991a:43)

Sicherlich anerkennt Metz, zumindest bis zu einem gewissen Grad, dass die alte Einheit zwischen Gesellschaft und Religion zerfallen ist. Und dennoch versucht er über den *memoria*-Begriff dieser Religion in die Gesellschaft hineinzuwirken, welche sich ihr jedoch zu weiten Teilen gar nicht mehr zugehörig fühlt. Dies macht, wie ich meine, Metz gerade zu jenem Traditionalisten, als der er oft gesehen wird, und der zu sein er mindestens ebenso oft bestreitet. Es ist Gott, den Metz in der Krise sieht. Er sieht die Gotteskrise als eine *Signatur der Zeit*, als eine Krise, die zugleich eine Krise aller bisherigen Moral, der Kultur, der Sprache und der Menschheit überhaupt ist. (Metz 2006b:69ff) Doch er sieht dabei nicht die massive – und vielleicht noch viel massivere – Krise, in der sich die Kirche – und das Christentum in Europa – befindet.

Die Erinnerung an Auschwitz, an die Leiden der Anderen, eine Erinnerung aus dem Christentum heraus, hinein in die Gesellschaft und das Zeugnis als alleiniges politisches Moment, da sonst ohnehin alles, was uns hätte heilig sein müssen, in Auschwitz zu Grabe getragen worden ist, reichen in einer europäischen Gesellschaft, die sich vom Christentum immer weiter distanziert, die den Ruf dieser Botschaft nicht mehr hört, und oft auch gar nicht mehr hören möchte, nicht mehr.

Es stellt sich die Frage, ob es der Politischen Theologie tatsächlich gelingt, die *säkularisierte Welt* als Ausgangspunkt radikal ernst zu nehmen, wie Metz ja selbst behauptet. (Metz 1969:1237) Ich denke, dass Metz das Wesen der modernen Gesellschaft zwar erkennt und versucht, von ihm Kenntnis zu nehmen. Doch es gelingt ihm nicht, dieses Wesen auch tatsächlich *anzuerkennen*. Und wenn Metz das eigentlich

gar nicht möchte, wozu dann sein Appell? Läuft nicht eine Theorie, die beim Zeugnis stehen bleibt, zwangsläufig ins Leere? Denn wenn dieses Zeugnis nicht *von jemandem* und *für jemanden* abgelegt wird, wozu dann überhaupt ein Zeugnis ablegen?

Hier scheint mir der Verweis auf Ricœurs Frage nach dem *Wer* der Erinnerung wichtig zu sein. Denn Metz stellt wohl die Frage *Was (bzw. in seinem Fall „wer“) wird erinnert?* Doch er nimmt die Ricœursche Frage „*Wer* erinnert sich eigentlich?“ nicht ernst genug. Als Theologe spricht Metz zwar in erster Linie für die Kirche, doch ist es tatsächlich die Kirche, die erinnert? Ist es der Einzelne? Die Gesellschaft als Ganze? Diese Fragen finden in der Metz’schen Theologie keine Antwort. Gekoppelt an die Frage nach dem *Wer* der Erinnerung ist auch die (ebenfalls Ricœursche) Frage „*Wer bin ich, der ich mich erinnere?*“. Auch diese Frage wird, wie ich meine, bei Metz zu wenig mitberücksichtigt, bzw. geht Metz zwar von einem sich erinnernden Kollektiv aus, versteht dieses aber als christlich geprägt, oder zumindest als das Christentum in seinen Überlegungen mitberücksichtigend, was aber schlichtweg nicht der Fall ist. Würden jene Subjekte, die dem (post-)modernen, europäischen erinnernden Kollektiv angehören, sich in aller Ehrlichkeit die Frage „*Wer bin ich, der/die ich mich erinnere?*“ stellen – würde ihre Antwort tatsächlich mit Auschwitz, mit Religion (egal ob mit bürgerlicher oder nichtbürgerlicher), oder mit dem Eingedenken fremden Leidens zu tun haben? Wäre für den Großteil dieser Subjekte die *memoria passionis* in der Metz’schen Façon tatsächlich ein *provozierendes Gedächtnis*? Und würden diese Subjekte Interesse daran haben, die Kirche mit Hilfe dieser *memoria* zu reformieren? Ich wage es zu bezweifeln. Metz meint zwar, eine immer stärker werdende kulturelle Amnesie wahrzunehmen, doch für mich stellt sich die Frage, ob nicht in vielfacher Hinsicht eine Anamnese stattfindet, die aber nicht mehr christlich geprägt ist. Ich bezweifle, dass die Bürger Europas wirklich so viel vergessen haben, wie Metz annimmt. Ich meine aber, dass der Ausgangspunkt für kollektive Erinnerungen ein anderer ist, dass das Kollektiv ein anderes ist, als Metz annimmt.

Dies führt mich zu einer weiteren kritischen Anfrage hinsichtlich Metz’ Theorie einer *memoria passionis*. Diese Anfrage zielt auf die Frage nach der Anwendung der *memoria* innerhalb jenes Kollektivs, das sich als christlich versteht, und näherhin innerhalb der Kirche. Nach Metz bedarf es einer Kirchenreform aus der *memoria passionis* heraus, denn: „Die Kirche muss zu einer Kirche der Compassion werden, wenn sie ihrer Selbstprivatisierung entgehen will.“ (Metz 2006b:186) Die Kirche muss also das

Leidensgedächtnis in die Mitte stellen, sie muss aus der *memoria passionis* heraus zu einer Kirche der Compassion, des echten und unverfälschten Mitleidens mit den Anderen werden, will sie dem Auftrag ihrer Botschaft gerecht werden.

An und für sich ist dies ein guter Ansatz, doch dabei bleibt es. Der Appell, *Memoria!*, ist da, doch er wird nicht auf eine Ebene gehoben, die konkrete Handlungsvorschläge anbietet. Wird ein provozierendes Gedächtnis in eine pluralistische Gesellschaft hinein formuliert, mag dies zwar interessant sein, doch es bedarf einer Ethik respektive Sozialethik, die daraus konkrete Handlungsoptionen ableitet und so Theorie und Praxis zu verbinden sucht. Dies, und darin liegt auch das eigentliche Problem, fehlt bei Metz, wenngleich er eine Anschlussstelle für die Ethik anbietet. Metz fasst seine Politische Theologie als „Versuch der christlichen Gottesrede mit dem Gesicht zur Welt, zur Welt in dieser Zeit“ (Metz 2006b:257) zusammen. Müsste diese Theologie aber nicht, wenn sie *tatsächlich* eine Theologie *mit dem Gesicht zur Welt* ist, viel konkreter werden, sich viel mehr auf eine praktische Ebene begeben – ohne dabei jedoch völlig in einer politischen Ethik, bzw. in einer neuen politischen Moral aufzugehen? Wäre dies nicht ihr eigentlicher, wenn auch sicher schwieriger Auftrag? Was meines Erachtens jedoch gerade nicht vorliegt, ist jene „unstatthafte Vermengung von Theologie und Sozialethik“, die Metz, wie er selbst sagt, zum Vorwurf gemacht wird. (Kroh 1982:11) Denn für die Sozialethik, verstanden als ein Bereich der angewandten Ethik, ist es zentral, gesellschaftliche oder institutionelle Strukturen zu überprüfen und den Maßstab *gerecht* bzw. *ungerecht* anzulegen. Diesen Ansatz kann ich jedoch bei Metz gerade nicht erkennen.

Metz anerkennt Auschwitz als Anlass, aus dem nie wieder – egal wo, wann und durch wen – Unterdrückung möglich sein soll. Die Frage, die sich mir nun stellt ist, ob er nicht in seinen späteren Werken den Horizont erweitern hätte sollen. Hätte er nicht Auschwitz als Ausgangspunkt nehmen sollen, und von Auschwitz her kommend viel stärker auf die Leiden der *ganzen Welt*, die er schließlich in gewisser Weise als *Pendant* zu den Leiden Auschwitz' wahrnimmt, hinweisen müssen? Wäre das vielleicht ein notwendiger Schritt gewesen, um *tatsächlich* politisch werden zu können und angemessen in eine Sozialethik als Quelle für Handlungsoptionen unter den Prämissen *gerecht/ungerecht* überleiten zu können? Ist Auschwitz vielleicht selbst eine *zu starke*, eine *zu paradigmatische* Kategorie?

Insgesamt ist Metz' Theorie von einer *memoria passionis* ein wesentlicher Teil

christlicher Theologie, der jedoch konkret in eine Ethik übergeführt werden muss, um Lösungsansätze für einen Gedächtnisdiskurs mit dem Gesicht zur Welt bieten zu können (Wie kann erinnert werden?, Was muss getan werden, um Erinnerung als *memoria passionis* aufrechtzuerhalten?, Wie kann die Gesellschaft, in der eine *memoria passionis* wirkmächtig sein soll, überhaupt noch erreicht werden?, Was bedarf es noch, außer des Aufrufs zur Erinnerung?, etc.). Dasselbe gilt im Übrigen nicht nur für die *memoria passionis*, sondern für die neue Politische Theologie überhaupt. So formuliert etwa Douglas Sturm einen Einwand, der in eine ähnliche Richtung weist: „Despite its praxis orientation, political theology has yet to develop a systematic approach to ethics.“ (Sturm 2001:482) Diese systematische Annäherung könnte, wie ich meine, erheblich dazu beitragen, die Theorie einer Politischen Theologie (ebenso wie jene einer *memoria passionis*) praktisch werden zu lassen.

1.4 Erinnern zwischen kollektiven und individuellen Gedächtnissen

Anschließend an die drei bisher dargestellten Positionen (Halbwachs, Ricœur, Metz) werde ich in diesem Kapitel versuchen, mein eigenes *Konzept des Erinnerns* darzulegen, wobei ich den Schwerpunkt auf die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis legen möchte.

1.4.1 Erinnern – Gedenken – Gedächtnis – Geschichte

Die Erinnerung eines Menschen ist der Boden, auf dem er geht. Sie kann nie losgelöst von seiner menschlichen Identität verstanden werden. Kommt dem Menschen seine Erinnerung abhanden, so kommt ihm damit etwas abhanden, das ihn in seinem *Selbst* konstituiert, das seine Identität, sein Verständnis von sich selbst ausmacht.

Unter dem *Erinnern* verstehe ich ein aktives Handeln, in das der Mensch voll und ganz eingebunden ist. Erinnern ist, um es zu wiederholen, vom Selbst, vom *Ich* nicht zu trennen. In Anlehnung an das kartesianische *Cogito, ergo sum!* könnte man, wie ich meine, ruhigen Gewissens auch formulieren *Memo, ergo sum! – Ich erinnere, also bin ich!*

Gleichzeitig mit dem Erinnerungsbegriff wird der Begriff des *Gedächtnisses* in den allgemeinen wie auch in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht. Wo liegt nun der Unterschied zwischen der Erinnerung und dem Gedächtnis? Auf diese Frage gibt es verschiedene Antworten. Während etwa Paul Ricoeur bemüht ist, klar zwischen *Erinnerung* und *Gedächtnis* zu unterscheiden, misst Johann Baptist Metz einer möglichen Differenz der beiden Begriffe keinerlei Bedeutung bei.

Ebenso wenig wie Metz' ist es mein zentrales Anliegen, stets säuberlich zwischen *Erinnerung* und *Gedächtnis* zu differenzieren, da diese beiden Begriffe meines Erachtens sehr stark mit- und ineinander verschränkt sind und ihre Verwendung weder in der wissenschaftlichen noch in der nichtwissenschaftlichen Literatur immer klar abgegrenzt ist, bzw. klar abgrenzbar ist.

Dennoch sehe ich einen Unterschied zwischen den beiden Termini: Während die Erinnerung, wie eingangs bemerkt habe, ein Aktives, Prozesshaftes, das an das Selbst des Menschen gebunden ist, darstellt, ist das Gedächtnis quasi die *passive* Seite des Erinnerns. Anders gesagt lässt sich zwischen einem formalen Aspekt des Erinnerns (Erinnerung als *Tun*) und einem materialen Objekt des Erinnerns (Erinnerungsinhalt, Gedächtnis) unterscheiden.

Erinnerungen *verfestigen* sich gewissermaßen zu einem Gedächtnis. Oder anders gesagt: Das Gedächtnis ist ein bestimmter geordneter Fixbestand an individuellen oder kollektiven Erinnerungen, auf den wir im Normalfall immer wieder zurückgreifen können. Als *passiv* verstehe ich das Gedächtnis deshalb, weil es geordneter und ruhiger zu sein scheint, als bloße einzelne Erinnerungen. Unter *Passivität des Gedächtnisses* verstehe ich allerdings nicht, dass dieses sich niemals wandeln könne. Im Gegenteil: Das Gedächtnis unterliegt einem steten Wandel, zu dem einerseits die Zeit, andererseits auch neue Erkenntnisse, räumliche Veränderungen, etc. beitragen. Und es wäre – versteht man unter dem Gedächtnis einen gewissen Bestand an Erinnerungen – auch undenkbar, dass dieses nicht in der Lage wäre, sich zu wandeln. Durch den Wandel der Erinnerungen in der Selbstkonstituierung der Identität einer Person wird langsam aber stetig auch der Wandel des Gedächtnisses herbeigeführt. Dazu tritt ein Wandel des Gedächtnisses – aber auch der ihm zugrunde liegenden Erinnerungen – durch den permanenten interpretierenden Zugriff auf diese(s) durch den menschlichen Verstand. Die *ratio* ordnet das Gedächtnis so, wie es *sein soll*, wodurch eine Diskrepanz zwischen idealer und faktischer Wirklichkeit entstehen kann.

Neben dem Erinnern und dem Gedächtnis gibt es noch ein Drittes: Das *Gedenken*. Unter dem Gedenken verstehe ich eine besondere Dimension der Erinnerung, die *immer* fest in einem oder mehreren Gedächtnissen verankert ist. Das Gedenken ist ein Erinnern, das immer in der *Höhe* (*Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig!*), (Ex 20,8) oder in der *Tiefe* menschlichen Daseins (Opfergedenken) angesiedelt ist. In jedem Fall geht es dem Gedenken um ein aktives, verinnerlichendes, einforderndes Erinnern besonders wichtiger Dinge oder Ereignisse. Zudem trägt es ein kollektives Moment in sich. Daher ist das Gedenken vielfach auch ritualisiertes Erinnern. Allerdings unterliegt der Prozess des Gedenkens, wie die Historikerin Heidemarie Uhl im Rekurs auf Natan Sznajder feststellt, einer Paradoxie: Jener der Transformation der eigentlichen Erinnerung durch das Gedenken. (Uhl 2008:7ff)

Das Medium des kollektiven (nationalen bzw. religiösen) Gedenkens sind Gedenkstätten, die symbolhaft für etwas stehen, das im (kollektiven) Gedächtnis bewahrt werden soll. Allerdings erweisen sich diese nicht immer als effektiv: Denn während, so Uhl, Europa mittlerweile von Zeichen der Erinnerung an den Holocaust, d.h. von Gedenkstätten, die errichtet wurden, um die Erinnerung an die Schrecken von damals zu bewahren, durchdrungen ist, vergessen die Menschen Europas, d.h. nachfolgende Generationen zunehmend. Trotz vorhandener Gedenkstätten wissen insbesondere jüngere Menschen oft nicht mehr, was genau erinnert werden soll bzw. warum erinnert werden soll. Die Schrecken des Krieges und der Konzentrationslager sind nicht mehr greifbar und werden von jüngeren Generationen auch nicht mehr selbst (*direkt*) erinnert. Und so verblasst auch die kollektive Erinnerung daran zusehends.

Uhl sieht das Problem dabei gerade in der massiven Präsenz von Gedenkstätten: Durch die Überfrachtung eines Ortes mit Gedenkstätten werden diese normalisiert. Mit der Normalisierung von Gedenkstätten geht aber auch eine gewisse Normalisierung dessen, woran sie erinnern möchten, einher. Und nicht selten werden sie sogar zum Gegenteil ihres ursprünglichen Zweckes. Statt Orte der Betroffenheit werden sie zu Orten nationalen Stolzes, an die man gerne geht. Denn sie stehen als Symbol für die Erinnerungsfähigkeit eines Kollektivs an seine schuldhaften Verstrickungen (oder „Erfolge“).⁴² Gedenkstätten können Uhl zufolge auf diese Weise wesentlich dazu

⁴² Es kann nun zwischen verschiedenen Erinnerungsorten unterschieden werden: 1) Jene Orte, die an Siege (militärisch, revolutionär etc.) erinnern, 2) Orte, die an Niederlagen (ob schuldhaft oder unschuldig) erinnern, 3) Orte, die auf Initialisierungen abzielen (Suche nach interpretierter Identität im Ursprung, wie etwa die Taufe des Heiligen Stephan als Geburt Ungarns), 4) Orte, die an Großereignisse bzw. Heroen erinnern.

beitragen, das eigene Gewissen zu beruhigen, anstatt es wachzurütteln. (Uhl 2008:19f)⁴³

Hier zeigt sich, dass es sowohl ein subjektives als auch ein kulturelles Moment der Akzeptanz gibt. So werden Gedenkstätten kulturell als Erinnerungsmomente geahndet und auch als solche akzeptiert bzw. auch forciert, während dies für den Einzelnen nicht der Fall sein muss.

In den letzten beiden Jahrzehnten war das Erinnerungsthema sowohl im kulturwissenschaftlichen, als auch im gesellschaftlichen und politischen Diskurs eines der führenden. Aufgebrochen wurde der Diskurs über die Erinnerung vor allem durch den französischen Historiker Pierre Nora, der mit seinem dreibändigen Werk *Erinnerungsorte (Les lieux de mémoire)* ein beeindruckendes Zeugnis über Gedächtnis und Geschichte, insbesondere über das nationale Gedächtnis Frankreichs, gegeben hat. Betonung des Gedächtnisthemas gewann im Laufe der 1980er und 1990er Jahre auch die Frage der Verbindung von Gedächtnis und Geschichte immer mehr an Relevanz. Pierre Nora zufolge gibt es strenggenommen gar kein Gedächtnis. Dieses geht vielmehr in der Geschichte auf: „Alles, was man heute Gedächtnis nennt, ist [...] kein Gedächtnis, sondern bereits Geschichte. [...] Das Bedürfnis nach Gedächtnis ist ein Bedürfnis nach Geschichte.“ (Nora 1990:18) Diese These stützt Nora, indem er das sogenannte *Gedächtnis* als ein archivarisches vorstellt. Als eines, das durch Archivierung verschiedener Zeugnisse, Dokumente, Bilder – sichtbarer Zeichen also – in Wirklichkeit vielmehr Geschichte als Gedächtnis ist. (Nora 1990:19)

Paradoxerweise ist es gerade Nora, der in der Einleitung seines Hauptwerks *Les lieux de mémoire* in einem Rückgriff auf die Theorie Halbwachs' Geschichte und Gedächtnis als Gegensätze konstatiert. Seinem Ansatz zufolge liegt der Unterschied von Gedächtnis und Geschichte darin, dass das Gedächtnis ein stets aktuelles Phänomen ist, eine Bindung, die sich in der Gegenwart manifestiert, während er die Geschichte als Repräsentantin der Vergangenheit ansieht. (Assmann 2006:44) Damit widerspricht Nora sich gewissermaßen selbst.

Im Anschluss an Nora wird das Gedächtnisthema schließlich auch von deutscher Seite aufgegriffen. Seit den 1990er Jahren sind Aleida Assmann und ihr Mann, Jan Assmann führend im deutschen Diskurs über die Frage nach dem Gedächtnis. Dabei ist es vor allem Aleida Assmann, die sich in ihrer Forschung intensiv mit dem Thema *Gedächtnis*

⁴³ Daran zeigt sich bereits sehr gut, wie schwierig der Umgang mit kollektiven Gedächtnissen, bzw. kollektiven Erinnerungen ist und wie wichtig es ist, auch an Erinnerungen einen ethischen Maßstab anzulegen, sodass sie einen Beitrag zu echter – und dauerhafter – Versöhnung leisten können (vgl. 2).

auseinandersetzt.

Die Anglistin Aleida Assmann sieht, ebenso wie Maurice Halbwachs und Paul Ricœur, Gedächtnis und Geschichte als zwei voneinander getrennte Phänomene an. Allerdings beobachtet sie, wie diese sich seit den 1980er Jahren einander immer stärker annähern. „Sie gelten“, so Assmann, „keineswegs mehr als polare Gegensatzbegriffe, sondern gehen neue Formen der Verbindung ein.“ (Assmann 2006:47) Sie sieht den Grund für diese Annäherung in einer grundsätzlichen Aufwertung von Erinnerungen und mündlicher Tradierung, vor allem in jenen Bereichen, in denen eine positivistische Geschichtsschreibung an ihre Grenzen stößt. (Assmann 2006:47)

Im Unterschied zu seiner Frau wendet sich Jan Assmann nicht in erster Linie der Unterscheidung von Geschichte und *Gedächtnis* zu, sondern der Unterscheidung von Geschichte und *Gedächtnisgeschichte*: „Im Unterschied zur Geschichte im eigentlichen Sinne geht es der Gedächtnisgeschichte nicht um die Vergangenheit als solche, sondern nur um die Vergangenheit, wie sie erinnert wird. [...] Gedächtnisgeschichte steht nicht im Gegensatz zur Geschichtswissenschaft, sondern bildet einen ihrer Zweige [...].“ (Assmann 2000a:27) Dabei macht er deutlich, dass Erinnerung nicht als eine verlässliche Quelle für Geschichte herangezogen werden kann. Sie muss stets an deren objektiven Fakten überprüft werden. Demzufolge könnte man das Gedächtnis als die subjektive Seite der Geschichte, und die Geschichte als die objektive Seite des Gedächtnisses ansehen.

Ich verstehe mit Aleida Assmann Gedächtnis – Geschichte als grundsätzlich voneinander unterschieden. Wie Assmann erscheint es mir sinnvoll, das Gedächtnis vor allem als *subjektiv empfundene Geschichte* in den Blick zu nehmen, während die Geschichte durch die Reflexion der durch sie vermittelten Inhalte, welche vornehmlich von Historikern vorgenommen wird, in wesentlich höherem Maße um eine objektive Darstellung historischer Ereignisse bemüht ist (wobei auch diese nicht vor ideologischen Verfärbungen gefeit ist).⁴⁴ Es handelt sich dabei genau um jene „Kluft zwischen gelehrter Geschichte und erlebtem Gedächtnis“, (Ricœur 2004a:606) die auch Ricœur in den Blick nimmt, und welche er nach und nach zu überwinden sucht sowie um die Deformation des Gedächtnisses nach Ricœur.

⁴⁴ Dabei handelt es sich jedoch nie um eine vollständige Objektivität der Geschichte. Denn jeder Geschichtsschreiber vertritt immer auch – zumindest ein Stück weit – seinen eigenen Standpunkt und kann auch gar nicht anders. Dementsprechend „...enthalten alle historischen Erzählungen ein irreduzibles und nicht zu tilgendes Element von Interpretation und Spekulation [...]“. (Burger 2004:100)

Das Gedächtnis ist sozusagen mit historischer (*objektiver*) Vergangenheit *angereichert*, sodass diese nach und nach zu unserer eigenen wird und somit unser Gedächtnis durchdringt. (Ricœur 2004a:609) Doch ebenso wie die Geschichte in das Gedächtnis einfließt, durchdringt umgekehrt auch das Gedächtnis die Geschichte. Denn ohne Erinnerungen – an die ja später der Maßstab der Objektivität anzulegen ist – ist prinzipiell keine Vorstellung von Geschichte möglich. Sowohl Geschichte, als auch Gedächtnis erheben, indem sie auf die Vergangenheit rekurren, den Anspruch, von der Vergangenheit Zeugnis abzulegen, jedoch auf unterschiedliche Art und Weise. Dabei stehen sie zueinander jedoch nicht in einem Konkurrenzverhältnis, da sie weder auf derselben Ebene, noch auf demselben Niveau arbeiten und da sie beide auf dieselben Ereignisse bezogen sind. (Guéry 2005:124f)

Danach besteht nach wie vor eine nie völlig aufhebbare Kluft zwischen Gedächtnis und Geschichte, da einer dieser beiden Bereiche nie vollständig im jeweils anderen aufgehen kann. Zugleich durchdringen und bedürfen Gedächtnis und Geschichte jedoch einander: Gedächtnis ohne Geschichte ist inhaltsleer, Geschichte ohne Gedächtnis läuft Gefahr, sinnentleert zu sein.⁴⁵ Dabei ist einmal mehr die Frage nach dem *Wie* des Erinnerns von hoher Bedeutung. Denn das Gedächtnis unterliegt, wie bereits im Kapitel über Ricœur betont wurde, der Gefahr der Deformation.

Zudem muss jedoch beachtet werden, dass es immer auch ein subjektives *Maß* von Geschichtsnotwendigkeit gibt: Wie viel Geschichte lasse ich zu? Wie viel Geschichte *vertrage* ich? Das Gedächtnis erweist sich vor diesem Hintergrund zumindest bis zu einem gewissen Punkt auch als Steuerungsorgan von Geschichtsvergessenheit und Geschichtsbestimmtheit.

⁴⁵ Die Frage nach einer guten Differenzierung von Gedächtnis und Geschichte halte ich für eine der wichtigsten Fragen, die in der Gedächtnisforschung überhaupt gestellt werden. Wird diese Frage nicht adäquat gestellt oder beantwortet, so kann dies z.B. im politischen Bereich signifikante Folgen haben. Denn welche Auswirkungen hat es, wenn etwa im politischen Raum die Verfolgung der Juden durch das nationalsozialistische Regime verharmlost wird? Welche Auswirkungen hat es, wenn Völkermorde geleugnet werden? In diesen beiden Fällen wird die objektive Geschichte durch das subjektive Gedächtnis schöngeredet, und damit manipuliert (wenn auch vielleicht gar nicht mit Absicht). Es ist aber auch umgekehrt möglich – und auch hier lohnt es sich, über etwaige Auswirkungen nachzudenken – dass dem Gedächtnis (z.B. dem Leidensgedächtnis der Opfer) zu wenig oder gar kein Raum eingeräumt wird und ausschließlich darauf geachtet wird, eine objektive Darstellung der Geschichte zu erlangen, wobei zu hinterfragen sein wird, ob es so etwas wie Objektivität in der Geschichte überhaupt geben kann. Ich denke in beiden Fällen ist klar, dass die Auswirkungen keine sein können, die zu einer versöhnten Vergangenheit, und damit gleichzeitig zu einer versöhnten Zukunft beitragen.

1.4.2 Kollektives Gedächtnis und Kollektive Gedächtnisse

Die Frage nach *dem* kollektiven Gedächtnis ist insofern von hoher Relevanz, als sie – wesentlich mehr noch als jene nach dem individuellen Gedächtnis – mit den zutiefst sozialetischen Fragen nach Versöhnung, Gerechtigkeit und Wahrheit verbunden ist. Ein kollektives ist jenes Gedächtnis, das einer Gruppe von Menschen zugeordnet ist, und welches sich durch einen gewissen Grad an Öffentlichkeit auszeichnet. Die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis ist damit, anders als jene nach dem individuellen Gedächtnis, auf der politischen Ebene anzusiedeln. Dies bedeutet, dass das kollektive Gedächtnis als politisches Gedächtnis eine Rolle im öffentlichen Diskurs spielt und auch als politisches Gestaltungsorgan eingesetzt wird.

Immer wieder wird von verschiedenen Seiten die Existenz eines solchen *kollektiven Gedächtnisses* bestritten. Es könne ausschließlich, so die gängige Behauptung, ein *individuelles Gedächtnis* geben, da schließlich immer nur der einzelne Mensch fähig zur Erinnerung sei. Es ist zwar richtig, dass es des einzelnen Menschen – und dessen Erinnerungsleistung – bedarf, um ein Gedächtnis ausbilden zu können. Falsch ist jedoch, dass es demzufolge kein kollektiv verfasstes Gedächtnis geben könne. Meines Erachtens besteht die Aufgabe vor allem darin, auf das unterschiedliche Wesen von individuellem und kollektivem Gedächtnis einzugehen. Es ist irrig zu meinen, ein Kollektiv *erinnere* sich auf dieselbe Art und Weise, wie ein Individuum. So ist es niemals möglich, in einem Kollektivgedächtnis ausschließlich Erinnerungen zu finden, die in sich geschlossen, *homogen*, sind, während diese Möglichkeit im Hinblick auf das Individualgedächtnis durchaus besteht.

Mit Maurice Halbwachs möchte ich mich einem kollektiven Gedächtnis mit der folgenden Prämisse annähern: „[...] wenn sich unser Eindruck nicht nur auf unsere Erinnerung, sondern auch auf die der anderen stützt“. (Halbwachs 1985b:1) Halbwachs verbindet den Vorgang des Erinnerns somit mit der Wahrnehmung, die konstitutiv für jede Form von Erinnerung ist. Gleichzeitig macht der Soziologe deutlich, dass die Kollektivität des Gedächtnisses vor allem in seiner sozialen Rahmung besteht. Dazu kommt jedoch, dass auch das individuelle Gedächtnis einer sozialen Rahmung unterliegt.

Neben diesen beiden Voraussetzungen – der Wahrnehmung und der sozialen Rahmung – ist es wichtig zu betonen, dass strenggenommen nicht von *dem* kollektiven

Gedächtnis gesprochen werden kann, oder anders gesagt: *Das* kollektive Gedächtnis gibt es dem Begriff, doch nicht der Sache nach. Diese These könnte zur Entkräftung von Argumenten gegen die Möglichkeit kollektiven Erinnerns von besonderer Relevanz sein. Denn oft wird die Möglichkeit eines kollektiven Gedächtnisses deshalb bestritten, weil dabei an ein einziges Gedächtnis gedacht wird, welches für *alle* Menschen gilt, ein Gedächtnis, das für *alle* Menschen dasselbe ist.

Doch es existieren in allen Gesellschaften verschiedene *kollektive Gedächtnisse*, welche an unterschiedliche Gruppen (Kollektive) gebunden sind. So kann man etwa von einem nationalen Gedächtnis, einem religiösen Gedächtnis, oder einem kulturellen Gedächtnis sprechen. Auch die französische Soziologin Danièle Hervieu-Leger vertritt diese These: „The collective memory of modern societies is composed of bits and pieces.“ (Hervieu-Leger 2000:129) *Das* kollektive Gedächtnis wird zu verschiedenen kollektiven Gedächtnissen.

Aleida Assmann versucht als einheitliche Charakteristika drei verschiedene *Dimensionen* des kollektiven Gedächtnisses in den Raum zu stellen: Das neuronale Gedächtnis, das soziale Gedächtnis und das kulturelle Gedächtnis. (Assmann 2006:31ff) Das *neuronale Gedächtnis* verortet sie auf der biologischen Ebene, konkret im individuellen Gehirn. Dieses neuronale Gedächtnis verknüpft sich sowohl mit dem sozialen Netz, als auch mit dem kulturellen Feld, in das ein Mensch eingebunden ist. Dem sozialen Netz ist dabei, Assmann zufolge, das soziale Gedächtnis zuzuordnen, dessen Träger vor allem die soziale Kommunikation ist, dem kulturellen Feld hingegen das kulturelle Gedächtnis – welches sie klar vom sozialen Gedächtnis unterscheidet –, als dessen Träger sie symbolische Medien ansieht. Diese unterteilt sie wiederum in zwei Gruppen: Zum einen in *materiale Repräsentationen*, wie Texte, Bilder, oder Denkmäler, zum anderen in *symbolische Praktiken*, wie Feste oder Riten. (Assmann 2006:32)

Es versteht sich von selbst, dass jeder Form des Gedächtnisses neuronale Prozesse zugrunde liegen müssen, die die Ausbildung eines Gedächtnisses überhaupt erst ermöglichen – ein wissenschaftlicher Zugang, der übrigens bei Ricœur in seiner Wichtigkeit zu kurz kommt.⁴⁶ Auch stellt Sozialität eine wesentliche Dimension des kollektiven Gedächtnisses dar. Allerdings sehe ich, anders als Assmann, das kulturelle Gedächtnis als eines von vielen verschiedenen kollektiven Gedächtnissen an, und nicht als eigenständige Dimension, die zur Bestimmung des Begriffs eines kollektiven

⁴⁶ Siehe dazu v.a. 1.2.3.

Gedächtnisses beiträgt.

Assmanns Vorschlag der Dreidimensionalität des kollektiven Gedächtnisses zur Grundlage nehmend, möchte ich folgende Begriffsabgrenzung vornehmen: Auf einer ersten Stufe steht die neuronale Verfasstheit eines jeden Gedächtnisses. Diese ist stets an die einzelnen Individuen – an die individuellen Gehirne – rückgebunden. Gestützt wird dieses *neuronale Gedächtnis* durch symbolische Medien. Mit der Ausbildung des neuronalen Gedächtnisses einhergehend kommt es gleichzeitig zur Ausbildung von Sozialität, die nicht unabhängig von der neuronalen Verfasstheit des Gedächtnisses möglich ist. Der wesentliche Träger von Sozialität ist dabei die Sprache – also soziale Kommunikation. Die Sozialität wird von symbolischen Medien gestützt. Sie ist somit kulturell eingebettet. Dennoch scheint mir der Begriff *soziales Gedächtnis* grundlegender als jener des *kulturellen Gedächtnisses*.

Auf der zweiten (und letzten) Stufe kommt es zur Ausbildung der verschiedenen *kollektiven Gedächtnisse*. Es handelt sich um die unterschiedlichen Gedächtnisse verschiedener Gruppen, bzw. Kollektive. Getragen werden diese Gedächtnisse zum einen von symbolischen Medien, zum anderen aber auch von den Individuen, teils von deren individuellen Erinnerungen, teils durch das Eingebundensein in soziale Netzwerke, die wiederum in symbolischen Medien repräsentiert werden. Gleichzeitig sind sowohl symbolische Medien, als auch individuelle Erinnerungen und die sozialen Netzwerke Stützen der verschiedenen kollektiven Gedächtnisse.⁴⁷

1.4.2.1 Träger kollektiver Gedächtnisse

Wie bereits im letzten Abschnitt festgestellt, werden kollektive Gedächtnisse zum einen von symbolischen Medien, zum anderen von Individuen und deren Erinnerungen, aber auch von sozialen Netzwerken (medial vermittelt) getragen.

Unter *symbolischen Medien* verstehe ich zunächst *Gedächtnisstützen* im Sinne Maurice Halbwachs', oder auch *lieux de mémoire* im Sinne Pierre Noras. Allerdings ist es nicht möglich irgendwelche beliebigen Medien als Gedächtnisträger auszuweisen, sondern

⁴⁷ An dieser Stelle zeigt sich der deutlichste Unterschied zu Aleida Assmanns Konzept. Denn sie siedelt auf der von mir explizierten dritten Ebene statt verschiedener gruppenspezifischer kollektiver Gedächtnisse das kulturelle Gedächtnis an, dessen Träger ausschließlich symbolische Medien sind, und welches durch das individuelle Gedächtnis gestützt wird. (Assmann 2006:33)

ausschließlich jene, die von hohem symbolischem Gehalt sind und die mit den Ereignissen in Verbindung stehen, welche sie repräsentieren. Denn, wie Ricœur sagt, nur „das Symbol gibt zu denken“. (Ricœur 1971a; Ricœur 1971b; Ricœur 2000b) Besonders gut bringt Nora diesen Zusammenhang zwischen seinen *lieux de mémoire* und der Notwendigkeit der Symbolhaftigkeit derselben zum Ausdruck, wenn er etwa sagt: „Auch ein offenbar rein materieller Ort [...] ist erst dann ein Gedächtnisort, wenn er mit einer symbolischen Aura umgeben ist. Auch ein rein funktionaler Ort [...] gehört nur dann zu dieser Kategorie, wenn er Gegenstand eines Rituals ist.“ (Nora 1990:26) Es handelt sich also um Medien, die als aussagekräftiges, aufrüttelndes und mahnendes Zeichen stellvertretend für das zu Erinnernde stehen.

Als Beispiel für solch ein *symbolisches Medium*, für das *symbolträchtiges Medium* der angemessenere Name zu sein scheint, lässt sich beispielsweise *Auschwitz* in der Metzchen Diktion, als Symbol für alle, die einem Unrecht kaum zu überbietenden Ausmaßes anheimfallen, anführen.

Eine besondere Rolle kommt den symbolträchtigen Medien auch beim Prozess des *nation building* zu. Hier werden vor allem bauliche Darstellungen – in Form von Gebäuden, oder Monumenten – als Symbole gesetzt.⁴⁸ Neben der Vermittlung politischer und religiöser Macht vermitteln sie oft auch ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl, da sie meist für Ereignisse, etc. stehen, die eine Nation als eben diese Nation ausmachen. Dabei wurde die öffentliche Sphäre der Symbole im Laufe der Französischen Revolution säkular überlagert, und anstelle religiöser Zeremonien traten Festakte für die Freiheit und die Vernunft. Dies zeigt Einbrüche im kollektiven Gedächtnis religiöser Gruppen an – nicht jedoch im nationalen Kollektivgedächtnis, das vermutlich sogar gestärkt wird. (Rodell 2005:110)

Eine zweite *tragende Säule* kollektiver Gedächtnisse sind Individuen. Jeder einzelne Mensch ist, willentlich oder unwillentlich, nicht nur Träger seines je eigenen individuellen Gedächtnisses, sondern mit Hilfe dieses Gedächtnisses auch immer schon Mitträger von zumindest einem kollektiven Gedächtnis. Wie wir mit Maurice

⁴⁸ In Deutschland sind neben symbolträchtigen Medien, die auf den Holocaust, oder überhaupt die Zeit des Zweiten Weltkrieges hinweisen, auch Symbole der Wiedervereinigung (Symbole der Wende) von großer Bedeutung für die Formierung eines nationalen Gedächtnisses. So steht vor allem das Brandenburger Tor in Berlin als *pars pro toto* und als sehr starkes Symbol für das gemeinsame deutsche Haus. Man wollte mit Hilfe des Brandenburger Tors erreichen, dass von einem gemeinsamen Berlin auf ein gemeinsames Deutschland und letzten Endes auf ein gemeinsames Haus Europa geschlossen werden konnte. Inwiefern dies bereits gelungen ist, bleibt zu hinterfragen, doch auf jeden Fall ist der Weg, der nicht unwesentlich durch die symbolische Signifikanz des Brandenburger Tors eingeschlagen wurde, beschritten worden. (Parr 2005:30ff).

Halbwachs festgestellt haben (Vgl. 1.1), ist der Mensch ein Wesen, dessen Dasein immer schon sozial bestimmt ist.

Der Mensch wird im Regelfall in ein Kollektiv – die Familie – hineingeboren und signifikant von ihr geprägt. Im geschützten Bereich der Familie kann er seine eigene Identität ausbilden, übernimmt jedoch gleichzeitig auch Regeln, Normen, Werte und Weltanschauungen, die in seiner Familie, in seinem *ersten Kollektiv*, vertreten werden. Somit wird nicht nur die erste Identität des Menschen in der Familie ausgebildet, sondern es wird auch die Teilhabe an einer kollektiven Identität erkennbar.

Mit dem Gedächtnis verhält es sich ebenso: Der Mensch, der in das Kollektiv der Familie hineingeboren wird, findet in ihr den geschützten Raum, um das auszubilden, was sein *individuelles Gedächtnis* ausmacht; jenes Gedächtnis, das geprägt ist von seinen spezifischen Erinnerungen. Erinnerungen an Begebenheiten mit seiner Familie, aber auch Erinnerungen an eigene Emotionen, Träume und an alles, was sich außerhalb der Familie ereignet hat. Gleichzeitig werden jene Erinnerungen, die vom Kollektiv der Familie gerahmt werden, in ein kollektives Gedächtnis integriert, an welchem auch die anderen Familienmitglieder auf die gleiche Weise, niemals aber aus denselben Erinnerungen heraus, teilhaben. Im Familiengedächtnis werden die gleichen Menschen und Ereignisse erinnert, doch nicht auf dieselbe Weise. Dadurch, dass ein kollektives Gedächtnis zuallererst aus den Erinnerungen verschiedener Individuen besteht, kann es, obwohl die Inhalte mehr oder weniger dieselben sind, aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet und reflektiert werden. Das kann ein kollektives Gedächtnis einerseits bereichern, andererseits kann es aber auch Konflikte schaffen. (Vgl. 1.4.2.3 und 1.4.2.4)

Während die meisten Kollektive, wie etwa eine Nation, eine religiöse Gemeinschaft, oder auch eine Schulklasse, über ein je eigenes kollektives Gedächtnis verfügen, nehme ich im kollektiven Gedächtnis einer Familie eine ganz besondere Art kollektiven Erinnerns wahr: Hier manifestiert sich – mehr als irgendwo sonst – das, was Paul Ricœur meint, wenn er vom Gedächtnis der *mir Nahestehenden* spricht. (Ricœur 2004a:203ff) Ricœur zufolge stellen diese *mir Nahestehenden* neben dem Individuum und dem Kollektiv das dritte Subjekt der Zuschreibung von Gedächtnis dar. (Ricœur 2004a:205) Was Ricœurs Hervorhebung der *mir Nahestehenden* betrifft, so halte ich dies für wichtig, da diese Gruppe mehr als alle anderen Gruppen in die Privatsphäre des Individuums hineinreicht, und damit auch mehr als alle anderen Gruppen das

individuelle Gedächtnis berührt. Aufgrund dessen meine ich auch, dass diese *Nahestehenden* vor allem im Bereich der Familie (teilweise sicher auch im Freundeskreis, oder im Kreis derer, mit denen ich beruflich zu tun habe) zu finden sind.⁴⁹

Dennoch handelt es sich meines Erachtens bei den *mir Nahestehenden* nicht um ein drittes Subjekt der Zuschreibung von Gedächtnis. Denn: „Die uns Nahestehenden sind nahe, privilegierte Andere.“ (Ricœur 2004a:204) Aus dieser zentralen Aussage geht zwar hervor, dass die Nahestehenden uns nahe stehen und dass ihnen (aufgrund dieses Naheverhältnisses) auch gewisse Rechte und Pflichten zukommen, doch ebenso geht daraus hervor, dass die *uns Nahestehenden* immer noch *Andere* sind. Neben dieser Tatsache verhält es sich zudem so, dass die *mir Nahestehenden* zum einen je einzelne Individuen mit ihrem je individuellen Gedächtnis darstellen, und sie zum anderen verschiedenen Kollektiven angehören, über die ich die *mir Nahestehenden* kennengelernt habe, und wodurch diese erst zu mir nahestehenden Menschen werden konnten.

Ricœurs Unterscheidung gibt allerdings, wie ich meine, dann Sinn, wenn unter einem *kollektiven Gedächtnis* ein *öffentliches Gedächtnis* verstanden wird. Wird jedoch schlichtweg auf ein (geschlossenes) Kollektiv als solches Bezug genommen, so kann zwischen einem *kollektiven Gedächtnis* und dem *Gedächtnis der mir Nahestehenden* nicht differenziert werden. Denn es gibt keine geschlossene *Gruppe der mir Nahestehenden*.

Dies wiederum zeigt, dass diese auch nicht als Subjekt der Zuschreibung von Gedächtnis angesehen werden können.⁵⁰ Der Begriff des Gedächtnisses gliedert sich daher weiterhin nur in individuelle und kollektive Gedächtnisse. Die *mir Nahestehenden* sollten zwar aufgrund ihrer starken Relation zum individuellen Gedächtnis im Rahmen des Gedächtnisdiskurses verstärkt Beachtung finden, sie sollten dabei jedoch nicht als eigenes Subjekt der Zuschreibung von Gedächtnis angesehen werden.

⁴⁹ Deshalb war es mir auch wichtig, das Familiengedächtnis als Sonderfall kollektiven Erinnerns herauszustellen.

⁵⁰ Nicht einmal die Familie kann geschlossen als Gruppe der mir Nahestehenden angesehen werden, da ihr fast immer auch Menschen zugehörig sind, die keine mir Nahestehenden sind (in emotionaler Hinsicht). Zudem stellt sich auch die Frage, ob, wenn es eine Gruppe der mir Nahestehenden gäbe, diese nicht automatisch als Kollektiv in den Blick genommen werden müsste, und ihr damit bereits als Kollektiv Gedächtnis zugeschrieben werden müsste, was bedeutet, dass wir uns automatisch auf der Ebene eines kollektiven Gedächtnisses bewegen würden.

1.4.2.2 Die Bedeutung von Sprache für kollektives Erinnern

Für die Ausbildung kollektiver Gedächtnisse ist die Sprache von großer Bedeutung. Der Mensch ist das einzige Wesen, das nachweislich Sprache hat,⁵¹ und somit auch das einzige Wesen, das die Fähigkeit besitzt, ein Gedächtnis auszubilden. In der sprachlichen Verfasstheit des Menschen überschreitet dieser ein bloßes Miteinander und wird zu echter Gemeinschaft fähig, (Mynarek 1967:57) mit deren Hilfe er nunmehr in der Lage ist, ein kollektives Gedächtnis zu entwickeln. Jedes Gedächtnis bedarf folglich der Sprache wie auch der Symbole.

Auch Maurice Halbwachs widmet der Verbindung von Sprache und Gedächtnis in *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* breiten Raum. Dabei ist ihm zufolge nicht nur das wache Denken und Erleben sprachlich durchsetzt, sondern auch der menschliche Traum. (Halbwachs 1985a:Kap.2)

Halbwachs stellt fest, dass sowohl der wache, als auch der schlafende Mensch die Fähigkeit besitzt, *innerlich* zu sprechen, d.h. zu sprechen, ohne das Gesprochene an ein anderes Gegenüber zu kommunizieren. *Innerliches* Sprechen ist daher Kommunikation mit sich selbst. Gleichzeitig kommuniziert der Mensch aber auch mit anderen, seine Sprache wird damit *äußerlich*, es kommt zum Gespräch mit einem von mir selbst unterschiedenen Individuum.

Während ich das innerliche Sprechen vor allem dem individuellen Gedächtnis zuordne, halte ich das äußerliche Sprechen für *das* Konstitutiv kollektiver Gedächtnisse. Kollektives Erinnern ist immer auf Sozialität angewiesen und muss daher sprachlich vermittelt werden.⁵²

In den 1990er Jahren haben Jan und Aleida Assmann den Ansatz von Maurice

⁵¹ Unter Sprache verstehe ich dabei jene Art von Kommunikation, die über instinktgeleitete und emotionale Kommunikation hinausgeht. Mittels einer so verstandenen Sprache ist der Mensch in der Lage, sämtliche Inhalte zu transportieren, auch solche, die ausschließlich erzählenden Charakter haben, und nicht dazu dienen, die eigene Befindlichkeit (emotional) herauszustellen, oder – in engem oder weiterem Sinne – Überleben zu sichern (instinktiv). Oft ist in der philosophischen Debatte auch von Wortsprache die Rede.

⁵² Interessant ist dabei die Beobachtung, dass Sprechen und Denken (welches ja der Ausgangspunkt für jede Form von Erinnern ist) nicht von Anfang an durch ein immer schon vorhandenes Band miteinander verknüpft sind. Die Verbindung von Denken und Sprechen entsteht im Laufe der frühkindlichen Entwicklung. Zwar kommt diese Verbindung außerordentlich früh zustande, ist aber nicht immer schon vorhanden. Trotzdem ist diese Verbindung von Gedanke und Wort eine dem Menschen immanente. Ebenso können Denken und Sprechen, auch wenn ein ursprünglicher Zusammenhang nicht gegeben ist, nicht als zwei voneinander unabhängige Größen angesehen werden. Der Philosoph Lew Wygotski sieht in einer getrennten Betrachtung von Denken und Sprechen einen methodologischen Fehler, der jedoch seines Erachtens im Laufe der Geschichte immer wieder begangen wurde. (Wygotski 1964:291ff).

Halbwachs aufgegriffen und fortgeführt.

Jan Assmann vertritt die These, es wäre schwierig bis unmöglich, zwischen einem *individuellen* und einem *sozialen* Gedächtnis⁵³ zu unterscheiden, (Assmann 2000b:13) weshalb er zusammen mit Aleida Assmann den Begriff des *kommunikativen Gedächtnisses* einführt. Das kommunikative Gedächtnis gehört Assmann zufolge „[...] in den Zwischenbereich zwischen Individuen, es bildet sich im Verkehr der Menschen untereinander heraus“. (Assmann 2000b:13) Assmann stellt heraus, dass Menschen miteinander kommunizieren. Ich halte es aber nicht für angemessen, in einem Hinweis auf menschliche Kommunikation von einem *kommunikativen Gedächtnis* zu sprechen.

Wendet man den verwendeten Gedächtnisbegriff an (Vgl. 1.4.1, 1.4.2 und 1.4.3), so ergibt sich daraus, dass es in dem Sinn kein *kommunikatives Gedächtnis* geben kann. Erinnern ist immer eine an sprachliche Kommunikation gebundene Fähigkeit. Daher ist auch ein Gedächtnis – egal ob individueller oder kollektiver Natur – immer an Sprache gebunden. Menschliche Kommunikation durchzieht das Erinnern, stützt Gedächtnisse, ist aber selbst nicht Gedächtnis.

Als weiteres Charakteristikum für sein *kommunikatives Gedächtnis* führt Jan Assmann die Affekte an: „Dabei [beim Verkehr der Menschen untereinander, d. Verf.] spielen die Affekte die entscheidende Rolle. Liebe, Interesse, Anteilnahme, Gefühle der Verbundenheit, der Wunsch dazuzugehören, aber auch Haß, Feindschaft, Misstrauen, Schmerz, Schuld und Scham geben unseren Erinnerungen Prägnanz und Horizont. Ohne Prägnanz würden sie sich nicht einprägen, ohne Horizont besäßen sie keine Relevanz [...]“. (Assmann 2000b:13)

Geht man nun wie Assmann von einem *kommunikativen Gedächtnisbegriff* aus, so spielen die Affekte eine gravierende Rolle. Geht man allerdings von einer generell sprachlichen Verfasstheit von Gedächtnissen aus, ohne dabei den Begriff eines *kommunikativen Gedächtnisses* zu verwenden, so sind Affekte zwar wichtig, jedoch nicht zentral. Denn es gibt auch Tiere, die es vermögen, affektgeleitet zu agieren, bzw. sogar affektgeleitet zu kommunizieren.⁵⁴ Dennoch handelt es sich bei dieser Art der Kommunikation noch nicht um *Sprache* im umfassenden Sinn.

Soll menschliche Sprache von tierischer Kommunikation abgegrenzt werden, so ist es

⁵³ Im Sinne von kollektivem Gedächtnis.

⁵⁴ So ist mittlerweile z.B. aus der Papageienforschung bekannt, dass Papageien in der Lage sind, um ihren verstorbenen Partner zu trauern.

notwendig, die Frage nach der Verbindung von Sprache und Denken zu stellen, und vor allem jene Frage, inwiefern das Tier – im Unterschied zum Menschen – in der Lage ist, seine Erinnerungen einzuordnen, diese einem bestimmten Gedächtnis zuzuordnen, sie zu reflektieren und sie aus dieser Reflexion heraus für künftiges Handeln fruchtbar zu machen.

„Die Sozialisation“, bemerkt Jan Assmann folgerichtig, „ermöglicht uns nicht nur, uns zu erinnern, sondern unsere Erinnerungen ermöglichen uns auch umgekehrt, uns zu sozialisieren. Sozialisation ist nicht nur eine Grundlage, sondern auch eine Funktion des Gedächtnisses.“ (Assmann 2000b:15)

Erinnern, Sprache und Sozialisation sind demzufolge untrennbar miteinander verbunden. Dennoch kann es kein *kommunikatives Gedächtnis* geben, welches Kommunikation in nur *einem* bestimmten Gedächtnis verankern würde, und letztlich die sprachliche Verfasstheit allen Erinnerns außer Acht lassen würde. Ebenso ist es, nimmt man die Unterscheidung in der Art des Kommunizierens zwischen Mensch und Tier ernst, nicht korrekt, von *kommunikativen Strukturen* des Erinnerns zu sprechen. Erinnern ist nicht *kommunikativ*, sondern immer – und an erster Stelle – *sprachlich* verfasst.

1.4.2.3 Stärken kollektiver Gedächtnisse

Eine Stärke kollektiver Gedächtnisse liegt darin, dass sie, wie das individuelle Gedächtnis, in hohem Maße dazu beitragen, Identität zu stiften. Anstelle des mit Hilfe des individuellen Gedächtnisses erworbenen *Ich-Bewusstseins* tritt im Fall kollektiver Gedächtnisse ein *Wir-Bewusstsein*. Die so erworbene gemeinsame Identität stiftet nicht nur Einheit, sie gibt auch Sicherheit und stärkt den einzelnen Menschen. In einem kollektiven Gedächtnis werden all jene Erinnerungen, Traditionen und gemeinsamen Wertvorstellungen bewahrt, die notwendig sind, um von der *kollektiven Identität* einer bestimmten Gruppe sprechen zu können.⁵⁵

Jan Assmann hebt den normativen Aspekt des kollektiven Gedächtnisses besonders hervor: „Wer dazugehören will, muß die Erinnerung der Gruppe teilen.“ (Assmann

⁵⁵ Meines Erachtens sind besonders Nationen und Religionen bemüht, eine kollektive Identität herauszubilden. Dies ist einerseits ihre Stärke, kann aber bisweilen auch gefährliche Nebeneffekte aufweisen, wie ich an späterer Stelle erörtern möchte. (Vgl. 1.4.2.4)

2000b:108). Assmann spricht dabei von einem *konnektiven Gedächtnis*. Dabei beschränkt er jedoch die Konnektivität nicht allein auf kollektive Gedächtnisse, sondern spricht auch – in Anlehnung an Friedrich Nietzsche – dem individuellen Gedächtnis eine konnektive, d.h. gemeinschaftsbildende, Funktion zu. Das individuelle Gedächtnis erfüllt diese Assmann zufolge, indem es moralische Zuverlässigkeit demonstriert, und somit den Menschen in die Gemeinschaft einbindet. (Assmann 2000b:109)

Assmann verweist auch auf die Bedeutung des Schmerzes in der Verbindung von Gedächtnis und Identität. Es bleibt das im Gedächtnis, was wie ein Stachel im Fleisch sitzt, was nicht aufhört, weh zu tun. Dieser Schmerz kann sogar Identität stiften, wird er in einem gemeinsamen Leidensgedächtnis von einer Generation an die nächste weitergegeben. An dieser Stelle kann auch eine Verbindungslinie zu Johann Baptist Metz gezogen werden, der versucht, das kollektive Gedächtnis durch eine bewusste leidbezogene Anwendung desselben vermehrt für begangenes Unrecht und das Leiden der Anderen zu sensibilisieren, und damit gleichzeitig im Christentum eine neue Identität herauszubilden, die für dieses nach Metz eigentlich selbstverständlich sein sollte.

Eine weitere Stärke kollektiver Gedächtnisse besteht – wie in Anlehnung an Metz erkennbar wird – auch darin, dass sie es vermögen, nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten mit einzubeziehen. Das Leben jener, die verstorben sind, kann in einem kollektiven Gedächtnis zur Sprache gebracht und damit für jene, die jetzt am Leben sind, beredt gemacht werden.

Das, was beim Einbeziehen der Toten in ein kollektives Gedächtnis vor allem entscheidend ist, ist dieses *Beredtmachen*, durch das bei der Frage nach den Opfern der Geschichte nicht nur die Frage nach den Siegern, sondern auch – und gerade – die nach den Verlierern der Geschichte, gestellt werden kann. Erinnert wird sowohl das Sterben des Siegers, der sein Leben für die Gemeinschaft, das Vaterland, oder den Glauben hingibt, und das Sterben der Besiegten, die zu Opfern radikaler Gewalt wurden und deren Tod als Mahnmal für die Überlebenden gelten soll. (Assmann 2006:74)

Stärker als das individuelle Gedächtnis scheinen kollektive Gedächtnisse in der Lage zu sein, die emotionale Ebene vieler verschiedener Individuen anzusprechen. Nationale Gedenktage, religiöse Riten, Traditionen –sie alle können die Menschen zutiefst

berühren. Mit Hilfe kollektiver Gedächtnisorte⁵⁶ werden kollektive Erinnerungen weitergegeben, die auch für nachfolgende Generationen von – oft sehr hoher – Bedeutung sind, und die verschiedensten Emotionen hervorrufen. Auch bei Menschen, die lange nach Ende der Besatzungszeit geboren sind, können bei den Worten *Österreich ist frei!*⁵⁷ Tränen der Freude und der Rührung hervorgerufen werden. Ein weiteres Beispiel für das Hervorrufen von Emotionen sind Bräuche, Traditionen und Riten religiöser Natur. So scheint es vielleicht zunächst verwunderlich, dass im immer säkularer werdenden deutschsprachigen Raum der Weihnachtssegens des Papstes, *Urbi et Orbi*, immer noch hohe Einschaltquoten bei nationalen Fernsehsendern verzeichnet. Ich meine, dieser Umstand erklärt unter anderem, dass sich daraus ein kollektives Gewohnheitsgedächtnis entwickelt, das, trotz eines allgemeinen Glaubensverlustes immer noch Emotionen anspricht.

Allerdings sei an dieser Stelle angemerkt, dass kollektive Gedächtnisse, wenn sie in der Lage sind, positive Emotionen hervorzurufen, auch in der Lage sind, negative Emotionen, und mitunter sogar Emotionen, die einer Gesellschaft als ganzes gefährlich werden können, hervorzurufen. (Vgl. 1.4.2.4)

Eine weitere Stärke kollektiver Gedächtnisse sehe ich in deren grundsätzlichen Fähigkeit zur Bewältigung von Krisen und Konflikten, in ihrem Potential, den Frieden zu fördern. *Grundsätzlich* deshalb, weil die Fähigkeit/das Potential noch gar nichts über den tatsächlichen Umgang eines kollektiven Gedächtnisses mit einer konfliktträchtigen Situation, oder den Umgang der Menschen in einer konfliktträchtigen Situation mit ihren kollektiven Gedächtnissen aussagt, und es gerade beim kollektiven Erinnern schnell geschehen kann, dass eine grundsätzliche Möglichkeit in ihr gerades Gegenteil umkippt. *Grundsätzlich* auch, weil es natürlich kollektive Gedächtnisse gibt, die den Frieden nicht fördern, wie etwa ein nationales Gedächtnis oder auch ein kommunistisches Gedächtnis.

Erinnerungen und Gedächtnisse können also, so meine These, ihr friedensförderndes Potential nur dann zur Geltung bringen, wenn auch an sie bestimmte Kriterien, bzw. ethische Maßstäbe angelegt werden, wenn auch sie einer beständigen Kontrolle

⁵⁶ Dabei kann es sich sowohl um reale Orte, d.h. Lokalitäten handeln, als auch um Gedächtnisorte anderer Natur, wie z.B. audiovisuelle Gedächtnisorte (Bild- und Tonmaterial).

⁵⁷ Diese drei denkwürdigen Worte soll Leopold Figl (1902-1965), erster Bundeskanzler der 2. Republik am 15.5.1955 nach Unterzeichnung des Staatsvertrags, der zum Abzug der alliierten Truppen aus Österreich und damit zur Freiheit der Republik geführt hatte, dem österreichischen Volk vom Balkon der Wiener Hofburg aus zugerufen haben. Ob dies der historischen Realität entspricht, oder ob es sich dabei um einen Mythos handelt, ist ungeklärt.

unterliegen. So ein Versuch einer *Ethik der Erinnerung* wurde zu Beginn dieses Jahrhunderts vom jüdischen Philosophen Avishai Margalit unternommen. Im Entwurf Margalits besteht zunächst eine enge Verschränkung von Erinnerung, Anteilnahme und Moral, die von ihm hinsichtlich eines kollektiven Gedächtnisses noch um den Begriff der Verantwortung erweitert wird. (Margalit 2002)⁵⁸

Ein weiterer Vorteil kollektiver Gedächtnisse besteht in der großen Nähe zur *objektiven* Geschichte. Wie ich bereits an früherer Stelle festgestellt habe, kann die Erinnerung allein nicht als verlässliche Quelle gelten, ohne an objektiven Fakten überprüft worden zu sein. Jan Assmann bemerkt, dass dies auch für kollektive Gedächtnisse gilt. Kollektive Gedächtnisse nehmen folglich immer Bezug auf die objektive Geschichte. Sie tun dies einerseits, um sich von ihr abzugrenzen, andererseits aber auch, um sich ihrer selbst zu vergewissern, um ihre Inhalte an der objektiven Geschichte zu überprüfen.

Allerdings stellt Jan Assmann fest, dass die Wahrheit einer Erinnerung für den Mnemohistoriker weniger in ihrer Faktizität als vielmehr in ihrer Aktualität liegt. Obwohl kollektives Erinnern einen starken Bezug zur sogenannten *objektiven Geschichtsschreibung* aufweist, und für diese in verschiedener Hinsicht sogar konstitutiv sein mag, sei es notwendig, der objektiven Geschichtsschreibung den gedächtnisgeschichtlichen Ansatz gegenüberzustellen: „Ereignisse leben im kollektiven Gedächtnis fort, oder sie werden vergessen. [...] Gedächtnisgeschichte analysiert die Bedeutung, die eine Gegenwart der Vergangenheit zuschreibt.“ (Assmann 2000a:28) Ein gravierender Unterschied, den Gedächtnisgeschichte im Gegensatz zu anderen Geschichtsformen aufweist, besteht J. Assmann zufolge in der ihr eigenen hochgradigen Selektivität.

Als Letztes möchte ich eine Stärke kollektiver Gedächtnisse hervorheben, die auf den ersten Blick vielleicht nicht offenkundig ist: Wie vor allem Maurice Halbwachs herausgestellt hat, können Gedächtnisse nur dann überleben, wenn sie von außen gestützt werden. Dies geschieht unter anderem durch Institutionen. Weniger bewusst ist uns dabei meist, dass im Gegenzug das Überleben einer Institution von jenem kollektiven Gedächtnis abhängt, welches die Institution stützt und beheimatet. Nur aufgrund des jeweiligen kollektiven Gedächtnisses können etwa ein Staat, oder eine Religionsgemeinschaft überdauern. Ohne diese Gedächtnisse wären die Institutionen

⁵⁸ Vgl. 2.

sehr bald inhalts- und sinnleer.⁵⁹ Die Beziehung zwischen kollektiven Gedächtnissen und Institutionen ist somit eine reziproke.

1.4.2.4 Schwächen kollektiver Gedächtnisse

Neben ihren vielen Stärken weisen kollektive Gedächtnisse allerdings auch viele Schwachstellen auf, von denen ich im Folgenden einige herausheben und etwas genauer darlegen werde.

Meinen Überlegungen möchte ich vorausschicken, dass ich kollektive Gedächtnisse im Unterschied zum individuellen Gedächtnis grundsätzlich für *schwache* Gedächtnisse halte.

Schwach deshalb, weil sie sich aufgrund der völlig verschiedenen in sie integrierten Erinnerungen völlig unterschiedlicher Individuen wesentlich schneller wandeln können, als das individuelle Gedächtnis. Dadurch muss wesentlich besser abgegrenzt werden, was genau zu einem bestimmten kollektivem Gedächtnis gehört.

Schwach aber auch, weil sie, wie ich meine, wesentlich leichter manipulierbar sind als das individuelle Gedächtnis. Denn für wahr gehalten wird oft, was das Kollektiv für wahr hält. Wo es um ein kollektives Gedächtnis, oder auch um eine kollektive Identität geht, wird meist weniger hinterfragt. Damit habe ich bereits die erste (und größte) Schwäche kollektiver Gedächtnisse benannt: Ihre grundsätzlich leichtere Manipulierbarkeit.

Paul Ricœur nennt in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* drei Formen des *Missbrauchs* – und damit auch drei *Schwachstellen* – des natürlichen Gedächtnisses: Das verhinderte Gedächtnis (pathologisch-therapeutische Ebene), das verpflichtende Gedächtnis (ethisch-politische Ebene) und eben das manipulierte Gedächtnis (praktische Ebene). (Ricœur 2004a:114) Ich möchte an dieser Stelle nicht auf das verhinderte, oder das verpflichtende Gedächtnis eingehen, sondern mich ausschließlich dem manipulierten Gedächtnis widmen.

Wird das Gedächtnis manipuliert, so handelt es sich, wie Ricœur anmerkt, weniger um

⁵⁹ Eine ähnliche Überlegung findet sich auch bei Danièle Hervieu-Leger, welche die in Europa voranschreitende Säkularisierung unter anderem in einer Krise des kollektiven Gedächtnisses – nämlich in der Krise des religiösen Gedächtnisses, ebenso wie in der Krise der Kirche als gedächtnisstützende und –tragende Institution – begründet sieht. (Hervieu-Leger 2000:130-140)

ein verletztes, als vielmehr um ein instrumentalisiertes Gedächtnis. Ricœur verknüpft die Frage nach der Manipulierbarkeit des Gedächtnisses, und zwar des individuellen wie des kollektiven, mit der Frage nach der Identität. Er spricht von einer „[...] Überschneidung der Problematik des Gedächtnisses mit der der – kollektiven wie persönlichen Identität“. (Ricœur 2004a:130) Das Problem dabei sieht er in einer Mobilisierung des Gedächtnisses zum Zweck des Verlangens oder der Einforderung einer Identität. (Ricœur 2004a:130f.) Der Philosoph weist dabei im Wesentlichen auf zwei sich daraus ergebende *Verirrungen* hin: „zuviel Gedächtnis in einem bestimmten Bereich der Welt und somit ein Mißbrauch des Gedächtnisses – *zuwenig* Gedächtnis in einem anderen Bereich und somit ein Mißbrauch des Vergessens.“ (Ricœur 2004a:131) Den Grund für die Fragilität eines auf diese Weise manipulierten Gedächtnisses sieht Ricœur im Problem der Identität verankert. Letztlich, so Ricœur, wird das Problem der Fragilität des Gedächtnisses auf die Stufe der Identität verschoben, welche sich nun selbst als eine zutiefst fragile erweist. Die Ursachen hierfür liegen, so Ricœur, zum einen im schwierigen Verhältnis zwischen Identität und Zeit (Was bedeutet: Durch die Zeit hin derselbe bleiben?), zum anderen in der Konfrontation mit dem Anderen, welche als Bedrohung empfunden wird und zuletzt im „Erbe der grundlegenden Gewalt“. (Ricœur 2004a:131f)

Neben dieser Problematik nennt Ricœur noch eine zweite, die er für die Frage nach der Manipulierbarkeit des Gedächtnisses als wesentlich erachtet: Das Phänomen der Ideologie, das immer wieder versucht, sich zwischen das Identitätsstreben und die öffentlichen Manifestationen des Gedächtnisses zu schieben. (Ricœur 2004a:132) „Die Ideologie“, so Ricœur, „ist [...] bestrebt, die Autorität der Ordnung der Macht zu legitimieren – der Ordnung im Sinne eines organischen Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem, oder der Macht im Sinne eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Regierendem und Regierten.“ (Ricœur 2004a:134) In der Ideologie kommt es Ricœur zufolge zu einem gefährlichen Bündnis zwischen dem Erinnern, dem Memorieren und dem Gedenken, da alle drei Formen von der Ideologie angewendet und im eigenen Sinne instrumentalisiert werden. (Ricœur 2004a:137f)

Auch Aleida Assmann sieht in der Manipulierbarkeit des Gedächtnisses eine Schwäche. In *Der lange Schatten der Vergangenheit* führt sie fünf Strategien der Verdrängung an, die ein Gedächtnis manipulieren können. Bei den Von Assmann angeführten Strategien handelt es sich um die folgenden: Aufrechnen, Externalisieren, Ausblenden, Schweigen

und Umfälschen. (Assmann 2006:169)

a) *Aufrechnen*: Beim Aufrechnen geht es um eine uralte und sehr hartnäckige Selbstentschuldungsstrategie. Eine Schuld wird durch eine andere aufgewogen und damit sozusagen mathematisch annulliert. Schwierigkeiten zeigten sich hier vor allem im Umgang der Täter mit den Verbrechen des Zweiten Weltkrieges: Täter flüchteten sich oft in eine Opfererinnerung, die bis zur konsequenten Selbstinszenierung als Opfer führen kann. (Assmann 2006:169f)

b) *Externalisieren*: Bei dieser Strategie wird Schuld von sich abgespaltet und anderen zugerechnet. Es wird die Theorie vertreten, es gäbe einen Schuldigen, oder eine Gruppe von Schuldigen, während alle anderen frei von Schuld wären, bzw. nur ihre *Pflicht* erfüllt hätten.⁶⁰ (Assmann 2006:170ff)

c) *Ausblenden*: Diese Strategie kommt beispielsweise dann zur Anwendung, wenn eine bestimmte Ideologie rückhaltlos übernommen und dadurch die vollständige Wahrheit ausschließlich in der Ideologie gesucht wird, wodurch viele – tatsächlich wahre – Elemente ausgeblendet werden. Was aber nicht wahrgenommen wurde, weil man es nicht wahrhaben wollte, kann auch später nicht zu einem Gegenstand der Erinnerung werden. Die Gedächtnisspuren sind verwischt worden.⁶¹ (Assmann 2006:174ff)

d) *Schweigen*: Die Strategie des Schweigens hat für Assmann zwei Seiten. Zum einen das sprachlose Schweigen der Opfer als Ausdruck fortgesetzter Ohnmacht, zum anderen das Verschweigen der Täter als Ausdruck fortgesetzter Macht. Während Opfer schweigen, weil sie die Erlebten Schrecken nicht begreifen können, weil sie angesichts dieser verstummen, schweigen Täter, um eigene Blöße zu vermeiden. Es kommt so zu einer unheilvollen Allianz, die im Schweigen Opfer und Täter nicht voneinander trennt, sondern sie in einer wortlosen Nähe miteinander verbindet. Eine, wenngleich notwendige, Kommunikation ist auf diese Weise jedoch nicht möglich. (Assmann 2006:176ff)

e) *Umfälschen*: Diese Strategie meint Assmann vor allem im Familiengedächtnis ausmachen zu können. Als Beispiel für ihre Anwendung führt sie einen Verwandten an, der in einer vergangenen Konfliktsituation eindeutig der Seite der Täter zugerechnet

⁶⁰ Siehe dazu auch Hannah Arendts Adolf Eichmann. Von der Banalität des Bösen, in welchem der Prozess, der dem Kriegsverbrecher Adolf Eichmann gemacht wurde, aufgegriffen wird. Auffällig ist, dass Eichmann seine eigene Schuld nicht sieht, oder anerkennt. Eichmann behauptet bis zuletzt, er hätte mit der Tötung von Juden nichts zu tun. Nur eines hätte ihm ein schlechtes Gewissen bereitet: Wenn er nicht getan hätte, was ihm befohlen wurde. (Arendt 1996:412-426)

⁶¹ Auch hierfür bietet sich Eichmann als gutes Beispiel an.

werden konnte, etwa der Großvater, der im Dritten Reich ein nationalsozialistischer Oberbefehlshaber war. Wenn die Konfliktsituation später von einem neuen Gedächtnisrahmen überlagert wird, übt dieses neue Paradigma oft Druck auf einstige Täter und deren Familien aus. Dann wird auf die Strategie der Umfälschung zurückgegriffen, um kompromittierte Familienmitglieder in moralische Lichtgestalten umzuwandeln. So wird aus dem einstigen Verbrecher im Familiengedächtnis der glorreiche Kriegsheld oder jener, der keine Chance hatte, sich gegen ein politisches System aufzulehnen, das er in Wirklichkeit ablehnte. Aus dem nationalsozialistischen Befehlshaber wird so ein Opfer des Systems, das keine Wahl hatte. (Assmann 2006:180)

In all diesen Strategien sieht Assmann primär den Versuch, Schuld abzuwehren, was mit einer Manipulation des Gedächtnisses verbunden ist.

Soll eigene Schuld abgewehrt werden, wird das Gedächtnis allerdings oft (wenn auch nicht immer) unbewusst manipuliert. Es gibt jedoch eine zweite Möglichkeit, bei der ein Gedächtnis ganz gezielt – um die Interessen einiger weniger zu sichern – manipuliert wird. Solch eine gezielte Manipulation liegt z.B. dann vor, wenn bewusst eine Ideologie grundgelegt und einem Kollektiv so lange *einverleibt* wird, bis dieses schließlich zum Träger derselben wird, d.h. bis dieses beginnt, die Ideologie als Wahrheit anzuerkennen.

Wie bereits eingangs erwähnt, scheinen kollektive Gedächtnisse leichter manipulierbar als das individuelle Gedächtnis. Ein wichtiger Grund dafür liegt darin, dass ein kollektives Gedächtnis von den Individuen meist weniger stark reflektiert wird, als das je individuelle Gedächtnis. Die Reflexion wird vielmehr dem anonymen Kollektiv überlassen, wodurch der Einzelne zwar entlastet wird, sich damit aber der Gefahr ausliefert, über die Manipulation *seines* kollektiven Gedächtnisses mitmanipuliert zu werden.

Eng verbunden mit der relativ leichten Manipulierbarkeit kollektiver Gedächtnisse ist eine zweite Schwäche: Kollektivem Erinnern muss kein selbst erlebtes Ereignis zugrunde liegen. Es gibt Dinge, die gar nicht selbst erinnert werden können, die aber dennoch erinnert werden müssen, da sie für die Zukunft wegweisend sein können.

So ist es etwa einem Menschen, der nach Ende des Zweiten Weltkrieges geboren wurde – schon aufgrund der Tatsache, dass er zur Zeit des Krieges noch nicht geboren war – unmöglich, sich selbst an die Ereignisse, oder den genauen Hergang des Krieges zu erinnern. Und doch wird den Menschen, die einer nachfolgenden Generation angehören vermittelt, was es mit der *Reichskristallnacht* auf sich hat, auf welcher grausamen Art

Juden und Andersdenkende verfolgt wurden, und wie die Propaganda Adolf Hitlers weitergetragen wurde. Lehrer besuchen mit ihren Klassen ehemalige Konzentrationslager und lassen die Jugendlichen so in eine Zeit eintauchen, die nicht die ihre ist und sie an einem Gedächtnis teilhaben, das schließlich durch gezielte Vermittlung auch zu ihrem Gedächtnis werden soll. Erst durch solche Vermittlungsstrategien ist es möglich, dass Generationen, die an einem Verbrechen tatsächlich nicht beteiligt waren, sich für die Schuld der vorigen Generation entschuldigen, sich für diese Schuld verantwortlich fühlen. Sie nehmen in diesem Moment an einem – wenn auch überlieferten – gemeinsamen kollektiven Gedächtnis teil.⁶²

Aufgrund der Tatsache, dass Erinnertes nicht selbst erlebt wurde, ist jedoch die Gefahr einer schleichenden Verfälschung von Erinnerungen – und letztlich auch von kollektiven Gedächtnissen – gegeben. Ihr gilt es mit einem stets kritischen Blick auf diese Erinnerungen und gegebenenfalls mit größtmöglicher historischer Sorgfalt zu begegnen, will man nicht der Gefahr der Ideologisierung – und damit der Manipulation – eines kollektiven Gedächtnisses Tür und Tor öffnen.

Aus diesen Überlegungen heraus ergibt sich weiters die Notwendigkeit, zu hinterfragen, wie tragfähig die Gedächtnisstützen eines kollektiven Gedächtnisses sind.

Geht es darum, ein kollektives Gedächtnis zu bewahren, bedarf es immer Einzelner, welche diesem Kollektiv entstammen, die es als ihre Aufgabe ansehen, die Weitergabe dieses kollektiven Gedächtnisses an zukünftige Generationen sicherzustellen. Es bedarf geeigneter Gedächtnisstützen, wie etwa Bauten, Gedenktage, oder der Überlieferung von Traditionen. Mit derartigen Gedächtnisstützen geht jedoch die Verpflichtung einher, diese immer wieder auf ihren Inhalt, ihre Gültigkeit und letztlich auf ihre Relevanz für das jeweilige Kollektivgedächtnis zu überprüfen. Auch Gedächtnisstützen dürfen nicht erstarren, sondern müssen in gewisser Hinsicht *biegsam* bleiben.⁶³

⁶² Durch die Übertragung dieses kollektiven Gedächtnisses auf die nachfolgenden Generationen soll für die Zukunft gelernt werden. Es soll vor allem für die Schrecken des Krieges sensibilisiert werden, um dadurch künftig den Frieden zu fördern. Für die Zukunft lernen ist auch der Name eines Projekts der deutschen Caritas, welches rechtsorientierten Jugendlichen die Schattenseiten ihrer Ausrichtung anhand historischen Lernens (Gedenkstättenpädagogik) vor Augen führen soll. Letztlich geht es darum, die Jugendlichen verstärkt in ein kollektives (Leidens-)gedächtnis einzubinden, an dem diese noch nicht teilhaben. (Nickolai 2002:9f)

⁶³ Als sehr anschauliches Beispiel für eine starke, ebenso wie eine biegsame Gedächtnisstütze für das kollektive Gedächtnis des österreichischen Volkes bietet sich der Wiener Heldenplatz an. Er steht symbolisch für die Geschichte eines Volkes, das durch kollektive Traumata gezeichnet ist und verschiedene Identitätsbrüche erleiden musste. Zugleich steht der Heldenplatz aber auch für die

Zuletzt sei noch eine Schwäche kollektiver Gedächtnisse angeführt, die ihnen auch zur Stärke gereichen kann (Vgl. 1.4.3.2): Kollektive Gedächtnisse sprechen in hohem Maße die Emotionen eines Kollektivs an. Es werden jedoch nicht nur positive, konstruktive Emotionen freigesetzt, sondern oft auch destruktive, wie Angst, Hass und Misstrauen. Gestützt durch reale oder konstruierte Feindbilder, oder die gezielte Manipulation des kollektiven Gedächtnisses können derartige Emotionen außer Kontrolle geraten und Gewalt – bis hin zu Kriegen und Völkermorden – verursachen. Verstärkt wird dies durch die Schwierigkeit zu vergessen,⁶⁴ bzw. mit den negativen Erinnerungen in konstruktiver Form umzugehen. Konflikte beziehen ihre unversöhnliche affektive Besetzung aus der Vergangenheit und werden in einem kollektiven Gedächtnis von Generation zu Generation weitergegeben. Als Verpflichtung gegenüber den eigenen Toten scheint oft die Rache als einziges Bewältigungsmittel in Frage zu kommen (Assmann 2000b:34).⁶⁵

Exkurs: Überlegungen zur Manipulation des österreichischen Gedächtnisses durch rechtspopulistische Parteien

Bevor ich mich im zweiten Teil dieser Arbeit der Frage nach einer Ethik des kollektiven Gedächtnisses zuwende, möchte ich an dieser Stelle die Möglichkeit nutzen, mir einige Gedanken zur Manipulation des österreichischen Gedächtnisses durch rechtspopulistische Parteien, wie die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) oder das

österreichische Identität selbst. Peter Stachel schreibt: „In no other place can the crisis-ridden nature of Austrian identity be felt so clearly as in the Heldenplatz (Heroe's Square) in Vienna [...]“ (Stachel 1999:161) Der Heldenplatz steht für die österreichisch-ungarische Monarchie gleichermaßen wie für den Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich, für das Bezwingen Türken unter Prinz Eugen von Savoyen ebenso wie für die Unterzeichnung des österreichischen Staatsvertrags zehn Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges (und damit für die wiedererlangte Freiheit des Landes). Der Heldenplatz gilt als politische Metapher und als Symbol der Erinnerung an kollektive traumatische Erfahrungen. Insgesamt ist der Heldenplatz ein Symbol für die Geschichte Österreichs zumindest der letzten 150 Jahre. Je nach historisch-politischem Geschehen hebt er manche Erinnerungen stärker, andere weniger stark hervor. Und doch bleibt er stets eines: Eine zentrale Stütze des Gedächtnisses des österreichischen Volkes. (Stachel 1999:159-178)

⁶⁴ Hierzu macht Rudolf Burger eine wichtige Feststellung. Er konstatiert, dass im Zeitalter der Massenmedien auch das Vergessen eine historisch neue Form einnimmt. Allein aufgrund der reichhaltigen Bewahrung von Fakten durch die Medien wird Vergessen zunehmend schwieriger. „Das, was vergessen wird,“ so Burger, „verschwindet nicht einfach, sondern wird zum sujet der Unterhaltungsindustrie [...]“ (Burger 2004:26) Die Gefahr sieht Burger darin, dass auch das furchtbarste Geschehen banalisiert wird. Durch die Funktionalisierung kollektiver Gedächtnisse durch die Unterhaltungsindustrie läuft das Mahnmal Auschwitz Gefahr, zu einem „[...] affirmative[m] Element deutsch-jüdischer Folklore, bei dem sich niemand mehr etwas denkt [...]“ (Burger 2004:26) zu verkommen.

⁶⁵ Dem versucht Metz' Theorie einer *memoria passionis* entgegenzuhalten.

Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) zu machen.

Ich spreche hier bewusst vom *österreichischen Gedächtnis*, welches manipuliert wird. Es ist nicht das *nationale Gedächtnis*, welches die Wortführenden dieser Parteien ansprechen möchten, sondern das österreichische. Ihr Ziel dabei ist es jedoch, aus diesem ein nationales Gedächtnis zu machen. Rechtspopulismus richtet sich zuerst an das Volk, also jenes Kollektiv, das durch stammesmäßige Herkunft, Sprache und (oder) geschichtliche Tradition verbunden ist (Klose 1983:141). Folgt man dieser Definition, so ist zwar eine einheitliche Linie klar erkennbar, doch der Begriff des Volkes ist noch ein relativ weiter. Diesem weiten Begriff steht schließlich der wesentlich engere der *Nation* gegenüber, den Alfred Klose folgendermaßen definiert: „*Nation* ist eine menschliche Gemeinschaft, die sich nach bestimmten gemeinsamen Merkmalen abgrenzen läßt.“ (Klose 1983:91).

Die entscheidenden Unterschiede zur Definition des Begriffs *Volk* liegen einerseits im stark abgrenzenden Charakter des Nationbegriffs – Minderheiten sind aufgrund bestimmter Merkmale (z.B. Sprache) von der *Staatsnation* zu unterscheiden, andererseits darin, dass die Nation eine klar durch politische Elemente gekennzeichnete Gemeinschaft darstellt. (Klose 1983:91) Dies ist allerdings eine lange und komplexe Debatte, die einer eigenen Behandlung bedarf, welche jedoch im Rahmen dieser Dissertation nicht geführt werden kann.

Wird von einem abgrenzenden Nationsverständnis, d.h. von einem Verständnis, welches die eigene Nation gegenüber anderen Nationen sowie Kulturen scharf trennen möchte, ausgegangen, liegt die große Schwierigkeit darin, aufkommenden nationalistischen Tendenzen, also Tendenzen, die nationale Anliegen überbetonen und damit zu einer Ideologisierung der Nation führen, Einhalt zu gebieten.

Mit einer derartigen Ideologisierung der Nation versuchen die beiden rechtspopulistischen Parteien schon seit langem – und wie das Ergebnis der letzten Nationalratswahlen erkennen lässt offenbar erfolgreich – das kollektive Gedächtnis der Österreicher zu manipulieren.

So warb FPÖ-Bundesparteibeamten Heinz-Christian Strache im Wahlkampf 2008 unter anderem mit folgenden Slogans für seine Partei: *Unser Land für unsere Kinder* und *Jetzt geht's um UNS ÖSTERREICHER*.⁶⁶

⁶⁶ <http://www.wien-konkret.at/politik/nationalratswahl2008/wahlwerbung/>, Zugriff im September 2008.

Das damalige Oberhaupt des BZÖ, Jörg Haider, schlug ähnliche Töne an: *Österreich den Österreichern* lautete sein Slogan.⁶⁷ Solche Parolen führen dazu, dass das österreichische kollektive Gedächtnis zunehmend nationalistischer wird. Sie führen auch dazu, dass Emotionen wie Hass gegen und Angst vor Fremden gezielt geschürt werden. Das mag, wie Ricœur richtig bemerkt hat, durchaus in der Fragilität der eigenen Identität liegen. Die Fragen „Wer bin ich?“ und „Was bin ich?“ sind kaum noch zu beantworten – das kollektive Gedächtnis ist fragil geworden, und damit auch die kollektive Identität. (Ricœur 2004a:131)

Gleichzeitig werden durch die rechtspopulistischen Parteien potentielle Probleme des Landes a) externalisiert und b) ausgeblendet. Weiters wird eigene historische Schuld (die Parteien entspringen beide ehemals nationalsozialistischen Kreisen) a) aufgerechnet, b) ausgeblendet, c) verschwiegen und d) umgefälscht. Damit werden alle von A. Assmann ausgeführten Strategien der Verdrängung zur Anwendung gebracht und es kann definitiv von einer Manipulation des kollektiven Gedächtnisses gesprochen werden.

Als interessantes Beispiel für die Manipulation des kollektiven Gedächtnisses bietet sich auch eine Rede an, die Jörg Haider am 7. Oktober 1990 anlässlich einer Gedenkfeier für Soldaten des Zweiten Weltkrieges, die alljährlich auf dem Ulrichsberg in Kärnten stattfindet, gehalten hat. ‚Der Erste Weltkrieg‘, führt Haider in dieser Rede aus, ‚war Folge eines nicht mehr haltbaren südslawischen Nationalismus.‘ (zit. nach: Goldmann 1992:18) Dieser Satz zeigt bereits, wie der eigene Nationalismus den anderen – in diesem Fall den Südslawen – zugerechnet und damit externalisiert wird, wodurch jedoch der eigene Nationalismus nach den Gesetzen des *perpetuum mobile* genährt wird. Gleichzeitig ist ein Aufrechnen der Schuld erkennbar. Die Botschaft lautet: Wir sind nicht Schuld am Ersten Weltkrieg, sondern die Südslawen.

Verglichen mit zu anderen Zeitpunkten verwendeten Wahlslogans muten die bei der Nationalratswahl 2008 verwendeten Slogans der FPÖ jedoch beinahe harmlos an. So warb H.C. Strache in den Jahren 2005 und 2006 unter anderem mit *Daham statt Islam, Deutsch statt „nix versteh'n“* und *Wien darf nicht Istanbul werden* und im Rahmen der Wienwahlen im Oktober 2010 mit dem Slogan *Mehr Mut für unser Wiener Blut. Zuviel Fremdes tut niemandem gut* für seine Partei.

⁶⁷ <http://www.wien-konkret.at/politik/nationalratswahl2008/wahlwerbung/>, Zugriff im September 2008. Allerdings waren auch andere Parteien nicht davor gefeit, eine exklusive Gruppe in den Mittelpunkt zu stellen. So warb die ÖVP mit den Worten *Wer bei uns lebt, muss unsere Sprache lernen* (<http://www.wien-konkret.at/politik/nationalratswahl2008/oevp/>, Zugriff im September 2008) und die SPÖ vertrat unter anderem den Slogan *Es darf uns nicht egal sein, ob wir eine WIEN-freundliche, oder eine WIEN-feindliche Regierung haben* (<http://www.wienkonkret.at/politik/nationalratswahl2008/wahlwerbung/>, Zugriff im September 2008). Von den vier großen Parteien gelang es einzig den Grünen, der Versuchung zu widerstehen, eine exklusive Gemeinschaft – welcher Art auch immer – zu schaffen.

An anderer Stelle bemerkt Haider, „[...] daß ständig die falsche Geschichtsschreibung den Eindruck zu erwecken versucht, als gäbe es so etwas wie eine kollektive Schuld der Soldaten. Kollektive Schuld gibt es nicht! Unsere Soldaten waren nicht Täter, sie waren bestenfalls Opfer, denn die Täter saßen woanders [...]‘. (zit. nach: Goldmann 1992:18) Während ich der Frage nach der Möglichkeit kollektiver Schuld im zweiten Teil dieser Arbeit nachgehen werde, geht aus dieser Passage hervor, wie Täter als Opfer dargestellt werden und somit die Strategien des Aufrechnens und des Externalisierens zur Anwendung kommen. Zugleich wird von den Soldaten begangene Schuld ausgeblendet, bzw. verschwiegen. Das kollektive Gedächtnis der ehemaligen Soldaten, in dem die Übel des Krieges mit Sicherheit verankert sind, wird dadurch immer weiter manipuliert. Ihnen wird von Jörg Haider kollektive Unschuld attestiert, wenn er darauf hinweist, dass *unsere* Soldaten keine Täter gewesen wären.

Den eigenen Soldaten – und damit der eigenen Nation – wird vielmehr deren Überlegenheit bestätigt. Es geht um eine selektive, historische Erinnerung unter der Leitidee nationaler Selbstbehauptung und Größe, die jedoch nicht auf Versöhnung abzielt, sondern im Gegenteil unversöhnte Erinnerung ist und bleiben will. (Gabriel 2001:33f)

Auch der weitere Verlauf der Rede, die Jörg Haider auf dem Ulrichsberg gehalten hat, ist voll von ähnlichen Manipulationstechniken. Die Gefahr besteht vor allem darin, dass nicht nur das Gedächtnis der ehemaligen Soldaten verklärt wird, sondern gleichzeitig das Gedächtnis sämtlicher nachfolgenden Generationen, denen ja nichts anderes übrig bleibt, als sich auf die Erinnerungen der einstigen Soldaten zu stützen, und diese dann in eines ihrer kollektiven Gedächtnisse zu integrieren. Zugleich wird eine nationalistische Ideologie genährt, die einer potentiellen Versöhnung mit der Geschichte und den Opfern der Geschichte entgegensteht.

Zu diesen Fragen ließe sich bestimmt noch wesentlich mehr sagen, doch dies würde den Rahmen meines Exkurses sprengen, welcher in erster Linie dazu dienen soll, die Manipulation kollektiver Gedächtnisse an einem aktuellen Beispiel zu veranschaulichen.

1.4.3 Individuelles Gedächtnis

Da kollektive Gedächtnisse nicht ohne die Gedächtnisleistung von Individuen existieren können, möchte ich in diesem Kapitel das individuelle Gedächtnis in den Blick nehmen. Allerdings werde ich mich in meiner Darstellung, die zum einen die Frage nach der Individualität des Erinnerns, zum anderen die Frage nach der sozialen Rahmung des individuellen Gedächtnisses beinhaltet, eher kurz fassen, da der Fokus dieser Arbeit auf der Frage nach dem kollektiven Gedächtnis liegen soll.

1.4.3.1 Die Individualität des Erinnerns als entscheidendes Kriterium für das individuelle Gedächtnis

Die Erinnerungsfähigkeit ist jene Fähigkeit, die den Mensch erst zum Menschen macht. Ohne sie ist es uns nicht möglich, ein Selbst – und damit eine eigene Identität – aufzubauen, oder mit anderen, die ebenfalls durch Individualität gekennzeichnete Andere sind, zu kommunizieren. „Die je eigenen biographischen Erinnerungen“, schreibt Aleida Assmann, „sind unentbehrlich, denn sie sind der Stoff, aus dem Erfahrungen, Beziehungen und vor allem das Bild der eigenen Identität gemacht ist.“ (Assmann 2006:24)

Zu unseren Erinnerungen zählen in erster Linie solche, die durch verschiedene Kollektive, wie etwa die Familie, unsere Religionsgemeinschaft, unser Volk, etc. gerahmt sind. Es gibt aber, so meine These, außerdem – wenn auch nicht allzu häufig – Erinnerungen, die keines sozialen Rahmens bedürfen. Dabei handelt es sich etwa um Erinnerungen an jene Momente, in denen wir ganz allein waren, wie zum Beispiel die Erinnerung an einen Frühlingsmorgen in der Natur. Man erinnert sich an den Duft der Blumen, den Gesang der Vögel und die Brise des Windes. Ein Gefühl von Freiheit steigt in einem hoch. Eine durchaus schöne Erinnerung, die jedoch, wenngleich kulturell vermittelt, nicht unmittelbar sozial gerahmt ist. Es geht um rein subjektives Erleben.

Doch selbst jene individuellen Erinnerungen, die sozial gerahmt sind, bleiben bis zu einem gewissen Grad radikal singulär. Um dies zu veranschaulichen führt Paul Ricœur drei wesentliche Punkte an: a) Meine Erinnerungen sind niemals die Erinnerungen anderer. Erinnerungen des einen können nicht in das Gedächtnis des anderen übertragen werden, sie sind gewissermaßen *privater Besitz*; b) Das Gedächtnis ist mit Vergangenheit verbunden. Dabei handelt es sich immer um eine Vergangenheit meiner eigenen Eindrücke und wird in diesem Sinne zu *meiner* Vergangenheit, durch welche

erst meine ureigene Identität durch die Zeit hindurch ausgebildet werden kann; c) Der Sinn für die Orientierung im Vorübergehen der Zeit ist mit dem Gedächtnis verbunden. Die Orientierung erfolgt dabei in zweifacher Hinsicht: Einmal als Orientierung aus der Vergangenheit heraus in Richtung Zukunft, einmal als Orientierung an der Zukunft, die in die Vergangenheit zurückweist. Auch Orientierung ist ein höchst privates Element, das nicht einfach mit anderen *geteilt* werden kann. (Ricœur 2004a:151f)⁶⁸

Das individuelle Gedächtnis setzt sich folglich aus kollektiven Erinnerungen, die das Individuum trägt, aus sozial gerahmten individuellen Erinnerungen, sowie aus Erinnerungen rein individueller Natur zusammen.

Entscheidend ist weiters, dass auch die kollektiven Erinnerungen, die ein Individuum stützt, sowie die sozial gerahmten individuellen Erinnerungen immer das Element der *Jemeinigkeit*, welches Ricœur in den oben angeführten drei Schritten herausgestellt hat, in sich tragen. „Das individuelle Gedächtnis“, so Assmann, „[...] ist das dynamische Medium subjektiver Erfahrungsverarbeitung.“ (Assmann 2006:25) Es ist das persönliche Gedächtnis jedes einzelnen Individuums, das erst durch die Individualität des Erinnerns als solches bezeichnet werden kann.

1.4.3.2 Die soziale Rahmung des individuellen Gedächtnisses

Es gibt keinen Menschen, dessen Erinnerungen völlig individuell, das heißt völlig ohne Bezug zu einem Kollektiv sind. Diese Feststellung geht auf Maurice Halbwachs zurück, der aufgrund dessen erst seine Theorie eines *kollektiven Gedächtnisses* entwickeln konnte. Unter anderem veranschaulicht Halbwachs seine These der sozialen Rahmung des individuellen Gedächtnisses am Beispiel einer Familie: „[...] selbst wenn sie [die Familienmitglieder, d.Verf.] beisammen sind, erst recht aber wenn sie im Leben voneinander getrennt sind, erinnert sich jeder von ihnen auf seine Weise an die gemeinsame Familienvergangenheit“.⁶⁹ (Halbwachs 1985a:203)

Das individuelle Gedächtnis wird also immer sozial gestützt. Nach Halbwachs kann ein völlig einsamer Mensch gar keine Erinnerungen bilden, weil diese erst im sprachlichen

⁶⁸ Diese singulären Momente des Erinnerns setzt Ricœur unter anderem auch als Voraussetzung für die Theorie der Innerlichkeit, wie Augustinus sie vertreten hatte.

⁶⁹ Wie ich bereits an früherer Stelle angemerkt habe, bezweifle ich, dass Halbwachs das individuelle Gedächtnis tatsächlich in den Blick nimmt. Tut er das, so ist es jedoch in jedem Fall sozial gerahmt.

Austausch mit den Mitmenschen aufgebaut und verfestigt werden. (Assmann 2006:25)

Die Erinnerungen, die das individuelle Gedächtnis beheimatet, sind zumeist auch mit den Erinnerungen anderer vernetzt. Ihre Struktur ist also auf *Kreuzung*, *Überlappung* und *Anschlussfähigkeit* gekennzeichnet, wodurch ihnen auch eine verbindende und gemeinschaftsbildende Funktion zukommt. Dadurch ergibt sich der Zirkelschluss, dass Erinnerungen einerseits selbst sozialer Rahmung bedürfen, andererseits in der Lage sind, einen sozialen Rahmen zu schaffen. (Assmann 2006:24)

Durch die soziale Rahmung individueller Gedächtnisse kann auch erst die Möglichkeit kollektiver Gedächtnisse in den Blick genommen werden. „Das Gedächtnis des Individuums umfasst [...] weit mehr als den Fundus unverwechselbarer eigener Erfahrungen; in ihm verschränken sich immer schon individuelles und kollektives Gedächtnis.“ (Assmann 2006:23)

Abschließend sei angemerkt, dass individuelles Gedächtnis und kollektive Gedächtnisse einander bedürfen. Das individuelle Gedächtnis als ganzes ist immer sozial gerahmt, ebenso wie ein kollektives Gedächtnis stets aus der Perspektive des Einzelnen, aus individueller Perspektive, reflektiert und damit letztlich neu gestützt wird. Dennoch geht ein Gedächtnis nie ganz im anderen auf. Es handelt sich quasi um zwei verschiedene Ebenen, auf denen Erinnern angesiedelt ist: Einerseits um jene des Individuums respektive der Familie, andererseits um jene des Kollektivs, etwa der Religion oder der Nation.

1.4.4 Zur Bedeutung des Erinnerns für die Sozialethik

Ausgehend von dem Verständnis, dass Ethik menschliches Handeln definiert, insofern dieses der Differenz gut/böse, bzw. gerecht/ungerecht unterliegt, ist der Zusammenhang zwischen der Ethik und dem Erinnern offenkundig.

Denn wie ein Mensch handelt, ist zumeist eng mit seinen Erinnerungen verbunden, mit dem, was sich in seinem individuellen Gedächtnis und den kollektiven Gedächtnissen, welche er mittels seiner Erinnerungen stützt, festgeschrieben hat. Dabei ist jedoch nicht nur das Handeln, das per definitionem einer willentlichen Kontrolle des Menschen unterliegt und so immer auch die Möglichkeit von Alternativen beinhaltet, als ethisch relevant zu betrachten, sondern gegebenenfalls auch das Unterlassen von Handlungen

oder eine (freiwillige) Einschränkung der Handlungsfähigkeit. Wer sich also in Situationen begibt, durch die die eigene Handlungsfähigkeit zumindest erheblich eingeschränkt wird, wie etwa, wenn sich jemand betrinkt, dann sind die Umstände, unter denen ein solcher Zustand erreicht worden ist, durchaus ethisch relevant. An dieser Stelle ist es möglich, noch einen Schritt weiter zu gehen: Ethik hat es nicht immer mit dem zu tun, was im Bereich des Plan- und Machbaren liegt, sondern auch mit dem Umgang mit dem Unverfügbaren. So ist es durchaus ethisch relevant, wie jemand angesichts von Schicksalsschlägen handelt oder wie er mit den Grenzen des Lebens, der Manipulierbarkeit oder der Erinnerung umgeht. (Kühberger 2008:114f)

Fragen, die sich eine Ethik der Erinnerung – wie sie u.a. Avishai Margalit schrieb – stellen kann, sind beispielsweise die folgenden: „Wie soll ich umgehen mit der Kraft der Erinnerung, die sich nicht bis ins Letzte manipulieren lässt? Wie soll ich umgehen mit jenen Umständen, die Erinnerungen ermöglichen, unterstützen und motivieren? Wie soll ich umgehen mit Entscheidungssituationen, in denen Fragen nach Inhalt und Modus der Erinnerung aufbrechen?“ (Kühberger 2008: 115)

Auf dieser Basis ist es nicht verwunderlich, dass oft die Rede von *Erinnerungsarbeit* ist: „Erinnerung ist Arbeit an der Vergangenheit. Als Arbeit ist sie planbar und lehrbar und lernbar, führt zu Resultaten, verarbeitet Material, ist aber auch anstrengend und mühsam. Gegenstand einer Ethik der Erinnerung ist in erster Linie diese Arbeit an der Vergangenheit.“ (Kühberger 2008:115)

Fragen des Gedächtnisses sind also oft, wenn nicht immer, mit Fragen der Ethik verbunden. Doch:

„This is not a logical necessity; we can imagine an ethics of memory in a world in which reflection on the impact of the past on the present was avoided or was simply unimportant [...]. In most cases, however, this is not the case. The main reason for this lies in the crucial linkage between memory and identity, which means that understandings of the past are integrally linked with values and beliefs.“ (Bell 2006:19)

Wenn nun vorausgesetzt wird, dass Erinnern wesentlich zur Formierung menschlicher Identität beiträgt, so tritt die Verbindung, die zwischen Erinnern und Ethik besteht umso deutlicher zutage. *Durch die Zeit hindurch derselbe bleiben* – darin besteht nicht nur eine Herausforderung für unsere Identität als solche, sondern auch für unsere ethisch-moralische Identität, ebenso wie für die in uns beheimateten Gedächtnisse und Erinnerungen. (Górnicka 2005:147f)

Hierzu ist anzumerken, dass wir in einer Zeit leben, in der es – gerade nach den

Verbrechen des 20. Jahrhunderts – zu einem Teil des öffentlichen Diskurses ebenso wie zu einem Bestandteil der kollektiven Suche nach Identität geworden ist, einen Appell an Erinnerungen zu richten. Erinnerungen sollen heilen, demütigen, rechtfertigen oder beschuldigen. (Kühberger 2008:113) Doch auch im privaten Bereich ist die Verknüpfung von Ethik, Erinnerung und Identität ersichtlich. Als soziale Wesen verfügen wir, wie bereits ersichtlich geworden ist, über gemeinsame bzw. geteilte Erinnerungen und der Umstand, dass wir uns einem Menschen nahe fühlen – und damit auch unsere Identität immer ein Stück weit am anderen herausbilden – hängt wesentlich mit dieser Gemeinsamkeit von Erinnerungen zusammen. Erinnerungen kommen also auf ähnliche Weise zustande, werden bewahrt und respektiert und spielen eine Rolle in unserem Leben. Wir erinnern jedoch nicht nur gemeinsame Erlebnisse mit bestimmten Menschen, oder, um es mit Ricœur auszudrücken, mit den *uns Nahestehenden*, sondern auch ihre Namen und bestimmte mit ihnen verbundene Daten, wie etwa den Hochzeitstag oder Geburtstage. Es ist daher gesellschaftlich geboten, dass man sich an den Namen seines Ehepartners erinnert oder an die Geburtstage seiner Kinder. Würde sich jemand nicht daran erinnern, erschiene das den meisten als befremdlich. Die Erinnerung an Derartiges gebietet zum einen der Anstand, zum anderen aber auch jene Normen, die unser Zusammenleben als Gemeinschaft überhaupt ermöglichen.

Gleichzeitig weist auch die Verbindung von Gedächtnis und Geschichte auf die ethische Dimension hin. So schreibt etwa Burkhard Liebsch:

„Das Gedächtnis als Gegenstand der Geschichte zeigt aber gerade, daß diese vom Sinn ihrer Tätigkeit ihrerseits nicht ohne Rekurs auf eine ethische Dimension geschichtlichen Affiziertwerdens Rechenschaft ablegen kann, die sich [...] in einer geschichtlichen Erfahrung artikuliert, die erinnernd Zeugnis von einem Geschehen ablegt, das danach verlangt, gesagt, bezeugt und überliefert zu werden.“ (Liebsch 1997:202)

So sind Fragen des Erinnerns, wie auch des Vergessens, die auch die Inhalte des Geschichtsunterrichts regeln, mit expliziten Normen verbunden. Sie sind so immer Fragen, die Anlass zu Diskussionen und häufig auch zu Entrüstung geben. (Kühberger 2008:113)

Im Zusammenhang mit kollektiven Gedächtnissen ist vor allem die Verbindung derselben mit der Sozialethik hervorzuheben. Den Begriff *Sozialethik* möchte ich dabei im Sinne Arno Anzenbachers verwenden: „Die Sozialethik beurteilt [...] auf Grund von Kriterien (Fundamentelethik) soziale Verhältnisse, Strukturen, Regelsysteme, Ordnungen etc. hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit.“ (Anzenbacher 1997:15)

Wie ich bereits festgestellt habe, ist die Frage nach einem kollektiven Gedächtnis – wie die nach dem Erinnern überhaupt – nicht nur mit dem Menschen als einem Wesen, das stets in eine Gemeinschaft eingebettet ist, sondern auch zutiefst mit den sozialetischen Fragen von Wahrheit, Gerechtigkeit und Versöhnung verbunden (1.4.2). So stellen sich in der aktuellen Gedächtnisdebatte Fragen, wie jene, ob sich ein kollektives Gedächtnis angesichts von Völkermorden eher der Gerechtigkeit, oder eher der Versöhnung verpflichtet wissen muss. Auch die Frage nach der Wahrheit bzw. auch Wahrhaftigkeit eines kollektiven Gedächtnisses, oder die Frage nach der Wahrheit von Erinnerungen überhaupt wird gestellt.

Angesichts gravierender menschlicher Konflikte verschärfen sich diese Fragen noch und spitzen sich zu. Die Frage nach dem Erinnern wird zunehmend zur Frage nach dessen Relevanz für menschliches Handeln und damit zu einer Frage der Ethik. Es besteht zudem eine immanente Verbindung von Gedächtnis, Identität und Traumata. Dadurch werden im Falle traumatischer Erlebnisse, wie im Falle eines Genozids, einer ethnischen Säuberung, oder eines Krieges nicht nur Herausforderungen an Selbstverständnis einer Gemeinschaft, sondern auch massive Herausforderungen an die Ethik gestellt. (Bell 2006:5)

Die Theorie der *memoria passionis* von Johann Baptist Metz liegt meines Erachtens genau am Schnittpunkt von Erinnern und Ethik. Mit ihrem Aufruf, eine *anamnetische Kultur* herauszubilden, um Auschwitz und die Shoah als Mahnmal und Herausforderung im Gedächtnis zu behalten, vertritt Metz eine christlich geprägte Sozialethik. Sein zentrales Anliegen lautet: *Wie kann ich angesichts von Schrecken mit der Geschichte umgehen? Welche Art von Gedächtnis braucht es?* Allerdings gibt Metz keine konkreten Ratschläge oder Anweisungen für ethisches Handeln. (Metz 2006b:41ff)

Weiters spielen die Figuren der Sieger, der Verlierer, des Täters, des Opfers und des Zeugen, so wie deren Umgang mit dem Gedächtnis, ebenso wie die Frage nach Schuld in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle.

Ohne hier ins Detail gehen zu wollen, möchte ich vor allem die Figur des moralischen Zeugen hervorheben, welcher durch das Überleben eines Verbrechens an einem Kollektiv zu dessen Zeugen wird. Von dem Moment des Überlebens an trägt er eine negative Offenbarung mit sich, die er weitergeben muss, und ohne die sein Überleben sinnlos wäre, denn wäre auch der Zeuge im Zuge des Verbrechens gestorben, so gäbe es niemanden mehr, der von ihm – und damit vom Verbrechen selbst – zeugen könnte.

(Assmann 2006:88f)

Besondere Schwierigkeiten wirft die Frage auf, inwiefern eine *Pflicht zur Erinnerung* eingemahnt werden kann. Paul Ricœur steht dem Aufruf *Erinnere dich!* insofern skeptisch gegenüber, als dieser zugleich mit dem Verbot zu Vergessen einhergeht, welches jedoch nicht einfach aufoktroiert werden kann. „Wie“, fragt Ricœur daher, „kann es [also, d. Verf.] erlaubt sein zu sagen „du mußt dich erinnern“, also zu sagen: du mußt das Gedächtnis auf eine imperativistische Art und Weise zu deklinieren, während doch ein Kennzeichen der Erinnerung darin besteht, nach Art einer spontanen Evokation [...] entstehen zu können?“ (Ricœur 2004a:140) Daran anschließend ergibt sich nach Ricœur die Notwendigkeit einer Untersuchung der Beziehung zwischen der Pflicht zur Erinnerung und der Idee der Gerechtigkeit. (Ricœur 2004a:142) Die Pflicht, zu Erinnern trägt allerdings immer zwei Gefahren in sich: Einmal jene, dass Erinnerungen dem Imperativ, sich erinnern zu müssen untergeordnet werden und damit leer laufen, einmal jene der Manipulation.

Marc Augé fügt in seinem Buch *Oblivion* noch eine weitere Überlegung hinzu: Menschen, die traumatische Ereignisse, wie den Holocaust, überlebt haben, müssen nicht auf ihre Pflicht zu Erinnern hingewiesen werden, sie tun das automatisch. Vielleicht, so Augé, besteht die wahre Pflicht dieser Menschen darin, die Erinnerungen, das furchtbare Gedächtnis, zu überleben. Eine kaum kommunizierbare, doch stets vorhandene Präsenz, der man am liebsten entfliehen würde. (Augé 2004:87)

Auch biblisch spielt die Frage nach einer *Pflicht zur Erinnerung* eine wichtige Rolle und wird durch die Geschichte der Juden zu einer Frage der jüdischen wie auch der christlichen Ethik. Der Historiker Yosef Yerushalmi arbeitete die Bedeutung dieses Imperativs für die jüdische Geschichte und das jüdische bzw. biblische Gedächtnis heraus, indem er aufzeigte, wie bereits das rabbinische und mittelalterliche Judentum seiner Pflicht zur Erinnerung nachkam – durch Rituale und Rezitation. Nach der Shoah gewinnt der biblische Imperativ *Zachor!*, *Erinnere Dich!*, eine nie da gewesene Brisanz und Eindringlichkeit. Jeder Einzelne Jude und Christ wird einerseits aufgerufen, der Taten Gottes zu gedenken, sie in seinem Herzen zu bewahren, aber auch die Greuelthaten der Shoah und deren Opfer zu erinnern, damit das Andenken an sie nicht verloren geht. (Lenzen 2002:157f)

Abschließend möchte ich fünf Aspekte aufgreifen, die Christoph Kühberger und Clemens Sedmak im Zusammenhang mit einer Theorie der Erinnerung als ethisch

relevant erachten. Ausgangspunkt dafür ist die Frage: Wer erinnert wen woran, wie und warum? Kühberger und Sedmak unterscheiden nun zwischen dem Subjekt der Erinnerung, dem Adressaten der Erinnerung, dem Objekt der Erinnerung, der Präsentation des Erinnerungsgegenstandes und dem Grund der Erinnerung. (Kühberger 2008:115)⁷⁰

- 1) *Das Subjekt der Erinnerung:* Als Subjekt der Erinnerung kommen sowohl Gemeinschaften als auch Individuen in Betracht. Diese können allerdings verschiedene Rollen einnehmen. Sie können Beteiligte, Zeugen oder auch Forscher sein. Mit diesen unterschiedlichen Rollen gehen auch je andere Verpflichtungen bzw. Interessen einher. Besonders wenn es um historische Erinnerungen geht, die „heiß“, also emotional noch nicht abgekühlt sind, treten die mehrdimensionalen Projektgruppen deutlich zutage. (Kühberger 2008:124) Die verschiedenen Subjekte siedeln die Erinnerungsarbeit im Ganzen ihres Lebenszusammenhangs an. Damit werden Identitätsfragen berührt, die nicht nur fundamental sind, sondern immer auch Konfliktpotential in sich bergen. Erinnerung – egal ob individuell oder kollektiv – bedient sich dabei auch stets Schutz- und Abwehrmechanismen. (Kühberger 2008:125)

Schwierig ist es allerdings, festzulegen, wer überhaupt so ein *Subjekt der Erinnerung* ist. Kühberger und Sedmak legen daher nahe, zwischen professionellen und nichtprofessionellen Subjekten der Erinnerung zu unterscheiden. Dabei gelten für erstere zwar strengere Verpflichtungen zur Selbstreflexion und das Ideal einer an Wahrheit und Vollständigkeit orientierten Darstellung, doch auch letztere, wozu oft diejenigen zählen, die überlebt haben und die keine *Mainstream-Erinnerungen* bieten, sollen Gehör finden. (Kühberger 2008:125f) Für eine Ethik der Erinnerung ist es entscheidend, die Erinnerungsarbeit aus der Beliebigkeit von subjektiven Eindrücken herauszuheben und mit solchem Material zu arbeiten, das bestimmte Sichtweisen aufgrund einer intersubjektiven Zugänglichkeit korrigieren kann und will. (Kühberger 2008:126)

- 2) *Der Adressat der Erinnerung:* Hier stellt sich die Frage, an wen sich Erinnerungsarbeit richtet bzw. richten soll. Adressaten der Erinnerung können

⁷⁰ Die von Kühberger und Sedmak formulierten Fragen sind den Leitfragen Greischs sehr ähnlich, die jener für die Stadien in Ricœurs Philosophie des Erinnerns formuliert. Vgl. dazu 1.2.2.1 bzw. Greisch 2004:94f.

auch mit den Subjekten der Erinnerung identisch sein. Sie können innerhalb aber auch außerhalb der eigenen Gesellschaft leben. Für eine Ethik der Erinnerung ist es aufgrund der identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Funktion von Erinnerungen nötig, darauf zu bestehen, dass nicht nur das Individuum, sondern die Gemeinschaft als Ganze Adressat von Erinnerungen ist und auch sein muss. In diesem Sinne ergeht auch eine Aufforderung an die Geschichtswissenschaft, im Sinne des Allgemeinwohles zu Identitätsbildungsprozessen einer Gemeinschaft beizutragen und dadurch gegebenenfalls bestehende Sichtweisen zu korrigieren. (Kühberger 2008 125f)

- 3) *Das Objekt der Erinnerung:* Was ist der Gegenstand bzw. der Inhalt von Erinnerung? Diese Frage ist insofern nicht leicht zu beantworten, als es kein einheitliches, starr festgelegtes Objekt der Erinnerung geben kann. Was erinnert wird, ist von Situation zu Situation, von Mensch zu Mensch, von Kollektiv zu Kollektiv verschieden. Dennoch ist der Gegenstand der Erinnerung, wenn es um öffentliche Diskussion und Wirksamkeit geht, niemals beliebig. Für die Geschichtswissenschaft stellt sich die Frage nach dem rechten Maß zwischen Erinnern und Vergessen. Was soll erinnert, was soll vergessen werden? Eine Totalität der Vergangenheit kann nämlich beim besten Willen nie gegeben werden. Die Frage des rechten Maßes ist damit eine Frage, die sich an die ethische Verantwortung von Historikerinnen und Historikern richtet. Diese schaffen eine „ideale“ Erinnerung, die wissenschaftlich fundiert ist und idealisierten kollektiven Erinnerungen entgegenstehen soll. Die Objektwahl ist daher in der Geschichtswissenschaft von verschiedenen gesellschaftlichen Bedürfnissen getragen und soll vergangene Sachverhalte aufdecken. Sie ist von den Irrwegen kollektiver Erinnerungen motiviert oder von der Absicht, die Handlungsfähigkeit einer Gesellschaft zu erhalten respektive auszubauen. (Kühberger 2008:127f)

Dieses Spannungsverhältnis von Historie und Erinnerung veranschaulicht das Dilemma der wissenschaftlichen Aufarbeitung: Eine angemessene Verknüpfung zwischen dem Jetzt und der Vergangenheit. (Kühberger 2008:128)

Die Frage nach dem Objekt der Erinnerung hängt weiters eng mit jener nach dem Grund der Erinnerung zusammen. So muss eine Ethik der Erinnerung sich die Frage stellen, ob es etwas gibt, das erinnert bzw. vergessen werden soll oder

muss. Woran sollen sich Menschen erinnern? Kühberger nennt hier drei Dinge: Erstens sollen sie sich, wie Avishai Margalit es fordert, an das radikal Böse, das die Fundamente der Moral untergräbt, erinnern. (Margalit 2002:55) Zweitens an das, was unsere Identität gestiftet hat und uns zu dem gemacht hat, was wir sind; und drittens an das, was zu unserer Gemeinschaft gehört, aber nicht zu einem Teil der offiziellen Geschichtsschreibung geworden ist, wie etwa Mitglieder der Gemeinschaft, die nicht mit Macht ausgestattet sind. (Kühberger 2008:129)

- 4) *Die Repräsentation der Erinnerung:* Hierbei handelt es sich um die Frage nach dem Modus der Erinnerung. Die Frage, wie erinnert werden soll, ist ethisch relevant und wurde etwa von unterschiedlichen Kulturen auf ganz verschiedene Art und Weise beantwortet. Wie bereits erörtert sind etwa Denk- und Mahnmale, aber auch Straßennamen oder Gedächtnisveranstaltungen Gedächtnisstützen und somit der materialisierte Output gegen das Vergessen. Sie repräsentieren das, was erinnert werden soll, transportieren aber zugleich immer auch gesellschaftliche und politische Werte bzw. Haltungen. All diese Gedächtnisstützen unterliegen aber einer Hierarchie der Erinnerung. Nicht alle Persönlichkeiten, die unsere Straßen oder Plätze benennen sind (noch) bekannt. Wie kann die Erinnerung in der Gesellschaft dennoch bewahrt werden – vor allem dann, wenn die Ereignisse, die erinnert werden sollen, schwer greifbar sind? Hier besteht eine Schwierigkeit auch darin, die richtige Form für die betreffende Gedächtnisstütze zu finden. (Kühberger 2008:129ff)

„Eine Ethik der Erinnerung wird die Frage nach dem Modus der Erinnerung stellen. Sie wird darauf hinweisen, dass der Modus den Adressaten angepasst sein soll und dem Grund gerecht werden muss. Neben der Wahrheitsfrage ist hier also auch die Richtigkeitsfrage (Frage nach der Adäquatheit) zu stellen. Auch diese Frage ist ethisch relevant.“ (Kühberger 2008:131)

- 5) *Der Grund der Erinnerung:* Wie bereits erwähnt, stiften Erinnerungen sowohl Identität als auch Gemeinschaft. Dies sind nun klare Hinweise auf den Grund der Erinnerung. Zudem macht es auch einen Unterschied, woran wir uns erinnern. Dieser zeigt sich in der Erhaltung der Handlungsfähigkeit. Wie es auch in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* zum Ausdruck kommt, gilt es, so zu handeln, dass man auch nach der Handlung weiter handeln kann, d.h. handlungsfähig bleibt. In vollem Sinn handlungsfähig zu sein, setzt wiederum

die Möglichkeit des Vernunftgebrauchs voraus. Hier sind wir wieder im Bereich des Handelns und damit auch wieder im Bereich der Ethik. Dabei sollte auch deutlich geworden sein, dass nicht nur die Erinnerungen ethisch relevant sind, sondern dass es auch von ethischer Bedeutung ist, an welchen Prinzipien sich eine Ethik der Erinnerung orientiert. So hält Kühberger es für gut, die Erhaltung der Handlungsfähigkeit – von Individuen ebenso wie von Gemeinschaften – als inhaltliches Prinzip für eine Ethik der Erinnerung heranzuziehen. (Kühberger 2008:131f) Der Grund, aus welchem etwas erinnert werden soll, hat also immer etwas mit dem Verweis auf die Erhaltung der Handlungsfähigkeit zu tun. Wer sich nicht an vergangene Ereignisse erinnert, die das eigene Leben bzw. die eigene Gesellschaft betreffen, bleibt in ihm/ihr nicht handlungsfähig, ja, teilweise nicht einmal mehr urteilsfähig. (Kühberger 2008:132)

„Um in einer historisch gewachsenen Gesellschaft leben zu können, an ihr im Jetzt in vollem Maße teilhaben zu können, müssen grundlegende Momente der Erinnerung im Gedächtnis bleiben.“ (Kühberger 2008:132)

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Erinnerung, damit sie zu einer *versöhnten* Erinnerung werden kann, immer mit ethischen Vorzeichen versehen werden muss. In diesem Zusammenhang ist vor allem der (richtige) Umgang mit der Schuldfrage hervorzuheben. Für eine Sozialethik stellt sich weiters besonders die Frage, wie mit der Last der Geschichte umzugehen ist, bzw. wie mit (kollektiven) Gedächtnissen umzugehen ist, damit eine versöhnte, gerechte und wahrhaftige Zukunft möglich ist. Diese Frage stellt sich nicht nur Einzelnen, sondern auch – und besonders – Gemeinschaften, sowie der christlichen Theologie, welche diese viel zu lange ausgeblendet hat. (Gabriel 2001:43f)

Andererseits können, auch das sollte angemerkt werden, Religionen und hier vor allem die christlichen Kirchen als Modelle betrachtet werden, wie kollektives Erinnern im Idealfall aussehen kann und ihrerseits dazu beitragen, kollektives Erinnern in Gesellschaften als *Heilung* (Vergebung, Dank, Bitte usw.) wertvoll zu machen.

2. Kollektives Erinnern im Dienst der Versöhnung: (sozial)ethische Perspektiven

Beim spanisch-amerikanischen Philosophen George Santayana findet sich der berühmt gewordene Ausspruch: „Those who cannot remember the past are condemned to repeat it.“ (Santayana 1905:115)

Dieser legt nahe, dass im Erinnern selbst bereits das Heilmittel für eine neue, *heile* Geschichte, ohne Kriege und Leid gegeben wäre. Doch ist dem tatsächlich so? Vermag die Erinnerung allein schon allfälligen Kriegen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit vorzubeugen? Oder muss sie nicht eine qualifizierte Erinnerung sein, die im Zeichen der Versöhnung steht, also bedarf es nicht einer *versöhnenden* oder *versöhnlichen Erinnerung*, damit nicht gilt, was der deutsche Kabarettist Volker Surmann sagte: „Das Gedächtnis ist ein Minenfeld in einem vergessenen Krieg und die Erinnerung ein spielendes Kind darauf.“ (Surmann, zit. nach Cardinal 2010:7)

Es ist klar, dass Versöhnung nur in Gang kommen kann, wenn Erinnerung geschieht. Allerdings führt Erinnern nicht schon *per se* zur Versöhnung. (Gabriel 2001:42) Ziel dieses Teiles meiner Arbeit soll es daher sein, eine sozialetische Agenda für Versöhnung zwischen Kollektiven anzustreben. Dies soll in Analogie zum individualethischen Ansatz für Versöhnung geschehen, der damit als Grundparameter gelten kann. Allerdings kann das individualethische Konzept von Versöhnung, wie ebenfalls deutlich werden soll, nicht eins zu eins sozialetisch umgesetzt werden. Vor dem Hintergrund der bisherigen Arbeit wird daher die Frage zu stellen sein: Unter welchen Bedingungen sind kollektive Gedächtnisse friedensfördernd?

Dieser Teil der Arbeit gliedert sich wie folgt: Zunächst werde ich die Frage der Schuld sowohl philosophisch (Ricoeur, Jaspers) (2.1.1) als auch aus theologischer Sicht (2.1.2) beleuchten. Denn sollen *kollektive Gedächtnisse* respektive *Erinnerungen* friedensfördernd sein, so spielt die Frage nach der Schuld eine wesentliche Rolle und im Zusammenhang damit auch jene, ob das Erinnerte als schuldhaft wahrgenommen wird, ob man sich selbst als schuldig erfährt, oder nicht.

Es geht also um einen angemessenen Umgang mit Schuld, soll Erinnerung zum Frieden beitragen. Die Frage nach der Schuld muss sich dabei jedoch nicht nur der Einzelne stellen, sondern die Gesellschaft als Ganzes: „Das Schaffen einer gemeinsamen Erinnerung [will diese zur Versöhnung beitragen] ist [...] nicht nur vom Einzelnen zu

leisten, es muss von der gesamten Bevölkerung getragen werden.“ (Van de Loo 2009:277) Gestellt wird dabei automatisch auch die Frage nach der Möglichkeit von *kollektiver Schuld*.⁷¹

Der Begriff der *Schuld* hängt ebenso wie jener der *Versöhnung* mit der Erfahrung von gestörten Beziehungen zusammen und den Bemühungen, derartige Störungen bzw. Verletzungen zu überwinden. (Danz 2008:154) In der modernen Gedächtnisforschung wird die Frage nach der Schuld jedoch unzureichend (bzw. sehr pauschal) thematisiert. Außer bei Ricœur wird der Zusammenhang von kollektivem Gedächtnis, Schuld und Versöhnung kaum (bzw. kaum in angemessenem Umfang) angesprochen. Ricœur steht seinerseits, wie im ersten Teil dieser Arbeit deutlich wurde, in einer jüdisch-christlichen Tradition bzw. einer Tradition, die sich am Christentum orientiert. Es verhält sich also so, dass die Frage nach der Schuld hauptsächlich aus theologischer respektive religiöser Sicht angemessen erörtert wird. Entsprechend soll hier auch – ausgehend vom Ansatz Metz‘ ebenso wie von ausgewählten biblischen Zugängen – der Zugang zu einer christlich-religiösen Sicht von Schuld und Gedächtnis eröffnet werden, das die Brücke von der Schuld hin zur Versöhnung schlägt, da gerade ihm großes Potential dazu innewohnt.

Im Anschluss daran werde ich anhand des Phänomens des Nationalismus eine Art des kollektiven Gedächtnisses herausstellen, welches einer Versöhnung aufgrund der Nichtanerkennung eigener Schuld im Weg steht. (2.1.3) Dieses Kapitel ist von hoher Relevanz, da es gut aufzeigt, dass *kollektive Gedächtnisse* und *Erinnerungen* nicht schon *per se* zur Versöhnung beitragen, sondern vielmehr sehr komplexe und

⁷¹ Die wissenschaftliche Debatte über die Möglichkeit einer *kollektiven Schuld* (oder auch *Kollektivschuld*) ist eine breit geführte und bedarf einer gesonderten Klärung, die diese Arbeit jedoch nicht leisten kann. Unter *kollektiver Schuld* wird die Möglichkeit verstanden, Schuld nicht einer Einzelperson zuzurechnen, sondern eine Gruppe von Menschen (eben einem Kollektiv). Die Crux liegt dabei darin, dass die Untaten damit auch Einzelpersonen mit zugerechnet werden, die selbst nicht an der Tat beteiligt waren. Im Strafrecht moderner Demokratien wird grundsätzlich von der individuellen Zurechnung juristischer Schuld ausgegangen, der Begriff ist daher strafrechtlich nicht relevant. Auch argumentieren Wissenschaftler wie z.B. Viktor Frankl gegen die Möglichkeit *kollektiver Schuld*, da die Verantwortung für das eigene Handeln letztlich jeder Mensch selbst übernehmen muss. Trotzdem kann etwa die Frage gestellt werden, ob *kollektive Schuld* möglich ist und wenn ja, welcher Gruppe sie zuzurechnen ist usw.

Ich denke, dass es, wenn auch nicht in juristischer Hinsicht, so etwas wie *kollektive Schuld* oder besser ein Bewusstsein, zu einem Kollektiv zu gehören, das einmal Schuld auf sich geladen hat, geben kann. So kann ich mich etwa als Österreicherin oder Deutsche für die Judenmorde im Dritten Reich mitverantwortlich oder sogar mitschuldig fühlen, wenn ich auch selbst die Tat nicht begangen habe. Ich bin schuldig, weil ich als Österreicherin eine Geschichte teile – d.h. auch an einem spezifischen kollektiven Gedächtnis teilhabe – an dem z.B. eine Engländerin nicht teilhat. Die Schuld bezieht sich jedoch nicht auf eine faktische oder gar juristische Ebene. Es ist eine Schuld, die ich historisch, moralisch, etc. trage, für die ich jedoch rechtlich nicht belangt werden kann, da ich *de facto* kein Unrecht getan habe.

zerbrechliche Gebilde sind, die auch das gerade Gegenteil von Versöhnung implizieren können, wird mit ihnen nicht sorgsam umgegangen. Wenn es zu gestörten Beziehungen oder Verletzungen zwischen Menschen bzw. Gruppen kommt, so können diese in einem kollektiven Gedächtnis bewahrt werden. Geschieht dies, so werden sie von Generation zu Generation weitergetragen, was die Fronten zwischen einander entgegengestellten Parteien immer weiter verhärtet und sie von einer Aussöhnung entfernt. *Kollektive Gedächtnisse* sind nie abstrakt, sondern umfassen die Erinnerungen von Menschen – Gruppen wie Individuen. Dies bedeutet jedoch zugleich auch, dass Erinnerungen verschieden und dementsprechend auch mit unterschiedlichen Emotionen behaftet sind.⁷² Ohne an dieser Stelle auf die Frage nach der genauen Beschaffenheit von Emotionen einzugehen – es bedürfte dafür einer psychologischen Analyse des Begriffs, die diese Arbeit nicht leisten kann – kann doch festgestellt werden, dass Emotionen eine große Macht auf den Menschen respektive sein Handeln ausüben, was am Phänomen des Nationalismus (und hier v.a. seiner Artikulation nach außen) besonders deutlich zutage tritt. Erinnerungen sind emotional gefärbt. Es ist allerdings entscheidend, von welcher Natur die Emotionen sind, die in die jeweiligen Erinnerungen oder Gedächtnisse einfließen. Natürlich verhält es sich einerseits so, dass das Element der Erinnerung in gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen entscheidend ist, da nur durch Erinnerungen das Leiden der Opfer beredt gemacht werden kann. Ebenso wenig ist es zu bestreiten, dass Erinnerung zur Versöhnung führen kann, wenn die Leidensgeschichten der Opfer nicht nur aufgegriffen, sondern adäquat zur Sprache gebracht werden – d.h. mit den nötigen Kenntnissen der jeweiligen Situation, dem Willen, eine versöhnte Zukunft zu schaffen, aber auch mit der nötigen Empathie. Doch wo dies – wie im Fall des Nationalismus – nicht geschieht, dort wird Erinnerung tatsächlich zum *spielenden Kind* auf dem *Minenfeld*, das *Gedächtnis* heißt.

Nach der Thematisierung von Schuld und der Bedeutung ihrer angemessenen Thematisierung für einen fruchtbaren Versöhnungsprozess, wende ich mich dem Phänomen der Versöhnung selbst zu. Im Kapitel *Versöhnung aus individualethischer Perspektive* (2.2) geht es um die Frage, wie Unrecht vergeben werden kann, das der Einzelne erlitten hat. Beleuchtet werden zentrale Aspekte dieses Prozesses, wie etwa jener der Begegnung mit der Tat oder jener der Trauerarbeit, die oft erst ein Verzeihen möglich macht. Auch die Frage nach dem Umgang mit Schuld muss notwendig –

⁷² Besonders die Psychologie und die Psychoanalyse haben in jüngerer Zeit den Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Emotionen aufgegriffen. (Vgl. dazu etwa Rapaport 1994)

ebenso wie im nächsten Kapitel – im jeweiligen Zusammenhang neu gestellt werden.

Das Kapitel *Versöhnung aus sozialetischer Perspektive* (2.3.) zeigt auf, wie schwierig Versöhnung auf der kollektiven Ebene ist. Dies zeigt sich bereits in der komplexen Verstrickung von Erinnern und Versöhnung auf eben dieser Ebene. Wenn wir nämlich über ganze Gruppen von Menschen sprechen, die mit ihren Erinnerungen und Gedächtnissen zurechtkommen sollen und miteinander in Beziehung stehen, ist eine gewisse Unschärfe erkennbar. Es gibt immer wieder Einzelne, die nicht in das jeweilige *Gruppenmuster* passen, weshalb Kollektive notwendig offene Größen sind. Unterzieht sich ein Kollektiv dem Versuch, ein Ereignis im eigenen Gedächtnis zu verankern – Geiko Müller-Fahrenholz spricht hier von *deep remembering* – so ist damit meist der Versuch verbunden, versteckte und schändliche Aspekte der eigenen Vergangenheit zuerst einmal einzuebrennen, was der Versöhnung jedoch abträglich ist. *Deep remembering* bedeutet nach Müller-Fahrenholz jedoch nicht, die Spannungen im menschlichen Herzen zu verbergen. Es gilt vielmehr, diese Spannungen zu benennen und anzuerkennen. Nur so kann Zerrissenes wieder geeint werden und angemessen erinnert werden, was Gefahr läuft vergessen zu werden, obwohl eine Erinnerung an eben diese Sache notwendig und heilsam wäre. (Müller-Fahrenholz 1997:56) Nur so kann möglicherweise Versöhnung erlangt werden. *Deep remembering* und Versöhnung sind dabei eng miteinander verwandt. Es geht um den Prozess, durch den Beziehungen wieder hergestellt werden sollen. Dabei geht es bei Versöhnung jedoch nicht ausschließlich um eine Restoration nach einem Konflikt. Vielmehr legt echte Versöhnung einen Fokus auf jeden Aspekt der Friedensförderung und ist essentiell, um den Frieden aufrechtzuerhalten. Verschiedene in einer Gesellschaft beheimatete Gruppen sind, handeln sie versöhnend, in der Lage, Erkenntnisse, Erfahrungen und Werte auszuformulieren, die hinter einen bestimmten Konflikt zurückreichen und die Basis für einen dauernden Frieden legen können. „Remembering is thus a process which, by calling to mind the deepest convictions and possibilities of people, encourages them to heal forms of dis-memberment and to work for a united society. The art of remembering is not an exercise in looking backwards but an effort to transfigure past pains in order to construct vital and forward-looking societies.” (Müller-Fahrenholz 1997:59)

Daher ist es auch sozialetisch vonnöten, die Bitte um Vergebung auszusprechen und Trauerarbeit in Form von öffentlicher Erinnerungsarbeit zu leisten, damit eine Chance

auf das Wiederherstellen verletzter Gerechtigkeit und eine Wiedergutmachung für die Opfer gegeben ist.

Die Überlegungen aus 2.2 und 2.3 werden im abschließenden Kapitel *Dichte und dünne Versöhnung* (2.4) zusammenfassend dargestellt.⁷³

2.1 Was ist *Schuld*? Aspekte eines schwierigen Begriffs

Um der Frage nach einem angemessenen Umgang mit Schuld nachgehen zu können,

⁷³ Zum Thema *Schuld* ist gute Literatur gegenwärtig vor allem im englischsprachigen Raum zu finden, was die Sache insofern erschwert, als der wissenschaftliche Ansatz ein anderer ist als im deutschsprachigen Raum (z.B. wird der Aspekt der Emotionalität viel stärker in die Frage nach der Schuld mit hineingenommen). Für meine Arbeit erschienen mir v.a. zwei Bücher aus dem englischsprachigen Kontext interessant: Einmal der von Nyla Branscombe und Bertjan Dose herausgegebene Sammelband *Collective Guilt. International Perspectives* (2004) sowie Herant Katchadourian, *Guilt. The Bite of Conscience* (2010). Katchadourian beleuchtet das Thema *Schuld* aus verschiedenen Perspektiven, beeindruckend ist vor allem, wie er versucht, der Schuldfrage, wie sie in den sechs Weltreligionen gestellt wird, nachzugehen. Im deutschsprachigen Kontext ist die erstmals bereits 1946 veröffentlichte politisch-philosophische Arbeit von Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands* weiterhin wichtig. Auf Jaspers' Entwurf, der auch heute nichts an Relevanz einbüßt, wird in dieser Arbeit ausführlich Bezug genommen. Aus der aktuelleren deutschen Literatur zur Schuldfrage seien auch Bernhard Schlink, *Vergangenheitsschuld. Beiträge zu einem deutschen Thema* (2007) und Gesine Schwan, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens* (1997) genannt. In Schlinks Entwurf wird die Möglichkeit einer *Kollektivschuld* ausführlich thematisiert. Ausgangspunkt ist die belastete Geschichte Deutschlands. Leider erweist sich Schlinks Ansatz insofern als defizitär, als er argumentativ eher mager begründet. Schwan umreißt das Problem der *Schuld* auf anschauliche und nachvollziehbare Weise und schlägt dann den Bogen zur politischen Praxis, in der sie sich auch selbst bewegt. Eine ältere, aber doch nennenswerte theologische Studie, die eine Brücke von der Schuld hin zur Versöhnung schlägt, ist Johannes Gründels *Schuld und Versöhnung* (1985). Problematisch an vielen neueren deutschsprachigen Werken zum Thema ist, dass sie sich sehr oft an der eigenen belasteten Vergangenheit abarbeitet, die theoretische Ebene dabei leider oft zu kurz kommt, von Fallbeispielen aus anderen Ländern ganz zu schweigen.

Zum Thema *Versöhnung* gibt es zwar Literatur, jedoch nicht so viel, wie man annehmen möchte. Vieles, was über Versöhnung geschrieben wurde, bezieht sich auf den innertheologischen Kontext, selten wird eine Brücke hin zum Politischen und noch seltener hin zur Frage nach Erinnerung und Gerechtigkeit geschlagen. Nicht wenige Werke zum Thema befassen sich mit Fragen der Buße, Beichte oder Eucharistie und sind im Kontext dieser Arbeit nicht verwendbar. Zwei nicht mehr ganz neue englischsprachige Werke, die ich zum Thema *Versöhnung* nennen möchte, sind Geiko Müller-Fahrenholz, *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation* (1997) und Donald W. Shriver, Jr., *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics* (1995). Für die deutschsprachige Literatur zum Thema *Versöhnung* möchte ich vier Werke nennen. Die, trotz ihres hohen Alters, meines Erachtens beste deutschsprachige Darstellung bietet Wilhelm Dantine, in seinem theologischen Überblickswerk *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Handelns und Glaubens* (1978). Dantine geht vom biblischen Gehalt über die Dogmatik zur Ethik. Seine Darstellung ist äußerst kompakt, schlüssig und griffig. Ein sehr gutes aktuelles Werk bietet Stephanie Loo mit ihrer Dissertationsschrift *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven* (2009). Verschiedene interessante Darstellungen bietet der von Michael Bongardt und Ralf K. Wüstenberg herausgegebene Sammelband *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechtsstaaten* (2010). Zuletzt sei der von Burkhard Liebsch herausgegebene Sammelband *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur* (2010) genannt, in dem verschiedene Aspekte von Ricœurs Gedächtnis- und Geschichtstheorie näher beleuchtet werden und der auch eine Brücke hin zur moralischen Dimension gegenwärtiger Erinnerungskultur schlägt.

bedarf es zunächst einer Klärung des Begriffs der Schuld.

Schuld, so fasst Gesine Schwan zusammen, ist eine „zentrale Kategorie der menschlichen Grundbefindlichkeit“ (Schwan 1997:17), in der sich das Selbstverständnis einer Person bekundet. Schuldigsein gehört also immer schon zum Menschsein und dem Selbstverständnis als Mensch. Ähnlich drückt dies Geiko Müller-Fahrenholz aus: „Dass wir in Schuld geraten, hat nichts mit vielen oder wenigen Geboten zu tun, sondern mit einer sehr viel elementarerer Wirklichkeit. Sie ist in unserem *Menschsein begründet*.“ (Müller-Fahrenholz 2003:151)⁷⁴ Auch Paul Ricœur geht davon aus, dass Schuld, oder wie er es nennt *Fehlbarkeit*, vom Menschsein nicht gelöst werden kann. Zwar ist die menschliche Fehlbarkeit *die* Bedingung des Bösen schlechthin, trotzdem ist die Fehlbarkeit des Einzelnen nicht automatisch auch die Wurzel des Bösen in der Welt, da jeder Mensch ja das Böse bereits vorfindet. Somit steht er in einer konstanten Ambivalenz: Er ist als fehlbares Individuum einerseits Urheber des Bösen, zugleich ist er aber auch Opfer desselben. (Ricœur 1971a)

Zunächst ist es notwendig, zwischen Schuld als moralischem oder rechtlichem Konzept zu unterscheiden. Eine weitere Unterscheidung ist jene zwischen Schuld als Tatbestand und der Schuld als Gefühl, also der subjektiv empfundenen Schuld. Dabei ist wichtig zu beachten, dass diese beiden Ebenen nicht immer miteinander im Einklang sind. Denn nicht jeder, der aus moralischer oder rechtlicher Sicht schuldig *ist*, fühlt sich auch schuldig. Und Menschen, die sich subjektiv schuldig fühlen, müssen es nicht notwendig sein. In der römisch-katholischen Tradition gibt es eine weitere Unterscheidung: Jene zwischen einer *formalen* Schuld, bei der die schuldhafte Handlung willentlich herbeigeführt wurde (subjektive Ebene), und einer *materiellen* Schuld, bei der man unwillentlich zu schuldhaften Handlungen veranlasst wurde, bzw. in *Netze der Schuld* verstrickt wurde (objektive Ebene). (Griffin 2001:257)

Für die Philosophie, die Ethik und gerade auch die Theologie ergeben sich aus der Frage nach der Schuld und dem Umgang mit ihr neue Fragen und Herausforderungen. Wie ist theologisch mit Schuld im Allgemeinen, aber gerade auch mit eigener Schuld umzugehen, damit der Weg der Versöhnung beschritten werden kann? Die komplexe Thematik der Schuld scheint in Debatten der (christlichen) Sozialethik im Vergleich zu anderen philosophischen Begriffen (z.B. Lust, Gerechtigkeit, Freiheit usw.) bislang nur

⁷⁴ Für Ricœur ist allerdings nicht die Schuld als solche eine dem Menschsein immanente Befindlichkeit, sondern die Fehlbarkeit, aus der Schuld resultieren kann. (2.1.1.1)

unzulänglich erforscht zu sein, wie der verhältnismäßige Mangel an Literatur zu diesem Thema zeigt. Dies mag einerseits an der Komplexität der Sache liegen, andererseits an der damit verbundenen persönlichen Betroffenheit. Denn Schuld – sei es die eigene, oder jene der anderen – ist immer etwas Unangenehmes. Zudem scheint die Sensibilität für die Verantwortung, die Einzelne wie Kollektive tragen, und damit auch für die Schuldhaftigkeit und die Bereitschaft, Schuld zu übernehmen, zu schwinden. Auch dies stellt die Ethik vor neue Fragen und ruft sie auf, sich dieser Thematik verstärkt zu widmen. (Griffin 2001:257)

Als zunehmend wichtig wird auch die Frage nach *kollektiver Schuld* erachtet. Kleinere Gruppen bis hin zu ganzen Nationen, werden wesentlich von ihrer Vergangenheit, von dem in ihrem jeweiligen kollektiven Gedächtnis Verankerten, beeinflusst. Dies gilt auch und gerade für gegenwärtige politische Handlungen, die, wenn auch vielfach unbestimmt, von früheren Handlungen – eigenen wie aber auch jenen früherer Generationen – beeinflusst werden und teils auch werden sollten. So können nationale und auch internationale politische Beziehungen erheblich erschwert werden, wenn einer Nation dieses kollektive Schuldgefühl fehlt, wenn etwa von einer anderen Nation erwartet wird, dass die betreffende Nation sich schuldig fühlt, diese es aber nicht tut. (Griffin 2001:257f)

Hier zeigt sich bereits, wie vielschichtig das Phänomen Schuld ist. Ist von *Schuld* die Rede, gilt es nicht nur zu klären, wie sie zur Sprache kommt (als menschliche Grundverfasstheit, als Gefühl, als rechtlicher Tatbestand usw.), sondern auch, wie im Folgenden mit ihr umzugehen ist, damit eine Perspektive eröffnet werden kann, die – besonders unter dem Vorzeichen belasteter *kollektiver Gedächtnisse* bzw. *Erinnerungen*– den Weg für eine nachhaltige Versöhnung bereiten kann.

2.1.1 Philosophische Zugänge

Im philosophischen Denken wird das Thema *Schuld* nicht so ausführlich behandelt, wie man erwarten möchte, gehört es doch existentiell zum Menschsein bzw. zu jener Frage, auf die vor allem im deutschen Sprachraum maßgebliche Kantische Philosophie hinausläuft: *Was ist der Mensch?* Die Frage nach der Schuld des Menschen erweist sich vielmehr geradezu als Stiefkind westlicher Philosophie. Eine Ausnahme stellt Paul

Ricœur dar, der sich in seiner *Phänomenologie der Schuld* ausführlich diesem Thema widmet.⁷⁵ (Ricœur 1971)

Ein wesentlicher Grund, warum diese Frage kaum ausführlich thematisiert wird, liegt in der in 2.1 eingangs bereits angedeuteten Mehrdeutigkeit des Schuldbegriffs. Denn *Schuld* kann einerseits das Geschuldete (z.B. Geld) bedeuten, andererseits eine Verursachung bzw. Verantwortung, die zu übernehmen ist für ein moralisches Vergehen. (Köhler 1992:1442)

In der westlichen Philosophie ist es Aristoteles, der erstmals eine nähere Differenzierung der Begriffe *atuchema* (Unfall), *amartema* (Sünde) und *adikema* (Missetat, Unrecht) vornimmt, und sich damit dem Schuldbegriff annähert. Aristoteles zufolge liegt Schuld dann vor, wenn es zu einem Fehlverhalten kommt, das auf der freien Willensentscheidung des Menschen beruht. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Mensch, der *schuldig* wird, notwendig von schlechtem Charakter ist. Ebenso bemerkt Aristoteles, dass der Grad der Schuldhaftekeit variieren kann, je nachdem, ob der Fehlentscheidung falsche oder richtige Voraussetzungen zugrunde liegen. Daneben sieht Aristoteles, dass es auch eine Schuld gibt, die charakterlich bedingt ist und nach ihm als „sittlicher Denkfehler“ gilt. (Aristoteles NE III.1, 1110a; Aristoteles NE V.10, 1135b; Köhler 1992:1444)

Nach Aristoteles greifen Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin, Bonaventura oder Duns Scotus zwar die Frage nach der Schuld auf, doch sind ihre Begriffsklärungen meist wesentlich stärker theologisch, denn philosophisch.⁷⁶ Erst mit der frühen Neuzeit, die eine wissenschaftliche Trennung von Philosophie und Theologie mit sich bringt, rückt die Frage nach der Schuld auch abseits theologischer Diskurse wieder in den Fokus.

So verortet Immanuel Kant, geprägt vom Denken der Aufklärung, den Schuldbegriff zweifach: Einmal in seiner Pflichtenlehre, einmal in der Religionsphilosophie. Schuld kann für Kant also dadurch entstehen, wenn der Mensch wider seine Pflichten – die er gegen sich selbst, aber auch gegen andere hat – handelt. Als *rechtlicher* Effekt daraus ergibt sich für Kant die Strafe, die der Belohnung entgegensteht, welche man für eine

⁷⁵ Zwar gibt es auch Ansätze zu diesem Thema bei dem Existenzphilosophen, so etwa in Heideggers *Sein und Zeit* (1927) oder in Jaspers *Die Schuldfrage* (1987) [1946] und auch Kierkegaard thematisiert die Schuld in *Entweder – Oder* (1843). Allerdings ist Ricœurs Entwurf der umfassendste innerhalb der neueren Philosophie.

⁷⁶ Dies ist insofern einfach zu erklären, als die Philosophie als Wissenschaft zu dieser Zeit nicht losgelöst von der Theologie auftrat. Die großen Philosophen des Mittelalters waren Theologen.

verdienstliche Tat erhalten kann. Kant erkennt auch eine Schuld, die gesetzlich nicht geahndet werden kann, da sie wohl gegen das Sittengesetz, nicht aber gegen das Recht verstößt. Diese Schuld besteht für ihn vor dem eigenen Gewissen und ist demnach auf einer moralischen Ebene angesiedelt. Im Bereich der Religionsphilosophie geht es Kant dagegen darum, zu erklären, wie dem Menschen als frei handelndes Wesen Schuld zugerechnet werden kann, obwohl er einen angeborenen Hang zum Bösen und etwas wie eine angeborene Schuld hat. Auf dieser Ebene gibt es für Kant also so etwas wie eine „unvorsätzliche Schuld“. Einmal gibt es eine Verschuldung, in die der Mensch sich selbst begibt, die ihm also als Schuld zuzurechnen ist, andererseits gibt es jedoch auch eine ursprüngliche Schuld, in die der Mensch einfach aufgrund seines Menschseins verwoben ist, und die er auch nicht durch gute Taten oder Ähnliches aufzulösen vermag. Von dieser angeborenen Schuld kann der Mensch auch für Kant nur durch Gottes Gnade enthoben werden. (Köhler 1992:1457f)

In den folgenden Abschnitten möchte ich die auf die vergleichsweise aktuellen Entwürfe von Jaspers und Ricœur, die für diese Arbeit aufgrund ihrer stärker sozialetischen Ausrichtung von Bedeutung sind, näher eingehen.

2.1.1.1 Jaspers' vier Arten der Schuld und ihre sozialetische Bedeutung

Um die Frage danach, was Schuld ist, angemessen beantworten zu können, bedarf es einer umfassenden Differenzierung des Schuldbegriffs. Eine solche Differenzierung hat der deutsche Philosoph Karl Jaspers (1883-1969) im Rahmen seiner Vorlesungsreihe über die *geistige Situation Deutschlands* im Wintersemester 1945/1946 – also kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges – gegeben. Jaspers' Beschäftigung mit der Frage nach der Schuld rührt vermutlich auch aus seinem eigenen biographischen Hintergrund her. So war Jaspers als Deutscher, der im Hitler-Deutschland lebte, mit einer Jüdin verheiratet. Zudem wurde ihm von 1937 bis 1945 ein Lehrverbot erteilt. (Ruge 2003:23f)

Wie die meisten Existenzphilosophen vertritt auch Jaspers die Ansicht, dass das menschliche Leben situationsgebunden ist. Nach Jaspers gibt es schließlich auch Situationen, denen wir prinzipiell verhaftet sind. Diese nennt er *Grenzsituationen*.

„Die Grenzsituationen sind Situationen im menschlichen Leben, in denen alle gängigen und eingeübten Verfahren der Bewältigung von Situationen versagen. Sie

sind unaufhebbar und mit der Endlichkeit des menschlichen Daseins unvermeidlich mitgegeben. Jaspers nennt als einzelne Grenzsituationen: Kampf, Tod, Zufall, Schuld, Leiden und darüberhinaus die unabänderliche Tatsache, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, d.h. aus seiner Situationsgebundenheit nicht heraustreten kann.“ (Salamun 1982:39)

Schuld ist für Jaspers folglich eine Grenzsituation, aus der der Mensch grundsätzlich nicht heraustreten kann, mit der es jedoch richtig umzugehen gilt. Das Positive dabei sieht er darin, dass der Mensch in einer Grenzsituation ganz auf sich selbst zurückgeworfen wird und eine innere Umkehr stattfinden kann. Schuld kann zu einer Erschütterung führen und zur Einsicht, dass es entscheidend auf ihn und sein Handeln ankommt. Angesichts von Schuld erkennt der Mensch, dass sein Verantwortungsbewusstsein gefragt ist. (Salamun 1982:42)

Jaspers richtet die Schuldfrage bewusst an die einzelnen Individuen – konkret an die Individuen seines eigenen Volkes – an jeden einzelnen Deutschen der Nachkriegszeit. Er möchte auf diese Weise einen Dialog in Gang bringen, der von der Verantwortung füreinander geprägt sein soll und dazu dienen soll, einen Weg aus den gegenseitigen Anschuldigungen und Verteidigungen zu finden. Dazu unterscheidet Jaspers vier Aspekte des Schuldbegriffs: (Jaspers 1987)⁷⁷

a) *die kriminelle Schuld*

b) *die politische Schuld*

c) *die moralische Schuld*

d) *die metaphysische Schuld.*

Ad a) Unter der *kriminellen Schuld* versteht Jaspers objektiv nachweisbare Handlungen,

⁷⁷ Eine weitere interessante, gänzlich andere und weit weniger bekannte Differenzierung des Schuldbegriffs bietet etwa Dorothea Sitzler-Osing. Sie unterscheidet einen eliminatorischen, einen kausativen und einen kompensatorischen Schuldbegriff. Ersterer setzt die Tat-Opfer-Beziehung an zentrale Stelle. Er ist primär am Schaden und an den Folgen einer Tat orientiert: „Krankheit, Leiden, Tod des einzelnen Menschen werden auf eine offene Schuld zurückgeführt, zunächst weniger auf eine Schuld des Leidenden, sondern vielmehr vor allem der Ahnen, Eltern, der Gesellschaft, des Stammes. Schuld wird übertragbar gedacht [...]“. (Sitzler-Osing 2001:573) Diesem Verständnis nach ist auch kollektive Schuld denkbar. Sitzler-Osing zufolge verwenden z.B. afrikanische Stammesreligionen, aber auch Sigmund Freuds Psychoanalyse, diesen Schuldbegriff. (Sitzler-Osing 2001:573)

Beim zweiten von ihr entworfenen Begriff dominiert die Opfer-Wertsystem-Beziehung. Dieses Schuldverständnis ist stark mit Verantwortung und Verursachung verbunden, die Frage nach dem Urheber des Leidens eines Opfers steht im Mittelpunkt. Häufig werden „Mächte“, „Götter“ o.Ä. für Schuld und ihre Folgen verantwortlich gemacht. „Diese Motive kommen besonders dann zum Tragen, wenn der Täter nicht festgestellt oder nicht belangt werden kann.“ (Sitzler-Osing 2001:574)

Beim letzten von Sitzler-Osing entwickelten Schuldbegriff ist schließlich die Täter-Tat-Beziehung das entscheidende Moment. Dieser Begriff orientiert sich also an der Tat selbst und wird im modernen Strafrecht verwendet. Zudem bedeutet diesem Verständnis zufolge Schuld die Belastung (und v.a. Gewissensbelastung!) des Täters durch seine Tat. (Sitzler-Osing 2001:575)

die gegen Gesetze des positiven Rechts verstoßen. Sie sollen bestraft werden, erst dann ist Frieden möglich. Als jene Instanz, die befugt ist, die jeweilige Strafe zu verhängen, nennt Jaspers das Gericht.

Eine gerichtlich angeordnete Strafe ist hier die nach Jaspers eine wesentliche Voraussetzung für die Wiederherstellung gesellschaftlichen Friedens. (Jaspers 1987:17) „Voraussetzung ist die Anerkennung des Schuldigen seitens des Richters in seiner freien Willensbestimmung, nicht die Anerkennung des Bestraften, daß er mit Recht bestraft werde.“ (Jaspers 1987:20)

Ad b) Unter der *politischen Schuld* versteht Jaspers schuldhaftes Handeln eines Staates, der von gewählten Vertretern des Volkes regiert wird und in dem jeder einzelne Bürger eine Mitverantwortung für diese Regierung trägt. Zur politischen Schuld kommt es Jaspers zufolge etwa dann, wenn der Staat Verbrechen unter dem Deckmantel der Legalität rechtfertigt (politische Haftung). Als ein Beispiel dafür kann die *legale* Hinrichtung von Juden im Dritten Reich genannt werden. (Jaspers 1987:17)

Die Konsequenzen der politischen Schuld sollten Wiedergutmachungen und/oder Einschränkung von politischer Macht bzw. politischen Rechten der Täter sein. (Jaspers 1987:21)

Ad c) Unter der *moralischen Schuld* versteht Jaspers jene Schuld, die das einzelne Individuum betrifft. Es geht um ausnahmslos alle Handlungen des Einzelnen – auch politische und militärische. Die moralische Schuld betrifft also nicht nur das anonyme System als solches, in dem der Einzelne sich nur allzu leicht einer Verantwortung entziehen kann. Allein ein Befehl rechtfertigt das persönliche Handeln nicht. „Wie vielmehr Verbrechen Verbrechen bleiben, auch wenn sie befohlen sind (obgleich je nach dem Maße von Gefahr, Erpressung und Terror mildernde Umstände gelten), so bleibt jede Handlung auch der moralischen Beurteilung unterstellt.“ (Jaspers 1987:17) Die maßgebliche Instanz ist dabei das persönliche Gewissen, aber auch die persönliche Kommunikation mit den Freunden. Zu besonderen Problemen bei der Übernahme von moralischer Verantwortung kommt es dabei in totalitären Systemen, die es dem Einzelnen schwierig bis unmöglich machen, zu seiner moralischen Schuld zu stehen – selbst wenn er diese erkennen sollte. Denn über allem stehen der Befehl und die Pflicht, diesem Gehorsam zu leisten, andernfalls hat man schwere Nachteile bis zum Tod zu erwarten. (Jaspers 1987:44)

Erkennt jemand seine moralische Schuld an, so kommt es beim Betreffenden zu Buße

und Erneuerung. „Es ist ein innerer Prozeß, der dann auch reale Folgen in der Welt hat.“ (Jaspers 1987:21)

Ad d) Unter der *metaphysischen Schuld* versteht Jaspers Unterlassungen von Menschen, die nicht eingreifen, wenn in ihrer Gegenwart oder mit ihrem Wissen Verbrechen an anderen Menschen verübt werden. Jaspers geht hier davon aus, dass wir alle irgendwie in Schuld verstrickt sind. Überall, wo wirkliches Unrecht geschieht, ist man als Mensch schuldig. (Grätzel 2004:18f.) Es gibt also eine *Grundsolidarität* zwischen Menschen als Menschen, „[...] welche einen jeden mitverantwortlich macht für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt, insbesondere für Verbrechen, die in seiner Gegenwart oder mit seinem Wissen geschehen. Wenn ich nicht tue, was ich kann, um sie zu verhindern, so bin ich mitschuldig“. (Jaspers 1987:17f)

Die Instanz ist in diesem Fall Gott allein. „Die metaphysische Schuld hat zur Folge eine *Verwandlung des menschlichen Selbstbewußtseins vor Gott*.“ (Jaspers 1987:21) Der Mensch verwandelt sich selbst durch inneres Handeln. Dies wiederum kann zu einem Ursprung neuen Lebens führen. Das Schuldbewusstsein jedoch bleibt und drückt sich durch eine Haltung der Demut aus. (Jaspers 1987:21)

Was die metaphysische Schuld angeht, so ist es Jaspers zufolge unmöglich, dass wir Menschen uns von ihr befreien können. Denn es herrscht, so Jaspers, ein „Mangel an der absoluten Solidarität mit dem Menschen als Menschen“. (Jaspers 1987:48) Dennoch bleibt diese absolute Solidarität ein Anspruch, dem man versuchen soll, soweit als möglich gerecht zu werden.

Die Politologin Gesine Schwan sieht in der moralischen und der metaphysischen Schuld jene beiden Arten von Schuld, die in einem besonderen Zusammenhang mit der inneren Einheit des Gemeinwesens stehen. Natürlich – so Schwan – sei es zuerst nötig, dass der Einzelne, seinem Gewissen – oder auch einer höheren Instanz gegenüber – Schuld eingestehen muss, doch, so Schwan, „[...] ist es auch und gerade für das öffentliche politische Gemeinwesen essentiell, daß die Menschen sich mit ihrer Schuld aufrichtig auseinandersetzen.“ (Schwan 1997:51f) Schwan warnt – gerade im kollektiven Kontext – davor, stets die Rolle des Anklägers zu übernehmen und Schuld ausschließlich bei Anderen zu sehen. Denn wenn eine Gruppe diese scheinbare moralische Überlegenheit mit sich trägt, ohne über ein mögliches eigenes schuldhaftes Verhalten zu reflektieren, kann es keine Gemeinsamkeit geben. „Der Umgang mit Schuld, der echte Gemeinsamkeit stiftet,“ so Schwan, „[...] liegt in wahrhafter Selbstdurchleuchtung, in

»Reinigung« und Selbstdurchleuchtung. [...] Reinigung ist Sache unserer Freiheit.“ (Schwan 1997:52)

In dieser Überwindung von Selbsttäuschung durch innere Reinigung kommt für Schwan nun auch der Zusammenhang von moralischer und metaphysischer Schuld im Hinblick auf das Gemeinwesen klar zum Ausdruck:

„Nur in der Klarsicht über die moralische Schuld im Horizont der Metaphysik kommen wir zu einer Überwindung von Selbsttäuschung und Täuschung, zur Gemeinsamkeit in der politischen Haftung und der Wahrheit [...]; zur realistischen Wahrnehmung der politischen Möglichkeiten, die weder verführt noch darauf aus ist, im Gegner nur den Feind oder den Dummen zu sehen, sondern trotz politischer Gegnerschaft eine grundlegende Gemeinschaft mit ihm bewahrt.“ (Schwan 1997:53)

Mit Jaspers sieht Schwan in der Übernahme von Schuld nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unverzichtbare Bedingung für individuelle – und infolgedessen auch für kollektive – Identität. (Schwan 1997:53) Dies wiederum führt zur Frage nach dem Zusammenhang kollektiver Gedächtnisse und Schuld, ebenso wie zu jener Frage, die die Leitfrage der vorliegenden Arbeit bildet: Zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen kollektiven Gedächtnissen und Versöhnung.

Gerade für eine christliche Sozialethik sind die Differenzierungen Jaspers' von Bedeutung. Geht doch aus ihnen hervor, dass die Schuld, die Menschen auf sich laden, sich nicht allein mit juridischen Kategorien erfassen lässt. So kann eine moralische Schuld nicht durch strafrechtliche Maßnahmen – wie sinnvoll diese auch sein mögen – verarbeitet werden. Dies obliegt vielmehr der Gewissensforschung jedes Einzelnen und letztlich seiner Reue und Umkehr sowie seines Bekenntnisses der Schuld. Hier, während dieses langwierigen und höchst schmerzhaften Prozesses moralischer Anstrengung aller Beteiligten (Bitten um Verzeihung, Verzeihen durch Opfer, Heilen teils tiefer Wunden) kann eine christliche Ethik aus ihrem reichen Fundus heraus wertvolle Orientierungshilfen geben. (Witschen 2002:232)

Ist Versöhnung das Ziel, das erreicht werden soll, muss letztlich aber nicht nur die moralische sondern vor allem auch die metaphysische Schuld in den Blick genommen werden. Ein Beispiel hierfür gibt Ingeborg Gabriel in ihrem Artikel *Erinnerung und Versöhnung*. (Gabriel 2001:38) Sie schildert ein Erlebnis, das sie auf einer Studentenreise hatte, die sie 1971 nach Holland unternahm. Dort erhielten sie und eine deutsche Studentin von den holländischen Gasteltern eine altholländische Ofenkachel als Abschiedsgeschenk. Das Besondere dabei war, dass es eine der wenigen Kacheln war, die sie im Zweiten Weltkrieg nach einem deutschen Bombenangriff, dem auch ihr

einzigster Sohn zum Opfer gefallen war, aus ihrem Haus hatten bergen können. „Diese Kachel erinnerte symbolisch an das historische Unrecht der Besetzung Hollands im Zweiten Weltkrieg [...]. Die Kachel war aber zugleich Ausdruck der Vergebung dieses Unrechts. Diese Vergebung galt offenkundig nicht uns als Individuen, sondern als Nachkommen und Repräsentanten der Nation des Feindes.“ (Gabriel 2001:38). Mit dieser symbolischen Geste war der Versuch unternommen worden, metaphysische Schuld zu überwinden. Für die Sozialethik stellt sich die Frage, was sie zu einem Überwinden dieser metaphysischen Schuld beitragen kann, wie sie diese auch so thematisieren kann, dass der Weg der Versöhnung beschritten werden kann.

Sozialethik zielt immer auf den Menschen, der in Gemeinschaft mit Anderen steht und sein Handeln in dieser Gemeinschaft unter den Prämissen gerecht/ungerecht. Ähnlich besteht Schuld (als Schuldgefühl) nicht nur im Inneren des Menschen, sondern ist zugleich immer Verletzung des Anderen respektive der Gemeinschaft. Vergebung bzw. Versöhnung sollen diese Verletzungen wieder heilen und es muss einer christlichen Sozialethik ein Anliegen sein, im Sinne einer gerechten Weltgestaltung, dazu beizutragen. (Kruhöffner 1999:99)

2.1.1.2 Ricœur – Schuld und Fehlbarkeit

Ricœur sieht die Schuld in der grundsätzlichen Fehlbarkeit des Menschen begründet. Zum Subjektsein gehört Schuld ebenso wie die Fähigkeit, Schuld eingestehen zu können, unweigerlich dazu. Der Mensch ist frei und handelt frei – gerade dadurch ist er aber auch anfällig für fehlbare Handlungen. Die Fehlbarkeit ist jener Bereich, an dem Ricœur den Ort des Bösen im menschlichen Selbst sichtbar macht. (Meyer 1991:49) Um diese eigene Fehlbarkeit als Schuld begreifen zu können, so Ricœur, bedient sich der Mensch der Sprache, denn mit ihr vermag er es, die Grenze der Subjektivität zu überschreiten. Der Ort, an dem Schuld objektiv zur Sprache kommt, ist der Mythos, in dem das Böse seine symbolische Gestalt erhält. (Ricœur 1971a:173) Allerdings beschränkt er sich dabei auf jene Mythen, „[...] die vom Anfang und Ende des Bösen sprechen“ (Ricœur 1971a:11), z.B. jene des Alten Testaments.

Ricœur entwirft von daher eine *Symbolik des Bösen*, in der er seine anthropologischen und eine hermeneutische Methode miteinander verbindet. „Die Symbolik des Bösen basiert auf Ricœurs Hypothese, daß der Akt des Schuldbekenntnisses nachvollzogen

werden müsse, denn die Schuld werde nur deutlich durch die Wiederholung des vom religiösen Gewissen eingestandenen Bösen. Für die Sprache des Schuldeingeständnisses entwickelt Ricœur einen speziellen hermeneutischen Ansatz, den er im Rahmen des religiösen und philosophischen Diskurses ansiedelt.“ (Meyer 1991:49) Diesen entwickelt er von drei Begriffen oder *Symbolen* aus: Jenem des Makels, jenem der Sünde und jenem der Schuld.

Ausgangspunkt ist für Ricœur das Symbol des Makels. (Ricœur 1971a:9) Dieses steht bei seinem Ansatz hierarchisch auf der untersten Stufe. Es handelt sich bei ihm um ein Symbol, das sehr breit angelegt ist. Es geht noch nicht um Schuld, doch aber um ein *Beflecktsein*. (Ricœur 1971b:42ff) Strukturell lässt sich dieses Symbol in zwei Aspekte gliedern, einen subjektiven und einen objektiven. Dabei gilt „[...] der objektive Aspekt des Makels als präethisch, da die ethische Dimension mit der Anerkennung der Personen einhergeht. Die subjektive Komponente des Makels bezeichnet Ricœur auch als ethischen Schrecken. Er äußert sich nicht in der Befleckung selbst, sondern in der Furcht davor“. (Meyer 1991:52) Gemeint ist damit die Angst davor, schuldig zu werden. Diese ist zugleich auch Ausgangspunkt für Reue und Sühne. „Die Furcht vor der Befleckung kennzeichnet Ricœur auch als die Grundlage des Sündenbewusstseins. Dabei erhält die Sünde durch das Wort eine ethische Qualität.“ (Meyer 1991:53)

Die Sünde ist jener Aspekt, der in Ricœurs symbolischer Hermeneutik an zweiter Stelle (zwischen dem Mangel und der Schuld) steht. Innerhalb der Struktur der Sündensymbolik unterscheidet er nun drei Erscheinungsformen von Sünde, die miteinander in Beziehung stehen:

a) Die Schuld vor Gott – die Verletzung des Bundes

b) Die Dialektik zwischen der unendlichen Forderung und dem endlichen Gebot Gottes

c) Die Angst vor dem Zorn Gottes

Ad a) Die erste Form sieht Sünde als Schuld vor Gott an. Dabei sieht er Gott jedoch nicht – wie etwa Hegel – als den *ganz Anderen* an, sondern als jenen, der mit den Menschen einen Bund geschlossen hat. Er betont also die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Einsetzung dieses Bundes sieht Ricœur als entscheidend für das Sündenbewusstsein des Menschen an. (Ricœur 1971b:60f) „Ausgangssituation ist das Hingezogensein des Menschen zu einem Gott, der um ihn besorgt ist. Die Sünde besteht dann in der Verletzung dieser Bindung durch den

Menschen.“ (Meyer 1991:53) Das Drama der Sünde spielt sich für Ricœur nicht im (Ver-)schweigen, im Stummsein des Menschen ab, sondern im Element der Sprache, in dem sich etwa die Mahnrede des Propheten, oder das Bekenntnis des Sünders vollziehen. (Ricœur 1971b:83) Bricht der Mensch mit dem Bund Gottes, so macht er sich ihm gegenüber schuldig, er sündigt. Doch: „[D]ie Sünde [ist] nicht nur Bruch einer Beziehung; sie ist auch Erfahrung einer Macht, die sich des Menschen bemächtigt [...]“. (Ricœur 1971b:84)

Ad b) Die zweite Erscheinungsform von Sünde zeigt sich in der Dialektik zwischen der unendlichen Forderung Gottes einerseits und dem endlichen Gebot Gottes andererseits. „Die unbegrenzte Forderung des Gottes schafft eine Distanz im Bund mit dem Menschen, da Gott mehr verlangt, als der Mensch geben kann. Das endliche Gebot definiert Ricœur als Begrenzung auf ein bestimmtes Repertoire an Übertretungen. Es kennzeichnet die begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Fehlleistungen.“ (Meyer 1991:54). Daraus resultiert eine bleibende Spannung, die vor allem in der hebräischen Ethik zentral ist. (Ricœur 1971b:65ff)

Ad c) Die dritte Erscheinungsform von Sünde, die Ricœur unterscheidet, ist eng mit der Thematik des Makels respektive der Befleckung verbunden. Denn die Angst vor der Befleckung ist für Ricœur eine metaphysische. Der Mensch vermag durch *Befleckung* den Zorn Gottes zu erwecken und hat deshalb Angst davor. Denn dies würde den Bund zwischen Gott und Mensch stören. Der Mensch erfährt sich also als schuldig (und ist es auch), weil er den Zorn Gottes spürt. „Im Zorn Gottes sieht Ricœur aber auch das Symbol seiner Heiligkeit. Es hat seinen Ursprung in der Traurigkeit einer enttäuschten Liebe.“ (Meyer 1991:53) Zuletzt ergänzt Ricœur den Aspekt der Sünde mit jenem der Erlösung, die für ihn parallel zum Sündenaspekt liegt. So liegt ihm zufolge auf der einen Seite die Sünde als Verlust einer innigen und persönlichen Verbundenheit mit Gott und auf der anderen Seite die Erlösung als Grundsymbolik der *Umkehr*.⁷⁸ (Ricœur 1971b:84f)

Nach dem Symbol des Makels und dem Symbol der Sünde thematisiert Ricœur jenes der Schuld. Im Unterschied zur Sünde sieht er Schuld als subjektives Moment menschlicher Verfehlung an, während die Sünde das ontologische Moment derselben kennzeichnet. Die Schuld zeigt sich nach Ricœur individualisierter und spaltet sich von

⁷⁸ Aus theologischer Sicht erweist sich diese Darstellung als zu verkürzt. Denn Erlösung setzt zwar Umkehr beim Menschen voraus, ist aber wesentlich mehr als nur ihre Grundsymbolik.

der Gemeinsamkeit eines Sündenbekenntnisses ab. „Wenn das Bekenntnis auf der Ebene der Sünde noch vom ganzen Volk ausgesprochen werden konnte und dadurch auch die Bestrafung für die Sünde kollektiv erfolgte, ist der Mensch mit seiner Schuld allein vor dem Gott.“⁷⁹ (Meyer 1991:56) Seinen Schuldbegriff entwickelt Ricœur in Anlehnung an die zuvor dargestellte Sündensymbolik ebenso wie an den Schuldbegriff Jaspers'. Allerdings greift er in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* nur drei Arten des Jasperschen Konzepts auf und führt sie näher aus: (Ricœur 2004a:718)

a) *Kriminelle Schuld und Unverjährbarkeit*

b) *Politische Schuld*

c) *Moralische Schuld*

Ad a) Ricœur stellt fest, dass im 20. Jahrhundert vor allem durch jene Verbrechen, die in die Kategorie des Nicht-zu-Rechtfertigenden fallen, die kriminelle Schuld in den Vordergrund gerückt ist. Gemeint sind damit die Verbrechen gegen die Menschlichkeit (im Unterschied zu bloßen Kriegsverbrechen). Mit dem Hereinholen der Frage der Unverjährbarkeit geht Ricœur einen Schritt über Jaspers' Konzept hinaus. *De jure*, so Ricœur, gibt es für alle Verbrechen eine Verjährung. Wenn eine Straftat also lang genug vergangen ist, wird nicht mehr zu den Spuren der Tat zurückgegangen, weil dies rechtlich nicht länger zulässig ist. Die Spuren werden dabei nicht verwischt oder beseitigt, doch der Weg zu ihnen wird verboten (*c'est le chemin jusqu'à elles, qui est interdit*), strafrechtlich *erlischt* die Schuld, sie wird also nicht weiter verfolgt (*extinction*). (Ricœur 2004a:719f)

Bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit greift dieses Prinzip der Verjährung jedoch nicht – sie sind unverjährbar. Damit gestattet es das Gesetz, die Urheber solcher ungeheuren Verbrechen unbefristet zu verfolgen. Dies vor allem aufgrund der extremen Schwere der Verbrechen. Ricœur weist darauf hin, dass es wichtig ist, hier Unverjährbares und Unverzeihliches nicht zu verwechseln. Eine – egal wie schwerwiegende – Untat kann seitens der Opfer verziehen werden, wenn sie auch vor dem Gesetz nicht verjährt. Denn es ist Aufgabe des Rechts, Gerechtigkeit zu schaffen. Diese kann im rechtlichen Kontext nicht durch Gnade oder Vergebung ersetzt werden. (Ricœur 2004a:722) Gleichzeitig räumt Ricœur ein, dass es für ein Verbrechen jenseits

⁷⁹ Kollektive Schuld kommt folglich bei Ricœur als Sünde in den Blick. Damit ist ihre Verwendung gerade umgekehrt, als das z.B. biblisch der Fall ist. Hier trägt die *Sünde* als *Schuld vor Gott* stärker individuelle Züge, während die *Schuld* stärker auf kollektive Bezüge verweist, wobei beide Termini nie vollständig auseinanderdividiert werden können oder sollen. (vgl. etwa 2.1.2.1)

aller Proportionen gar keine angemessen hohe Strafe geben kann und es in diesem Sinne auf der Ebene des Rechts etwas Unverzeihliches darstellt. (Ricœur 2004a:723)

Dies bedeutet allerdings nicht, dass es auf der Ebene der kriminellen Schuld kein Zeichen eines Geists der Vergebung geben kann (was jedoch noch keine Vergebung ist). So werden etwa Verbrechen für unverjährbar erklärt, bestraft werden aber Individuen. Und diese haben, obgleich sie Täter sind, ein Recht auf Nachsicht und Beachtung, weil sie trotz allem Menschen bleiben. Dass diese Nachsicht und Achtung uns aber angesichts der begangenen Verbrechen schwer fällt, ist nach Ricœur ein Zeichen unserer Unfähigkeit, absolut zu lieben. (Ricœur 2004a:724f)

Ad b) Auch hier folgt Ricœur Jaspers: „Politische Schuld ergibt sich aus der de facto-Zugehörigkeit der Staatsbürger zu einer politischen Körperschaft, in deren Namen die Verbrechen begangen wurden.“ (Ricœur 2004a:725) Dabei ist eine Kriminalisierung eines ganzen Volkes ausdrücklich zurückzuweisen, dennoch geht es um eine kollektive Übernahme von Verantwortung seitens der Bürger. Denn, so Ricœur: „Wer von den Wohltaten der öffentlichen Ordnung profitiert hat, muß für die Übel, die der Staat, dem er angehört, geschaffen hat, in gewisser Weise Verantwortung übernehmen.“ (Ricœur 2004a:725)

Ricœur stellt weiters fest, dass diese Art von Schuld zwar bestimmte Grenzen hat, denn „[...] Kräfteverhältnisse bleiben involviert; in dieser Hinsicht muß man sich davor hüten, die Geschichte der Kraft zum Welttribunal zu erheben.“ (Ricœur 2004a:726) Dennoch fänden innerhalb derselben Konflikte ihren Platz, die für die Problematik der Vergebung interessant seien. (Ricœur 2004a:726) Solange im Bereich der Verurteilung und Missbilligung verharret wird, so Ricœur, befindet man sich zugleich in der Ordnung von Schuld und Beschuldigung. Zudem können ihm zufolge auch Entschuldigungsstrategien angewendet werden, die nicht echt sind, sondern den „Weg zum schuldigen Selbst versperren“ und so der Vergebung und der Möglichkeit zur Versöhnung entgegen stehen. (Ricœur 2004a:726) Darüber hinaus gelangt letztlich einmal mehr, wer es versteht, den Beschuldigten gegenüber Nachsicht zu gewähren und ihnen Beachtung zu schenken – dieses Mal auf politischer Ebene. Denn auch der einzelne Bürger ist immer mitverantwortlich für die Geschehnisse im Staat, in dem er lebt. Wer die Machthabenden blind beschuldigt, ohne eigene Mitschuld in den Blick zu nehmen, verharret auf der zuvor angesprochenen Ebene der Verurteilung und Missbilligung. Diese Haltung mag menschlich verständlich sein, ist einem Prozess der

Vergebung oder gar Versöhnung auf der kollektiven Ebene jedoch abträglich. Es gilt daher gewissermaßen sich eine Art *kollektiver (Mit-)Schuld* oder zumindest *(Mit-)Verantwortung* einzugestehen und auf dieser Basis den eigentlichen Beschuldigten, wie etwa den politischen Machthabern, entgegenzutreten. Erst diese wohlwollende bzw. nachsichtige Grundhaltung kann auch im Beschuldigten etwas bewirken. Sie führt, so Ricœur, letztlich zur „[...] Mäßigung der Machtausübung, zur Selbstbeschränkung in der Gewaltanwendung, ja zur Milde gegenüber den Besiegten: *parcere victis!* Milde, Großmut, dieser Schatten der Vergebung...“ (Ricœur 2004a:727)

Ad c) Auf dieser Ebene endet nach Ricœur die kollektive Verantwortung politischer Art und es beginnt die persönliche. „Hier zeichnet sich der Übergang von der Ordnung der Anklage zu der des Austauschs von Bitte und Vergebung ab [...].“ (Ricœur 2004a:727) Doch gerade auf dieser Ebene gibt es nach Ricœur besonders viele Strategien der Entschuldigung, denen es entgegenzuwirken gilt: „Man stößt hier auf den Willen zum Nicht-Wissen, die Zuflucht in der Verblendung und [...] Taktiken des halb passiven, halb aktiven Vergessens.“ (Ricœur 2004a:727) Doch auch gerade Umgekehrtes ist auf dieser prekären Ebene der Fall: Von der schamlosen Selbstanklage über die Preisgabe des persönlichen Stolzes bis hin zur Aggressivität gegenüber Mitmenschen, die schweigen.

Eine Frage, die Ricœur im Zusammenhang mit dem moralischen Gedächtnis in den Vordergrund rückt, ist jene, ob Völker der Verzeihung fähig sind. Obgleich jeder Einzelne moralische Verantwortung trägt, „[...] tritt auf der Ebene von historischen Gemeinschaften, die mit einer Geschichte belastet sind, das kollektive Gedächtnis an die Stelle der Motivation der Handlungen. In dieser Hinsicht weisen diese über den ganzen Planeten verstreuten Konflikte dieselbe Verflechtung von Privatem und Öffentlichem auf wie jene Konflikte, die in den großen Strafprozessen des 20. Jahrhunderts verhandelt wurden“. (Ricœur 2004a:728) Leider fällt die Antwort auf die Frage, ob Völker der Verzeihung fähig seien auf dieser Ebene negativ aus. Kollektive, so Ricœur, haben kein Gewissen, sondern fallen wieder in den alten Hass zurück, sobald sie von außen mit einer Schuld konfrontiert werden. Umso wichtiger ist es, wenn moralische Schuld im Spiel ist, das eigene Gewissen je neu zu erforschen und anhand dessen Entscheidungen zu treffen.

Ricœur greift in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* den Ansatz von Klaus-M. Kodalle auf und schlägt als Heilmittel für kranke Gedächtnisse die Normalität in der Beziehung

zu feindlichen Nachbarn, ebenso wie jene einer Kultur der Nachsichtigkeit vor. Eine solche beinhaltet nicht allein Nachsicht, sondern auch die Achtung und Berücksichtigung des je anderen. Hier geht es jedoch nicht um den Begriff der Nachsicht auf der individuellen, sondern auf der staatsbürgerlichen und kosmopolitischen Ebene: „In Form eines beharrlichen Willens zum Verständnis jener Anderen, die die Geschichte zu Feinden machte, kann er schließlich auch auf die Ebene der moralischen Verantwortung ausgeweitet werden, die sich mit ‚ererbtem Haß‘ konfrontiert sieht.“ (Ricœur 2004a:729) Es geht vor allem um Wohlwollen gegenüber grundlegenden Ereignissen, die nicht zu meinen Grundlagen gehören sowie gegenüber Lebensgeschichten der je Anderen. „Im Rahmen einer solchen, auf die politischen Außenbeziehungen angewandten Kultur der Nachsichtigkeit bekommen Gesten, die in keine Institution zu verwandeln sind, wie zum Beispiel der Kniefall vor Bundeskanzler Willy Brandt in Warschau, einen Sinn. Dabei ist gerade ihr Ausnahmecharakter wichtig.“ (Ricœur 2004a:729f) Derartige Gesten sind zugleich auch Bitten um Vergebung. „In dieser Hinsicht zeigt sich, daß sie zwei verschiedenen Denkkordnungen angehören, der der Beschuldigung, die auch die Ordnung des Unverzeihlichen ist, und der Ordnung des Austauschs einer Bitte und einer Gewährung, in dem sich das Unverzeihliche aufzulösen beginnt.“ (Ricœur 2004a:730)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Jaspers und Ricœur in ihrem Zugang zur Schuld viele Übereinstimmungen aufweisen, was v.a. daran liegt, dass Ricœur sich in seinen letzten theoretischen Überlegungen zum Begriff der Schuld an Jaspers orientierte. Was ihn von diesem unterscheidet ist einmal die starke Betonung der *Nachsicht* bzw. *Nachsichtigkeit* (*considération*) gegenüber demjenigen, der beschuldigt wird (d.h. auch gegenüber dem Täter). Dieser Ansatz kann auch der Ethik sowie der Gedächtnisforschung neue Einsichten bieten und neue, spannende Forschungsfragen aufgeben (z.B. die Frage, inwiefern eine solch radikale Nachsicht zur Versöhnung beitragen kann).

Ein weiterer Unterschied zu Jaspers besteht in der Grundlegung der Schuld in der menschlichen Fehlbarkeit sowie in der Einbettung dieser in eine *Symbolik des Bösen*. Zum einen gibt dies dem Konzept der Schuld ein gutes Fundament, zum anderen eröffnet dies einen Raum, in den die Theologie ebenso wie die christliche Ethik einbrechen können, da die Schuldfrage hier unmittelbar mit der Frage nach dem Bösen und seinem Ort im menschlichen Selbst gestellt wird.

Zuletzt unterscheidet Ricœur sich von Jaspers, insofern er radikal Gedächtnis, Schuld

und Versöhnung (Verzeihen) miteinander in Verbindung setzt. „Die Schuld,“ so Ricœur, „ist die Last, welche die Vergangenheit der Zukunft aufbürdet. Das Verzeihen möchte diese Last leichter machen.“ (Ricœur 1998:56) Die Schuld verpflichtet ihm zufolge zu einem Diskurs, der in der Zukunft weitergeführt werden soll und muss. Dies geschieht wesentlich darin, Geschichte immer wieder neu zu schreiben und den Versuch zu unternehmen, die Schuld zu bearbeiten, d.h. zu verzeihen und damit einen Neuanfang zu wagen. Das geschieht vor allem im Austausch von Erinnerungen und historischen Erzählungen. Erst ein solcher eröffnet die Möglichkeit einer Erlösung von Schuld und damit zu Versöhnung. (Ricœur 1998:65)

2.1.2 Schuld vor Gott: Theologische Zugänge

Schuld ist ein Begriff, dem die Ethik, wie bereits erwähnt, wesentlich größere Bedeutung beimessen sollte. Denn selbst wenn nicht ausdrücklich von *Schuld* die Rede ist, spielt die Frage nach ihr stets mit, wenn Unterscheidungen zwischen gut und böse, zwischen gerecht und ungerecht getroffen werden. Allerdings stellt bereits Aristoteles fest,⁸⁰ dass die Unterscheidung zwischen gut und böse, gerecht und ungerecht noch keine Antwort auf die Frage gibt, ob Menschen auch immer fähig sind, in ihrem Handeln gut und böse zu unterscheiden, ob ihnen also im konkreten Fall Schuld oder Schuldfähigkeit zugesprochen werden kann. (Schwan 1997:22)

Aus Sicht einer christlichen Ethik wird Schuld stets als *Schuld vor Gott*⁸¹ in den Blick genommen und ist damit notwendig religiös konnotiert. In diesem Abschnitt soll nach den biblischen Zugängen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Schuld, Freiheit, Gewissen und Verantwortung, das für eine christliche Ethik ein wesentliches ist, gefragt werden, bevor die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis aus christlicher Sicht gestellt

⁸⁰ Die entscheidenden Stellen dazu finden sich in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, so etwa in Aristoteles NE I:1095a.

⁸¹ Diese Schuld vor Gott wird vielfach (so auch bei Ricœur) als Sünde bezeichnet. Auch ich verwende den Begriff der Sünde, wenn ich explizit auf die Schuld als Schuld vor Gott hinweisen möchte. Anders als es in anderen Zusammenhängen, wo von Schuld die Rede ist, der Fall ist, ist, handelt es sich bei Schuld als *Sünde* um keine kollektive Größe. Es geht vielmehr um eine Sache zwischen dem Einzelnen und Gott. Dennoch wirkt die Sünde zugleich immer über das Individuum hinaus (Erbsünde etc.). „Sünde ist ein spezifisch theologischer Begriff; er beinhaltet einen sittlich-religiösen Akt, wenngleich im negativen Sinne. Ganz allgemein besagt dies: Der Mensch weigert sich, jene Beziehung zu Gott anzuerkennen und wahrzunehmen (= den Willen Gottes zu erfüllen), die zuallerst seine Existenz bestimmt und die zugleich dem Glücken und Gelingen seines Lebens und Zusammenlebens dient. Sünde geschieht also immer ‚vor Gott‘, selbst wenn dieses ‚vor Gott‘ dem Sünder nicht bewußt ist oder wenn er nicht an Gott glaubt.“ (Gründel 1985:92f)

wird – als ein kollektives Gedächtnis, das zur Versöhnung beitragen kann respektive soll. Gerade im Hinblick auf kollektives Erinnern ist es wichtig, dass die christliche Ethik die Verknüpfung der zuvor genannten Begriffe (Schuld, Freiheit, Gewissen, Verantwortung) aufgreift. Denn kollektive Gedächtnisse bilden leider (und dies vor allem im politischen Raum) oft den idealen Rahmen, um Strukturen der Schuld bzw. Strukturen der Sünde zu bewahren und sie weiter zu tradieren, anstatt sie zu überwinden.

2.1.2.1 Überlegungen zur individuellen und kollektiven Schuld im biblischen Kontext

Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ist menschliche Schuld (Sünde) ein zentrales Thema. Schuld steht zu Beginn der Bibel (Sündenfallerzählung) und sie steht auch an ihrem Ende, wenn es um die Strafen für Sünder, für jene, die schuldig geworden sind, geht (Offenbarung des Johannes).

Das *Alte Testament* kennt keinen einheitlichen Sündenbegriff. Der Akzent wird daher einmal auf den religiösen, einmal auf den profanen Sinn gelegt. Ist von den *Folgen* einer sündigen Handlung die Rede, wird auch der Begriff *Schuld* verwendet. (Gründel 1985:93f) Im Alten Testament wird immer wieder die Problematik der Schuld aufgegriffen, wobei es einerseits auffällt, dass Israel sehr stark in den Dimensionen kollektiver Schuld dachte und sich andererseits die Schuld des Volkes Israel immer als Schuld gegenüber Gott zeigt, nicht jedoch als Schuld gegenüber seinen Nachbarvölkern. Diese wurden vielmehr als Feinde angesehen, deren man sich mit Hilfe JHWHs erwehren musste. „Ausgangspunkt für die alttestamentlichen Schriften ist die Zuwendung Jahwes zu seinem Volk, der Bund, der mit dem Volk geschlossen ist. Die Schuld wird daher von dem Bund Gottes mit seinem Volk her bestimmt, durch die Weisungen des Gottesrechtes für das Zusammenleben in der Gemeinschaft.“ (Kruhöffner 1999:85) Trotz seiner Schuldhaftigkeit bleibt Israel durch die Geschichte hindurch JHWHs geliebtes Volk. Israel ist erwählt inmitten der Geschichte der Völker. Deutlich wird, dass der Sünde im Alten Testament eine kollektive Dimension innewohnt: Das Volk Israel hat gesündigt, es ist schuldig geworden. Vom Einzelnen, wie etwa dem israelitischen Säugling, der sich bestimmt nicht bewusst dem Willen Gottes entgegengestellt hat, ist hier nicht die Rede.

Aus diesem Schuldigwerden ergibt sich schließlich auch die Strafe, die sich wiederum an das ganze Volk Israel richtet und nicht an Einzelne und für die man letztlich selbst verantwortlich ist. Es handelt sich hier um den alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang, der vor allem in der Weisheitsliteratur thematisiert wird (z.B. in Spr 10ff oder Spr 26,27). (Hausmann 1995:231)⁸² „Auffallend ist, daß dort, wo es um Vergeltung einem anderen Menschen gegenüber geht, jeweils JHWH als der benannt wird, der sich für den Geschädigten einsetzt. Nicht dieser selbst ist also für das Ergehen des sich negativ Verhaltenden verantwortlich. Es erfolgt gerade nicht der eigentliche zu erwartende Automatismus des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Ein solcher gilt jeweils nur so lange, wie es um allgemeine Regeln geht. Wo aber der konkrete Einzelfall der konfliktträchtigen Beziehung zweier Menschen angesprochen wird, ist die Vermittlung JHWHs angezeigt, um den Konflikt zu lösen.“ (Hausmann 1995:240)

Die bereits thematisierte kollektive Dimension der Schuld wird an verschiedenen Stellen des Alten Testaments herausgestellt, so etwa im *Dekalog*. In Ex 20,5 zeigt sich, dass die Schuld der Väter auf die Nachkommen übergeht. (Levinson 2012:66) Es handelt sich also um eine generationenübergreifende Vorstellung der Folgen von Sünde: „Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation.“ (Ex 20,5) Die Wortfügung „die Schuld (der Väter) heimsuchen“, die im Hebräischen mit göttlichem Subjekt verwendet wird, bezieht sich auf den eingangs bereits erörterten Abfall von JHWH, der sich darin zeigt, dass das Volk anderen Göttern dient und sich vor diesen niederwirft. Der Bund zwischen Gott und seinem Volk wird also von diesem gebrochen. „Einschränkend bleibt aber festzuhalten, dass Jahwe an den folgenden Generationen (bei Söhnen der dritten und vierten Generation) nachprüft, ob sie den Abfall der Väter nachvollziehen.“ Der Mensch ist damit in einen Heils- und Unheilszusammenhang hinein gestellt, der sich auch konkret auswirkt. Es handelt sich also immer um eine Spannung zwischen individueller Sünde und kollektiver Schuld, wobei beide nicht völlig entflochten werden können. (Wehrle 2014:73) In der Spätzeit wird, dies sei angemerkt, die Idee einer Kollektivhaftung für die Schuld vorhergehender Generationen jedoch durchbrochen. (Wehrle 2014:73)

Der Gedanke des Bundes zwischen Gott und seinem Volk ist in der alttestamentlichen

⁸² Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, den der evangelische Theologe Klaus Koch 1955 prägte, ist jedoch nicht für das gesamte Alte Testament vorauszusetzen. So leugnet ihn etwa Kohelet (Koh 4,1-2) und auch im Buch Ijob wird dieser Zusammenhang anfangs aufgehoben, was zeigt, dass der Autor ihn nicht als selbstverständlich annimmt.

*Bundestheologie*⁸³ zu verorten. Grundsätzlich kennt das Alte Testament zwei Arten von Bündnissen zwischen Gott und Mensch: Den Bund der Werke (wer ein Werk tut, bekommt seinen Lohn dafür) (Gen 1-2, der Bund Gottes mit Adam) und den Bund der Gnade (es geht um das Geschenk der Gnade, das von Gott ausgeht und dem der Mensch mit Dankbarkeit begegnet) (Gen 3,14-Offb 22, der Bund Gottes mit Noah, der Bund Gottes mit Abraham, der Bund Gottes mit Mose, der Bund Gottes mit David). Wird die Frage nach der Schuld des Menschen vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Bundestheologie gestellt, so ist mit dem Bundesbruch, den der Mensch begeht, stets der Bund der Gnade gemeint. Die Sündenfallerzählung (Gen 3), die Erzählung vom Brudermord an Abel und die Sintfluterzählung (Gen 7,10-24; Gen 8,1-14), die Geschichten der Erzväter usw. stellen die Narrative des Volkes Israel dar, derer man sich als Volk permanent erinnerte und an die man auch erinnert wurde, um so die Haltung von eigener Schuld, den sich daraus ergebenden Bundesbruch und das immer wieder neu abgegebene Treueversprechen JHWHs vor Augen zu haben. In Israel war kollektives Erinnern also einerseits das Erinnern der eigenen Untaten, zugleich aber auch das Erinnern an die rettende Tat und stets neue Versöhnungsbereitschaft JHWHs.

Im *Neuen Testament* kommt es zu einem erneuten Aufgreifen der Traditionen Israels in Bezug auf die Sünde. So verlangt Johannes der Täufer in der prophetischen Tradition des Alten Testaments die strikte Abkehr von den Sünden, wie auch gerechtes Tun. (etwa Mk 1,5) Als Zeichen des Reinseins setzt Gott die Taufe, die Johannes auf den Namen Jesu vollzieht. Durch diesen Akt werden dem Menschen eine Abkehr von den Sünden, eine Umkehr zur Gerechtigkeit und damit ein Neuanfang möglich.

Wie der Täufer ruft auch Jesus zur Umkehr auf und klagt Vergehen radikal an. Jesus macht dabei deutlich, dass es keine Ausnahme unter den Menschen geben kann, dass *alle Menschen* Sünder sind (Lk 13,1-5) Das Sündigsein als Schuldigsein *vor Gott* wie auch das Schuldigsein an sich ist also etwas, das zum Menschsein dazugehört. Anders als das Alte Testament betont Jesus stark die Schuld jedes Einzelnen. Gleichzeitig wendet er sich den Sündern zu und geht sogar so weit, *primär* die Sünder zu rufen. „Sein Handeln und Erzählen zeichnete sozial und ethisch fragwürdige Personen vor gerechten aus [...].“ (Karrer 2001:379) Jesus geht damit über das Gesetz hinaus, indem er die Bedeutung der Vergebung betont und für alle die Zuwendung Gottes spürbar

⁸³ Auf diese kann in dieser Arbeit nicht ausführlich eingegangen werden. Ein gutes neueres Einführungswerk zum Thema Bundestheologie bietet etwa Michael Horton in *Introducing Covenant Theology*, Oxford 2009.

macht. Sehr gut wird dies am Beispiel der Frau zum Ausdruck gebracht, die sich des Ehebruchs schuldig gemacht hat und nun gesteinigt werden soll. (Joh 7,53-8,11) Jesus sagt, dass jener, der ohne Sünde ist, den ersten Stein werfen möge. Als niemand einen Stein wirft, schickt Jesus die Frau nach Hause, ohne sie für ihr Vergehen zu bestrafen. Dieser Geist der Vergebung durchzieht die Lehren Jesu und kann als machtvolleres Gegenmittel zur Schuld angesehen werden. (Katchadourian 2001:204) Als eindrucksvolles Beispiel für Jesu versöhnungstiftendes Handeln kann auch Mt 18,21-22 genannt werden, wo geschrieben steht: „Da trat Petrus zu ihm und fragte: Herr, wie oft muß ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt? Siebenmal? Jesus sagte zu ihm: nicht *siebenmal*, sondern *siebenundsiebzigmal*.“ (Mt 18,21-22) Dies zeigt, dass Jesus von seinen Anhängern erwartet, dass sie immer wieder aufs Neue bereit sind zu vergeben, auch wenn die Schuld des Anderen außer Frage steht. Petrus möchte in der zitierten Stelle wissen, wann die Grenze zu versöhnungstiftendem Handeln erreicht ist, wann er aufhören kann, Vergebung zu gewähren. Dies wird durch seine Frage *Siebenmal?* zum Ausdruck gebracht. Doch Jesus antwortet ihm klar, dass er über diese sieben Male weit hinausgehen muss, will er im Sinne Gottes handeln. Seine Antwort *siebenundsiebzigmal* macht deutlich, dass vom Jünger Jesu immer wieder erwartet wird, zu vergeben. *Siebenundsiebzigmal*, das bedeutet: Fang gar nicht an zu zählen, wie oft du die Hand zur Versöhnung reichen sollst.⁸⁴ Denn: „Wenn Gottes Erbarmen grenzenlos ist, dann muß auch der Mensch in seinem Erbarmen alle Begrenzungen durchstoßen und sogar dem Feind gegenüber [immer wieder, d. Verf.] Versöhnungsbereitschaft bekunden [...].“ (Gründel 1985:97) An diesem Beispiel zeigt sich, dass die alttestamentliche Bundestheologie im Neuen Testament nicht nur eine Fortführung findet, sondern durch die absolute Versöhnungsbereitschaft und das grenzenlose Erbarmen Gottes gegenüber dem Menschen, das in der Hingabe des eigenen Sohnes seinen stärksten Ausdruck findet, sogar überboten wird. Dennoch wird vom Einzelnen eine grundlegende Bereitschaft zur *Metanoia*, zur Umkehr gefordert.

Die endgültige Vergebung der Sünden stellt Jesus jedoch seinem Vater anheim (Vaterunser), wobei er sie in die jüdische Reflexion über Sünden einbettet. Es ist letztlich Gott, der den sündigen, den schuldhaften Menschen mit seinem Tun konfrontiert und ihn zur Umkehr ruft. Damit ergibt sich eine enge Verbindung von

⁸⁴ Es sei angemerkt, dass hier in anderen Bibelausgaben oft mit *siebzig mal sieben mal* übersetzt wird, so etwa in der Lutherübersetzung. Dies bringt die immer wieder neu eingeforderte Bereitschaft zu Vergebung und Versöhnung noch deutlicher zum Ausdruck als die in der Einheitsübersetzung angegebenen *siebenundsiebzigmal*.

Schuld und ethischem Handeln. (Karrer 2001: 379) Es wird ein Weg der Versöhnung eröffnet, da auch das Gericht letztlich bei Gott liegt.

Systematisch kommt Sünde im Neuen Testament zum einen als *hamártema* (Einzeltat) vor. Es geht dabei um konkrete Verhaltensweisen des Menschen, die eine Abkehr von Jesus bzw. seiner Nachfolge beinhalten. (Gründel 1985:98) Zum anderen wird Sünde im Neuen Testament als *hamártia* (Wesensbestimmtheit des Menschen) klassifiziert. „Es ist jene verhärtete Einstellung, die die Pharisäer angesichts der Heilung des Blindgeborenen einnehmen und die ihnen den Zugang zum Bekenntnis der Sendung Jesu und des mit ihm anbrechenden Reiches Gottes versperrt.“ (Gründel 1985:98f)⁸⁵

Stellt man den Begriff der Sünde im Alten und im Neuen Testament einander gegenüber, fällt auf, dass die Sünde als individuelle Seite schuldhaften Handelns im Neuen Testament stärker betont wird, da die Momente von Gnade und Vergebung, die sich durch das gesamte Neue Testament ziehen, den Einzelnen stärker hervortreten lassen. Im Alten Testament stehen vor allem Übertretungen der von Gott aufgestellten Gesetze und Gebote durch ein Kollektiv (das Volk Israel als Ganzes),⁸⁶ ebenso wie der Bruch des Bundes mit Gott im Mittelpunkt. Infolge der sündhaften Handlungen vieler Einzelner, lädt das ganze Volk Schuld auf sich. Es geht also um den bereits erörterten alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang, der das ganze Volk (das Kollektiv) betrifft und aus dem sich eine Schuldverflochtenheit ergibt.

Im Neuen Testament tritt verstärkt jene Schuld hinzu, die Jaspers als *moralische Schuld* bezeichnet und damit wird Schuld stärker individualisiert. Der Einzelne trägt nun verstärkt moralische Verantwortung für all seine Handlungen und vor allem in der Bergpredigt mahnt Jesus ein, diese je neu zu überdenken. Erst, wer seine eigenen Tiefen kennt, und sich immer wieder neu dem Bösen entgegenstellt, indem er sogar gegenüber dem Feind grundsätzlich zur Versöhnung bereit ist, kann Schuld überwinden und damit auch Gott näher kommen. Dies bedeutet freilich nicht, dass die soziale Dimension der Sünde außer Acht gelassen wird. Sünde ist auch bei Jesus kein rein persönliches, individuelles Geschehen. Sie hat immer auch Auswirkungen auf die jeweilige Gemeinschaft und besitzt damit eine soziale respektive kollektive Dimension. Dazu

⁸⁵ Ein dritter Zugang zur Schuld im Neuen Testament ist jener der „Sünde als persönlicher Macht“ bei Paulus, auf den ich im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht näher eingehen kann.

⁸⁶ Letztlich sind es immer Einzelne, die die Gebote übertreten. Es gibt jedoch eine Atmosphäre, in der von den meisten gesündigt wird, weil die Übertretungen in dieser Gesellschaft als normal erscheinen und schwer vermieden werden können. Lügen alle und einer tut es nicht, so läuft dieser Gefahr, zum Außenseiter und damit zum potentiell Verfolgten zu werden. Dies ist hier mit *Kollektiv* bzw. *Volk als Ganzes* gemeint.

kommt die im Neuen Testament zentrale unüberbietbare Versöhnungstat Gottes, der seinen eigenen Sohn für die Schuld der Menschheit hingibt. Diese für Christen entscheidende kollektive Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu geschieht auch sakramental. Das bedeutet, dass man sich im Sakrament diese von Gott gegebene Versöhnung je neu schenken lässt. Daraus folgt aber auch ein Imperativ: Wer von und mit Gott versöhnt ist, muss selbst zum Vergebenden, zum Versöhner und letztlich zum Liebenden werden. Aus diesem Verständnis lebend, hat das Christentum als Ganzes auch einen wesentlichen Friedensauftrag in der Welt.

Mit diesen beiden unterschiedlich akzentuierten Zugängen zur Frage nach der Schuld ergibt sich ein Ganzes, das auch für die Frage nach dem Zusammenhang von kollektivem Erinnern und Versöhnung von Bedeutung ist. Auf den ersten Blick scheinen hauptsächlich Jesu Konzept der Erinnerung der eigenen Schuld und der daraus resultierenden Versöhnungsbereitschaft wie auch die Versöhnungstat Gottes an seinem Sohn (Tod für die Schuld der Welt) wichtig zu sein. Auf den zweiten Blick gibt aber auch das Alte Testament wichtige Impulse. Zwar sind es auch hier einzelne Menschen, die sündigen, doch das Kollektiv steht hier stärker im Mittelpunkt. Das ganze Volk Israel ist dazu gerufen, zu erinnern („Gedenke des Sabbats und halte ihn heilig“, etc.) und den Weg der Versöhnung (mit Gott in der Wiederherstellung des verletzten Bundes) gemeinsam einzuschlagen. Dabei darf sich zugleich jeder Einzelne von Gott angesprochen fühlen. Zwar werden im Alten und im Neuen Testament die Akzente anders gesetzt, doch das Thema *Schuld und Versöhnung* durchzieht die Bibel wie ein roter Faden. Die individuelle und kollektive Dimension von Schuld sind dabei nicht völlig voneinander zu trennen, sondern zeigen eine starke Verwobenheit – sie sind immer aufeinander verwiesen.

2.1.2.2 Schuld – Freiheit – Gewissen - Verantwortung

Um von (sittlicher) Schuld sprechen zu können, muss man sie notwendig mit Freiheit und Gewissen – und somit auch mit Verantwortung – in Verbindung setzen. In der Ethik kann nicht von *Schuld* gesprochen werden, ohne die Willens- oder Wahlfreiheit des Menschen grundsätzlich anzuerkennen. Gleichzeitig muss vorausgesetzt werden, dass dem Menschen die Fähigkeit eigen ist, sein eigenes Handeln und das der Anderen auf dessen Sittlichkeit hin zu bewerten, d.h. zu überlegen, ob es gut oder böse, gerecht oder

ungerecht ist. „Schuld verlangt also als Bedingung ihrer Möglichkeit die Fähigkeit, so oder anders zu wollen, bei gleichzeitiger Erkenntnis desjenigen Gesollten, welches die Freiheit des Willens hic et nunc bejahen muß.“ (Lauer 1972:237)

Hier wird deutlich, dass Gewissen und Freiheit in Bezug auf die Schuld nicht voneinander getrennt werden können. In jedem Fall soll das Gewissen helfen, uns für den Unterschied zwischen richtig und falsch zu sensibilisieren. Es stellt eine Hilfe zur moralischen Reflexion und zur moralischen Bewertung unserer selbst dar. (Katchadourian 2010:142) In der *christlichen* Ethik ist *Gewissen* ein komplexer Begriff. Unter anderem setzt sich Thomas von Aquin mit diesem näher auseinander. Er definiert das Gewissen als „Anwendung des Wissens auf eine konkrete Handlung“. (De veritate q.17, a.2) In Anlehnung an Thomas wird der Begriff *Gewissen* im christlichen Kontext oft wie folgt gegliedert: *Erstens* wird darunter ein angeborenes Urgewissen verstanden, *zweitens* die materiale Auffüllung dieses formalen Urgewissens und *drittens* jede einzelne Gewissensregung, die spontan der jeweiligen Situation erwächst (Lauer 1972:237f) Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass die Bedeutung von *Gewissen* trotz Versuche einer näheren Klassifizierung meist eher vage bleibt, was es erheblich erschwert, mit dem Begriff zu operieren.

Das Gewissen ist als letzte subjektive Instanz sittlichen Handelns anzusehen. Kraft ihrer Vernunft haben dabei Thomas zufolge menschliche Wesen ein Bewusstsein für grundlegende moralische Prinzipien. Ebenso wie die menschliche Vernunft in der Lage ist, in Bezug auf Fragen des Wahren und Falschen zu (re-)agieren, ist sie es in Bezug auf Fragen des moralisch Richtigen und Falschen. Natürlich spielt die Ebene der Gefühle bei Entscheidungen des Gewissens eine Rolle, doch das Gewissen muss über diese Ebene hinausgehen, denn Gefühle bedürfen, soll damit in adäquater Weise umgegangen werden, der Rechtfertigung vor der praktischen Vernunft. (Preston 2001:116) Hinsichtlich der Problematik von Schuld und Versöhnung ist dies ein besonders wichtiger Aspekt, da kollektive Gedächtnisse zumeist voll von Gefühlen – und vor allem unaufgearbeiteten Gefühlen sind. Es stellt eine Gefahr für den Frieden dar, wenn diese kollektiven Gefühle zum Ausbruch kommen und von der vernünftigen Grundlage abgekoppelt werden. Wie soll, so die entscheidende Frage, also mit Schuld, mit dem was in kollektiven Gedächtnissen als schuldhaft erkannt wird, adäquat umgegangen werden? (Vgl. 2.2)

Der traditionellen christlichen Lehre nach ist dem Gewissen stets Folge zu leisten

(*conscientia semper sequenda*). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass das Gewissen unfehlbar ist. Auch das Gewissen kann irren, da unsere Urteile stets durch persönliche, soziale und ökonomische Interessen, durch Verdrängungen und Manipulationen beeinflusst werden und dementsprechend auch durch diese korrumpiert werden können. Das Gewissen kann dabei sowohl in faktischen Urteilen irren, wie aufgrund von Ignoranz. Es kann irren, wenn es persönlichen und sozialen Faktoren gegenüber nicht sensibel genug ist, oder wenn es mögliche Konsequenzen etwaiger Handlungen falsch einschätzt. Trotz all dieser Möglichkeiten des Irrtums, geht die christliche Lehre davon aus, dass dem Gewissen (und sogar dem irrenden Gewissen) unbedingt Folge zu leisten ist. (Preston 2001:117) Dabei geht es vor allem darum, sich als erwachsene Menschen vor Gott für unsere Entscheidungen zu *verantworten*.

Aus dieser uns auferlegten Verantwortung ergibt sich die grundlegende Pflicht, unser Gewissen auszubilden, es zu erziehen und zu formen. Dies kann in der Nachfolge Christi im Rahmen der Kirche geschehen: Durch Gebet, durch die Teilnahme an den Sakramenten, durch das Studium der Heiligen Schrift und durch die ethische Reflexion. So könnten etwa moralische Probleme in diversen Gruppen unter den Christen diskutiert werden, um so Urteile zu überprüfen und gegebenenfalls zu korrigieren. Denn einige der grauenhaftesten Taten in der Geschichte wurden mit „gutem“ Gewissen getan. (Preston 2001:117) Hier kann einmal mehr die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis gestellt werden, da das Gewissen in kollektiven Gedächtnissen eine bedeutende Rolle spielt und sich ein kollektives Gedächtnis, will es zur Versöhnung beitragen oder derselben zumindest nicht entgegenstehen, auch mit Fragen des Gewissens auseinandersetzen muss. (Vgl. 2.2)

Wenngleich das Gewissen der Vernunft verpflichtet bleibt, so muss in einer christlichen Ethik doch das leibseelische Ganze des Menschen berücksichtigt werden. Denn es geht nicht um eine rein geistige, abstrakte Gewissensverpflichtung. Der Mensch soll kraft seines Gewissens zu echter Autonomie befähigt werden – und damit auch letztlich dazu, den Geboten Gottes aus *freiem Willen* Folge zu leisten. (Lauer 1972:238f) Hier wird einmal mehr die enge Verbindung von Gewissen und Freiheit deutlich.

In seiner Freiheit und aufgrund seines Gewissens vermag der Mensch es auch, das Gesollte zu erkennen und ihm Folge zu leisten. Tut er das nicht, so macht er sich schuldig – und ist zumeist auch in der Lage, diese Schuld als solche anzuerkennen. Der Mensch ist nicht schuldig, weil Gott ihm sagt: „Du bist schuldig!“, sondern weil er –

kraft seines Gewissens – erkennt, dass er schuldig ist. In diesem Schuldigsein wird der Mensch ganz auf sich selbst zurückgeworfen und damit zur Verantwortung gerufen. Er wird aus dem unpersönlichen „Man“ zurückgeholt – allerdings nicht wie bei Heidegger allein durch die Eigentlichkeit des Daseins, sondern, entsprechend der ihm eigenen sittlichen Verfasstheit, durch das persönliche Du Gottes. Der Mensch erkennt aufgrund seines Gewissens die Schuld, in der er steht. Das Gewissen ist in einer christlichen Ethik nicht als Anklage Gottes zu verstehen, und dennoch wird der Mensch, wenn er seine Schuld erkennt, auf die persönlichste Ebene überhaupt, auf jene Ebene, auf der Gott ihm als *Du* begegnet, zurückgeworfen. (Lauer 1972:243f) Er wird damit vor Gott, wie Kierkegaard einmal sagt, *durchsichtig*: „Daher ist die persönliche Schuldskala auch immer größer als alle gesellschaftlich allgemein anerkannten Normen.“ (Lauer 1972:244) Dennoch wäre es falsch, diese allgemeinen Normen einfach zu relativieren, das sie das Rohmaterial darstellen, an dem sich das Gewissen orientieren muss. Das Gewissen soll nur nicht auf diese Normen (und *nur* diese Normen) eingeengt werden. Es ist Gott, der dem christlichen Verständnis zufolge das Gewissen erst zu seiner letzten Würde erhebt und ihm so die sittliche Entfaltung zu immer neuen Möglichkeiten eröffnet. „Nicht nur der Mensch überhaupt, sondern auch und gerade der sittliche Mensch ist in diesem Sinne zutiefst geschichtlich.“ (Lauer 1972:244)

Ein Schlüsselement ist dabei die Anerkennung von eigener Schuld im Sinne einer Übernahme von Verantwortung für das begangene Unrecht. „All else flows from it.“ (Katchadourian 2010:61) Es geht darum, einen authentischen Weg zu finden, mit Schuld umzugehen und so die Brüche in zerstörten Beziehungen (möglicherweise) wieder heilen zu können sowie die Isolation aufzubrechen, welche durch schuldhaftes Verhalten zustande kommt. Wird keine Verantwortung übernommen, so werden die Brüche weiter bestehen oder gar vertieft. Dies führt zu weiterer Isolation und zur Selbstentfremdung jener Menschen, die sich schuldig fühlen oder schuldig wissen. (Katchadourian 2010:61) Verweigert der Mensch es, seine Schuld anzuerkennen, sich seiner Schuld zu stellen, so bleibt er nicht autonom, sondern wird Sklave seiner selbst ebenso wie fremder – heteronom – Mächte und damit zumindest ein Stück weit unfrei. Der einzige Weg, seine Freiheit zu erweitern, besteht im sittlich positiven Streben, zu dem auch das Eingestehen von Schuld gehört. Schuldhaftes Tun bringt dagegen dem Menschen dem tierischen Getriebensein näher, wobei anzumerken ist, dass Tiere zwar nicht schuldig werden können, aber auch keine Freiheit und kein Gewissen kennen. (Lauer 1972:245)

Schuld wird, wie durch das eben genannte Bild des Sklaven zum Ausdruck kommt, meist als schwere Last erlebt – und dies noch mehr, wenn der Mensch seine Schuld erkennt, sich aber ihr nicht stellen will. Denn in der Schuld liegt letztlich auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst begründet und sie trifft somit den Personenkern des Menschen selbst. Wird wissentlich schuldhaft gehandelt, so gebraucht der Mensch seine Handlungsfreiheit auf schlechte Weise und handelt damit gegen sich selbst. Zudem läuft der Schuldige Gefahr, ein Einsamer zu werden, wenn die Gesellschaft Kenntnis von seiner Schuld erlangt und ihn infolge dessen stigmatisiert oder gar ausgrenzt. Dies macht verständlich, warum der Schuldige in der Regel danach trachtet, sich seiner Schuld zu entledigen, sie zu bereinigen. Um dies zu ermöglichen, gilt es allerdings die Schuld zu erkennen und als erstem Schritt Verantwortung für die begangene Schuld zu übernehmen. (Schwan 1997:60)

Über den Zusammenhang von Schuld und Freiheit im christlichen Verständnis muss weiters angemerkt werden, dass er – vor allem von philosophischer Seite - bisweilen herbe Kritik erfährt. Aufgegriffen wird dabei der christliche Terminus von der *Erbsünde*.⁸⁷ Durch diese, so die Kritiker, würde der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Freiheit und Schuld aufgelöst. Allerdings scheint sich die Sache – wenn auch beeinflusst durch die Erbsündenlehre – in der Moderne oft zu verlagern: Es ist nicht nur die Schuld, die dem Menschen selbstverständlich und angeboren ist, sondern auch die Freiheit, die nun zunehmend in den Mittelpunkt rückt. Die Schuld und Schuldhaftigkeit des Menschen scheint in der Moderne verdrängt oder sogar vergessen zu werden. Diese Amnesie stellt jedoch ein Hindernis auf dem Weg zur Anerkennung der Notwendigkeit von Umkehr und Versöhnung dar. Dies gilt gerade auch angesichts schwerer Vergehen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Wie kann Versöhnung gelingen, wenn Schuld nicht anerkannt, wenn sie verdrängt oder tatsächlich vergessen wird? Wie können Menschen einander vergeben, wenn kollektive Erinnerungen nur – um mit Metz zu sprechen – die *Sieger der Geschichte* im Blick haben? Vielleicht ist es daher an der Zeit, den Zusammenhang zwischen Schuld und Freiheit neu zu klären bzw. wieder deutlicher herauszustellen. Denn wenn eine Kultur eine Kultur der Freiheit sein möchte, ohne dabei die eigene Schuld bzw. Schuldverflochtenheit zu thematisieren (wie dies in der westlichen Kultur gegenwärtig der Fall zu sein scheint), wenn sie also von einer

⁸⁷ Die Frage der Erbsünde kann in dieser Arbeit nicht näher thematisiert werden, da dies den Rahmen des Themas sprengen würde. Interessant wäre etwa auch, das sei angemerkt, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen christlicher Erbsündenlehre und dem Begriff der Fehlbarkeit bei Ricœur näher zu erforschen.

grundsätzlichen Unschuld des Menschen ausgeht, dann wird Schuld – sofern es sie dann überhaupt geben kann – Anderen zugeschoben. (Grätzel 2004:10f)

Im Hintergrund all der bisher genannten Begriffe (Schuld, Freiheit, Gewissen und Verantwortung) steht dabei immer eine der grundlegenden ethischen Fragen, nämlich jene nach der *Wahrheit*. Auch für das kollektive Gedächtnis muss die Frage nach dem Zusammenhang von Schuld, Freiheit, Gewissen und Verantwortung – und damit letztlich jene nach der Wahrheit – gestellt werden. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund gravierender Konflikte, wie etwa dem Völkermord in Rwanda oder dem System der Apartheid in Südafrika vonnöten, wo die Wurzeln der Konflikte in den jeweiligen kollektiven Gedächtnissen zu verorten sind. Wenn es schon schwierig bis unmöglich ist, von kollektiver Schuld zu sprechen, kann es dann so etwas wie ein kollektives Gewissen, oder kollektive Verantwortung geben?

2.1.2.3 Von der Schuld über die Erinnerung zur Versöhnung – Das kollektive Gedächtnis aus christlicher Sicht

Hannah Arendt bezeichnete die Vergebung als den größten Beitrag, den Jesus von Nazareth zur Politik geleistet hat. Denn wer vergibt, kann Geschehenes zulassen, ohne davon erdrückt zu werden und wem vergeben wird, der kann frei werden von der Last seiner unwiderruflichen Taten und deren Folgen – ein Neuanfang wird möglich. (Arendt 1960:235ff)

Die (kollektive) Erinnerung könnte dabei jenes Fundament bilden, das unsere Verantwortung begründet. Dabei hat das Erinnern an sich noch keine automatische Tendenz zur Versöhnung, sondern eine Erinnerung kann auch das gerade Gegenteil bewirken und zur weiteren Verfestigung einer Feindschaft beitragen. Nur mit einem kollektiven Gedächtnis, das in kritischer Form aufgearbeitet wurde, Ideologien entgegensteht und bereit ist, zur Einheit und Versöhnung beizutragen ist es möglich, uns gegen neue Bedrohungen zu wappnen und gegen die Gleichgültigkeit, die der Verantwortung gleichsam als *Negativpol* entgegensteht, vorzugehen. Hier kann das christliche kollektive Gedächtnis einen wertvollen Beitrag leisten: Die Erinnerung an den Bund mit Gott und an die alles übersteigende Bereitschaft Gottes zur Versöhnung, die ihren Höhepunkt in der Hingabe des eigenen Sohnes für die Sünden der Menschheit erreicht, fordern Christen immer wieder auf, diesem Beispiel zu folgen und den Weg der

Versöhnung und des Friedens zu beschreiten. Dabei wird zugleich jedoch nicht außer Acht gelassen, dass der Mensch aufgrund seines Menschseins immer automatisch in Schuldzusammenhänge verstrickt ist, der je neu durchbrochen werden muss (theologisch ist hier auch von *Erbsünde* die Rede). Ob dies gelingt, hängt jedoch wesentlich davon ab, wie das Individuum sozial eingebettet ist: Was sind seine jeweiligen Erfahrungen und Erlebnisse? Wie kann der Mensch damit umgehen? Welche Erinnerungen belasten und stehen der Bereitschaft zur Versöhnung wie auch der Übernahme von Verantwortung im Weg? Hier kann das christliche Gedächtnis unter Umständen neue Akzente setzen und helfen, schwierige Erinnerungen zu entlasten sowie neue Erinnerungen zu formieren, die für unsere eigene Würde wie auch für unsere Moral lebensnotwendig sein können. (Wedemeier 1994:114f)

(Kollektives) Erinnern ist in der Bibel, ebenso wie Versöhnung ein Schlüsselbegriff. Der Imperativ *Erinnere dich!* durchzieht die hebräische Bibel und wird vom Volk Israel als religiöser Imperativ wahrgenommen, was einzigartig ist. „Subjekt der Erinnerung sind im theologischen Kontext Jahwe oder Israel. Das Objekt der Erinnerung aber ist im allgemeinen Jahwes Rettungstat an Israel.“ (Gabriel 2001:29f) Die historische Erinnerung gilt damit einem Gott, der aus Not und Bedrängnis rettet und zum Leben befreit. Er ist somit der eigentliche Held der Geschichte. Im Alten Testament ist Erinnerung eng verknüpft mit dem Heilswirken Gottes. In ihr wird die Vergangenheit wirksam und für das Heute maßgeblich. (Gabriel 2001:30) Wer die Wohltaten Gottes erinnert, wird dankbar seinen Geboten folgen und so den Weg des Friedens und der Versöhnung beschreiten, wer sie aber nicht erinnert, läuft Gefahr, sich Jahwes Geboten zu widersetzen und sich dadurch schuldig zu machen.

Ebenso wie die alttestamentlichen Rettungsgeschichten sind auch die Jesuserzählungen der Evangelien Geschichten, die die Erinnerung an ein historisches Heilsereignis bewahren möchten. „Sie sind *memoria passionis et resurrectionis* und als solche Grundlage des Glaubensvollzugs der christlichen Gemeinde mit ihrem Höhepunkt in der Eucharistie. Hier wie im Alten Testament wird die Rettungstat Gottes in der Geschichte, sein Sieg über Not und Schuld als kollektive Erinnerung liturgisch gegenwärtig gesetzt und gefeiert.“ (Gabriel 2001:30) Dieser Erinnerungsbegriff ist mit jenem der Versöhnung engstens verbunden. Durch die Erinnerung an das Heilsereignis soll die gestörte Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen Gott und der Welt wieder in Ordnung gebracht werden. Die zentrale Stelle dazu findet sich in Eph

2,11-22, in der es um die Einheit von Juden und Christen geht und die in ihrem Aufbau genau dem Schema Erinnerung – Schuld – Versöhnung folgt: „Erinnert euch also, daß ihr einst Heiden wart [...]“ (Eph 2,11) – Vergangenes wird erinnert bzw. soll im Gedächtnis bewahrt werden. „Damals wart ihr von Christus getrennt [...] und lebtet ohne Gott in der Welt.“ (Eph 2,12) – hier wird Schuld als Getrenntsein von Gott thematisiert. „Jetzt aber seid ihr [...] durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen.“ (Eph 2,13) – Jesus (und näherhin die Eucharistie) hilft dabei, Schuld und Gottesferne zu überwinden. „Er [Jesus, d.Verf.] stiftete Frieden und versöhnte die beiden [Juden und Christen, d.Verf.] durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. [...] Er kam und verkündete den *Frieden*: euch, den *Fernen*, und uns, den *Nahen*. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater.“ (Eph 2,15-17) – Der Glaube an Jesus soll letztlich zur Versöhnung aller Menschen untereinander und damit zum Frieden führen. „Dies aber bedeutet das Ende einer Gegnerschaft zwischen den beiden Völkern und Religionen.“ (Gabriel 2001:30). Nun ist jedes Volk gegenüber Gott für das Wohl und das Leben seiner Nachbarvölker, d.h. seiner „Nächsten“, verantwortlich. Es geht um eine Gleichheit der Völker, die Eliminierung des Hasses auf allen Seiten und eine Verantwortung, die die Völker – im Geist Christi – füreinander entwickeln sollen.⁸⁸

Wie in Eph 2,11-22 besonders gut zum Ausdruck kommt, ist das Christentum eine Religion „which centers on forgiveness“. (Müller-Fahrenholz 1997:7) Der Friede, von dem dabei die Rede ist, ist ein umfassender. Er schließt sowohl das Verhältnis zwischen Mensch und Welt als auch das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch und daher auch jenes zwischen Kollektiven mit ein. Dabei handelt es sich nicht um etwas, das der christlichen Lehre hinzugefügt wurde, sondern um eine der Grundlagen des christlichen Glaubens, Denkens, Handelns – und letztlich auch Erinnerns – selbst. (Dantine 1978:72) Ist biblisch von *Versöhnung* die Rede, so ist damit die faktische Schaffung dieses Friedens gemeint, unabhängig davon, ob es um politische Friedensstiftung, individuell-personale Konfliktüberwindung oder eine kosmische Weltversöhnung geht. „Die in Christus geglaubte Versöhnung will sich in der jeweiligen Konfliktgeschichte verwirklichen.“ (Dantine 1978:70)

Die Realisierung von Versöhnung spielt sich in der Bibel – und hier vor allem im Neuen

⁸⁸ Wird dieser neutestamentliche Ansatz ernst genommen, kann dies für Konflikte, wie den in 3. dargestellten Nordirlandkonflikt, dem zumindest eine religiöse Dimension innewohnt, fruchtbar gemacht werden.

Testament – auf der Ebene der individuellen und unmittelbaren Menschlichkeit ebenso wie auf jener des Volkes (der jeweiligen Gesellschaft) ab. Insofern erhält Versöhnung eine individual- und eine sozialetische Dimension. Es geht dabei jedoch nicht um eine Trennung von Individualethik und Sozialetik hinsichtlich der Frage der Versöhnung. (Dantine 1978:109) Wiewohl die individuelle Versöhnungsbereitschaft stets neu gefordert werden muss, gilt es auch stets, die Notwendigkeit der Versöhnungspolitik auf sozialer und politischer Ebene hervorzuheben.⁸⁹ Es geht um jenen Frieden, der klein – im Kreis der Familie – anfängt und sich schließlich bis zum Völker- und Weltfrieden fortsetzt. „Gerade hier muß die Gewißheit der Weltversöhnung auf allen nur denkbaren Ebenen das Primat aller christlichen Verantwortung tragen. Versöhnung wäre daher insgesamt als ein Totalexperiment aus dem Glauben wie ein Totalanspruch an alles Handeln zu verstehen.“ (Dantine 1978:110). Dogmatik wie Ethik sind infolge dessen gemäß der biblischen Botschaft gleichermaßen dazu aufgerufen versöhnend in die gelebte Existenz der Einzelnen, der Kollektive und letztlich der Menschheit als Ganze zu wirken. (Dantine 1978:110)

Ist allerdings Versöhnung ein Leitwert (wie dies biblisch der Fall ist), so wird damit indirekt auch auf die Realität sozialer Spannungen und Konflikte, auf Kriege und andere Katastrophen hingewiesen. Sie zeigen uns, dass es stets eines Neubeginns und damit der Versöhnung bedarf. Ein solcher kann z.B. stattfinden, wenn erlittenes Unrecht vergeben wird. Dies erweist sich bisweilen jedoch als äußerst komplex. Denn erlittenes Unrecht, das in kollektiven Gedächtnissen von Gemeinschaften bewahrt wird, macht es oft schwierig, Vergebung zu gewähren. Es bedroht daher den Frieden und stellt eine Herausforderung für das soziale Zusammenleben dar. Zugleich haben wir es heute, wie Metz betont, mit einer „[...] um sich greifende[n] Zivilisation des Vergessens [...]“ (Metz 1995b:26) zu tun. Es geht also, nimmt man christliche Verantwortung wahr, einerseits darum, *überhaupt* zu erinnern, andererseits aber so zu erinnern, dass eine humane Identität entwickelt wird, die sich fremdem Leid und Unglück nicht verschließt, sondern für sie offen bleibt und so Versöhnung möglich macht. (Metz 1995b:26) Es bedarf eines ethisch verantworteten Umgangs mit Systemunrecht und den Opfern, der schließlich zu

⁸⁹ Auch auf der interkonfessionellen (bzw. interreligiösen) Ebene zeigt sich die Notwendigkeit einer kollektiven Versöhnung. So kann Versöhnungsarbeit im innerreligiösen Bereich (z.B. im Feld der Ökumene), wenn sie gelingt, auch nach außen hin – z.B. im Hinblick auf ein versöhntes Europa (Papaderos 2005:26) – fruchtbar werden: „Binnenchristliche Friedensarbeit in der Ökumene könnte somit beitragen, eine neue Qualität des Umgangs von Menschen mit ganz verschiedenen Einsichten und Überzeugungen zu eröffnen, die denen gut ansteht, die in ihrem Gottesdienst den Friedensgruß praktizieren und vom Frieden Gottes mitten in der Welt sprechen und als deren Heil verkünden.“ (Brosseder 1990:286f)

einer Reinigung des Gedächtnisses führen kann und einen Neubeginn in nationalen wie internationalen Beziehungen vorbereitet. (Gabriel 2005:202ff)

Erinnerung und Versöhnung stehen also, wie bereits erwähnt, nach biblischem Befund in einer engen wechselseitigen Beziehung. Dies deshalb, weil die Geschichte individuellen wie kollektiven Leidens letztlich aus der Perspektive des Glaubens an Gottes Rettung in der Geschichte gesehen wird. Erinnerung kann aus eben diesem Grund trotz der Schrecken der Geschichte zur *versöhnten Erinnerung* werden. Dieser Zugang gehört fundamental zum Hoffnungsgut des christlichen Glaubens. Er reicht über die personal-individuelle Dimension hinaus, mündet in die zwischenmenschlich-gesellschaftliche (und damit kollektive) Dimension ein und wird von dieser mitgetragen. (Dantine 1978:94) „Dabei handelt es sich freilich um eine eschatologische Perspektive, die innergeschichtlich immer nur unvollkommen eingeholt wird.“ (Gabriel 2001:31)

Aus all diesen Überlegungen geht hervor, dass die Versöhnung im christlich motivierten kollektiven Gedächtnis, dessen Ursprung in der Heiligen Schrift liegt, ein wesentliches Element ist, das auch von Generation zu Generation kraft dieses Gedächtnisses neu eingefordert werden soll. Daraus folgt, dass christliches Handeln in seinem gesamten Umfang durch die Notwendigkeit der Versöhnung motiviert werden soll. Dies bedeutet, dass alle Gebote, Richtlinien und konkreten Weisungen darauf hin zu überprüfen sind, ob sie zur Versöhnung unter den Menschen beitragen können. Als bestimmender Grundgedanke des Handelns aus dem Glauben kann dabei der paulinische Satz, dass sich alle Gesetze in der Liebe erfüllen (Röm 13,10) gelten. Er aktualisiert gleichsam den Glauben an die Versöhnungsmöglichkeit. Eine *Kultur der Versöhnung* muss eingeübt werden. Dazu gehört es, die eigenen Lebensgewohnheiten stets neu zu überprüfen und zu hinterfragen. Eine derartige Kultur der Versöhnung konkretisiert sich folglich in verschiedenen Ausdrucksweisen des Aufeinander-Zugehens und Miteinander-Lebens. „Erneuerung aus der Versöhnung heißt, sich verändern zu wollen, sich mit anderen auf einen Weg machen, heißt frei werden und neu leben dürfen.“ (Müller 1990:237) Es heißt aber auch, mit anderen gemeinsam frei zu werden und einen echten Neuanfang zu wagen, wo es bereits zu tiefen Wunden und Enttäuschungen gekommen ist. Dies alles konkretisiert sich in gelebter Solidarität, als Parteinahme für die Machtlosen und Schwachen (d.h. die Opfer). Neben Solidarität, so Gabriel soll daher Versöhnung als erweitertes Prinzip der christlichen Soziallehre gelten. (Gabriel 2005:202)

Kirchen könnten sich nun als Träger dieses versöhnungsstiftenden christlich-religiösen Gedächtnisses aktiv einbringen, was sie im Laufe der Geschichte allerdings oft verabsäumt haben: „Es erschreckt vor allem, dass sich die Kirchen durch die Geschichte hindurch nicht durch die Bereitschaft zur Versöhnung ausgezeichnet haben, obwohl die Bitte um Vergebung im wichtigsten christlichen Gebet, dem Vaterunser, die Bereitschaft zu einem aktiven Tun einschließt: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ (Gabriel 2010:57) Gerade wo es um einen politischen Einsatz für echte Versöhnung geht, bedarf es daher einer Reinigung – auch des kirchlichen – Gedächtnisses, damit gemeinsam versöhnungs- und zukunftsweisende Schritte unternommen werden können. Ein gemeinsames *gerechtes Gedächtnis* zu schaffen bleibt folglich eine ethische Herausforderung, die sich nicht nur an einzelne Menschen respektive Christen, sondern auch an die Kirchen selbst richtet. (Gabriel 2010:57) Dies muss gerade auch vor dem Hintergrund jener zunehmenden religiösen Konflikte stärker berücksichtigt werden, die sich religiöser kollektiver Gedächtnisse bzw. Erinnerungen bedienen und sich mit nationalistischem Gedankengut verbinden. Das jeweilige religiöse Gedächtnis wird auf diese Weise vielfach missbraucht respektive manipuliert, obwohl der Konflikt eigentlich auf einer anderen Ebene angesiedelt ist.⁹⁰

Es ist notwendig, das Vertrauen in den anderen wiederzugewinnen.

„Die Grundlage dafür ist die Achtung vor dem Anderen, welcher Religion, Nation oder Rasse er auch angehört, seiner Würde und Personalität. Sie gebührt jedem Menschen aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit, vor allem aber denen, die zu Opfern der Geschichte geworden sind. Das Ziel ist die *reconciliatio*, die Wiederherstellung einer gemeinsamen politischen und sozialen Welt durch und mithilfe der Verständigung über die gemeinsame Geschichte.“ (Gabriel 2010:58)

2.1.3 Der schwierige Umgang mit Schuld im Nationalismus

Während das christliche kollektive Gedächtnis zutiefst auf Versöhnung hin angelegt ist, was auch bedeutet, dass Schuld und Fehlbarkeit dafür eine wesentliche Rolle spielen, bleibt dieses Thema für andere Formen des kollektiven Gedächtnisses respektive für andere Weltanschauungen ein schwieriges Thema, das es besser nicht anzugreifen gilt. Insbesondere für die Ideologie des Nationalismus, der wie alle Ideologien seine eigene Weltsicht absolut setzt, massiv zwischen dem Eigenen und dem Fremden unterscheidet und Schuld meist den Anderen zuweist, erweist sich die Frage nach dem Umgang mit

⁹⁰ Dieses Problem werde ich am Beispiel des Nordirlandkonflikts im dritten Teil dieser Arbeit aufgreifen.

eigener Schuld als höchst schwierig.⁹¹ Dazu möchte ich sieben Faktoren nennen, die der Soziologe Eugen Lemberg (1903-1976) als Voraussetzung für die von nationalistischen Strömungen angestrebte *ideologische Großgruppenintegration* genannt hat und die zugleich die allgemeinen Merkmale von Ideologien gut zusammenfassen:

- Die Durchsetzung eines charakteristischen Abgrenzungsmerkmals, das die Gruppe von ihrer Umwelt abhebt,
- Die Zuweisung einer bestimmten Rolle für die Gruppe in ihrer Umwelt,
- Die Entwicklung eines Überlegenheitsbewusstseins in der Zielgruppe,
- Die Etablierung einer Gruppenmoral,
- Die Erzeugung eines Gefühls der Bedrohung von außen auf der Grundlage von Feindbildern,
- Die Einheit der Gruppe wird als überlebenswichtiges Ziel stilisiert,
- Der Einzelne wird emotional an die Gruppe gebunden und diese Bindung wird belohnt.

Wenngleich heftige Kritik an Lembergs These geübt wurde und ihm vorgeworfen wurde, völkerpsychologisierend und akzidentiell zu argumentieren, meine ich dennoch, dass die von ihm erstellten Faktoren nicht außer Acht gelassen werden können und sie – gerade auch in Verbindung mit der Fähigkeit eines Kollektives zur Erinnerung – erheblich dazu beitragen, ein nationales Selbstbewusstsein, eine nationale Identität und letztlich auch ein nationales Gedächtnis zu formieren.

In diesem Kapitel soll aufgezeigt werden, wie kollektive Erinnerungen, werden sie in bestimmten kollektiven Gedächtnissen verwahrt, dem Weg der Versöhnung und damit des Friedens abträglich sind. Denn hier wird eigene Schuld nicht thematisiert, geschweige denn anerkannt. Ein solches Gedächtnis ist das nationalistische. Viele Länder Europas versuchen, aufkeimende Nationalismen zu marginalisieren. Zugleich nehmen diese jedoch in Krisenländern wieder zu. Es gilt daher, dem Phänomen

⁹¹ Unter *Ideologie* (von griech. *Idéa* = Erscheinung und *lógos* = Wort, Lehre) ist im philosophischen Sinn eine Weltanschauung zu verstehen, die einen hohen Wahrheitsanspruch erhebt und die für abweichende Lehrmeinungen oder Weltansichten kaum noch oder gar nicht offen ist. In einer Gesellschaft, in der eine bestimmte Ideologie vorherrscht, werden deren Grundannahmen und Auswirkungen selten hinterfragt, weil sie gar nicht als solche erkannt wird. Das macht Ideologien auch so gefährlich. (Greschonig 2004:1)

Nationalismus und in Folge der Frage nach dem Umgang mit Schuld im Nationalismus, näher Beachtung zu schenken.

In einem ersten Schritt werde ich verschiedene Überlegungen zum Phänomen des Nationalismus im ausgehenden 20. und im 21. Jahrhundert anstellen. Dabei soll vor allem geklärt werden, was unter dem Begriff *Nationalismus* überhaupt zu verstehen ist. In einem weiteren Schritt beleuchte ich das Phänomen der Nation als *Identitätsformel*, ehe ich mich zuletzt der schwierigen Frage nach der Versöhnung im Nationalismus widme.

2.1.3.1 Überlegungen zum Nationalismus im ausgehenden 20. und 21. Jahrhundert

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts scheint es, sieht man sich die politische Landkarte weltweit an, auf den ersten Blick als habe sich das Nationalitätsprinzip, das mit der französischen Revolution 1789 seinen Siegeszug antrat, überall auf triumphale Weise durchgesetzt. Alle Staaten werden heute offiziell als *Nationen* bezeichnet. (Hobsbawm 2005:193)

Der Begriff *Nationalismus* findet sich erstmals als Bezeichnung für *Nationalstolz* in Johann Gottfried Herders *Geschichtsphilosophie* (1774). Dabei wurde der Begriff in Folge kaum von jenen Denkern verwendet, die wir heute *nationalistisch* nennen würden, sondern eher von Außenstehenden in kritischer oder analytischer Absicht. Erst mit der Zeit begannen radikale Nationalisten den Begriff als Selbstbezeichnung zu verwenden, während die gemäßigte Hauptströmung sich eher *national* oder auch *patriotisch* nannte. (Jansen 2007:17)

Der *Nationalismus* hat zwei verschiedene Aspekte. Einmal ein Konglomerat politischer Ideen, Gefühle und damit verbundener Symbole, die den Wert des Nationalen übermäßig betonen. Dieses führt zu einer geschlossenen Ideologie (1). Zweitens die politischen Bewegungen, die diese Ideen tragen (2). Beide Aspekte sind untrennbar miteinander verbunden. Es gibt keinen Nationalismus im Sinne einer politischen Bewegung ohne ideellen Hintergrund. Zugleich müssen diese Ideen, die vor allem geschichtlicher Natur sind, politisch wirksam gemacht werden, sonst wären sie nicht effektiv. Das zentrale politische Ziel des Nationalismus als gesellschaftliche Bewegung

ist es, einen Nationalstaat für jenes Kollektiv zu erlangen, das dieser für eine Nation hält. Als drittes und für den Zusammenhang mit kollektivem Erinnern wesentliches Merkmal des Nationalismus kann mit Aleida Assmann die ihm zugrunde liegende Geschichtskonstruktion genannt werden.⁹² Geschichte wird hier als ein lineares Geschehen gedeutet, dem der Einzelne nicht entinnen kann. Der Lauf der Geschichte entspringt einer höheren Vorsehung und ist nicht plan- oder änderbar. Es handelt sich, so Assmann (wobei sie hier konkret die Geschichtskonstruktion des Nationalsozialismus im Blick hat), um „[...] eine Geschichtskonstruktion, die als Einbahnstraße von Luther und Bismarck zu Hitler, von den Befreiungskämpfen und der Reichsgründung zum Holocaust verläuft“. (Assmann 1999:66) Zudem wird die eigene Geschichte als eine glorreiche, d.h. als eine Geschichte der Sieger dargestellt (3).

Ad 1) Spricht man vom Nationalismus als Konglomerat von Ideen, Gefühlen und Symbolen, so ist es notwendig, drei Ebenen zu unterscheiden:

- Die ideologische Ebene
- Die symbolische Ebene
- Die Ebene staatlicher Identifikationsangebote

Die ideologische Ebene bestimmt, wie die jeweilige Nation definiert wird, welche Inklusions- bzw. Exklusionskriterien gelten und wer aus welchen Gründen einbezogen oder ausgeschlossen wird. Es stellen sich Fragen wie, ob die Nation ethnisch oder rassisch homogen sein soll und welche Mission die Nation als Ganze haben soll. Diese ideologische Ebene beinhaltet jenes Gedankengut, dass im nationalen Gedächtnis verankert werden soll. Sie bietet quasi die Substanz des Nationalismus. (Jansen 2007:18f)

Die symbolische Ebene beherbergt Gedächtnisstützen für das nationale Gedächtnis. Hier wird der Name der Nation festgelegt, der oft symbolisch aufgeladen ist, hier sind mythologische Erzählungen über die Geschichte der jeweiligen Nation angesiedelt, insbesondere Ursprungsmythen.⁹³ Auf dieser Ebene finden sich symbolhafte Lieder,

⁹² Dem ist anzumerken, dass Assmann zwischen *positivem* und *negativem Nationalismus* unterscheidet und sie sich hier auf den *negativen Nationalismus* bezieht. Diese Unterscheidung treffe ich nicht, auch kann in dieser Arbeit nicht näher darauf eingegangen werden. (Assmann 1999)

⁹³ In den Ursprungs- oder Abstammungsmythen drückt sich die nationale Identität aus. Meist wird die Einheit eines Volkes über einen gemeinsamen Stammvater konstituiert, der die Bedeutung eines Ur-Vaters annimmt. Bei den Römern war dies z.B. Aeneas. Im Mythos existiert dabei – im Gegensatz zur Realität – kein Unterschied zwischen König und Volk. (Weichlein 2006:133) Dieser Aspekt ist nicht nur auf der symbolischen Ebene zu verorten, sondern auch der Geschichtskonstruktion von Nationalismen

äußere Kennzeichen wie körperliche Eigenschaften, aber auch Trachten und Gebräuche. (Jansen 2007:19)

Nach der Schaffung eines Nationalstaates wird diese symbolische Ebene quasi durch die Schaffung staatlicher Identifikationsangebote erweitert. Auch diese zählen zu den Gedächtnisstützen, welche das nationale kollektive Gedächtnis festigen sollen. Es handelt sich dabei um symbolträchtige Gegenstände, wie Flaggen, Hymnen, Münzen, Uniformen, aber auch um Hauptstädte, Nationalfeiern oder Nationalmannschaften, Denkmäler, Nationalpreise für Künstler oder Wissenschaftler, etc. (Jansen 2007:19)

All diese Elemente charakterisieren jedoch nicht spezifisch den Nationalismus, sondern jeden Nationalstaat, da sie in hohem Maße Identität und Einheit stiften. Zielt diese symbolische Ebene jedoch auf die Überlegenheit des Eigenen verbunden mit der Minderbewertung des Anderen, des Fremden, so nährt sie dadurch nationalistisches Denken.

Anschließend daran können nun drei politische Überzeugungen als *Dogmen* des Nationalismus bezeichnet werden, die strukturelle Ähnlichkeiten mit dem religiösen Denken aufweisen, weshalb bisweilen vom Nationalismus als *politische Religion* die Rede ist.

Das erste *Dogma* besteht in der Unterteilung der Welt in Nationen, die sich voneinander hinsichtlich ihres Charakters, ihrer Geschichte und ihrer Rolle deutlich unterscheiden. Dabei dient diese Unterscheidung vor allem der Schaffung von Feindbildern. Ganze Nationen werden dahingehend individualisiert (*der Türke, der Engländer*) und ihnen werden gewisse Eigenschaften, wie etwa Faulheit, Geiz, etc., zugewiesen (z.B.: *der Deutsche ist kleinlich*), während die eigene Nation auf dieselbe Weise als positiv dargestellt wird (z.B.: *der Österreicher ist gemütlich*). (Jansen 2007:20)

Das zweite *Dogma* besagt, dass jeder Mensch nur einer einzigen Nation angehören kann und soll, da diese ihn wesensmäßig prägt. Es gilt, sich der Zugehörigkeit zur *eigenen* Nation mehr und mehr bewusst zu werden und sich von daher zu definieren. (Jansen 2007:20)

Dem dritten *Dogma* zufolge ist die Zugehörigkeit zu einer Nation gegenüber allen anderen denkbaren Zugehörigkeiten von Menschen privilegiert, wie jene zu einer Familie, einer sozialen Schicht, einer Religionsgemeinschaft oder einem Geschlecht.

„Die Loyalität zur eigenen Nation wird ethisch und moralisch über alle anderen Loyalitäten gestellt.“ (Jansen 2007:20) Auf dieser Basis kann von jedem Mitglied der Nation verlangt werden, für diese alles zu geben, wenn nötig sogar das eigene Leben. Eben dies macht den quasi-religiösen Charakter des Nationalismus aus.

Ad 2) Ist vom Nationalismus als politische Bewegung die Rede, so zeigt sich in nahezu allen historisch dokumentierten Fällen ein ähnlicher Verlauf: Der Nationalismus beginnt stets im kulturellen Bereich, als wissenschaftlich-intellektuelles Interesse an der Geschichte, der Kultur, den Traditionen, etc. eines Volkes. Am Anfang stehen also Sammlungen von kulturellen Überlieferungen, wie Märchen, Lieder oder Rechtstraditionen. Nicht selten werden dabei sogar schriftliche Quellen gefälscht, um so einen (eigentlich nicht vorhandenen) Gründungsmythos zu belegen oder eine Tradition zu stiften. Archäologische Funde oder historische Befunde aus dieser Anfangszeit werden, da sie, wenn überhaupt nur spärlich vorhanden sind, meist einseitig interpretiert bzw. es werden nur jene Fakten berücksichtigt, die das erwünschte Ergebnis (meist Landbesitz oder die Behauptung von Siegen) stützen. (Jansen 2007:21)

Auf Resonanz treffen derartige nationalistische Forschungen jedoch erst, wenn sie eine breitere Öffentlichkeit erreichen. Dies geschieht durch populäre wissenschaftliche Publikationen, durch Museen, durch Lehre an Universitäten und Schulen, durch Sängerbünde (*vaterländisches Liedgut*), aber auch durch entsprechende Wörterbücher, Lexika, Enzyklopädien und die Stilisierung der Sprache zu einer Hochsprache, die jeder sprechen soll. (Jansen 2007:21f)

Ist dies geschehen, hat der Nationalismus quasi Fuß gefasst, so bilden sich typischerweise nationalistische Vereinigungen. Erst hier kann der Nationalismus zu einer echten Massenbewegung werden, die sich der Mittel der Petitionen, und Demonstrationen bedient. Der Nationalismus organisiert sich nun in Vereinen, Parteien oder Verbänden. (Jansen 2007:22)

Ad 3) Der Nationalismus unterscheidet in seiner historischen Darstellung stark zwischen Eigenem und Fremden. Die Geschichte wird als etwas wahrgenommen, das, wenn man nicht aufpasst zu Ent- oder auch Überfremdung führen kann, was als äußerst bedrohlich wahrgenommen wird. Aus diesem Verständnis heraus erscheint es nur logisch, sich bei der Rekonstruktion des vermeintlich Authentischen und Originären, ebenfalls der Geschichte zu bedienen, die nun aber als linear verlaufende – und meist siegreiche – Geschichte gedeutet wird. (Wiedemann 2010:110)

In dieser Konstruktion fügen sich Ursprungsmythen und bedeutende Gründungsfiguren problemlos ein, wie sich etwa in der deutschen Geschichte anhand des heterogenen völkischen Diskurses gut aufzeigen lässt: „[Es, d. Verf.] fungierten die Germanen als Vorfahren des eigenen Kollektivs, so daß die Begriffe »germanisch« und »deutsch« letztlich zu Synonymen verschmolzen. Ein folgenschwerer Schritt der Germanenrezeption [...] bestand ferner in dem Versuch, die Spärlichkeit der Quellen bezüglich der »alten Deutschen« durch den Rekurs auf die nordische Mythologie [...] zu ergänzen.“ (Wiedemann 2010:110f) Damit war ein Heldenmythos geschaffen. Zudem konnte ein Gleichklang zwischen nordischer und deutscher Identität hergestellt werden, wodurch das mittelalterliche Skandinavien zum idealisierten Raum einer heilen germanischen Welt erhoben wurde und als Projektionsfläche für völkisch-rassische Gesellschaftsutopien diente. Fixiert wurde diese Konstruktion durch ein weiteres sich daraus ergebendes Konstrukt: Jenes der *nordischen Rasse*, der bestimmte psychische und physische Merkmale zugeschrieben wurden und die die Ideologie der Nationalsozialisten exzellent stützte, da einmal mehr die eigene Erhabenheit und das eigene Erwähltsein hervorgehoben wurden. (Wiedemann 2010:111)

„Wie das »Deutsche« im nationalistischen Diskurs mit dem »Germanischen« verschmolzen war, so fließend waren auch die Übergänge zur größeren Kategorie des »Arischen« bzw. »Indoeuropäischen« [...] Diese ursprünglich [...] philologischen Begriffe waren [...] zu anthropologischen Kategorien avanciert [...]. Die Arier fungierten mithin zunehmend als distinktive ethnohistorische Einheit, deren Spuren es in der Urgeschichte der Menschheit zu entziffern galt.“ (Wiedemann 2010:111f)

Dieses Beispiel zeigt gut, wie der Nationalismus sein eigenes Weltbild – und damit eine neue historische Realität – konstruiert. Geschichte wird subjektiv geschrieben und im jeweiligen kollektiven Gedächtnis bewahrt. Die Erinnerung an diese falsche Geschichtsschreibung bzw. deren einseitige Interpretation kann nur aufrechterhalten werden, wenn sie durch Symbole, Lieder, Paraden, etc. entsprechend gestützt und bekräftigt wird.

Der Historiker Eric Hobsbawm sieht den Nationalismus, wie er im ausgehenden 20. Und beginnenden 21. Jh. verstanden wird, als Folge einer langen Entwicklung an, die in mehreren Stadien verläuft. Vor dem 19. Jh. wird unter dem Begriff *Nationalismus* v.a. verstanden, dass eine Gruppe von Menschen ein gemeinsames Territorium bewohnte, wobei Volkszugehörigkeit, Sprache und Kultur kaum eine Rolle spielten. Erst im 19. Jh. gewann der kulturelle Aspekt an Bedeutung. Die Nationalsprachen entstanden und damit wurden sprachliche und ethnische, aber auch religiöse Definitionen formuliert. Dabei sind auch die Nationalsprachen ein Kunstprodukt. Zudem kam es im 19. Jh. –

nach der Französischen Revolution – zur Bildung von Nationalstaaten, die mit einer einheitlichen Verwaltung und Gesetzgebung versehen waren, die eigene Grenzen hatten und in denen dem Volk erstmals ein Mitspracherecht eingeräumt wurde, indem es staatliche Vertreter wählen konnte. Dies führte zu einer stärkeren Identifikation mit dem Staat. Im 20. Jh. erlebt das Phänomen des Nationalismus in ganz Europa in dreierlei Hinsicht einen Wandel: 1) Jede Nation fordert nun einen eigenen Staat; 2) Sprache und ethnische Zugehörigkeit werden die einzigen Kriterien von Nationalität; 3) Durch die vielen sozialistischen Arbeiterbewegungen, die die Moderne zunehmend als Bedrohung wahrnehmen und die sich ausbreitende Lehre von Charles Darwin kommt es zu einer Gleichsetzung von *Nation* und *Rasse*. Im Zuge der fortschreitenden Demokratisierung der Politik wird der Nationalismus zur Massenideologie des Kleinbürgertums. Erst jetzt nimmt er auch rassistische – und vor allem antisemitische – Züge an. Der Nationalismus des 20. Jh. findet verschiedene Ausdrucksformen (z.B. jene des Faschismus), er gipfelt allerdings in der Ideologie des Nationalsozialismus, der versucht, durch Massenmorde und Vertreibungen eine homogene Gesellschaft herzustellen. Gegen Ende des 20. Jh. sieht Hobsbawm, dass die große Zeit der Nationalismen zwar vorbei ist, dass aber kleinere nationalistische Bewegungen sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts zuspitzen und in manchen Gegenden auch verstärkt Bedeutung gewinnen: „Die[se, d. Verf.] für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts charakteristischen nationalistischen Bewegungen sind im wesentlichen negativ, genauer gesagt separatistisch. Sie pochen auf »ethnische Zugehörigkeit« und sprachliche Unterschiede, zum Teil mit Religion verbunden.“ (Hobsbawm 2005:194)

Hier spricht Hobsbawm einen Aspekt an, der in der Frage nach der Versöhnungskompetenz des nationalen Gedächtnisses noch aufgegriffen werden wird: Die Verbindung nationalistischer Gedanken – wie auch Erinnerung – mit religiösen Inhalten. Außerdem erkennt er eine zunehmende Abgrenzung nach außen und damit auch eine zunehmende Radikalisierung innerhalb nationalistischer Bewegungen. Dabei versucht der Nationalismus stets den Eindruck zu erwecken, er werde von außen bedroht und sei lediglich eine Reaktion aus dieser Angst oder einer Schwäche heraus und müsse daher versuchen, Barrikaden gegen die Kräfte der modernen Welt errichten, selbst wenn dies nicht der Fall ist. „Was solchen Abwehrreaktionen gegen wirkliche oder vermeintliche Bedrohungen Nahrung gibt, ist ein Zusammenspiel von internationalen Bevölkerungsbewegungen und den ungeheuer raschen, tiefgreifenden und beispiellosen sozioökonomischen Veränderungen [Ende des 20. und zu Beginn des

21. Jahrhunderts]“ (Hobsbawm 2005:195)

Statt den Weg der Modernisierung mitzugehen und sich in das moderne Gefüge von Staaten, Völkern aber auch Nationen einzufügen, geht der Nationalismus den Weg einer Mythisierung des Vergangenen. Oft werden dabei auch Mythen aufrechterhalten, die verfälscht sind. Mythos also als „Manifestation einer Lüge und eines falschen Bewusstseins“ (Assmann 2006:40), der aber dennoch zur Stabilisierung eines kollektiven nationalen Gedächtnisses beitragen soll und dies auch tut.

Im Zuge der Modernisierung, mit der eine zunehmende und nicht mehr aufzuhaltende Globalisierung Hand in Hand geht, kommt es auch zu einer immer stärker werdenden Mobilität. Das Fremde ist nun geradezu greifbar. Auf dieses Fremde reagiert nun der radikale moderne Nationalismus ähnlich wie fundamentalistische Strömungen es tun: Mit einer überzogenen Abwehrhaltung, die die einen einschließt, andere jedoch bewusst ausschließt: „Die Idee der Nation ermöglicht es, in jener unüberschaubaren Masse von Anderen einen Teil als »Wir« und den Rest als »Fremde« zu definieren. Es handelt sich also immer [...] um eine Methode der Einschließung und Ausschließung [...].“ (Jansen 2007:10f) In diesem Sinne bietet er „[...] ein einfaches Modell der Welterklärung, indem er eine scharfe Trennwand zwischen dem ‚Wir‘ der eigenen Nation oder Ethnie und den ‚Anderen‘ als dem Rest der Welt aufrichtet“. (Gabriel 2001:33)

Dabei bedarf der Nationalismus – ebenso wie der Fundamentalismus – des Fremden als einer feindlichen Kraft, über die er sich definiert und die a priori beschuldigt wird, die eigene Bewegung zu untergraben, zu zerfressen oder zumindest zu gefährden. Auf diese Weise gelingt es ihm, Menschen, die zur *eigenen Art* gehören, stärker anzuziehen und an sich zu binden, und andere, *Fremde*, fernzuhalten. „Die Ähnlichkeiten [des Fundamentalismus und] einer Reihe von ethnisch/nationalistischen Phänomenen aus jüngster Zeit,“ so Hobsbawm, „sind nicht zu übersehen, vor allem wo diese mit einem gruppenspezifischen religiösen Glauben verbunden sind oder solche Verbindungen wiederherzustellen suchen“ (Hobsbawm 2005:198) Dies zeigt, wie der Nationalismus sich der Religion für seine eigenen Zwecke bedient – und diese sich auch bedienen lässt.⁹⁴

Obwohl das Phänomen des Nationalismus dem historischen Wandel unterliegt, darf seine Bedeutung auch im 21. Jahrhundert nicht unterschätzt werden. Nationalistische

⁹⁴ So muss angemerkt werden, dass auch die Religion sich in der Geschichte immer wieder des Staates bzw. bestimmter politischer Strömungen und Phänomene bedient hat, um ihre Macht zu sichern respektive zu erweitern.

Strömungen erweisen sich weiterhin als *Pulverfass* der Weltpolitik, das es im Dienst des Friedens kritisch zu beobachten gilt. (Hobsbawm 2005:219)

2.1.3.2 Nation als Identitätsformel

Was denn eigentlich eine Nation ist, was ihre Merkmale sind und wie sie sich zusammensetzt, sind Fragen, die nicht leicht zu beantworten sind. In Europa setzte sich die politische Organisationsform des Staates als erstes durch und gab Antworten auf Probleme, die sich zuerst im europäischen Raum stellten. Die Idee der *Nation* wurde zur leitenden und ließ die Menschen den Staat völlig neu denken (Nationalstaaten). Gestützt wurde sie dabei vor allem durch die Idee der Volkssouveränität, die bereits lange vor der Zeit der Nationen und Nationalstaaten im europäischen Ideenhaushalt verankert war. In Europa entstanden die Nationalstaaten vor allem in der Periode zwischen der Französischen Revolution (1789) und dem Ersten Weltkrieg (1914-1918), sowie nach den Pariser Friedensverträgen (1919) in einer zweiten Welle (Osteuropa, Irland). (Weichlein 2006:2) Das, was wir heute unter *Nation* verstehen geht also mit der Moderne Hand in Hand. Dem Historiker Eric Hobsbawm zufolge ist es wichtig, sich dies stets vor Augen zu halten, da die entgegengesetzte Annahme, derzufolge eine Nation etwas so Ursprüngliches und Natürliches sei, dass sie sich quasi selbständig aus der Geschichte heraus entwickle, häufig und vehement vertreten wird. (Hobsbawm 2005:25) Mit der immer stärker werdenden Nationalisierung in der Moderne war auch das Phänomen einer fortschreitenden Industrialisierung verbunden: „Sie erzwang eine massenhafte Mobilität und stärkte damit das Interesse an einer überlokalen und abstrakten Identität, die man behielt, wenn man den Ort wechselte. Eine solche abstrakte Form der Identität war die Nation.“ (Weichlein 2006:1)

Der amerikanische Politologe Benedict Anderson⁹⁵ nennt in *Die Erfindung der Nation*

⁹⁵ Weitere nennenswerte Zugänge bieten v.a. Ernest Gellner in *Nations and Nationalism* (1983) bzw. *Nationalism* (1997), Andersons wissenschaftlicher Gegner Anthony D. Smith z.B. in *Theories of Nationalism* (1971), *National Identity* (1991), *The Nation in History* (2000), *The Antiquity of Nations* (2004), *Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic* (2008) oder *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach* (2009) oder der Vater der Nationalismusforschung, Ernest Renan in *Was ist eine Nation?* (1996) [1882], wobei Anderson gegenwärtig den theoretischen Maßstab innerhalb der Nationalismusforschung zu setzen scheint und er auch in verschiedenen anderen wissenschaftlichen Disziplinen breit rezipiert wird.

(1998)⁹⁶ vier Charakteristika für eine solche:

1) Sie ist „[...] vorgestellt, [...] weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen [...] werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert [...]. In der Tat sind alle Gemeinschaften, die größer sind als die dörflichen mit ihren Face-to-face Kontakten, vorgestellte Gemeinschaften.“ (Anderson 1998:14f) Bei der Nation handelt es sich also zunächst um eine gedachte (vorgestellte) Ordnung, die Einheit stiften soll, indem sie ein bestimmtes Kollektiv umfasst. Als Ordnungsmodell ist die Nation relativ jung. (Weichlein 2006:1)

2) Sie ist „begrenzt [...], weil selbst die größte von ihnen [...] in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt, jenseits derer andere Nationen liegen.“ (Anderson 1998:15) Kraft dieser Begrenzung vermag die Nation es, dem Menschen Heimat zu geben. Zwischen dem *Wir* und den je *Anderen* wird somit eine Grenze gezogen. Anderson merkt weiters an, dass sogar die eifrigsten Vertreter des Nationalismus – ganz im Gegensatz zum Anliegen des Christentums – nicht daran interessiert sind, dass alle Menschen ihrer eigenen Nation angehören respektive Eins werden. (Anderson 1998:15)

3) Sie kann sich selbst bestimmen, ist also „[...] souverän, weil ihr Begriff in einer Zeit geboren wurde, als Aufklärung und Revolution die Legitimität der als von Gottes Gnaden gedachten hierarchischdynastischen Reiche zerstörten. [...] Maßstab und Symbol dieser Freiheit ist der souveräne Staat.“ (Anderson 1998:15)

4) Sie ist – und das ist der zentrale Gedanke – eine „[...] Gemeinschaft, [...] weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als ‚kameradschaftlicher‘ Bund von Gleichen verstanden wird.“ (Anderson 1998:16) Diese Gemeinschaftsfunktion ist deshalb so wichtig, weil die Nation mit ihr für den Einzelnen wie auch für ein Kollektiv Identität stiftet und eigene nationale kollektive Erinnerungen und Gedächtnisse herausbildet, die wiederum diese Identität absichern sollen. Interessant ist, dass es sich bei dieser nationalen Identität nicht um eine natürlich gewachsene handelt, sondern um eine, die von Nationalisten bzw. bestimmten Interessengruppen konstruiert wurde. Daher müssen „[...] Erfolg und Misserfolg des Nationalismus, eine Nation zu schaffen

⁹⁶ Engl. Originalausgabe: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London [u.a.] 1993.

und nationale Identität zu stiften [...] erklärt werden“. (Weichlein 2006:6)
Nationale Identität kann nicht einfach vorausgesetzt werden, nur weil sie von den Nationalisten behauptet wurde.

Dazu kommt, dass nationale Identitäten mit anderen Identitätsformen, wie der Religion, der Familie, der Monarchie, aber auch der sozialen Klasse oder der Heimat konkurrieren. Zudem sind diese Identitäten auch keineswegs immer klar voneinander abgrenzbar – ebenso wenig wie die eng mit ihnen verbundenen kollektiven Gedächtnisse. Individuen leben also, unter anderem weil sie an verschiedenen kollektiven Gedächtnissen partizipieren und auch partizipieren müssen, immer in komplexen Mischungen von Identitäten, die sich wechselseitig verstärken, jedoch auch durchkreuzen können. Hinsichtlich der Ausbildung einer nationalen Identität wird nun der Versuch unternommen, all diese Identitäten auf eine einzige zu reduzieren, was, historisch gesehen, ein verhältnismäßig junges Unterfangen darstellt. (Weichlein 2006:6)

Auch hier ist der enge Konnex zur Thematik des Erinnerns und Vergessens spürbar, denn: „Jede historische Begründung einer Nation erzeugt das Paradoxon von Erinnern und Vergessen. Die Geschichte wird mit dem Bezug auf gegenwärtige Vorstellungen vermittelt. [...] Kontext und Selbstbild historischer Akteure müssen ausgeblendet werden, um die Geschichte für den nationalistischen Diskurs handhabbar zu machen. Die Biographie einer Nation hat weder Anfang noch Ende, die Geschichte wird rückwärts interpretiert.“ (Jansen 2007:98) Bestimmte, für die Herausbildung einer nationalen Identität wichtige Geschichtsereignisse sollen erinnert werden, während das, was diesem kohärenten nationalen Geschichtsbild (meist der Größe) im Weg steht, ausgeblendet wird.⁹⁷ Der Vater der europäischen Nationalismusforschung, Ernest Renan, bringt dies in seiner berühmten Rede an *Was ist eine Nation?*, die er am 11. März 1882 an der Sorbonne hielt, auf den Punkt: „Es macht [...] das Wesen einer Nation aus, daß alle Individuen vieles miteinander gemeinsam haben; aber auch, daß alle manche Dinge vergessen haben. Kein Franzose weiß, ob er Burgunder, Alane, Wisigote ist, und jeder Franzose muß die Massaker des dreizehnten Jahrhunderts im Süden vergessen haben.“ (Renan 1996:15)

Dazu sollte angemerkt werden, dass durch die Bildung von Nationen, die seit dem 15.

⁹⁷ Dieser wichtige Aspekt wurde bereits unter dem Aspekt der Geschichtskonstruktion von Nationalismen in 2.1.3.1. thematisiert.

Jh. stetig voran schreitet, ältere Identitäten, wie jene der Familie, der Region, der Religion oder der Monarchie sukzessive an Bedeutung verloren. So setzt auch Anderson die Entstehung des Nationalismus mit dem Zerfall der Systeme „religiöse Gemeinschaft“ und „dynastisches Reich“ in Beziehung.⁹⁸ Dabei misst er einer gewandelten Vorstellung von Zeit besondere Bedeutung bei, einer „[...] Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft in einer unmittelbaren Gegenwart“. (Anderson 1998:32) Es handelt sich ihm zufolge um eine neue Form des Wahrnehmens der politischen Identität, die sich im 18. Jahrhundert verstärkte und wesentlich zum Entstehen des Nationalstaats im modernen Sinn beitrug.⁹⁹ Als Kommunikationsmittel, die maßgeblich zur Manifestation einer Idee der Nation beitrugen, nennt er den Roman und die Zeitung, in denen unmittelbar das Gefühl von Gemeinschaft und Zugehörigkeit erzeugt wird. (Anderson 1998:35)

Aus dem Anspruch des Nationalismus, eine nationale Identität zu stiften, ergab sich jedoch Zweierlei: „die Inklusion möglichst breiter Teile der Gesellschaft, aber auch die Exklusion anderer Bevölkerungsteile, die nach kulturellen, religiösen oder ethnischen Kriterien nicht zur Nation gehören sollten.“ (Weichlein 2006:8) Diese Inklusion und Exklusion wurden von den Einen als eine Befreiung von kleinstaatlichen Zwängen, von Anderen jedoch als gewaltsamer Ausschluss wahrgenommen.

2.1.3.3 „Keine“ Schuld – schwierige Versöhnung. Das kollektive Gedächtnis des Nationalismus

Zusammenfassend handelt es sich bei einer *Nation* also um ein *geistiges Prinzip*, das Identität stiften soll. Sie ist bewusst konstruiert, ergo im Sinne Andersons eine *vorgestellte* Gemeinschaft, sie soll dem Menschen Heimat geben und bildet dazu auch kollektive Erinnerungen und Gedächtnisse heraus, die zur Sicherung der nationalen Identität beitragen können. (Anderson 1998:14)

Eine Verzerrung der kollektiven Erinnerung ergibt sich zum einen aus einer Überhöhung der Nation in Geschichtskonstruktionen, die für den Nationalismus typisch

⁹⁸ Ob diese These zutrifft, ist fraglich. Denn die Ordnungen der Familie, der Religion und der Monarchie gibt es nach wie vor. Es stellt sich die Frage, ob hier nicht eher von einem *Bedeutungswandel* als von einem *Bedeutungsverlust* die Rede sein sollte. Zudem muss die Frage gestellt werden, ob die Sequenz nicht eher umgekehrt ist.

⁹⁹ Er bietet damit einen anderen Zugang als etwa Hobsbawm (Hobsbawm 2005) und führt zur Frage, ob hier der Aspekt der Zeit tatsächlich das entscheidende Kriterium ist.

ist. Diese wird durch zahlreiche Gedächtnisstützen für das nationale Denken, wie etwa Ursprungsmythen, Trachten, Gebräuche, Flaggen, Hymnen, Uniformen, etc. noch weiter betont. Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem Exklusivitätsanspruch des nationalen kollektiven Gedächtnisses. Die eigene Nation wird als etwas Besonderes herausgestellt, das allen anderen Völkern und Nationen überlegen ist und in diesem Sinne besser ist. Auch diesen teilt das nationale Gedächtnis mit anderen kollektiven Gedächtnissen und hier insbesondere mit religiösen. Es geht beim nationalen Gedächtnis um eine säkularisierte Form des biblischen Erwählungsglaubens. „Nationalgeschichten sind Konstrukte der Vergangenheit, deren Maßstab jedoch *per definitionem* nicht eine universale Humanität, sondern die Sieges- und Leidensgeschichte des je eigenen Volkes darstellt.“ (Gabriel 2010:53)

Die Nation grenzt sich also klar von außen ab, „wir und die anderen“ kann als ihr Leitspruch gelten. Dieses nationalistische Denken unterscheidet sie von jenem eines christlichen Kollektivgedächtnisses. Sämtliche Gedächtnisstützen, die in einem solchen Denken Verwendung finden, dienen dazu, das Eigene zu überhöhen und das Andere – das Fremde – auszugrenzen bzw. bewusst als schlecht, minderwertig oder gefährlich zu qualifizieren, sodass das Eigene dadurch noch mehr an Bedeutung gewinnen kann.¹⁰⁰ Es verwundert daher kaum, dass rechtsextreme¹⁰¹ Gruppierungen ihren geistigen Nährboden gewöhnlich in nationalistisch überhöhten kollektiven Gedächtnissen finden. Das zeigt sich auch gut, wenn man einen Blick auf das Menschenbild derartiger Gruppierungen wirft. Dieses weist häufig die folgenden Konturen bzw. Tendenzen auf:

- 1) Einzelne Menschen werden durch ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, einem bestimmten Volk und/oder einer bestimmten Nation in ihrem individuellen Wert vorherbestimmt.
- 2) Rassen, Völker und Nationen stehen untereinander in einem beständigen Kampf um Vorherrschaft und Überleben.
- 3) Aus diesem beständigen Kampf heraus ergibt sich die Wertigkeit der Rassen wie der Völker und Nationen zueinander, ebenso wie die Rangfolge innerhalb der

¹⁰⁰ Deutlich erkennbar ist ein derartiger Abgrenzungsmechanismus etwa bei Wahlkampagnen diverser als rechts einzustufender Parteien. So warb die FPÖ (Freiheitliche Partei Österreichs) im Wahlkampf 2010 (Wiener Landtag) mit dem Slogan: „Mehr Mut für unser ‚Wiener Blut‘. Zu viel Fremdes tut niemandem gut.“

¹⁰¹ Anzumerken ist, dass der Begriff rechtsextrem eine gewisse Unschärfe aufweist. Häufig werden Begriffe wie rechts, rechtsradikal, rechtsextrem, rechtsextremistisch, nationalistisch, nazistisch, neonazistisch oder faschistisch synonym verwendet.

eigenen Gemeinschaft in Führer und Geführte, in Eliten und Massen.

- 4) Gewalt erscheint als natürliche, „gesunde“ Reaktion auf Bedrohung.
- 5) Individuelle Menschen- und Bürgerrechte treten hinter die Interessen der (Volks-) Gemeinschaft zurück.
- 6) Mitglieder einer „gesunden“ Gemeinschaft wissen instinktiv um ihren Platz und ihre Aufgabe.
- 7) Andersdenkende werden teilweise als „Verräter“, teilweise als „Schädlinge“ verstanden, die ausgegrenzt oder gar ausgemerzt werden müssen.

Hier ist klar erkennbar, dass nationalistisches Denken nicht auf Versöhnung abzielt – ergo auch nicht zu den grundlegenden Inhalten eines nationalen kollektiven Gedächtnisses zählt. Aufgrund seiner ab- und ausgrenzenden Tendenzen läuft es eher Gefahr einer solchen im Weg zu stehen und kann sogar zu ihrem geraden Gegenteil, d.h. zu Hass, Gewalt, Zwietracht und letztlich Krieg führen. „Die Ziele von Erinnerung sind [...] nicht die Gemeinschaft und Versöhnung über die Nation hinaus, sondern es geht im Gegenteil um Aufrechnung und die Weiterführung nationaler Konfliktgeschichten.“ (Gabriel 2010:53f) Nationalgeschichten – und damit auch nationale kollektive Gedächtnisse – sind also nicht geeignet, den Frieden zu fördern.

Damit in der politischen Sphäre Versöhnung wirksam werden kann, braucht es daher einen überaus sorgsam Umgang mit nationalen Gedächtnissen. Es bedarf einer Sicht, die für das Fremde, das Andere offen ist und einem Bekenntnis zu den allgemeinen Menschenrechten. (Moltmann 1999:28)

Aleida Assmann nennt für einen solchen verantwortlichen Umgang mit nationalen Gedächtnissen sieben Kriterien, die unerlässlich sind, will man den Weg hin zur Versöhnung beschreiten: (Assmann 2006:264-271)

- 1) *Die Unterscheidung von Erinnerung und Argument.* Es besteht ein Unterschied zwischen einem Argument und der Erinnerung, die mit diesem Argument verbunden ist. So kann dieselbe historische Erfahrung mit völlig verschiedenen Botschaften verknüpft werden und daher auch auf völlig unterschiedliche Weise ins jeweilige kollektive Gedächtnis Eingang finden. „Um nicht das maligne Potential von Erinnerungen in Form von Rache, Hass, Ressentiment zu aktivieren, muss deutlich zwischen dem Erlebten und dem, was aus dem Erlebten an Deutung, Bewertung, Ansprüchen oder Konsequenzen

folgt, unterschieden werden.“ (Assmann 2006:267)

- 2) *Das Verbot der Opferkonkurrenz:* Bei der Konkurrenz von Opfern geht es um den Kampf um Anerkennung des eigenen Leids. Es wird eine Hierarchie geschaffen, innerhalb der die verschiedenen Opfergruppen miteinander konkurrieren (Wer hat *mehr* gelitten?). Wird jedoch ein Trauma quasi privilegiert, so kann dies zur Abblendung eines anderen Traumas führen: Weil Schlimmeres (z.B. den Holocaust) erlebt hat, ist Schlimmes (z.B. eine Vertreibung) plötzlich keiner Würdigung mehr zugänglich. Doch jeder Einzelne hat ein Menschenrecht auf Erinnerung und – in einem bestimmten Rahmen – auch auf Anerkennung erlittenen Leids. Die Wertung *mehr* oder *weniger* darf hier also wenn überhaupt nur begrenzt vorgenommen werden.
- 3) *Verbot der Schuldaufrechnung:* Bei der Schuldaufrechnung wird eine historische Situation in ein Nullsummenspiel verwandelt. Wird die Schuld des anderen nachgewiesen, so mindert oder tilgt das die eigene Schuld. „In diesem argumentativen Wettstreit werden Erinnerungen zu Keulen, die man sich gegenseitig an den Kopf schlägt. Die einzig wichtige Erinnerung ist [...] die Schuld des anderen, mit der die eigene Schuld ausgelöscht werden soll.“ (Assmann 2006:267)
- 4) *Von der Exklusivität zur Inklusivität von Erinnerungen:* Erinnerungen, die eine kollektive (wie z.B. die nationale) Identität stützen, sind selektiv und wirken zugleich als Schutzschild gegen andere Erinnerungen. Sie tendieren dazu, sich auf Kosten anderer Erinnerungen breit zu machen, d.h. diese systematisch zu verdrängen oder ins eigene Gedächtnis zu integrieren. Erinnern muss aber Inklusivität anstreben, soll es der Versöhnung dienstbar gemacht werden.
- 5) *Von der trennenden zur gemeinsamen Erinnerung:* Trennende Erinnerungen sind solche, die Leiderinnerung den Opfergruppen überlassen, während die Nachfahren der Täter deren Vergessen verlängern. Es gilt, sich in eine fremde Opfererinnerung einzufühlen und diese damit ein Stück weit zu übernehmen. Erst so kann die fatale und bisweilen mörderische Grenze zwischen Täter und Opfer überschritten werden und in eine geteilte und verbindende Erinnerung übergehen.
- 6) *Kontextualisierung:* „Eine weitere Entschärfung der malignen Energien von Erinnerung besteht in der Fähigkeit, das Erlebte in größere Zusammenhänge

einzuordnen.“ (Assmann 2006:269) Das ist allerdings nur nachträglich möglich. Dabei ist wichtig, dass punktuelle, einzelne Erfahrungen nicht mundtot gemacht werden, denn jeder hat ein Menschenrecht auf Erinnerung.

- 7) *Rahmung*: Indem Erinnerungen gerahmt werden, sollen sie einerseits bewahrt oder konserviert werden, andererseits aber auch zur Überwindung dessen beitragen, was an ihnen psychisch schädlich oder politisch trennend ist. „Der gemeinsame Rahmen steht für die Bereitschaft, sich auf einen Kanon von Werten und Zielen zu verständigen. [...] Die Erinnerungen behalten ihre unverwechselbare Vielfalt und Differenz, sie verlieren jedoch das Trennende, das mit dieser Vielfalt und Differenz verbunden war.“ (Assmann 2006:270)

Die Beachtung dieser Kriterien, so Assmann, würde dem Gefahren- und Konfliktpotential nationaler Bedeutung einerseits vorbeugen, andererseits könnten bei ihrer Berücksichtigung aus Schicksalsgemeinschaften echte Erinnerungsgemeinschaften werden, die gemeinsam eine versöhnte Zukunft anstreben und den Weg dorthin aktiv beschreiten. (Assmann 2006:270).

Im Gegensatz zum nationalistisch-ideologischen kollektiven Gedächtnis (und ähnlichen Kollektivgedächtnissen) können andere (d.h. nicht nationale) kollektive Gedächtnisse, wie etwa das religiöse Kollektivgedächtnis des Christentums einen versöhnungs- und friedensfördernden Zugang durchaus bieten. Diese Möglichkeit zur Versöhnung, die ein christlich-religiöses kollektives Gedächtnis eröffnet, wird im Folgenden aus individual- wie auch aus sozialetischer Perspektive betrachtet. Es geht dabei zum einen darum, was unter *Versöhnung* sowohl in individual- als auch in sozialetischer Hinsicht verstanden werden kann, zum anderen aber auch um die Frage, wie mit erlittenem und begangenen Unrecht umgegangen werden muss, damit tatsächlich ein Prozess der Versöhnung in Gang gesetzt werden kann.

2.2 Versöhnung aus individualethischer Perspektive

Auf der individualethischen Ebene besteht Versöhnung darin, Unrecht zu vergeben, das der Einzelne erlitten hat. Gelingt sie, kommt es zu einer *dichten* Versöhnung, die eine echte Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern ermöglicht und personales Vertrauen

wieder herstellt. Es geht hier sehr stark um eine persönliche Ebene, bei der Opfer und Täter einander wieder auf Augenhöhe begegnen und vielleicht angesichts des begangenen Unrechts sogar ein Stück weit gemeinsam trauern. Dass dies kein Leichtes ist, liegt auf der Hand. Versöhnung in individuaethischer Hinsicht bedarf daher verschiedener Voraussetzungen bzw. mehrerer Schritte.

2.2.1 Der Tat begegnen

Damit ein Versöhnungsprozess überhaupt in Gang gesetzt werden kann, muss zuerst einmal wahrgenommen werden, was der Versöhnung bedarf. Sowohl Opfer als auch Täter stehen vor dem äußerst schwierigen Schritt, durch Leid, Kränkungen und Gräueltaten hindurch an jenen Zeitpunkt innerlich zurückzukehren, an dem sich ihre jeweiligen Lebensgeschichten in verhängnisvoller Weise miteinander verketteten. Diese Rückkehr ist notwendig, da die Verkettung nur dort aufgelöst werden kann, wo sie geschah: „Die Rückkehr an den Punkt der verletzenden Tat scheint [dabei] die Verletzung erneut wach zu rufen und ist für Opfer wie Täter/innen oft mit sehr schmerzhaften Erinnerungen verbunden.“ (Van de Loo 2009:62) Es gilt, der Verletzung angemessen zu begegnen. Dies ist möglich, wenn die Erinnerung gestützt wird, z.B. durch die Rückkehr an den Ort der Gräueltaten. Dies ist allerdings kein leichter Schritt und die Reaktion darauf kann bei verschiedenen Menschen verschieden ausfallen. Während die einen vom Schmerz überwältigt werden und das Erlebte am Ort des Geschehens ein zweites Mal durchleben, kann der Schmerz für andere als so unerträglich erlebt werden, dass das Geschehene aus der Erinnerung verdrängt werden muss, um nicht daran zu zerbrechen und überhaupt lebensfähig zu bleiben. Aus diesem Grund scheitern viele Versöhnungsprozesse bereits an diesem ersten erforderlichen Schritt der Betroffenen. Ob es versöhnungsförderlich sein kann, eine Begegnung mit der Tat dann weiter zu forcieren, bleibt zu bedenken. (Van de Loo 2009:62f)

Bei dieser Rückkehr an den Ort des Geschehens, ist es notwendig, differenziert – und damit authentisch – zu erinnern. Damit soll einerseits falschen Vergleichen entgegengewirkt werden, andererseits auch der Relativierung dessen, was es im historischen Gedächtnis festzuhalten gilt. (Hoppe 2010:194) Das Problem, dass sich jedoch hier stellt, ist, dass es Opfern wie Tätern oft kaum möglich ist, auf differenzierte Weise zu erinnern, da das Erlittene wie auch die Schuld stets subjektiv wahrgenommen

werden und betreffen.

Kommt es zu einer persönlichen Begegnung zwischen den Opfern und der Tat, so herrscht zumeist eine tiefe innere Betroffenheit, der – wie auch immer der Betroffene letzten Endes damit umgehen mag – doch ein zutiefst subjektives Erleben bleibt, das sich der vollständigen Erfassung durch Außenstehende entzieht. Es sind die individuellen Erinnerungen, die hier prägend sind, die vielen verschiedenen individuellen Gedächtnisse, die zum Tragen kommen. Diese persönliche Betroffenheit der Opfer muss respektiert werden. Sie stellt auch den Ausgangspunkt der jeweiligen Person für einen möglichen – jedoch nicht einforderbaren – Versöhnungsprozess dar. (Van de Loo 2009:63f)

Anders sieht die Rückkehr an den Tatort für die Täter aus. Die Rückkehr zu den Gräueltaten, die sie zu verantworten haben, ist grundsätzlich mit anderen Inhalten und Gefühlen besetzt, als bei den Opfern. Wird der Täter sich seiner Tat bewusst, so kann dies schmerzvolle Scham und Schuldgefühle mit sich bringen. Die Selbstachtung kann dadurch auf der Täterseite erschüttert werden und es kann sich Entsetzen und Fassungslosigkeit über die eigenen en Freiheitsentscheidungen sowie über die sich tatsächlich ereigneten Handlungen breitmachen. Dazu kann auch noch die Angst vor einer Strafe durch Andere treten. Doch auch Wut auf sich selbst oder auf mitverantwortliche Umstände und Personen, bis hin zu einer – wenn auch oft irrationalen – Wut auf die Opfer liegen im Bereich des Möglichen. Eine andere Reaktion, zu der es angesichts der begangenen Untaten kommen kann, ist Trauer über die Unfähigkeit, anders gehandelt zu haben, oder auch Trauer über die nun gestörte Beziehung zu den Opfern. (Van de Loo 2009:64f)

Schwierig wird es, wenn sich der Täter als nicht einsichtig zeigt. Dies ist etwa dann der Fall, wenn keinerlei Empfindsamkeit dafür vorliegt, dass die Tat aus der Perspektive der Opfer mit Verletzungen und Schmerz verbunden war. In diesem Fall wehrt der Täter die Tat entweder (ob nun bewusst oder unbewusst) ab, oder es fehlt ihm die notwendige innere Einstellung für eine Begegnung mit der Tat: „Hier muss die Perspektive der Täter/innen, die sich selbst gar nicht als Teil eines versöhnungsbedürftigen Unrechts wahrnehmen, erst aufgebrochen [...] werden, um ihre Begegnung mit dem Geschehenen für die Perspektive Anderer zu öffnen.“ (Van de Loo 2009:65)

Das Erleben auf der Täterseite ist ebenso wie das auf der Opferseite ein zutiefst subjektives und von außen nur begrenzt zugängliches Geschehen. Auch die Begegnung

mit der eigenen Tat kann Schmerz hervorrufen, wenngleich die Zugangsebene eine andere ist, als jene der Opfer.

2.2.2 Empathie, Reue und das Eingestehen eigener Schuld

Um eigenes Fehlverhalten bzw. eigene Schuld überhaupt eingestehen zu können, ist es wichtig, rechtliche, gesellschaftliche und ethische Normen anzuerkennen und ihnen Folge zu leisten. Es muss zu einer Einsicht darüber kommen, was gut und was schlecht, was gerecht und was ungerecht ist. Diese Einsicht soll das eigene Handeln beeinflussen, unabhängig davon, ob man Empathie für jemanden, an dem man sich schuldig gemacht hat, empfindet.¹⁰² Trotzdem ist auch diese ein Faktor, der bei einem individuellen Prozess der Versöhnung eine wichtige Rolle spielt, wie Stephanie Van de Loo deutlich macht. Bei Empathie geht es darum, den Anderen gut zu verstehen, sich in ihn einzufühlen, generell sensible mitmenschliche Umgangsformen. Wer empathisch ist, lässt sich ganz auf den Anderen ein, fühlt, was der Andere fühlt bzw. versucht zu begreifen, wie es ihm in seiner Situation geht. Empathie kann so weit gehen, dass innerlich Partei für den Anderen ergriffen wird. Zudem wird zu hilfsbereiten uneigennützigem Verhaltensweisen angeregt. (Schmitt 2003:160f) Diese Fähigkeit ist vor allem gefragt, wo *dichte* Versöhnung erlangt werden und echtes zwischenmenschliches Vertrauen wieder hergestellt werden soll.

Empathie darf dabei nicht mit Sympathie (als Fähigkeit, Freude und Leid anderer Menschen mitzufühlen) verwechselt werden. Es geht ihr vielmehr darum, die Erinnerungen und Empfindungen der Anderen, d.h. der Opfer, wahrzunehmen und zu verstehen. Empathisches Handeln ist stets ein Versuch, den Opfern eine Form von unbedingter Anteilnahme und Verständnis entgegenzubringen, sich dabei jedoch zunächst eines Urteils über deren Perspektive bzw. auch eines Mitfühlens (Sympathisierens) zu enthalten. Es kann sich dabei, je härter ein Konflikt war bzw. ist, als umso schwieriger erweisen, den Anderen – auch wenn diese die eigentlichen Opfer sind – Empathie entgegenzubringen, da diese die Respektierung der Gegenseite als verstehens- und achtenswert voraussetzt, was jedoch oft nicht der Fall ist. (Van de Loo 2009:68) Der buddhistische Mönch Thich Nhat Hanh beschreibt den Prozess, den echte

¹⁰² Der Faktor der Normeinsicht ist ein wichtiger, kommt im Entwurf von Van de Loo etwas zu kurz.

Empathie auslöst auf folgende Weise: „Sobald Mitgefühl in unserem Herzen geboren wird, beginnen wir das Gift der Wut, der Herabsetzung, des Hasses und der Verzweiflung zu transformieren. [...] Indem wir uns von unserer Ignoranz, unseren Vorstellungen, Begrifflichkeiten und der Neigung, andere zu verurteilen, befreien, unterstützen wir den Friedensprozess.“ (Hanh 2005:123) Will Versöhnung erlangt werden, so kann nicht der andere Standpunkt missachtet werden und die Überzeugung „ich habe Recht – du nicht“ ohne Reflexion auf die tatsächlichen Gegebenheiten durchgesetzt werden. Versöhnung bedeutet vielmehr: „[...] die Differenz von Verstehen des anderen (und warum er so denkt, spricht, handelt) und Stehen zum Standpunkt im Blick auf die Begrenztheit alles Menschlichen auszuhalten“. (Domann 1975:97) Dass es gerade für Täter schwierig sein kann, zur eigenen Tat zu stehen, braucht nicht näher erläutert werden. Die Bereitschaft und Fähigkeit zur Einfühlung setzen ein positives Selbstwertgefühl sowie ein differenziertes Selbstkonzept und die Anerkennung moralischer Werte sowie ihre Reflexion voraus.¹⁰³

„Die innere Gewissheit selbstbewusster Menschen, bejahenswert und bejaht zu sein, erleichtert es ihnen, das Bemühen um ein Verstehen der anderen Seite mit der damit einhergehenden Vermenschlichung des ‚Gegners‘ nicht von vornherein abzulehnen und die Bejahung anderer subjektiver Wahrheiten nicht mit einer Abwertung der eigenen Erinnerung gleichzusetzen.“ (Van de Loo 2009:71) Es bedürfte einer näheren psychologischen Betrachtung der Täter, um festzustellen, wie es um deren Empathiefähigkeit bestellt ist.

Gelingt dem Täter echte Empathie, so tritt er damit über seine Tat und letztlich über sich selbst hinaus. „Für die *Täterseite* ist die Einfühlung in die Perspektive des Opfers mit der Einsicht in Leiderfahrungen verbunden, die aus ihrem eigenen Handeln hervorgegangen sind. [...] Der Schmerz der Begegnung mit der Tat und dem eigenen Selbst wird in der Empathie unausweichlich.“ (Van de Loo 2009:72)

¹⁰³ Dem in Teil 1 bereits erwähnten und bekannten Fall, Adolf Eichmann (Arendt 1996), mangelt es offenbar an einem differenzierten Selbstkonzept. Er ist, als er des Mordes an Juden angeklagt wird, nicht in der Lage, die Schwere seiner Vergehen auch nur zu erahnen. Dabei erweist Eichmann sich nicht als jemand, dem moralische oder gesetzliche Unzurechnungsfähigkeit vorgeworfen werden kann. Im Gegenteil, er wird von Psychiatern sogar als normal eingestuft. Tatsächlich nimmt Eichmann sich selbst aber lediglich als Funktionsträger, als jemand, der eben diese bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat, wahr. Sein Selbstkonzept ist damit ganz offenkundig kein differenziertes. Es bleibt auch zu hinterfragen, ob Eichmann ein positives Selbstwertgefühl hat, da er ja, wie Arendt beschreibt, gerne angibt. So schreibt sie: „Der Hang zur Wichtigtuerei war bei Eichmann erheblich stärker ausgebildet als der Selbsterhaltungstrieb.“ (Arendt 1996:422) Wichtig ist dabei die Einsicht, gerade weil Eichmann als zurechnungsfähig eingestuft wird, dass er entsprechend auch Schuld an seinem Handeln trägt – zumindest in juristischer, aber auch in metaphysischer und moralischer Hinsicht. Auch jemand, der nicht bejaht wurde, unterliegt gewissen Normen, denen es absolut Folge zu leisten gilt.

Dieses Über-sich-selbst-Hinaustreten als tiefe Einsicht und Betroffenheit angesichts der eigenen Schuld kann auch als *Reue* bezeichnet werden. Ich stimme hier mit Stephanie Van de Loo überein, die sagt, dass Reue insofern über Empathie hinausgehe, als sie zwar ein Bedauern des Geschehenen mit einschließe, jedoch mit der Beurteilung verbunden sei, dass die eigene Handlung nicht zum Guten geführt hat. Dabei ist Reue nicht als ein repressives Gefühl zu verstehen, sondern als eine Leidenschaft für den Anderen, die das von mir selbst (mit-) verschuldete Leid, das dem Anderen zugefügt wurde, sensibel wahrnimmt und Schmerz über das eigene Handeln empfindet. (Van de Loo 2009:73) „Reue verstanden als authentische Einfühlung der Täterseite in das Opfer stellt ein notwendiges Element eines Versöhnungsprozesses dar, weil das Opfer erst in dieser bejahenden Wahrnehmung die Achtung seiner Würde erfährt.“ (Van de Loo 2009:73)

Erst nach diesem Prozess der Empathie und der Reue ist es für den Täter möglich, eigene Schuld tatsächlich – in jeder für einen Versöhnungsprozess notwendigen Dimension – einzugestehen. Dies bedeutet nicht, dass der Täter nicht auch ohne seine Tat(en) zu bereuen, in der Lage wäre, diese zu schildern, wie auch am Beispiel Adolf Eichmanns deutlich wird (Arendt 1996). Doch ein echtes Gewahrwerden der Schwere der eigenen Tat und der Schuld, die man mit dieser Tat auf sich geladen hat, ein echtes Einstehen für die eigenen Gräueltaten, das über ein bloßes Schildern derselben weit hinausgeht, ist oft erst möglich, wenn man sich in Empathie geübt und echte Reue für die begangene Tat empfunden hat. Einen weiteren – und entscheidenderen – Zugang zum Einstehen für begangenes Unrecht bietet die zuvor bereits genannte Normeinsicht. Wer die ethische Einsicht, dass man nicht morden soll, weil es in sich schlecht bzw. falsch ist, einem anderen Menschen das Leben zu nehmen, wird dies entweder nicht tun, oder, falls es doch zu einem Mord gekommen sein sollte, diesen als böse qualifizieren und daher für diese Tat einstehen können. Im Falle Eichmanns verhindert die Einsicht in geltende ethische Normen, dass er z.B. Empathie mit einem konkreten Juden haben kann, aber die Norm *Du sollst nicht töten!* nicht anerkennt bzw. Befehle, denen er folgt, diese außer Kraft setzen können.

Das Eingestehen der eigenen Schuld macht es letztlich erst möglich, sich zu entschuldigen und damit jene, an denen man sich schuldig gemacht hat, um Vergebung zu bitten. In der Wahrnehmung und Anerkennung dessen, dass ein Handeln oder auch Versäumnis geschehen ist, das als scheußlich, ungut, unstatthaft und damit schuldhaft

wahrgenommen wird, liegen letztlich die Anfänge jeder Versöhnung. (Riess 1996:93) Gleichzeitig muss jedoch klar sein, dass das Gegenüber die Entschuldigung gewähren kann, aber nicht muss. „In einer Entschuldigung muss der Täterseite das Gewesene nicht nur Leid tun, sie muss dies auch mitteilen.“ (Van de Loo 2009:73f) Im Akt der Entschuldigung wird noch keine Auflösung von Schuld und Verantwortung angestrebt, ebenso wenig wie die genauen Tatumstände erläutert werden. Eine Entschuldigung anerkennt vielmehr eine Tat als eigene Tat, verknüpft mit dem Ausdruck des Bedauerns und der Reue. Sie ist damit eine sprachliche Bekundung von Reue. Im Akt des Entschuldigens kommt es zu einer Selbstdistanzierung von der Tat. Das eigene Handeln wird als verneinend, verletzend und schuldhaft wahrgenommen und der Täter beginnt, davon Abstand zu nehmen. (Van de Loo 2009:74) „Bei intentionalen, das heißt wissentlich und willentlich zugefügten Verletzungen bedeutet die Distanzierung von der Tat eine Distanzierung von derjenigen Person, die man zum Zeitpunkt der Tat war. [...] Allerdings darf eine solche Selbstdistanzierung keinesfalls eine Distanzierung von der Verantwortung für die Tat einschließen.“ (Van de Loo 2009:74f)

2.2.3 Verantwortung übernehmen

Das Übernehmen von Verantwortung auf der Täterseite stellt ein für jeden Versöhnungsprozess notwendiges Element dar. Verantwortung zu übernehmen ist das Gegenteil von einer Haltung, die das Geschehene aus der eigenen Lebensgeschichte ausblendet oder es leugnet. Es ist auch nicht genug, wenn den Tätern von außen, wie etwa durch ein Gerichtsurteil, Verantwortung für die von ihnen begangenen Taten zugeschrieben wird. Die Übernahme von Verantwortung muss aktiv, d.h. durch den Täter selbst erfolgen, will sie für einen Prozess der Versöhnung fruchtbar werden. In der Übernahme von Verantwortung öffnet sich der Täter für den Dialog mit der Seite der Opfer. Zwar distanziert sich der Täter einerseits von dem Menschen, der er zum Zeitpunkt der Tat war, andererseits muss er aber auch diesen Menschen als Teil seiner selbst anerkennen. Er muss sehen, dass *er* es war, der diese Tat begangen hat. (Van de Loo 2009:75) Für eine Übernahme von Verantwortung ist es zum einen notwendig, die eigene Wirkmächtigkeit zu erleben. Denn wenn man keinen Zusammenhang zwischen dem eigenen Tun und möglichen Konsequenzen dieses Tuns herstellen kann, ist man kaum in der Lage, sich im nötigen Maß von der Tat und ihren Auswirkungen zu

distanzieren. Zum anderen ist für die Übernahme von Verantwortung gerade dort, wo es um Schuld geht, ein hohes Maß an Ich-Stärke erforderlich. Denn das Eingestehen von Schuld kann mit einem massiven Verlust an Selbstachtung und Selbstwertgefühl verbunden sein. (Van de Loo 2009:76)

Schwierig erweist sich die Übernahme von Verantwortung, wenn der Täter sich nicht willentlich schuldig gemacht hat. Ist dies der Fall, so kann es sein, dass die Schuldfrage unbeantwortet bleibt oder aus Sicht der Täter sogar widerstrebend negativ beantwortet wird. Dabei stellt sich die Frage, was das für einen Versöhnungsprozess bedeutet. Denn einerseits ist die Übernahme von Verantwortung, ebenso wie das Stellen der Schuldfrage, für diesen unerlässlich, andererseits kann aber nicht selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass die Täter sich ihrer Schuld bewusst sind. Dazu kommt, dass auch die Frage der Freiwilligkeit eine komplexe ist, da sie nie gänzlich gegeben ist. Dennoch wird hier Verantwortung vorausgesetzt. Es bedarf daher oft einer Abwägung.

Auf der Täterseite, so Van de Loo, wird im Hinblick auf einen Versöhnungsprozess nicht nur die Verantwortungsübernahme für eine Tat inklusive all ihrer Konsequenzen vorausgesetzt, sondern auch die Übernahme von Verantwortung für das Leben *nach* der Tat, einschließlich des Versöhnungsprozesses: „Gelingende Versöhnung ist darauf angewiesen, dass sich die Täterseite als verantwortliche Person aus freiem Willen gestaltend in den Prozess einbringt und sowohl sich selbst als auch das Opfer [...] bejaht. Nur so kann die Dynamik der Verneinung durchbrochen werden.“ (Van de Loo 2009:77).

2.2.4 Die Bitte um Vergebung

Vergebung ist jenes Element des Versöhnungsprozesses, welches der Täter zwar erbitten und erhoffen, nicht aber erzwingen kann. Gewährt werden kann Vergebung ausschließlich durch das Opfer der Tat. Obwohl sich das Entscheidende der Vergebung im Vergebenden – d.h. auf der Seite der Opfer – abspielt, Vergebung auch ohne Bitte darum gewährt werden kann oder auch trotz Bitte darum verwehrt werden kann, ist diese Bitte an sich wichtig. (Van de Loo 2009:77f) Sie signalisiert dem Opfer, dass der Täter den Weg, der zur Versöhnung führen soll, eingeschlagen hat und dass es ihm nicht

nur ein echtes Anliegen ist, die gestörte Beziehung zwischen ihm und jenen, an denen er sich schuldig gemacht hat, wiederherzustellen, sondern auch dass er nun sein Handeln tatsächlich als schuldig anerkennt und aufgrund dessen Reue empfindet. Es geht also zunächst um eine Verurteilung der eigenen Tat(en), die Distanzierung davon sowie um die Selbstverpflichtung, in der Zukunft anders – besser – zu handeln. (Van de Loo 2009:82) Vielfach ist eine ehrlich gemeinte Bitte um Vergebung der Auslöser für echte Versöhnung bzw. einen echten Versöhnungsprozess, der durch sie in Gang gesetzt wird. Der Täter kann (und soll) also um Vergebung bitten. Es erleichtert dem Opfer, Vergebung zu gewähren, wenn der Täter seine Schuld ehrlich zugibt, auch wenn es sie niemals gewähren muss. Wenn der Täter seine Schuld leugnet, beschönigt, oder seine eigenen Untaten gar dem Opfer zurechnet, so wird dabei nicht nur der Täter entehrt, sondern auch das Opfer entwürdigt und echte Versöhnung liegt kaum noch im Bereich des Möglichen. (Zulehner 2006:150)

2.2.5 Trauerarbeit

Soll nach schwerwiegenden Verletzungen Versöhnung erlangt werden bzw. fremde Schuld verziehen werden, so bedarf es der Trauerarbeit. Sie ist ein notwendiger Schritt, damit der Täter seine Schuld eingestehen und Verantwortung übernehmen kann. Zugleich ist sie jedoch auch ein wichtiger Schritt für das Opfer, damit Leid bewältigt werden und so Raum für eine neue Basis des Vertrauens und der Zusammenarbeit geschaffen werden kann. Aus verständlichen Gründen mag es nicht immer gelingen, dem Täter zu verzeihen. Bevor jedoch Vergebung gewährt werden kann, ist es stets notwendig, sich auf einen Prozess der Aufarbeitung in Form ehrlicher Trauerarbeit, einzulassen.

Zunächst geht es darum, Gefühle – und gerade auch negative Gefühle zuzulassen, um so einen heilenden und heilsamen Prozess einzuleiten. Dies ist nicht immer leicht, da Gefühle, die durch traumatische Erfahrungen verursacht werden, oft derart gewaltig sind, dass sie nicht immer ausgedrückt werden können. Daher kommt es häufig vor, dass Betroffene schweigen und dadurch nicht jene Teilnahme finden, die ihnen zustünde. (Foitzik 1996:183f)

Kommen schließlich Gefühle hoch, so können diese höchst unterschiedlicher Natur

sein: Hass, Angst, Wut, Empörung aber auch Ohnmacht. Durch dieses Gefühl der Ohnmacht kommt es allerdings häufig zu einer *Auslöschung der Gefühle* im Sinne einer Verdrängung. Doch auch verdrängte Empfindungen bleiben wirksam.

Allerdings macht die moderne Kultur es den Menschen nicht leicht, Trauerarbeit zu leisten. „Wenn einschneidende Ereignisse geschehen,“ so die Sterbeamme Claudia Cardinal, „steht die Welt um uns nicht still. Erinnerung, Trauer und der Kontakt mit einer Welt, die geistiger Natur ist, fehlen [...].“ (Cardinal 2010: 206) Ebenso wie die moderne Schnelllebigkeit den Menschen der Möglichkeit beraubt, um seinen toten Mitmenschen zu trauern, beraubt sie den Menschen auch vielfach der Möglichkeit oder erschwert es wenigstens, um sich selbst, das erlittene und gegebenenfalls auch das begangene Unrecht und Leid zu betrauern. Doch dies ist eine Voraussetzung, damit ein Heilungsprozess für die Wunden, die die Vergangenheit hinterlässt, einsetzen kann. Werden Empfindungen nicht eingestanden und ausgesprochen, bleiben sie häufig zerstörerisch wirksam und stehen einer echten Versöhnung letztlich im Weg. (Foitzik 1996:184)

2.2.6 Vergebung gewähren

Das Gewähren von Vergebung ist mehr als die bloße Annahme einer Bitte um Entschuldigung bzw. um Vergebung, wiewohl eine solche das Gewähren von Vergebung erleichtern kann. Der Unterschied einer Annahme einer Bitte um Entschuldigung liegt darin, dass in diesem Fall zwar die Begegnung des Täters mit der Tat sowie die Übernahme von Verantwortung durch den Täter von der Seite der Opfer bejaht wird, Bedingungen, die zu echter Versöhnung führen können, werden damit jedoch keineswegs garantiert. (Van de Loo 2009:266)

Gerade für die Opfer ist es jedoch oft schwierig bis unmöglich, Vergebung zu gewähren, da die vorhergehenden Verletzungen zu groß sind und das Vertrauen in die Täter – und damit an den anderen Menschen an sich – zerbrochen ist:

„Angesichts der Schwere der Menschenrechtsverletzungen und der nachhaltigen Schädigung des Vertrauens in die Mitmenschen, in das gesamtgesellschaftliche Umfeld und in das Rechtssystem scheint es kaum menschenmöglich, die negativen Gefühle gegenüber der Täterseite aufzugeben, ohne dies an bestimmte Voraussetzungen zu knüpfen, die ein Mindestmaß an Bejahung, Achtung und Sicherheit gewährleisten und so das für jede Vergebung notwendige Vertrauen in die Täterseite nicht gänzlich absurd wirken lassen.“ (Van de Loo 2009:266)

Als Konditionen, die Vergebung überhaupt erst ermöglichen können, nennt Donald Shriver in seinem Buch *An Ethic for Enemies* (Shriver 1995) die folgenden Elemente: Die Übernahme von Verantwortung, Empathie und den Willen zur Wiedergutmachung (Vgl.2.2.2). Erst damit verliert Vergebung ihre Qualität als autonomer Akt der Opferseite, die von der Haltung und dem Verhalten der Täterseite entkoppelt wird. (Van de Loo 2009:268)

2.3 Versöhnung aus sozialetischer Perspektive

Sozialetisch soll Versöhnung einen Neubeginn in den Beziehungen verfeindeter Gruppen oder Völkern ermöglichen. Anders als auf der individualetischen Ebene steht hier der kollektive bzw. gesellschaftliche Aspekt im Mittelpunkt, wobei auch die Ebene des Rechts eine Rolle spielen kann. Es handelt sich demnach um eine *dünne* Versöhnung, welche die personale Ebene nicht in gleicher Weise direkt berührt, wiewohl sie mit ihr verbunden sein kann. Die Ziele sind auf sozialetischer Ebene zwar oft ähnlich oder gleich wie auf der individualetischen (ethisch verantwortbarer Umgang mit historischen Erinnerungen, Wiederherstellung der Würde der Opfer, Entschärfung der Macht unversöhnter Erinnerungen, Förderung des Friedens und Vermeidung zukünftiger Konflikte, Eröffnung eines Neuanfangs durch *versöhnte Erinnerung*), doch die angewendeten Mittel differieren bisweilen erheblich. So steht sozialetisch etwa die strafrechtliche Verfolgung begangenen Unrechts wesentlich stärker im Vordergrund als individualetisch.

Auch bei den Schritten hin zur Versöhnung gibt es individual- und sozialetisch gesehen, wenn auch nur in kategorialer Hinsicht, Unterschiede. Zwar müssen alle in 2.2 genannten Aspekte – einmal stärker, einmal weniger stark – auch dort, wo es um *dünne* Versöhnung geht, berücksichtigt werden, doch die Art und Weise ist unterschiedlich. Zudem können all diese Schritte dort, wo es um Versöhnung geht, die sozialetisch bedeutsam ist, um die folgenden erweitert werden: Die Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit, öffentliche Vergebungsbitten und eine breit angelegte Wiedergutmachung für die Opfer.

Im Folgenden möchte ich einige relevante Aspekte aus 2.2 aufgreifen und auf die sozialetische Ebene der Versöhnung umlegen, sowie um die eben genannten

notwendigen Schritte ergänzen.

2.3.1 Die öffentliche Bitte um Vergebung

Wie auf der individuellen spielt auch auf der kollektiven Ebene die Bitte um Vergebung eine entscheidende Rolle. Sie ist das erste und auch am häufigsten angewandte Mittel, um die Versöhnung zwischen Völkern und/oder größeren Gemeinschaften zu fördern.

Ein bekanntes Beispiel für derartige kollektive Vergebungsbitten bietet Papst Johannes Paul II., der in einer Ansprache im Jahr 2000 über ähnliche Erklärungen seines Vorgängers, Pauls VI. wie auch des II. Vatikanischen Konzils weit hinausging und damit wesentlich zum Dialog zwischen den Religionen, aber auch zwischen Kirche und Welt beitrug. Er weitete seine Vergebungsbitten auf eine Vielzahl von historischen Vorgängen aus, in die die Kirche involviert war und rief zu einer *Reinigung des Gedächtnisses* auf, das eine Bekenntnis der Schuld verlangt und gerade nicht in einer Verdrängung der begangenen negativen Taten bestehen sollte. (Müller 2000:30) In seinen Bitten geht es einerseits darum, die Opfer in echter Demut um Vergebung zu bitten, andererseits aber auch darum, die eigene Glaubwürdigkeit – im Fall der Kirche als moralische Instanz – wiederherzustellen: „Die von Johannes Paul II. unternommenen Schritte auf konkrete Vergebungsbitten hin sind in den verschiedensten Bereichen, im kirchlichen wie auch im nichtkirchlichen Milieu, als Zeichen der Vitalität und Authentizität der Kirche verstanden worden, die sie in ihrer Glaubwürdigkeit bestärken können.“ (Müller 2000:34) Denn mit ihnen wird ein *circulus vitiosus* unterbrochen. Es wird ein Raum geöffnet, der es ermöglicht, etwas Neues zu beginnen, damit die Gräueltaten einer Epoche (bzw. vergangener Epochen) nicht Generation um Generation weiterverfolgen und so die Söhne und Töchter – oder kirchlich „Nachfolger“ - der Tätergeneration dazu verführen, die Sünden ihrer Väter und Mütter, bzw. die Schuld der vorhergehenden Generationen, zu wiederholen. (Elshtain 2003:45f)

Adressat der Bitten ist jedoch immer Gott. „So war das Bekenntnis der Sünden und Fehler zugleich ein vertrauensvolles und dankbares Bekenntnis zur verzeihenden Barmherzigkeit Gottes. Es sollte freilich auch Signalwirkung haben und zur Nachahmung anregen, fand es doch durch die Fernsehübertragung vor den Augen der Öffentlichkeit statt. Nach dem lange gehegten Plan des Papstes war es einer der

Höhepunkte der kirchlichen Feier des Jahres 2000.“ (Voss 2000:99)

In den Vergebungsbitten spricht Johannes Paul II. verschiedene Dimensionen kirchlicher Schuld an. (Müller 2000:121-127) Zunächst legt er ein allgemeines Schuldbekenntnis ab, ehe sechs spezifische Schuldbekenntnisse folgen: Ein Bekenntnis der Schuld als Intoleranz gegenüber Anderen, ein Bekenntnis der Sünden gegen die Einheit des Leibes Christi, ein Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel, ein Schuldbekenntnis für die Verfehlungen gegen die Liebe, den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen, ein Bekenntnis der Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechtes und ein Bekenntnis der Sünden auf dem Gebiet der Grundrechte der Person.¹⁰⁴

1) Allgemeines Schuldbekenntnis:

„Herr unser Gott, du heiligst deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit immerfort im Blut deines Sohnes. Zu allen Zeiten weißt du in ihrem Schoß um Glieder, die durch ihre Heiligkeit strahlen, aber auch um andere, die dir ungehorsam sind und dem Glaubensbekenntnis und dem heiligen Evangelium widersprechen. Du bleibst treu, auch wenn wir untreu werden. Vergib uns unsere Schuld und lass uns unter den Menschen wahrhaftige Zeugen für dich sein.“

2) Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit:

„In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen Methoden der Intoleranz zugelassen. Indem sie dem großen Gebot der Liebe nicht folgen, haben sie das Antlitz der Kirche, deiner Braut, entstellt. Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt.“

3) Bekenntnis der Sünden gegen die Einheit des Leibes Christi:

„Barmherziger Vater, am Abend vor seinem Leiden hat dein Sohn darum gebetet, dass die Gläubigen in ihm eins seien: Doch sie haben seinem Willen nicht entsprochen. Gegensätze und Spaltungen haben sie geschaffen. Sie haben einander verurteilt und bekämpft. Wir rufen inständig dein Erbarmen an und bitten dich um ein reumütiges Herz, damit alle Christen sich in dir und untereinander aussöhnen.“

4) Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel :

„Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.“

¹⁰⁴ http://stjosef.at/dokumente/vergebungsbitten_papst_2000.htm, Zugriff am 04.07.2015.

5) Schuldbekenntnis für die Verfehlungen gegen die Liebe, den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen:

„Herr der Welt, Vater aller Menschen, durch deinen Sohn hast du uns gebeten, auch den Feind zu lieben, denen Gutes zu tun, die uns hassen, und für die zu beten, die uns verfolgen. Doch oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben. Die Rechte von Stämmen und Völkern haben sie verletzt, deren Kulturen und religiösen Traditionen verachtet: Erweise uns deine Geduld und dein Erbarmen! Vergib uns!“

6) Bekenntnis der Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechts:

„Du hast den Menschen als Mann und Frau erschaffen, nach deinem Bild und Gleichnis. Die Verschiedenheit der Völker in der Einheit der Menschheitsfamilie hast du gewollt. Doch mitunter wurde die gleiche Würde deiner Kinder nicht anerkannt. Auch die Christen haben sich schuldig gemacht, indem sie Menschen ausgrenzten und ihnen Zugänge verwehrten. Sie haben Diskriminierungen zugelassen auf Grund von unterschiedlicher Rasse und Hautfarbe. Verzeih uns und gewähre uns die Gnade, die Wunden zu heilen, die deiner Gemeinschaft auf Grund der Sünde noch immer innewohnen, damit wir uns alle als deine Söhne und Töchter fühlen können.“

7) Bekenntnis der Sünden auf dem Gebiet der Grundrechte der Person:

„Gott unser Vater, du hörst stets auf den Schrei der Armen. Wie oft haben dich auch die Christen nicht wiedererkannt in den Hungernden, Dürstenden und Nackten, in den Verfolgten und Gefangenen, in den gerade am Anfang ihrer Existenz schutzlos Ausgelieferten. Für all jene, die Unrecht getan haben, indem sie auf Reichtum und Macht setzten und mit Verachtung die "Kleinen" strafften, die dir so am Herzen liegen, bitten wir um Vergebung. Erbarme dich unser und nimm unsere Reue an.“

Gerade für die Römisch-Katholische Kirche sind die Vergebungsbitten ein Meilenstein, erlag doch die Kirche über Jahrhunderte der Versuchung (ähnlich wie heute der Nationalismus), sich selbst apologetisch zu glorifizieren. „Es ist noch nicht lange her, dass sie begonnen haben, diese Geschichte selbstkritisch zu betrachten und in ihr auch Schuld anzuerkennen. Es ist eine neue Sprache, wenn ein Papst schreibt, dass die Kirche am Ende des zweiten Jahrtausends Buße zu tun hat für alle jene Vorkommnisse im Laufe ihrer Geschichte, die nicht vom Geist Jesu Christi und seines Evangeliums bestimmt waren [...]“. (Voss 2000:101) Wenngleich die Vergebungsbitten weithin positiv aufgenommen wurden, so blieb doch ein Aspekt offen, der von außen immer wieder kritisch beleuchtet wurde: Die mangelnde historische Konkretion. „Kritisiert wurde vor allem, dass nicht ausdrücklich auf das Schweigen von Papst Pius XII. Angesichts der Deportation der Juden in Vernichtungslager unter der

nationalsozialistischen Herrschaft eingegangen wurde.“ (Voss 2000:103)

Neben diesen Bitten um Vergebung zeichnete sich allerdings, dies sei in diesem Zusammenhang angemerkt, Johannes Paul II. in jeder Hinsicht durch seine Bereitschaft aus, Wege der Versöhnung zu finden. Auch dann, wenn er selbst es war, der zum Opfer geworden war, wie im Jahr 1981, als er von der Kugel eines Attentäters getroffen worden war. Obwohl er dieses nur äußerst knapp überlebte, waren die ersten Worte, die der Papst nach seiner Operation aus dem Spitalsbett an die Öffentlichkeit richtete jene, dass er dem Attentäter – den er sogar als seinen *Bruder* bezeichnete – aufrichtig vergeben habe. Sobald Johannes Paul das Krankenhaus verlassen konnte, unterstrich er diese Aussage durch einen Besuch des Attentäters im Gefängnis. „Pope John Paul II was practising this craft [of forgiveness] and, in so doing, displaying to the world the ways in which forgiveness is not primarily about a singular confessional moment but about an enactment within a particular way of life which is shaped, not by a foggy sentimentalism, but by certain hard-won and difficult truths.“ (Elshtain 1999:46)

Auch im politischen Bereich ist es mittlerweile immer wieder der Fall, dass öffentliche Schuldbekenntnisse abgelegt werden bzw. öffentlich um Vergebung gebeten wird.

Allerdings tun sich – gerade im politischen Raum – im Bereich der Versöhnungsbitten auch schwerwiegende Probleme auf: Eine Gefahr, die Vergebungsbitten in sich bergen ist jene, dass sie – auch seitens der Kirche – leicht inflationär ausgesprochen werden. Natürlich wird von der Öffentlichkeit dort, wo Schreckenstaten ans Licht kommen, völlig zu Recht eine Bitte um Vergebung durch die Täter bzw. jene, die in der Tradition der Täter stehen, erwartet. Allerdings scheint die Bitte um Vergebung nur allzu oft leicht über die Lippen zu kommen, während die Taten, d.h. jene versöhnungsstiftenden Handlungen, die ihr folgen müssten, vielfach ausbleiben. Ist dies der Fall, so kann und muss hinterfragt werden, welchen Wert die zuvor geäußerte Bitte hat.

Ein zweites Problem besteht, das gilt im Übrigen auch für den privaten Bereich, darin, dass bei jeder geäußerten Bitte um Vergebung und Versöhnung die Frage gestellt werden muss, wie ernst es demjenigen wirklich ist, der diese Bitte äußert. Denn, wie sich etwa im Falle des Völkermordes in Rwanda (1994) zeigt, können „[...] Täter, die ein wahrheitsgetreues Geständnis ablegen, tätige Reue zeigen und sich bei den Angehörigen der Opfer entschuldigen, [...] mit erheblicher Strafmilderung rechnen“.¹⁰⁵

¹⁰⁵<http://www.arte.tv/de/Willkommen/woche/244,broadcastingNum=948867,day=1,week=47,year=2008.html>, Zugriff am 26.08.2010.

Wie ernst ist dann aber eine derartige Bitte um Vergebung gemeint? So bat etwa im Fall Rwandas Obede, der angeklagt worden war, Kinder ermordet zu haben, die Angehörigen dieser Kinder um Verzeihung. Doch diese Bitte erwies sich als nichts weiter, als eine zynische Strategie, um seine Schuld vor Gericht zu mindern und letztlich um freizukommen.

2.3.2 Trauerarbeit als öffentliche Erinnerungsarbeit

Gerade auf der kollektiven Ebene ist klar ersichtlich, welche selbstzerstörerische und zerstörerische Macht unterdrückter Hass und nicht gelebte Trauer haben können. „Versöhnung und Frieden wird [allerdings] nur dann möglich, wenn geschlagene Wunden nicht negiert, Verbitterung nicht tabuisiert und Haßgefühle nicht unterdrückt werden.“ (Foitzik 1996:188) Es kommt daher darauf an, Strategien zu finden bzw. Rituale zu entwickeln, die den Betroffenen helfen, ihre Gefühle zuzugeben und diese auch vor anderen auszusprechen. Durch derartige Rituale könnten letztlich positive, d.h. heilende Kräfte freigesetzt werden. „Erinnerungsarbeit könnte helfen, sich mit erlittenem Schmerz auseinanderzusetzen, ohne diesen zu beschönigen. Wo ein Kollektiv von massiven Menschenrechtsverletzungen und Greueltaten betroffen ist, ist die gemeinsame Erinnerung und Trauer darüber einmal mehr relevant, da diese verbindend sind und eine neue Realität setzen, weil sie Menschen, mit Metz gesprochen helfen, Leid beredt werden zu lassen. Es wird ein Raum geöffnet, in dem miteinander über das, was in gewisser Hinsicht *allen* (d.h. als Volk, etc.) angetan wurde, gesprochen und damit auch miteinander getrauert werden kann. *Kollektive Trauerarbeit* könnte befähigen, Leid anzunehmen und frei zu werden von Wiederholungszwängen, könnte ermutigen, sich destruktiven Kräften zu widersetzen“ (Foitzik 1996:188) Von Gefühlen, die lediglich verdrängt, nicht aber konstruktiv bearbeitet werden, kann sich niemand befreien. Deswegen ist die Kommunikation über diese Gefühle besonders wichtig, auch wenn das Resultat ist, dass sie im Moment (noch) nicht bearbeitet werden können. Doch, ohne eine derartige öffentliche Trauerarbeit kann es zu keiner Aussöhnung zwischen verfeindeten Kollektiven kommen. Nur wer sich an schmerzliches Leid erinnert, sich daraufhin mit den damit verbundenen Gefühlen ernsthaft auseinandersetzt und diese anderen auch kommuniziert bzw. die anderen – und damit gerade auch die Seite der Täter – in irgendeiner Form an diesen Emotionen teilhaben lässt, kann einen

Weg der Versöhnung zwischen Kollektiven beschreiten. Diesem Zweck dienen letztlich auch kollektive Trauerfeiern, auch wenn diese nicht immer begrüßt werden. (Foitzik 1996:188)

Wiewohl eine Trauerarbeit der Opfer ein entscheidendes Element für einen möglichen Versöhnungsprozess darstellt, darf dennoch nicht außer Acht gelassen werden, dass es zu echter Versöhnung auch der Trauer der Täter bedarf:

„Ein Schlüssel zur Versöhnung ist es, dass zur Trauer der Opfer angesichts des von ihnen erlittenen Unrechts und Leids die Trauer der Täter darüber hinzutritt, dass sie hierfür Verantwortung tragen. Reue, ohne die Vergebung und Versöhnung nicht möglich sind, kann sich auch in dieser Weise der Trauerarbeit ausdrücken, verbunden mit der Entschlossenheit, daran mitzuwirken, dass vergleichbares Unrecht nicht von neuem verübt werden kann. Die daraus resultierenden Aufgaben sind stets unabgegolten, an vielen Orten, und bedeuten darum bleibende Mahnung und Verpflichtung zugleich.“ (Hoppe 2010:200)

Wie wichtig öffentliche Bekundungen der Trauer, aber auch die kollektive und öffentliche Aufarbeitung begangenen Unrechts ist, zeigt etwa die Flut an Erinnerungsarbeit, die im deutschsprachigen Raum in Bezug auf die Verbrechen, die zur Zeit des Nationalsozialismus begangen wurden, geleistet wird. Die eigentliche Tätergeneration ist mittlerweile fast vollständig verstorben, und doch scheint sich jede Generation neu mit den Taten der vorhergehenden Generation auseinandersetzen zu müssen, was nicht nur die Masse an wissenschaftlicher Literatur zum Thema, sondern auch die vielen öffentlichen Gedenkfeiern und –tage oder diverse Projekte zur Aufarbeitung des Holocaust belegen. Zwar kann man unter Jugendlichen heute erstmals beobachten, dass die Auseinandersetzung mit dieser Zeit für sie wirklich abstrakt ist, was wohl daran liegt, dass auch die Eltern und Großeltern meist nicht mehr zur Generation jener zählen, die die Zeit des Nationalsozialismus als handlungsfähige Erwachsene mit erlebten, doch versucht man einem Verdrängen und Vergessen entgegen zu wirken, indem man Erinnerungs- und Trauerarbeit begeht. Das Ziel dahinter ist es, ein Bewusstsein und eine Betroffenheit zu schaffen, die derartige Menschenrechtsverletzungen nie wieder möglich machen.

Damit wird deutlich, dass Trauer bzw. Trauerarbeit immer in einer Spannung zwischen der Trauer um die Opfer bzw. über das erlittene Unrecht (objektiv) und der Trauer über die begangenen Gräueltaten bzw. um die beschädigte eigene Geschichte (subjektiv) steht. Ist es nicht möglich, zu erinnern, so fehlt meist auch die Möglichkeit, zu trauern, und damit einen Weg, der zu Versöhnung führt, zu beschreiten. „Gedächtnis- und Trauerdefizit bedingen sich gegenseitig.“ (Assmann 2006:110)

2.3.3 Wiederherstellen verletzter Gerechtigkeit?

Zwei voraussetzende Faktoren, die ein gemeinsames – friedliches – Zusammenleben mit der Täterseite wieder ermöglichen können, sind Recht und Gerechtigkeit. Natürlich kann es einzelnen Opfern gravierender Menschenrechtsverletzungen möglich sein, auch ohne diese beiden Voraussetzungen den Weg zur Versöhnung mit der Täterseite zu beschreiten, doch dies gilt nicht für die breite Mehrheit. Es gilt daher auf sozialetischer Ebene kollektive Akte der Vergebung zu setzen, denen stets der Versuch, Gerechtigkeit bzw. Recht für die Opfer zu erlangen, vorausgeht. Das Setzen eines solchen Aktes bedeutet jedoch noch nicht, dass bereits *dichte* Versöhnung erreicht worden ist, d.h. dass die einzelnen Opfer schon bereit sind, den Weg in Richtung Versöhnung einzuschlagen (und es besteht auch immer die Möglichkeit, dass sie diese Bereitschaft nie haben werden). (Van de Loo 2009:267)

Die Forderung nach einem Wiederherstellen verletzter Gerechtigkeit – und letzten Endes nach politischem Frieden und Versöhnung – ist weder eine leichte noch eine selbstverständliche. Denn wenn Menschen, die fundamentale Ungerechtigkeiten erleiden mussten, eine politische Regelung (und sei diese noch so friedensstiftend) als ungerecht empfinden, werden sie diese im Allgemeinen nicht unterstützen oder mittragen. (Biggar 2003:3f) Das zeigt, dass die Frage nach dem Wiederherstellen verletzter Gerechtigkeit – und in welchem Rahmen diese geschehen soll – nicht ignoriert oder als unnötig abgetan werden kann. Denn daraus ergibt sich das Dilemma, was denn nun zu wählen sei: Ein Friede, der auf der öffentlichen Unterdrückung bzw. Missachtung von Opfern oder deren Anliegen beruht, oder eine Gerechtigkeit, die es riskiert, erneut zum Krieg zu führen. (Biggar 2003:7)

Es gibt auch immer wieder Stimmen, die dafür plädieren, einen Konflikt bzw. Gräueltaten „einfach zu vergessen“, denn alles andere würde eher zu einer neuen Krise als zum Frieden und zur Versöhnung führen. Dazu ist anzumerken, dass diese Stimmen nicht grundsätzlich falsch liegen. Es kann Situationen geben, in denen es angebracht ist, zu vergessen. Doch: „[A] policy of forgetting after a period of reckoning is one thing, and a policy of forgetting instead of reckoning is quite another.“ (Biggar 2003:6)

Die Frage nach einem Wiederherstellen von Gerechtigkeit erweist sich also in doppelter Hinsicht als unvollkommen: Einmal, da es um schwerste und menschenunwürdigste

Verletzungen, wie Folter oder Genozid geht, ein anderes Mal, da zumeist eine große zeitliche Distanz zu den Gräueltaten besteht und dementsprechend nur eine begrenzte Entschädigung für das erlittene Unrecht möglich ist. Dies führt wiederum vor die Frage, ob es so etwas wie eschatologische Gerechtigkeit geben kann.

Verletzte Gerechtigkeit kann kaum wiederhergestellt werden, wenn es um gravierende Verletzungen der Opfer geht. Dennoch muss der Versuch dazu unternommen werden. Dazu können verschiedene Wege beschritten werden. Einer davon wäre etwa die in 2.3.2 erörterten öffentlichen Vergebungsbitten, ein anderer alles, was in den Bereich der Wiedergutmachung für die Opfer fällt.

2.3.4 Die Wiedergutmachung für die Opfer

Wo eine friedliche Koexistenz und damit eine *dünne* Versöhnung von Kollektiven wieder möglich werden soll, spielt neben verbal geäußerten Bitten um Vergebung, auch das tätige Bemühen um Wiedergutmachung und damit um Versöhnung mit den Opfern eine zentrale Rolle.

Dabei muss jedoch von Anfang an klar sein, dass eine Wiedergutmachung nie vollkommen ist. Es ist häufig schlicht nicht möglich, die verletzte Gerechtigkeit wieder herzustellen, da die Verletzungen zu gravierend sind. So stellt der Theologe Beyers Naudé, der sich aktiv gegen das Regime der Apartheid in Südafrika einsetzte richtigerweise fest: „Wenn wir [vollkommene, d. Verf.] Gerechtigkeit zur Bedingung von Versöhnung machen, dann wird Versöhnung in unserer sündigen Welt unmöglich.“ (Naudé, zit. nach: Wüstenberg 2004:133)

Dennoch muss der Versuch unternommen werden, zumindest einen *Teil* dieser verletzten Gerechtigkeit wiederherzustellen, wenn dies auch niemals in vollem Umfang möglich ist. Dazu kommt, dass *Vergangenheitsbewältigung* (sofern Vergangenheit überhaupt *bewältigt* werden kann) in eine Sackgasse geraten kann, wenn man von ihr – fälschlicherweise – eine Art nachträglicher Wiedergutmachung erwartet oder als selbstverständlich voraussetzt. (Schorlemmer 1993:53)

Beim Versuch einer *Wiedergutmachung*, die verletzte Gerechtigkeit wieder herstellen soll, handelt es sich um eine materielle Entschädigung der Opfer für das erlittene Unrecht, d.h. um Reparationszahlungen. Allerdings ist eine volle materielle

Entschädigung nicht in jedem Fall möglich, da dies oft die Möglichkeiten des jeweiligen Landes bei weitem übersteigt und auch von der Natur der Sache her nicht geschehen kann. (Wüstenberg 2004:134) Ist eine tätige Wiedergutmachung nicht, oder nur teilweise möglich, so muss doch die Wahrheit über die Verbrechen, als Voraussetzung für eine Wiedergutmachung, ans Licht kommen. „Wenn schon nicht Gerechtigkeit im Sinn der vollen materiellen Entschädigung zu erwarten ist, dann muß zumindest das Leiden der Opfer offiziell anerkannt werden.“ (Wüstenberg 2004:134) Den Versuch, die Wahrheit, wie schrecklich diese auch sein mag, ans Licht zu bringen, unternehmen im Anschluss an Konflikte häufig Wahrheits- Gerechtigkeits- und Versöhnungskommissionen, wie etwa jene in Südafrika, die unter der Leitung des anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu stand. Auf der Suche nach der Wahrheit steht dabei immer das Leid der Opfer im Mittelpunkt, welches auf der Täterseite Reue und Sühne auslösen soll. (Schwan 1997:244f)

Ein zweiter Weg der Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit sind Gerichtsverfahren, bei denen die Täter zur Rechenschaft gezogen werden sollen. „Sie können Täter, die sich nicht freiwillig bekennen wollen, autoritativ vor die Schranken des Gerichts zitieren, und sie können autoritativ Urteile sprechen, deren normative Implikationen verbindlich sind.“ (Schwan 1997:237). Schwierigkeiten ergeben sich im Laufe dieser Prozesse meist dadurch, dass das Verhältnis von Recht und Moral oft ein schwieriges ist. Denn nicht jede rechtliche Schuld ist eine moralische und umgekehrt. (Schwan 1997:237-244)

2.4 Zusammenfassung: *Dichte* und *dünne* Versöhnung

Die Unterscheidung zwischen *dichter* und *dünner* Versöhnung, welche David Crocker in seinem Artikel *Reckoning with Past Wrongs. A normative Framework* (1999) trifft, ermöglicht es, die für eine christliche Ethik so zentrale Frage der Versöhnung, ethisch einzuordnen.

So muss in sozialetischer Hinsicht zuerst eine *dünne* Versöhnung, d.h. eine Versöhnung, die es ermöglicht, dass ehemals verfeindete Gruppen wieder gemeinsam koexistieren können, angestrebt werden. Es geht somit um rechtlichen Ausgleich, um politische Wiederannäherung – letztlich um das Wiederherstellen verletzter

Gerechtigkeit und trifft mit dieser Forderung den Kern jeder Sozialethik. Es geht zugleich um „[...] eine materielle Befriedung und eine Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen [...]“. (Gabriel 2001:42) Angesichts der angespannten politischen Situation in vielen Ländern dieser Erde – aktuell etwa in Palästina – stellt sich die Frage nach Versöhnung je neu und kann dementsprechend, wie Ingeborg Gabriel betont, als erweitertes Prinzip der katholischen Soziallehre¹⁰⁶ gelten.

Die *dichte* Versöhnung geht in vielfacher Hinsicht über die *dünne* hinaus. Sie soll nicht nur eine bloße Koexistenz ehemals verfeindeter Parteien ermöglichen, sondern mehr noch, erreichen, dass diese sich wieder auf Augenhöhe begegnen und neues Vertrauen zueinander fassen können. Es geht nicht primär um einen gerechten Ausgleich, sondern um einen Neubeginn auf zwischenmenschlicher Ebene. Insofern ist sie ein Anliegen der Individualethik. Damit ein solcher jedoch möglich ist, bedarf es in der Regel vorausgehend der *dünnen* Versöhnung. Erst wenn die Rahmenbedingungen stimmen, wenn z.B. Reparationszahlungen geleistet und Täter verurteilt wurden, ist der Weg zu einem Mehr geebnet. „Eine, dichte' Versöhnung bedarf [daher, d. Verf.] der Aussöhnung hinsichtlich des Unrechts in der Vergangenheit, das die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Menschen und Nationen belastet. Der Mensch lebt bekanntlich nicht vom Brot allein und eine Politik, die von dieser Annahme ausgeht, kann zu Fehlentscheidungen führen.“ (Gabriel 2001:42) Eine *dichte* Versöhnung, die eine gemeinsame Sicht der Dinge, gegenseitige Heilung und echte Harmonie möglich macht, kann demnach nicht ohne die grundsätzliche Bereitschaft, miteinander in Frieden zu leben, möglich sein.¹⁰⁷ (Crocker 1999:60) „Es bedarf [...] einer bewussten und breitenwirksamen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die langfristig auf eine ‚versöhnte Erinnerung‘ zielt. [...] Den Kern einer derartigen ‚Politik der Versöhnung‘ bildet die Anerkennung der Würde des Anderen und vor allem der Opfer, die durch die Politik des eigenen Staates an Leib und Leben schwer geschädigt wurden.“ (Gabriel 2001:42)

¹⁰⁶ Bei den offiziellen Prinzipien der katholischen Sozialethik handelt es sich um das Prinzip der Personalität, das Prinzip der Solidarität, das Prinzip der Subsidiarität und das Prinzip des Gemeinwohls. Vgl. dazu etwa die ausführliche Darstellung von Arno Anzenbacher. (Anzenbacher 1997:178-224)

¹⁰⁷ Crocker schreibt interessanterweise auch einzelnen Wahrheitskommissionen – er nennt Chile und Südafrika – die Fähigkeit zu dichter Versöhnung zu. Er stellt dazu fest, dass beide von ihm genannten Kommissionen ausdrücklich das Wort Versöhnung (und nicht Entschuldigung oder Vergebung) verwenden. (Crocker 1999:60)

3. Vom kollektiven Gedächtnis zur Versöhnung? Der Fall Nordirlands

Wie schwierig es in der Praxis sein kann, von einer Theorie kollektiven Erinnerns hin zu echter Versöhnung oder auch nur der Bereitschaft zu einer solchen zu gelangen, habe ich vor allem im vorhergehenden Teil dieser Arbeit aufzuzeigen versucht. Denn gerade in konfliktbehafteten Gebieten, wie Nordirland, erweckt oft das bloße Sich-Befassen mit der Vergangenheit ganz unterschiedliche Gefühle und Emotionen. Es gibt hier keinen „sauberen“, vorgefertigten und leicht verständlichen Weg, der eingeschlagen werden kann, sondern man befindet sich vielmehr inmitten einer ernsthaften Tragödie. Was ist das Beste an dieser Stelle? Soll erinnert werden? Soll vergessen werden? Wenn erinnert werden soll – wie soll dies geschehen? Sucht man nach Wahrheit? Nach Gerechtigkeit? Nach beidem? Soll vergeben werden? (Stevens 2011:90)

Um diese grundlegenden Fragen, die sich nun in der Praxis stellen¹⁰⁸ angemessen erörtern zu können, gilt es im Fall Nordirlands, zunächst einen Blick auf dessen Geschichte zu werfen, eine belastete Geschichte, die – gerechtfertigt oder nicht – immer wieder herangezogen wird, um gewaltsame Handlungen gegen „Andere“ zu legitimieren.

In einem nächsten Schritt stelle ich die Frage, von welchen kollektiven Gedächtnissen überhaupt die Rede ist, wenn man von kollektivem Erinnern im nordirischen Kontext spricht. Hier lassen sich meines Erachtens zwei grundsätzliche kollektive Gedächtnisse herausstellen (wobei damit nicht ausgeschlossen wird, dass es noch viele weitere gibt, die man in diesem Zusammenhang untersuchen könnte): Ein pro-britisches und protestantisches sowie ein pro-irisches und katholisches. (3.2.1 und 3.2.2)

Erst nach diesen Klärungen wende ich mich der Frage zu, wie mit den schwierigen Erinnerungen in Nordirland angemessen umgegangen werden kann bzw. ob überhaupt erinnert werden soll. Dabei gilt es einmal mehr, zwei Ebenen näher zu betrachten: Die politische und die religiös-kirchliche.

In der Folge wende ich mich der Gedächtnispolitik in Nordirland zu. (3.3.5) Dabei ist es wichtig zu sehen, dass zwischen der individuellen und der politischen Ebene differenziert werden muss, wenn es darum geht, einen Versöhnungsprozess in Gang zu

¹⁰⁸ Auf diese Fragen werde ich hier insofern nicht näher eingehen, als ich mich mit ihnen im zweiten Teil dieser Arbeit (Schuld und Versöhnung) bereits intensiv auseinandergesetzt habe.

setzen. Ebenso müssen verschiedene „Gruppen“ von Opfern unterschieden werden: Jene, die direkt vom Konflikt betroffen sind, jene, die zur Familie und zum Freundeskreis der Betroffenen zählen und zuletzt jene, die zum weiteren Kreis gehören – d.h. die *Community* als Ganze sowie die Zivilgesellschaft. (Lennon 2011:99)

Wird die religiöse respektive kirchliche Ebene angesprochen, so stellen sich im Fall Nordirlands vor allem zwei Fragen: Trägt Religion zur Versöhnung bei oder steht sie ihr eher im Weg? Und: Was können Kirchen tun, wo liegt ihre Verantwortung, soll der Weg der Versöhnung beschritten werden? (3.4.2)¹⁰⁹

3.1 Historischer Rückblick

Einer der Widersprüche der Geschichte besteht wohl darin, dass die entstehenden Nationalstaaten sowie die zunehmende Modernisierung nicht fähig waren, die sogenannte „traditionellen“ und „ursprünglichen“ ethnischen Gruppen aufzulösen. Der Mythos, dass die Loyalität gegenüber einem Staat dazu führe, kleine Einheiten aufzulösen, wurde historisch weitgehend widerlegt. Auch Ansprüche, die kleinere

¹⁰⁹ Erstaunlicherweise ist es alles andere als einfach, gute und neuere Literatur zu finden, die sich mit der Frage der Erinnerung und Versöhnung im Kontext des Nordirlandkonflikts auseinandersetzt. Es scheint, als sei der Konflikt – obgleich er so lange andauerte und in gewisser Hinsicht noch immer andauert – einer der „vergessenen“.

Neben dem *Karfreitagsabkommen* (*Good Friday Agreement*), dem großen nordirischen Abkommen zur Konfliktbeilegung von 1998 auf das ich immer wieder Bezug nehme, verweise ich auch des Öfteren auf den sogenannten *Bloomfield-Report* (1998), den Bericht des nordirischen Abgeordneten Sir Kenneth Bloomfield, der – wenn er auch umstritten ist – den Versuch unternimmt, eine offizielle „Leitlinie“ zum Umgang mit Opfern der Auseinandersetzungen und mit der belasteten Vergangenheit zu verfassen.

Zur neueren Literatur über den Nordirlandkonflikt respektive seine Bewältigung zählen weiters *Reconciliation and the Search for a Shared Moral Landscape* (2001) von Maria Ericson, die sich diesem Thema anhand der Fallstudien über Südafrika und Nordirland widmet, der Sammelband *The Long Road to Peace in Northern Ireland* (2. Aufl. 2007), hg. von Marianne Elliott, sowie der Sammelband *Forgiving and Remembering in Northern Ireland* (2011), hg. von Graham Spencer, in dem sich einige interessante Beiträge zur Thematik finden.

Die rechtliche wie auch geschichtliche Dimension des Konflikts arbeitet Christoph Holthusen in seinem Buch *Der Nordirlandkonflikt. Geschichte, zentrale Aspekte und Lösungsmodelle unter völkerrechtlicher Betrachtung* (2005) besonders gut heraus.

Neben den wenigen guten Werken zur Thematik finden sich viele einzelne Artikel sowohl in Zeitschriften als auch online, so etwa *Remembering in Northern Ireland: Victims, Perpetrators and Hierarchies of Pain and Responsibility* (1998) von Marie Smyth, *The Politics of Memory in Post-Conflict Northern Ireland* (2001) von Patricia Lundy und Mark Mc Govern oder der Artikel *Religion, Pragmatic Fundamentalism and the Transformation of the Northern Ireland Conflict* (2008) von Gladys Glanies und Paul Dixon.

Zuletzt möchte ich – wenn er auch nicht zu den aktuellen Autoren zur Frage des Nordirlandkonflikts zählt – auf Dietrich Schulze-Marmeling verweisen, der sich immer wieder und sehr detailliert mit dieser Frage befasst hat, etwa in *Der lange Krieg. Macht und Menschen in Nordirland* (2. Aufl., 1991).

Volksgruppen auf die Loyalität des Staates erhoben, wurden nicht verwirklicht. So kommt es zunehmend zu ethnischen Konflikten weltweit, die sich auch auf die internationale Ordnung und Sicherheit auswirken. (Srivastava 2001:117)

Einer dieser Konflikte, die ihren Ursprung vor allem in ethnischen Differenzen haben, ist der Nordirlandkonflikt. Er erweist sich insofern als komplex, als er 1998 von offizieller Seite zwar bereits beigelegt wurde, daher quasi als „erledigt“ gilt, *de facto* jedoch nach wie vor unter der pseudofriedlichen Oberfläche schwelt. Auch ist im Fall Nordirland die religiöse Verquickung mit der ethnischen Dimension gesondert zu berücksichtigen. Denn zum Einen handelt es sich um einen Konflikt zwischen jenen, die eine einheitliche Republik Irland befürworten und jenen, die einer britischen Herrschaft über Nordirland den Vorzug geben, zum anderen handelt es sich aber um einen Konflikt zwischen Katholiken und Protestanten. Um die Auseinandersetzungen in Nordirland besser verstehen zu können, muss zuerst ein Blick in die Geschichte des nördlichen Teils der irischen Insel geworfen werden, da diese häufig zur Legitimation von Gewalttätigkeiten herangezogen wird. (Srivastava 2001:117)

3.1.1. Irland bis zum Unionsgesetz 1801

Das kulturell hochstehende, politisch jedoch uneinige Irland geriet im 12. Jh. unter englischen Einfluss, als König Henry II. (1133-1189) im Jahr 1172 die Oberhoheit über Irland für die englische Krone beanspruchte. Dem damaligen Papst, Alexander III. (1159-1181) kam dieser Zug des englischen Herrschers durchaus gelegen und er bestätigte die Herrschaft Henrys über Irland. Denn mit der Eroberung der Insel konnte die irische Kirche, die weitgehend nach ihren eigenen Gewohnheiten verfasst war, unter römische Kontrolle gebracht werden. Zwar konnte so in religiöser Hinsicht mehr Einheit erlangt werden, in ethnischer und politischer Hinsicht gab es jedoch gravierende Unterschiede zwischen England und Irland. Zwar kam es im Laufe der Jahre immer wieder zu einer Vermengung der irischen und englischen (bzw. normannischen) Kultur, doch die englische Regierung war eifrig bemüht, diese Entwicklung umzukehren. So wurde schließlich 1366 das Statut von Kilkenny erlassen, das die gälische Sprache und gälische Gebräuche verbot. Auf diese Weise versuchte die englische Krone, ihre Herrschaft auf irischem Boden zu sichern. (Holthusen 2005:34f)

Als Henry VIII. (1491-1547) im Jahr 1534 nach längeren Auseinandersetzungen mit Rom mit der römischen Kirche brach und sich zudem zum König von Irland ernannte (Suprematsakte am 3. November 1534,¹¹⁰ durch die Henry VIII. als Oberhaupt der Kirche in England bestimmt wurde und durch welche die anglikanische Staatskirche geschaffen wurde), traten nun zu den ohnehin bereits vorhandenen ethnischen und politischen Differenzen sowie den damit verbundenen Schwierigkeiten auch noch konfessionelle Unterschiede: „Der Versuch, die Reformation auch auf Irland auszudehnen, scheiterte. England wurde anglikanisch, Irland blieb katholisch. Seitdem war Religion eine der großen Scheidelinien in der irischen Politik.“ (Hermle 1979:51)

Für England war es nun wichtig, sich die strategisch und wirtschaftlich interessante Nachbarinsel zu sichern. Dies wurde erreicht, indem im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert gezielt anglikanische Engländer und presbyterianische Schotten in Irland angesiedelt wurden, die die dortige katholische Elite ersetzen bzw. aufweichen sollten. „Große Teile des irischen Bodens wurden zugunsten englischer Landbesitzer konfisziert, die einheimischen Iren in den unwirtlichen Westen abgedrängt und die irische Kultur effektiv angliisiert.“ (Hermle 1979:51)

Allerdings war es zu Beginn nicht einfach, die protestantische Vorherrschaft durchzusetzen. Dies gelang schließlich 1690 unter James II. (1633-1701). Dieser war 1668/69 zum Katholizismus konvertiert. Allerdings gelang es seinen protestantischen Gegnern im Parlament mit der Verabschiedung der sogenannten *Testakte* alle Staatsbediensteten eidlich zu verpflichten, nicht an die Transsubstantiation – eine zentrale Lehre der römisch-katholischen Kirche – zu glauben. Somit wurden alle

¹¹⁰ Der Text dieser Akte lautet folgendermaßen: „Albeit the king's Majesty justly and rightfully is and ought to be the supreme head of the Church of England, and so is recognized by the clergy of this realm in their convocations, yet nevertheless, for corroboration and confirmation thereof, and for increase of virtue in Christ's religion within this realm of England, and to repress and extirpate all errors, heresies and other enormities and abuses heretofore used in the same, be it enacted, by authority of this present Parliament, that the king, our sovereign lord, his heirs and successors, kings of this realm, shall be taken, accepted, and reputed the only supreme head in earth of the Church of England, called Anglicans Ecclesia; and shall have and enjoy, annexed and united to the imperial crown of this realm, as well the title and style thereof, as all honors, dignities, preeminences, jurisdictions, privileges, authorities, immunities, profits, and commodities to the said dignity of the supreme head of the same Church belonging and appertaining; and that our said sovereign lord, his heirs and successors, kings of this realm, shall have full power and authority from time to time to visit, repress, redress, record, order, correct, restrain, and amend all such errors, heresies, abuses, offenses, contempts and enormities, whatsoever they be, which by any manner of spiritual authority or jurisdiction ought or may lawfully be reformed, repressed, ordered, redressed, corrected, restrained, or amended, most to the pleasure of Almighty God, the increase of virtue in Christ's religion, and for the conservation of the peace, unity, and tranquility of this realm; any usage, foreign land, foreign authority, prescription, or any other thing or things to the contrary hereof notwithstanding. “(<http://www.britainexpress.com/History/tudor/supremacy-henry-text.htm>, Zugriff am 14.07.2011)

bekennenden Katholiken von den Staatsämtern ebenso wie von der Mitgliedschaft im englischen Parlament ausgeschlossen und damit einer Rekatholisierung Englands durch James II. vorgebeugt. Dieser wurde quasi entthront, zog sich daraufhin nach Irland zurück und versuchte von dort aus, die verlorene Macht über England wiederzuerlangen. Doch James verlor die entscheidende Schlacht an der Boyne (1690) gegen seinen protestantischen Schwiegersohn, William von Oranien, der die protestantische Vorherrschaft in England auf Dauer stellte. Irland wurde nach dieser Schlacht praktisch zum Hinterhof seines mächtigen englischen Nachbarn. Spätestens ab diesem Zeitpunkt begannen sich, trotz des Friedensvertrages von Limerick, der 1691 zwischen James II. und William III. geschlossen worden war, und der den Katholiken religiöse Freiheit zusicherte (Holthusen 2005:39), starke nationale gesinnte kollektive Gedächtnisse herauszubilden, es entstand eine Art „Druckkochtopf“, der nur auf einen Moment wartete, um Druck ablassen zu können. (Hermle 1979:51)

„Die dadurch verstärkte Feindschaft gegen die englische Herrschaft überzeugte sowohl die Regierung in London wie auch die protestantische Elite in Irland, daß die katholische Mehrheit der Iren für das Reich ein Sicherheitsrisiko darstelle.“ (Hermle 1979:51) Dies führte dazu, dass das protestantisch geprägte anglo-irische Parlament in Dublin Ende des 17. bzw. Anfang des 18. Jahrhunderts eine Reihe von Strafgesetzen (*penal laws*) erließ, die Katholiken wie auch protestantische Dissidenten bürgerlicher und politischer Rechte beraubten. So konnten etwa Katholiken weder dem Parlament angehören, noch konnten sie Beamte oder Juristen werden. Zudem wurde ihnen zwischen 1704 und 1708 verboten, Land zu kaufen oder Pachtverträge für mehr als 31 Jahre einzugehen. (Hermle 1979: 51f)¹¹¹ Zwar war es Katholiken nach wie vor erlaubt, ihre Religion auszuüben, „[...] but they must do so from a position of utter inferiority, political, social and economic“. (Duffy 2000:122)

Auch wirtschaftlich begann England, sich in irische Angelegenheiten einzumischen und die irische Wirtschaft nach eigenen Vorstellungen zu formen und zu manipulieren. Es kam zu weitreichenden Handelsrestriktionen, die irische Wollindustrie, die mit der englischen in einem Konkurrenzverhältnis stand, wurde abgewürgt. Dafür wurde die Leinenproduktion gefördert, die aber nur im Norden Irlands erfolgreich war. Pächter waren der Willkür der Grundherren ausgeliefert, wodurch die Landwirtschaft

¹¹¹ Nach heutigen Maßstäben stellen die repressiven *penal laws* zum Teil massive Verstöße gegen die Menschenrechte dar, z.B. gegen die in Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention verankerte Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit hinsichtlich der Einschränkungen, denen die katholische Kirche durch die *penal laws* unterlag. (Holthusen 2005:51)

weitgehend zum Erliegen kam. All diese Zustände führten schließlich zu chronischem Kapitalmangel in Irland. (Hermle 1979:52)

Vor allem die katholische Mehrheit der Bevölkerung litt unter diesen Bedingungen, aber auch die protestantischen Siedler waren von den ökonomischen und politischen Eingriffen durch die englische Regierung betroffen. Diese entwickelten zunehmend ein Bedürfnis nach Unabhängigkeit, sodass England ihnen unter diesem Druck 1782 ein begrenztes Maß an Autonomie zusicherte. Dieses wurde Irland jedoch bereits 1801 wieder aberkannt, als Großbritannien das Parlament in Dublin auflöste und sich mit Irland zum Vereinigten Königreich verband. Diese Vereinigung geschah auch durch die Gegenbewegung der *United Irishmen*, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, die vollständige Unabhängigkeit Irlands herbeizuführen und die so dem britischen Machtanspruch gefährlich wurde.

„In dem Dilemma, einerseits ihre Interessen gegen die Englands verteidigen zu sollen, andererseits bei der Sicherstellung ihrer Vormachtstellung auf den Schutz und die Militärgewalt ihrer Freunde jenseits der Irischen See angewiesen zu sein, stimmten die protestantischen Siedler der Union [Irlands und Großbritanniens] zu. Die Spaltung in Irland vertiefte sich, die koloniale Abhängigkeit von Großbritannien war verfestigt.“ (Hermle 1979:52f)

Zu den immer größer werdenden Differenzen zwischen nationalen Gruppen ebenso wie zwischen Katholiken und Protestanten trat eine rasante industrielle Entwicklung in der Gegend um Belfast, die Ende des 18. Jahrhunderts als Folge der industriellen Revolution einsetzte. Dies brachte die Protestanten in Ulster¹¹² (Nordirland) zu der Überzeugung, dass Ulster anders sei, d.h. einen wichtigeren Stellenwert habe als der Rest Irlands. (Holthusen 2005:40)

„Die katholische Landbevölkerung organisierte sich in bäuerlichen Geheimorganisationen, die ihr Ziel einer Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse nötigenfalls auch mit Gewalt erreichen wollten. Dies rief bei den Protestanten neue Unruhe hervor. In Ulster kam es zu Zusammenstößen protestantischer und paramilitärischer Geheimbünde; der Oranierorden¹¹³ wurde gegründet. Katholiken wurden systematisch gewaltsam aus Ulster vertrieben.“ (Holthusen 2005:41)

¹¹² Ulster war der Name des alten nordirischen Königreiches. Vom fünften bis ins zwölfte Jahrhundert wurde Ulster von lokalen Herrschern regiert. Das Herzogtum von Ulster entstand unter König John von England im Jahr 1205 und wurde im Jahr 1461 Teil des gesamten Reiches. Unter James I. (1683) wurden tausende von protestantischen Siedlern aus England und Schottland nach Ulster umgesiedelt. Deren Nachkommen gründeten sechs Grafschaften: Antrim, Down, Armagh, Derry, Tyrone und Fermanagh und stellten bald eine große Mehrheit der Bevölkerung dar. Später wurde genau dies zu einem heftig diskutierten Thema innerhalb der irischen Republik. (Srivastava 2001:125f)

¹¹³ Der Oranierorden (auch: Orange Order oder Orange Lodge) ist eine Organisation (meist) radikaler Protestanten in Nordirland, mit Splittergruppen in Schottland, verschiedenen Regionen des Commonwealth sowie den USA. Er ist nach William von Oranien benannt, der 1690 James II. schlug und so den Protestantismus in Nordirland festigte. (siehe dazu die Website einer Organisation der Oranier, <http://www.iloi.org/>, Zugriff am 23.07.2015)

Insgesamt entwickelte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Irland eine starke patriotische Bewegung, die von protestantischer Seite initiiert worden war. Die irischen Protestanten nahmen sich zunehmend weniger als zum britischen Reich zugehörig wahr. Dementsprechend begann sich ein protestantischer irischer Nationalismus herauszubilden. (Duffy 2000:122) So setzten sich die Protestanten zu dieser Zeit zum Teil sogar für die Rechte der Katholiken ein und erreichten etwa, dass 1778 der Erwerb von Landbesitz für diese wieder zugelassen wurde. Ebenso erreichten sie, dass das irische Parlament 1720 die Legislativbefugnis für Irland wieder zurück erhielt. (Holthusen 2005:41)

„Unter dem Eindruck der französischen Revolution wurden die Forderungen radikaler. Als ihr visionärer Führer und Gründer der „United Irishmen“ etablierte sich der Rechtsanwalt [Theobald] Wolfe Tone.“ (Holthusen 2005:41) Propagiert wurde ein demokratisches, von England unabhängiges Irland, das frei von religiöser Intoleranz oder gar Diskriminierung sein sollte. Tatsächlich erreichten die *United Irishmen* sowie das allgemeine reformwillige Klima in Irland, aber auch die revolutionären Auseinandersetzungen zwischen England und Frankreich, dass die restlichen Bestimmungen der Strafgesetze des 17./18. Jahrhunderts von wenigen Ausnahmen abgesehen – wie etwa jener, dass das positive Wahlrecht weiterhin nur Protestanten zustand – , aufgehoben wurden. (Holthusen 2005:41f)

Tone formte seine *United Irishmen* zu einer paramilitärischen Organisation und versuchte immer öfter, seine Ziele mit Gewalt um- und durchzusetzen. Letztlich scheiterte er aber und wurde von den Engländern festgenommen, woraufhin er sich in seiner Zelle erhängte (1798). Spätestens ab diesem Zeitpunkt bekam der eigentlich politische Konflikt in (Nord-)Irland endgültig ein religiöses Gesicht: „In Teilen Irlands entwickelte sich der Aufstand [...] zu einem zwischenkonfessionellen, äußerst grausam geführten Konflikt, der – ganz im Kontrast zu Tones Idealen – allgemein zu religiöser Verbitterung führte.“ (Holthusen 2005:42)

Dieser Konflikt, der tausende Menschenleben forderte, sowie die unsichere außenpolitische Lage Englands brachten den englischen Premierminister dazu, erneut eine Union Englands mit Irlands anzustreben und durch diese auch der englischen Armee mehr Gewicht zu verleihen. „Während 1799 die Abstimmung im irischen Parlament für das entsprechende Unionsgesetz (Act of Union) noch knapp scheiterte, gelang es 1801 mit Hilfe von Bestechungskampagnen – in der damaligen Zeit nicht

außergewöhnlich – das Gesetz zu verabschieden. Das irische Parlament wurde aufgelöst [...].“ (Holthusen 2005:42) Zwar wurde den Iren eine Anzahl von Abgeordneten im Unter- wie Oberhaus zugestanden, doch insgesamt waren sie deutlich unterrepräsentiert. Auch durften Nicht-Protestanten in Westminster nicht vereidigt werden, womit einmal mehr scharfe Grenzen zwischen Völkern – aber auch Konfessionen – gezogen wurden.

Insgesamt kann gesagt werden, dass England bis zum 19. Jahrhundert eine einmal mehr, einmal weniger aggressive Kolonialpolitik in Irland betrieb. Diese Politik wirkte sich nachhaltig auf die Bevölkerung aus, insofern ethnische und religiöse Gruppen sich immer mehr und immer stärker voneinander abgrenzten und einander schließlich ablehnend bis feindlich gegenüberstanden. Dies wurde durch die Tatsache verstärkt, dass im Zuge der englischen Kolonialpolitik Verhaltensweisen belegbar sind, die zum Teil sogar nach damaligen Maßstäben als menschenunwürdig und völkerrechtswidrig anzusehen sind. (Holthusen 2005:52)

3.1.2 Der Weg zur Unabhängigkeit und Teilung Irlands

Kurz nach der Union, 1803, scheiterte ein erneuter Rebellionsversuch des irischen Rebellenführers und Nationalisten Robert Emmett im Namen der *United Irishmen* gegen die englische Herrschaft kläglich.

1829 trat schließlich die *Repealbewegung* des Katholiken Daniel O’Connell auf den Plan, eine Nationalbewegung, der es anfangs um die Verbesserung des Systems britischer Herrschaft in Irland und schließlich um deren völlige Beseitigung ging. (Hermle 1979:53)

„Ihm [O’Connell] gelang es, die Gesamtheit der Katholiken zu organisieren, um größere Unabhängigkeit von England sowie Verbesserung ihrer rechtlichen Position zu erreichen. Er mobilisierte die Massen, seine Kundgebungen zogen bis zu 750.000 Teilnehmer an. So konnte er durchsetzen, dass Katholiken schließlich auch das passive Wahlrecht erlangten.“ (Holthusen 2005:53) O’Connells ablehnende Haltung der britischen Herrschaft gegenüber brachte er auch immer wieder öffentlich zum Ausdruck, so etwa in einer Rede vor dem *House of Commons* am 22. April 1834 in London, wo er sie aufs heftigste kritisierte:

„You are unable to govern Ireland, even to your own satisfaction; for two-thirds of the

time you have presided over her destinies you have ruled her, not by the powers of the law, but by undisguised despotism. You have not made Ireland prosperous, and her misery has been of no advantage to you. In the name, then, of Ireland, I call upon you to do my country justice. I call upon you to restore her national independence.” (O’Connell, zit. nach Hepburn 1980:15)

Mit den *Young Irelanders* spaltete sich von der *Repealbewegung* eine radikalere Splittergruppe ab, die 1848 einen Aufstand anzettelte. Dieser wurde jedoch aufgrund seiner regionalen Begrenztheit, wie auch durch die Apathie der Iren infolge der großen Hungersnot,¹¹⁴ welche Irland seit 1845 plagte, gewaltsam niedergeschlagen.

Zwischen 1865 und 1870 wurden immer wieder Unabhängigkeitsbewegungen gegründet und Unruhen angestiftet. Doch diese wurden entweder niedergeschlagen oder scheiterten bereits in der Planungsphase.

Das öffentliche Interesse richtete sich zu dieser Zeit – vor allem auch als Folge der Hungersnot – auf wirtschaftliche Aspekte und dabei besonders auf die Verteilung des Landbesitzes. Über konfessionelle Grenzen (und Gräben) hinweg wurde die *Land League* ins Leben gerufen, der es gelang, Landbesitzer teils auch gewaltsam einzuschüchtern und Gesetzesänderungen durchzusetzen, die die Position der irischen Landbevölkerung verbesserten. 1891 wurde letztlich durch die Aktivitäten der *Land League* auch Katholiken ermöglicht, Eigentum zu erwerben. (Holthusen 2005:55)

Mit der sogenannten *Home Rule* versuchte schließlich die Bewegung der *Land League* eine Selbstverwaltung zu erreichen, was jedoch im britischen Unterhaus (und später auch im Oberhaus) scheiterte, da die meisten nordirischen Abgeordneten die Unterstützung dieses Anliegens verweigerten, da ihrer Auffassung nach eine Selbstverwaltung nichts anderes sein würde, als eine vollständige Rückbindung Nordirlands an die katholische Kirche und näherhin an Rom (*Home Rule is Rome Rule*). (Holthusen 2005:55)

In Nordirland begann die Segregation der Gesellschaft sich daraufhin weiter zu verstärken und es brachen immer wieder interkonfessionelle Unruhen aus. Zwischen 1890 und 1910 bildete sich eine starke kulturelle wie ethnische irische Identität beider,

¹¹⁴ Die Lebensmittelknappheit und in deren Folge die allgemeine Hungersnot (Potatoe Famine) brachen aus, als die Ernte der Iren über mehrere Jahre hinweg durch einen Pilz, der sich ausbreitete, vernichtet wurde. Bis 1900 emigrierten insgesamt vier Millionen Iren deshalb – vornehmlich in die USA. In Folge der Hungersnot starben ca. eine Million Iren. Der Hass auf die britische Regierung wuchs dadurch weiter, da man diese respektive ihre Politik für das Massensterben verantwortlich machte. Denn mit vernünftigen politischen Maßnahmen hätte die Hungersnot eingedämmt oder stark gelindert werden können. Die englische Regierung verfolgte jedoch zu jener Zeit einen marktwirtschaftlichen Ansatz, der jegliche Einmischung verbot. Nordirland hatte dabei aufgrund seiner wirtschaftlichen Blüte weniger unter der Hungersnot zu leiden als der Süden. (Holthusen 2005:53f)

der protestantischen wie der katholischen Gruppe. (Holthusen 2005:55)

Das Jahr 1912 brachte insofern eine Wende, als nun trotz aller vorhergehenden wie bestehenden Widerstände das Home Rule-Gesetz verabschiedet wurde. In Kraft trat es allerdings aufgrund eines suspensiven Vetos des Oberhauses erst zwei Jahre später (1914). Auf Seiten der englandtreuen und protestantischen Unionisten (aber auch auf der anderen Seite – insofern es um eine gewalttätige Durchsetzung des Gesetzes ging) rief dies heftigen Widerstand hervor: „[...] 1913 wurde die paramilitärische *Ulster Volunteer Force* gegründet, die schon bestehende Freiwilligenverbände zusammenfasste und aus ca. 100.000 Mann bestand. In Nordirland erklärten Teile der Armee ihre Weigerung, zur Durchsetzung des Home Rule-Gesetzes im Konfliktfall gegen die Unionisten vorzugehen. Die Meuterei blieb erfolglos.“ (Holthusen 2005:56) Kurz darauf brach der Erste Weltkrieg in Europa aus, und das Home Rule-Gesetz wurde bis zum Ende des Krieges außer Kraft gesetzt.

Die Unruhen und Kämpfe des Ersten Weltkrieges führten schließlich dazu, dass die ohnehin instabile Situation in Irland völlig entgleiste. Ca. 120 000 Iren nahmen am Krieg auf britischer Seite teil. 1916 kam es überraschend zu einem Aufstand in Dublin, bei dem eine eigenständige irische Republik gefordert wurde. Dieser Aufstand wurde jedoch bereits nach sechs Tagen niedergeschlagen. Dabei waren es nicht nur Protestanten bzw. Briten, die den Aufstand verurteilten, sondern auch Katholiken – unter ihnen sogar Priester. Dennoch gab es eine Gruppe, die von diesen Unruhen profitierte:

„Nutznießer war die 1905 von Arthur Griffin gegründete Partei Sinn Féin („Wir selbst“). Bei der Wahl von 1918 gewann sie 73 der 105 Sitze; statt diese in Westminster einzunehmen, versammelten sich die Abgeordneten 1919 in Dublin, verabschiedeten eine Unabhängigkeitserklärung und erklärten sich selber zum irischen Parlament (Dáil). Nach und nach setzten sie eigene Gerichte ein und bauten eine Polizei auf. Das Freiwilligenheer, die IRA (Irish Republican Army), erhielt immer größeren Zulauf. Die IRA [...] sah sich in der Tradition der United Irishmen. Die Regierung der Aufständischen und die englische Verwaltung existierten zu diesem Zeitpunkt nebeneinander.“ (Holthusen 2005:57)

Damit war der endgültige Bruch mit der britischen Herrschaft in Irland in die Wege geleitet. Es folgte ein blutiger Bürgerkrieg, in dem auch Guerilla-Methoden angewandt wurden, so wurden beispielsweise ganze Teile von Städten vernichtet. Zum Eklat kam es am 21. November 1920, dem sogenannten *Bloody Sunday*, an welchem eine britische Kampftruppe, die *Black and Tans*, bei einem gälischen Footballspiel in Dublin einfach wahllos in die Zuschauermenge feuerte und dabei zwölf Menschen tötete und sechzig

weitere verletzte. Diese Aktion erregte internationales Aufsehen und wurde aufs heftigste verurteilt. (Holthusen 2005:57f)

Als Reaktion auf die Ereignisse wurde vom britischen Parlament am 23. Dezember 1920 der *Government of Ireland Act* erlassen, der Irland in zwei Gebiete mit je eigenem Zweikammerparlament und eigenen Exekutiven teilte: In Nordirland, das sechs der ursprünglich neun Grafschaften des ehemaligen Ulster umfasste, und in Südirland, das aus den übrigen sechszwanzig Grafschaften bestand. (Hermle 1979:55) Vier der nordirischen Grafschaften waren protestantisch geprägt, zwei katholisch. Die protestantische Bevölkerungsmehrheit betrug zwei Drittel gegenüber einem Drittel Katholiken, von insgesamt 1,2 Mio Einwohnern. (Holthusen 2005:61)

Während sich die Lage im Norden durch diese Teilung vorübergehend zu beruhigen schien, dauerten die Unruhen in Südirland weiter an. Denn im Gegensatz zu den englandtreuen Unionisten lehnten die republikanischen Rebellen diese Regelung ab. „Diese kämpften für eine unabhängige Republik und für die Einheit des Landes.“ (Hermle 1979:55). Da eine Lösung mit militärischen Mitteln nicht möglich schien, schlug man schließlich den Verhandlungsweg ein, wobei die britische Regierung großem Druck von Seiten der USA, aber auch der eigenen Öffentlichkeit ausgesetzt war. Das Ergebnis dieser Verhandlungen war das Zustandekommen des anglo-irischen Vertrages am 6. Dezember 1921. Durch diesen wurde (Süd-)Irland als *Irish Free State* zu einem Dominion, während Nordirland sich entscheiden musste, ob es diesem angehören oder weiter bei Großbritannien verbleiben wolle. Aufgrund der protestantischen Mehrheit im Norden des Landes war jedoch der Verbleib bei Großbritannien absehbar – Irland war damit endgültig zweigeteilt worden. „Der Vertrag wurde in Irland sehr unterschiedlich aufgenommen. Die Mehrheit der Bevölkerung sehnte sich nach Frieden und war daher bereit, diesem Kompromiss zuzustimmen.“ (Holthusen 58f) Doch während die Lösung für die Unionisten zunächst tragfähig zu sein schien, bedeutete die Teilung der Insel für die Republikaner eine herbe Enttäuschung ihrer nationalen Gesinnung. „Vor allem die Weise der Spaltung war es, die neue Konfliktmomente in der Tradition des historisch vorbestimmten Spannungsfeldes begründete.“ (Hermle 1979:58) *Sinn Fein* und die IRA spalteten sich dementsprechend in zwei Fraktionen und Irland versank erneut im Bürgerkrieg, der 1923 zu einem Ende kam. (Holthusen 2005:59)

In weiterer Folge entwickelte sich (Süd-) Irland zu einer stabilen Demokratie. So wurde

etwa 1933 der Eid auf die britische Krone abgeschafft, 1937 eine Verfassung entworfen und verabschiedet sowie der Name der Republik (wenngleich diese formal noch zum britischen Commonwealth gehörte) von *Irish Free State* in *Eire* oder *Ireland* geändert. In der neuen irischen Verfassung wurde der katholischen Kirche in Artikel 44 ein Sonderstatus eingeräumt, die Präambel war deutlich konfessionell geprägt und in vielen der Artikel fanden sich katholische Moralvorstellungen wieder. (Holthusen 2005:60)

Was Nordirland anbelangte, so wurde dieses zwar in Folge des *Government of Ireland Acts* autonom, doch bestimmte Befugnisse, z.B. Teile der Finanz- und Wirtschaftspolitik, waren von dieser Selbstregelung ausgenommen. Auch die Steuern wurden von Großbritannien eingehoben. „Da die katholische Minderheit ein geteiltes Irland als illegitim und unbefriedigend ansah, waren die Anfänge des neuen britischen Teilstaates von gewalttätigen Auseinandersetzungen begleitet.“ (Holthusen 2005:61) Um die Unruhen in den Griff zu bekommen wurden zwei Sonderpolizeinheiten gegründet: Die RUC (*Royal Ulster Constabulary*) und die militante *Ulster Special Constabulary (B-Specials)*. Beide Einheiten waren zu 90% protestantisch. Ihnen wurde relativ freie Hand gelassen. Verhaftungen ohne Haftbefehl waren ihnen ebenso erlaubt wie die Beschränkung der Bewegungsfreiheit auf bestimmte Gebiete oder unlimitierte Durchsuchungen und Verbote von Versammlungen oder Veröffentlichungen. (Holthusen 2005:61f)

Die katholische Minderheit ging weiter davon aus, dass sich Nordirland langfristig wieder mit dem Süden vereinigen würde und beteiligte sich entsprechend wenig an der Regierung im Norden bzw. boykottierte diese sogar. Obwohl eine Diskriminierung aus religiösen Gründen und die Behinderung der freien Religionsausübung in Nordirland gesetzlich untersagt waren, waren Benachteiligungen in diesem Bereich an der Tagesordnung. So wurden etwa Wahlkreise massiv manipuliert, damit Protestanten so große Mehrheiten wie möglich erhielten. Zudem wurde das Verhältniswahlrecht, das dem der Schutz katholischer Minderheit dienen sollte, 1929 abgeschafft. Auf dem Arbeitsmarkt wurden Protestanten deutlich bevorzugt und auch im öffentlichen Dienst waren Katholiken stark unterrepräsentiert. (Holthusen 2005:62f) „Die ununterbrochen regierende Unionist Party machte auch keinen Hehl aus ihrer Überzeugung, dass Nordirland ein protestantischer Staat sei.“ (Holthusen 2005:63)

Entgegen den Erwartungen konsolidierte sich die neue britische Provinz Nordirland. Erst im Zuge der Weltwirtschaftskrise in den 1930er Jahren flackerten Gewalt und

Unruhen erneut auf. Die IRA wurde 1936, nachdem sie den englischen Vizeadmiral Henry Boyle ermordet hatte, zu einer illegalen Organisation erklärt. 1939 verübte sie über 130 Bombenanschläge in Großbritannien. Sie wurde allerdings von der Bevölkerung kaum nennenswert unterstützt. Im Zweiten Weltkrieg verstärkte sich die Bindung an Großbritannien noch weiter, da viele Freiwillige aus Ulster an der Seite der Alliierten kämpften und die Provinz eine wichtige Rolle spielte, um die Invasion in der Normandie vorzubereiten. Nach Ende des Krieges erklärte Südirland 1949 aus dem Commonwealth austreten zu wollen. Daraufhin legte Westminster im *Ireland Act* fest, dass der verfassungsmäßige Status Nordirlands nur mit Zustimmung des nordirischen Parlaments geändert werden könne, was aufgrund der massiven Englandtreue desselben quasi ausgeschlossen werden konnte. Dadurch wurde Nordirland endgültig zu einem integralen Bestandteil des Vereinigten Königreichs, wenngleich es nach innen weitgehend autonom blieb. (Holthusen 2005:63)

Die Lage schien im Anschluss daran weitgehend friedlich zu sein. „Unter der Oberfläche jedoch blieb Nordirland ein gespaltenes Land voller innergesellschaftlicher Spannungen.“ (Holthusen 2005:64)

3.1.3 Der Ausbruch des gewaltsamen Konfliktes in Nordirland

Die Auseinandersetzungen in Nordirland spitzten sich Ende der 1960er Jahre erneut zu und begannen 1969 schließlich, endgültig zu eskalieren.

„Der RUC [Royal Ulster Constabulary = britische Polizeieinheit] gelang es kaum mehr, die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. In (London-) Derry brachen tagelange Straßenschlachten aus [...]. Der Funke der Gewalt sprang bald auf Belfast über. Die Auseinandersetzung um Bürgerrechte wandelte sich in einen blutigen zwischenkonfessionellen Kampf.“ (Holthusen 2005:75)

Ende 1969 teilte sich die IRA in einen marxistischen (*official IRA*) und einen extremistisch militanten (*provisional IRA* oder *PIRA*) Flügel, und letzterer beschloss, eine stärker gewaltorientierte Linie zu verfolgen und begann 1970 schließlich, Bombenanschläge auf öffentliche Gebäude und Angehörige der Sicherheitskräfte und später (1971) auch auf britische Polizisten zu verüben. Weiters übernahm sie den Schutz der katholischen Viertel vor protestantischen Extremisten und sicherte sich damit die

Solidarität der Bevölkerung. (Holthusen 2005:76f) Die Gewalt stieg immer mehr an und: „1972 ging dann mit annähernd 500 Todesopfern, 5000 Verletzten, 2000 Explosionen und 10.000 Schießereien als das mit Abstand blutigste Jahr des Konflikts in die Geschichte ein.“ (Holthusen 2005:78)

Da die Unruhen nicht abrisen, entschloss sich die britische Regierung, Nordirland die Selbstverwaltungsbefugnisse zu entziehen und es über das neu geschaffene Nordirlandministerium direkt zu verwalten. Dies führte zu Verhandlungen zwischen der britischen Regierung und der IRA, die in einem kurzen Waffenstillstand gipfelten, welcher allerdings bereits am 11. Juli 1972 gebrochen wurde, als die IRA am *Bloody Sunday* bei einem breit angelegten Bombenanschlag elf Menschen tötete und über 130 verletzte. (Holthusen 2005:79)

1973 versuchte man daraufhin auf der Konferenz von Sunningdale (6.-9. September), den Konflikt politisch zu lösen. Im Mai dieses Jahres wurden mit Unterstützung verschiedener Parteien Gesetze erlassen, die – abgesehen von der Sicherheitspolitik – eine Rückübertragung der Selbstverwaltung an Nordirland vorsahen (*Sunningdale Agreement*). In der neuen nordirischen Regierung sollten alle politischen Parteien vertreten sein. Auch die Einsetzung eines gesamtirischen Rates mit einigen Exekutivfunktionen und eine gemeinsame Bekämpfung des Terrorismus wurden beschlossen. Die irische Regierung erklärte, dass Nordirland so lange Teil des Vereinigten Königreichs bleiben solle, bis eine Mehrheit der Bevölkerung in einem Referendum für eine Vereinigung stimme. (Holthusen 2005:80f) Doch die IRA war nicht zufriedengestellt, da sie einen endgültigen Sieg suchte und intensivierte ihre Kampagne. Aber auch auf protestantischer Seite wurde der Widerstand immer stärker, da ihr vor allem die umfassenden Kompetenzen des gesamtirischen Rates ein Dorn im Auge war.

„Im Frühjahr 1974 brach Streik aus [...]; die Stromversorgung wurde reduziert und teilweise unterbrochen, Tausende konnten nicht zu ihren Arbeitsplätzen. Die britische Regierung weigerte sich, aktiv gegen die Streikenden vorzugehen. Dies bedeutete das Ende dieses Lösungsversuches; London übernahm wieder die Direktverwaltung.“ (Holthusen 2005:82)

Nach dem Scheitern des *Sunningdale Agreements* stabilisierte sich die Lage in Nordirland ein wenig und terroristische Angriffe nahmen ab. Dennoch wurden im Schnitt ca. 100 Menschen jährlich getötet und über 500 verletzt. Nach den turbulenten

und von Rückschlägen und menschlichem Leid gekennzeichneten 1970er Jahren, erregten zu Beginn der 1980er Jahre (1980/81) Hungerstreiks republikanischer Gefangener, deren Sonderbehandlung als militärische Gefangene aufgehoben worden war, im Hochsicherheitsgefängnis *Maz* weltweites Aufsehen. Zehn Menschen starben infolge der Streiks, auch deren Initiator, Bobby Sands, der in einer Nachwahl ins Parlament in Westminster berufen worden war. Sein qualvoller Tod machte ihn schließlich zum Märtyrer für die nationalistische Bewegung – ca. 100 000 Menschen nahmen an seiner Beerdigung teil und Proteste gegen die Briten und deren unnachgiebige Politik wurden wieder zunehmend von Ausschreitungen begleitet – diesmal auch im Süden. (Holthusen 2005:83)

„In mehreren europäischen Hauptstädten fanden größere Demonstrationen gegen das Vorgehen der britischen Regierung statt; das portugiesische Parlament legte sogar eine Schweigeminute anlässlich des Todes von Bobby Sands ein. Der Streik wurde erst durch das Einschreiten verzweifelter Angehöriger beendet, nicht durch die zahllosen Interventionen Dublins, Washingtons, der Kirche oder von Menschenrechtsorganisationen.“ (Holthusen 2005:84)

Die Gewalt nahm jedoch weiterhin kein Ende. Bewegung in den Konflikt kam schließlich am 15. November 1985, mit dem Beschluss des *Anglo-Irish Agreement* zwischen der britischen und der irischen Regierung. Es wurde bekräftigt, dass der Status Nordirlands nun auf mehrheitlichen Wunsch der nordirischen Bevölkerung hin geändert werden sollte. Zugleich verpflichteten sich die Regierungen, im Falle einer Majorität für eine Wiedervereinigung mit der Republik, diesem Wunsch zu entsprechen. Auch wurde eine *Intergovernmental Conference* der britischen und irischen Regierung für Nordirland ins Leben gerufen, die sich vor allem politischen und sicherheitspolitischen Fragen widmen sollte. Ebenso wurde vereinbart, dass Nordirland schrittweise seine Regelungsbefugnisse zurück erlangen sollte sowie eine verstärkte Zusammenarbeit im Kampf gegen den Terrorismus. Daneben wurden auch von verschiedenen Seiten¹¹⁵ Fonds zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Nordirlands ins Leben gerufen. (Holthusen 2005:85f) „Auch das Anglo-Irish Agreement stieß auf Widerstand im protestantischen Lager. [...] Wieder wurde zu einem Generalstreik aufgerufen. Margaret Thatcher hielt jedoch am Abkommen fest, so dass das Agreement im Gegensatz zu seinem Vorgänger von Sunningdale nicht scheiterte.“ (Holthusen 2005:86)

¹¹⁵ Von der EG, der Republik Irland, Großbritannien sowie den USA.

3.1.4 Der Weg zum Karfreitagsabkommen 1998

Trotz des *Anglo-Irish Agreements* nahm die Gewalt kein Ende. Auch in den darauffolgenden Jahren kam es immer wieder zu Ausschreitungen und Anschlägen. Doch 1989 erklärte Gerry Adams,¹¹⁶ der Führer von *Sinn Féin* schließlich, dass es an der Zeit sei, eine unbewaffnete Bewegung zu etablieren, die die Selbstbestimmung für ganz Irland erreichen sollte. Im selben Jahr erklärte der Nordirlandminister, Peter Brooke, dass die IRA nicht militärisch besiegt werden könne und sie in Gespräche einbezogen werden solle – vorausgesetzt sie übe Gewaltverzicht. (Holthusen 2005:86)

„1990 erklärte er für die britische Regierung, dass Großbritannien kein eigenes ökonomisches oder strategisches Interesse am Norden besitze und sich einer irischen Wiedervereinigung bei Konsens der dortigen Bevölkerung nicht entgegenstellen werde.“ (Holthusen 2005:87) Daraufhin versuchte man, einen Dialog zu initiieren, wobei jedoch auf katholischer Seite nur jene Parteien einbezogen wurden, die ihre Ziele ohne Anwendung von Gewalt verfolgten. Auch Sinn Féin und die IRA blieben außen vor und seitens der IRA erfolgten daher weitere blutige Attentate. Trotz der anhaltenden Gewalt unterzeichneten der britische und der irische Premierminister, John Major und Albert Reynolds am 15.12.1993 die *Downing Street Declaration*, die Irland die Selbstbestimmung zusicherte, das „Vermächtnis der Geschichte“ anerkennt und Kooperationen zwischen dem Norden und dem Süden Irlands auf allen Ebenen propagiert. „Großbritannien bekräftigte [zudem], dass es keine eigenen strategischen oder wirtschaftlichen Interessen in Nordirland habe.“ (Holthusen 2005:88)

Im Anschluss an diese Erklärung trat die IRA im August 1994 in den Waffenstillstand ein, dem sich auch die protestantischen paramilitärischen Organisationen anschlossen. Allerdings brach sie diesen im Februar 1996 wieder, als eine Bombe der IRA in den Londoner Docklands in die Luft ging und einen Sachschaden in der Höhe von ca. 125 Millionen Euro verursachte. Dennoch versuchte man, den mühevoll errungenen Frieden, der eigentlich eher einem „kalten Krieg“ glich, aufrechtzuerhalten. So wurde

¹¹⁶ Gerry Adams wurde von der britischen Premierministerin, Margaret Thatcher, zu den „größten Feinden Großbritanniens“ gezählt. Adams stammt aus republikanischen Verhältnissen und trat bereits im Alter von 15 Jahren Sinn Féin bei. „Adams' Haltung zur IRA ist unzweideutig. Er ist darauf bedacht, jeden Eindruck zu vermeiden, zwischen ihm und der republikanischen Guerilla bestünden Widersprüche. [...] Die IRA [so Adams,] trage eine hohe moralische Verantwortung. Zugleich weigert er sich jedoch, die IRA zu verurteilen [...]. Diese Haltung garantiert Adams sowohl innerhalb der republikanischen Bewegung als auch bei großen Teilen der katholischen Bevölkerung hohe Glaubwürdigkeit.“ (Schulze-Marmeling 1991:213)

etwa ein Verhandlungsforum, das *Northern Ireland Forum* gewählt und Tony Blair verzichtete, als er 1997 das Amt des britischen Premierministers antrat, auf die Forderung, dass die IRA sich vor Gesprächen entwaffnen lassen müsse. Auf dieser Basis erklärte *Sinn Féin* im Juli desselben Jahres erneut einen Waffenstillstand und trat im September in Verhandlungen mit Großbritannien ein. „Blair traf Führer aller Parteien, inklusive Sinn Féin und schüttelte Gerry Adams die Hand – das erste Mal seit den 1920ern, dass der britische Regierungschef einen republikanischen Führer so anerkannte.“ (Holthusen 2005:90)

3.1.5 Das Karfreitagsabkommen (*Good Friday Agreement*)

Nach zähen und langwierigen Verhandlungen unter Leitung des US-Senators George Mitchell, der versuchte, im Nordirlandkonflikt eine Vermittlerrolle einzunehmen, konnte schließlich 1998 der Durchbruch erzielt werden: Am 10. April dieses Jahres wurde das Karfreitagsabkommen oder *Good Friday Agreement* geschlossen, das erstmals so etwas wie Stabilität in Nordirland herbeiführen sollte, wenngleich es auch nicht das unmittelbare Ende blutiger Übergriffe aus beiden Lagern bedeutete.

Um die Verhandlungen im Vorfeld des Abkommens leiten zu können, war es für Mitchell notwendig, sich zunächst mit den politischen Riten der geschundenen Bürgerkriegsprovinz Nordirland vertraut zu machen. Auch vorurteilsfreies Zuhören nennt Mitchell als eine notwendige Voraussetzung. Auf dieser Basis entwickelte er dann die sogenannten *Mitchell-Prinzipien*, sechs Vorschläge zu Gewaltlosigkeit und Demokratie welche jene Bedingungen formulierten, die die bewaffneten Gruppen erfüllen mussten, damit deren politische Repräsentanten am Friedensprozess teilnehmen durften. (Mitchell 2000) „Ein wesentlicher Bestandteil jener Prinzipien war die Ablehnung der ‚Bestrafungsaktionen‘ bewaffneter Gruppen wurden [sic !]; sie wurde als Gefahrenquelle für den Friedensprozess identifiziert [...]“.“ (Baumann 2008:181)

Das Karfreitagsabkommen¹¹⁷ selbst gliedert sich in zwei Teile, die wiederum drei Verhandlungspakete (*strands*) und weitere Bestimmungen beinhalten: Eine Mehrparteienvereinbarung, welche die nordirischen Parteien sowie die Regierungen des Vereinigten Königreichs und Irlands mit einbezieht und ein bilaterales

¹¹⁷ Volltext unter <http://peacemaker.un.org/uk-ireland-good-friday98>, Zugriff am 14.07.2015.

Regierungsabkommen zwischen diesen beiden Regierungen. (Holthusen 2005:91)

Im ersten Verhandlungspaket (*strand one*) geht es um die Regelung der Institutionen (welche gibt es und wie werden Kompetenzen verteilt), im zweiten (*strand two*) um den Nord-Süd Ministerrat (bezieht sich auf Nordirland und die Republik Irland, er soll die gesamtirische Dimension betonen), das dritte Paket (*strand three*) setzt sich mit dem britisch-irischen Rat (als Gegengewicht zum Nord-Süd Ministerrat und als Zugeständnis an die Unionisten) und der britisch-irischen Regierungskonferenz auseinander. Weitere Bestimmungen legen Rechte, Schutzrechte, Chancengleichheit, Entwaffnung, Sicherheit, Polizei und Justiz sowie Belange politischer Gefangener fest. (Sturm 2009:93)

Der Kern dieser Vereinbarung liegt darin, dass Nordirland wieder die Selbstverwaltung unter Beteiligung aller seiner Bevölkerungsgruppen erhielt. Das Parlament sollte – wie es bereits das *Sunningdale Agreement* vorgesehen hatte – nach dem Verhältniswahlrecht gewählt werden.

„Es wurden Bereiche festgelegt, die man als so wichtig erachtete, dass die Beschlüsse des Parlaments von den Nationalisten und Unionisten mitgetragen werden sollten. [...] Voraussetzung [dafür] ist natürlich, dass sich die Abgeordneten zu einer Identität bekennen; sie müssen sich dementsprechend als „nationalistische“, „unionistische“ oder „andere“ registrieren lassen.“ (Holthusen 2005:91)

Das nordirische Volk sollte also dem Karfreitagsabkommen zufolge seinen Status alleine bestimmen können und die Möglichkeit für eine irische Wiedervereinigung im Konsens von Mehrheiten im Norden und Süden wurde eingeräumt.

3.1.6 Vom Karfreitagsabkommen bis heute – der Friedensprozess in Nordirland

Das *Good Friday Agreement* wurde allgemein begrüßt, wenn es auch Gegenstimmen von protestantischen Hardlinern gab, die zum Gelingen dieses Abkommens dennoch einbezogen werden mussten. Allen voran ist hier die *Democratic Unionist Party* (DUP) unter der Führung des radikalen protestantischen Geistlichen Ian Paisley¹¹⁸ zu nennen.

¹¹⁸ Ian Paisley, (1926-2014), war langjähriger Vorsitzender der DUP und mobilisierte Zeit seines Lebens vehement gegen jede Form irischer Selbstbestimmung. Um seine politischen Ziele zu erreichen, rief er nicht nur die paramilitärische Organisation Third Force ins Leben (1981), sondern forderte auch die Todesstrafe für sogenannte „IRA-Mörder“ und seine eigene presbyterianische Freikirche, der er als Prediger vorstand. „Paisley ist zweifelsohne ein Mann der Gewalt. Alles, was er zu bieten hat, ist eine Eskalation repressiver Gewalt, ist die Forderung nach Zwangsmaßnahmen, sind Ausrottungsphantasien. Seine Reden sind von religiösem Fanatismus, Überlegenheitsdünkeln und unterschwelliger

„Auch innerhalb der UUP [*Ulster Unionist Party*, d. Verf.] entwickelte sich starker Widerstand, immerhin sechs der zehn UUP-Abgeordneten in Westminster waren gegen das Abkommen. [...] Das Abkommen bedurfte der Legitimation durch Volksabstimmungen [...]. In den Referenden ergab sich im Süden eine 94%-ige Mehrheit, im Norden stimmten 71% für das Abkommen bei einer Beteiligung von 81%. Allerdings ergaben Umfragen, das wohl nur 55% oder sogar 51% der Protestanten, jedoch 96% bzw. 99% der Katholiken für das Abkommen waren.“ (Holthusen 2005:93f)

Wie Anschläge in jüngerer Zeit belegen,¹¹⁹ ist das Risiko der Abspaltung militanter Gruppen auf beiden Seiten (d.h. auf protestantischer wie auf katholischer Seite) nicht vollständig gebannt. Auch das Problem der terroristisch-kriminellen Grauzone, in der sich bewaffnete Extremisten nach wie vor bewegen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, ist noch immer nicht gelöst.

Fünf Jahre nach Abschluss des Abkommens (2003) erstellten die britische und die irische Regierung schließlich gemeinsam einen Plan zur Wiederherstellung der Selbstverwaltung in Nordirland. Die IRA kam allerdings der damit verbundenen Forderung, paramilitärische Aktivitäten einzustellen, nicht nach, wodurch das Projekt scheiterte, denn die britische Regierung sah damit keine Aussichten auf eine parteienübergreifende Regierungsbildung in Stormont. Diese Perspektiven, sowie die Weiterentwicklung des Friedensprozesses schwanden nach Wahlen im Dezember 2003 neuerlich, als *Sinn Féin* die gemäßigtere SDLP (*Social Democratic Labour Party*) überholte und die DUP sich als stärkste Partei etablierte. Ian Paisley kündigte nach diesem Wahlsieg eine Blockadepolitik an, die unter anderem beinhaltete, dass Paisley direkte Verhandlungen mit *Sinn Féin* verweigerte und die nötigen Gespräche zur Bildung einer eigenen Regierung damit massiv erschwert wurden. (Holthusen 2005:99ff)

Zu einem schweren Rückschlag im nordirischen Friedensprozess kam es im Jänner

Blutrünstigkeit geprägt [...]“ (Schulze-Marmeling 1991:203) Leider zeigt sich gerade am Beispiel seiner Person sehr gut, wie Religion bzw. ein religiös geprägtes Gedächtnis für politische Ziele missbraucht werden kann. Anfang der 1990er Jahre schreibt Schulze-Marmeling: „Das Problem ist [...], daß diesem Mann 40% und mehr der protestantischen Wahlberechtigten Nordirlands folgen. Für Nordirlands Katholiken ist der Paisleyismus eine alltägliche Realität. Und die Distanz zwischen einer bigotten Predigt Paisleys und dem Niederbrennen katholischer Häuser ist äußerst gering.“ (Schulze-Marmeling 1991:206) Das Paradox an Paisley ist, dass ohne ihn nicht nur der Konflikt in Nordirland anders – vielleicht harmloser – verlaufen wäre, sondern auch ein Friedensschluss erschwert worden wäre. Sein Wandel vom Konflikttreiber hin zum Friedensermöglicher (wie opportunistisch seine Gründe auch gewesen sein mögen), macht ihn zu einer besonders schillernden Persönlichkeit, deren politischen Weg etwa Corinna Hauswedell in ihrem Artikel *Reverend Ian Paisley. Vom Konflikttreiber zum Friedensermöglicher* kompakt und gelungen darstellt. (Hauswedell 2012:202-220)

¹¹⁹ wie etwa im März 2009, <http://www.stern.de/politik/ausland/anschlaege-in-nordirland-belfasts-fragiler-frieden-657286.html>, Zugriff am 14.07.2015 oder im Mai 2014, <http://derstandard.at/2000001661248/Anschlag-auf-Hotel-in-Nordirland>, Zugriff am 15.07.2015.

2005, als das Ermittlungsergebnis zum größten Bargeldbankraub der britischen Geschichte, der 2004 in Belfast verübt worden war, veröffentlicht wurde. Es deutete alles darauf hin, dass die IRA hinter diesem Verbrechen stand, doch ein letztgültiger Beweis konnte nicht gefunden werden. Sowohl der britische Premierminister, Tony Blair, als auch der irische Premierminister, Michael Ahern, machten die IRA für den Raub verantwortlich und waren überzeugt, dass *Sinn Féin* in das Verbrechen eingeweiht war. Daraufhin wies *Sinn Féin* eine Beteiligung von sich und die IRA zog ihr Angebot einer Entwaffnung zurück. Eine unabhängige Kommission kam allerdings wenig später zu dem Ergebnis, dass die IRA tatsächlich hinter dem Bankraub gestanden hatte und dass auch *Sinn Féin* zur Verantwortung gezogen werden müsse, da sie ihren Einfluss nicht geltend gemacht habe, um die Tat zu verhindern. „Die irischen Parteien sprachen sich anschließend im Parlament gegen die aus ihrer Sicht kriminellen Machenschaften Sinn Féins aus. Eine Wiederbelebung des Friedensprozesses [erschien] daher für die nächste Zeit nicht wahrscheinlich.“ (Holthusen 2005:102)

Das Karfreitagskommen kombiniert ein konkordanzdemokratisches Entscheidungsverfahren, d.h. ein Entscheidungsverfahren in das möglichst viele verschiedene Akteure einbezogen werden sollen, die schließlich einen Konsens finden sollen, mit einem integrationistischen Gesellschaftsmodell. Konkret ist diese versöhnliche Ausrichtung durch den Bezug auf die Menschenrechte, die Einbeziehung Nordirlands in die gesamtbritische *Equality Commission* und die Einrichtung einer *Northern Ireland Victims Commission*. Ein lagerübergreifender *Northern Ireland Police Service* sollte helfen, Selbstjustiz und bewaffnete Übergriffe aus beiden Lagern zu vermeiden und die nordirische Zivilgesellschaft sollte sich im *Northern Ireland Civic Forum* zusammenfinden und die Assembly in diversen Angelegenheiten sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Natur beraten. (Sturm 2009:96)

Allerdings sieht die nordirische gesellschaftliche Realität nach wie vor weit weniger friedlich aus, denn:

„Die Zivilgesellschaft Nordirlands bleibt gespalten. [...] [So hatten] [z]ur Jahrtausendwende [etwa] [...] nur 57% der Protestanten keine Einwände gegen religiöse Mischehen (Katholiken: 85%). 62% der Protestanten (67% der Katholiken) würden lieber in einer religiös gemischten Region wohnen als in einer mit Gleichgesinnten. [...] Vom Civic Forum wird berichtet, dass es schon als Gewinn betrachtet wird, wenn die Beteiligten überhaupt zusammenfanden und zusammenblieben. Damit sind wir weit entfernt von einer zivilgesellschaftlichen Auflösung des Loyalitätskonfliktes.“ (Sturm 2009:97)

Dies zeigt, wie verhärtet die beiden Fronten tatsächlich sind. Das Karfreitagsabkommen

stellt, trotz all seiner positiven Aspekte, doch nur einen ersten Schritt in einem komplexen Prozess der Konfliktbewältigung dar. Immer wieder waren das Abkommen selbst, wie auch der gesamte Friedensprozess Herausforderungen ausgesetzt, wie etwa dem Druck durch extremistische Gruppierungen oder dem generellen Widerstand weiter Teile des protestantischen Lagers. Das Karfreitagsabkommen ist ein Kompromissabkommen. Daher blieben einige seiner Artikel vage und bisweilen ambivalent. Dies wiederum führte zu verschiedenen Interpretationen und entgegen vielen (und oft zu hohen) Erwartungen, dauerte die Gewalt in Nordirland weiter an. So wich die anfängliche Euphorie bald nach dem Abkommen und Enttäuschung machte sich breit. Zum einen unterlag die Verwirklichung der im Karfreitagsabkommen genannten Punkte großen Schwierigkeiten, zum anderen bedrohte das Thema der Abrüstung, der nicht alle am Konflikt beteiligten Gruppen zustimmen wollten, den Friedensprozess. Besonders zwischen 1999 und 2003 schien es immer wieder, als sei dieser zu einem Ende gekommen. Und doch war er von innen betrachtet stabiler, als es äußerlich den Anschein trug. (Valandro 2004:72f)

Faktoren, die wesentlich zu dieser Stabilität beitrugen waren:

- Das starke Interesse an einer friedlichen Besiedelung in der nordirischen politischen Elite. Dies aus zwei Gründen: Einerseits aufgrund der positiven ökonomischen Entwicklung in Nordirland, die nach Unterzeichnung des Karfreitagabkommens eingesetzt hatte, andererseits aufgrund der hohen Unterstützung des Friedensprozesses durch die Bevölkerung, auch wenn der Prozess selbst sich hauptsächlich auf der politischen Ebene, sowohl in Nordirland, als auch in Großbritannien und in der Republik Irland abspielte. (Valandro 2004:73)
- Im Vergleich zur Zeit vor dem Abkommen wurde politische Gewalt durch paramilitärische Gruppen marginalisiert, isoliert und minimiert. Zudem verloren politische Extremismen an Zustimmung durch die Bevölkerung. Wenn auch weiterhin bestimmte Formen der Gewaltanwendung, wie Straßentumulte oder gelegentliche Bombardements auftraten, konnte doch das Ausmaß an Gewalt bei weitem nicht mit jenem der Zeit vor dem Abkommen verglichen werden. (Valandro 2004:73)
- Seit der Unterzeichnung des Karfreitagsabkommens wurde dieses sowie der Friedensprozess an sich durch „externe“ Akteure stark unterstützt. Sowohl die britische und irische Regierung, wie auch die EU und die USA waren bemüht, die Inkraftsetzung des Abkommens voranzutreiben, Während die britische und die irische Regierung

gemeinsam am Friedensprozess arbeiteten, stellte die EU finanzielle Mittel zur Verfügung. Die USA hatte zunächst eine starke irische Lobby, doch nach dem 11. September 2001 ging das Engagement der USA in der Nordirlandfrage leicht zurück. Dennoch ist festzuhalten, dass die hauptsächliche Unterstützung des nordirischen Friedensprozesses von außen kam. (Valandro 2004:74)

- Die politischen Differenzen hinsichtlich der Inkraftsetzung des Karfreitagabkommens waren hauptsächlich auf einzelne Themen bezogen, doch nicht auf das Abkommen selbst oder auf zentrale Themen des Dokuments. So erzielten allgemein relevante Fragen wie jene der Gesundheit oder jene der Infrastruktur generelle Zustimmung. (Valandro 2004:74)

In jedem Fall erwies sich der nordirische Friedensprozess als ein delikates sowie kompliziertes politisches Unterfangen mit Höhen und Tiefen. Besonders in jenen Perioden, in denen er zu scheitern drohte, wurde ein hohes Maß an politischen Ressourcen wie auch Zeit aufgewendet, um den Friedensprozess voranzutreiben. (Valandro 2004:75) Wenn das *Good Friday Agreement* auch der politisch motivierten Gewalt ein vorläufiges Ende setzte und sich für die Menschenrechte stark machte, so wurden doch wesentliche Punkte außer Acht gelassen: „While containing a substantive human rights component, no mechanism for dealing with past abuses, or ‚truth-telling‘ was established.“ (Bell 2002:1097) Eine professionelle Einrichtung, um die Vergangenheit adäquat aufzuarbeiten fehlte demnach.

3.2 Welchen Anteil haben kollektive Gedächtnisse am Nordirlandkonflikt?

Wie die obige Darstellung zeigt, hat der Nordirlandkonflikt tiefe Wurzeln in der Geschichte, die von den verschiedenen Konfliktgruppen ganz unterschiedlich erinnert wird. Eine Schwierigkeit, diese kollektiven Gedächtnisse klarer in den Blick zu bekommen, besteht im Fall des Nordirlandkonfliktes vor allem darin, dass zunächst geklärt werden muss, worin die Ursachen für denselben bestehen und vor allem auch welche Rolle die Religion, konkret die Konfessionen, dafür spielen. Hierzu finden sich vor allem vier Positionen:

- Der Nordirlandkonflikt, so die erste Position, ist ein langwieriger politischer (sowie verfassungspolitischer) Konflikt, in dem es in erster Linie um Staatsbürgerschaft (*citizenship*) und Zugehörigkeit (*allegiance; belonging*) geht, also weniger um Theologie, Doktrinen oder Glaubenspraxis geht, insofern handelt es sich nicht um einen Religionskrieg. (Kandel 2005:475)

- Eine zweite Position sieht in der Religion einen Faktor, der zum Krieg zumindest beiträgt, wenn auch nur als sogenannter *ethnic marker*: „Doch ist Religion mit ethnischen, kulturellen und auch politischen Dimensionen so eng verquickt, dass eine Trennung schwer möglich erscheint. Religiöse Praxis ist auch kulturelle Praxis und die bekundete »nationale Identität« der protestantischen und katholischen Bevölkerungsteile ist keineswegs nur politisch-säkular gemeint, sondern verbindet sich [...] mit Vorstellungen von der Religion als Faktor nationaler Identität.“ (Kandel 2005:28) Insofern überlagern sich hier religiöse mit politisch-nationalen Gedächtnissen. Dies wirkt sich konfliktverschärfend aus.

„Religion hat in Irland stets in besonderer Weise als »*ethnic marker*«, als Grenzziehung zwischen dem ethnischen »wir« und »ihr« funktioniert.“ (Kandel 2005:28) Und weiter: „Religion in Nordirland durchschnitten alle Lebensbereiche. Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft entschied über die Lebenschancen des Einzelnen, beeinflusste sein Wahlverhalten ebenso wie die Art der sportlichen Betätigung, bestimmte die Art der Erziehung wie die Gegend, in der man wohnte. Der religiös überhöhte politische Gegensatz spaltete die nordirische Gesellschaft in zwei Gruppen.“ (Pfetsch 1991:108)

- Demgegenüber merkt Claire Mitchell an, dass die religiösen Dimensionen der Politik und die politischen Dimensionen der Religion in Nordirland – und damit die religiöse Dimension des dort herrschenden Konflikts als solche – wesentlich unterschätzt wurde und immer noch wird (im Gegensatz zur politisch-nationalen Dimension). Sie hält es für unzulässig, Religion als bloßen *ethnic marker* zu bezeichnen und vertritt damit eine dritte Position, welche dem Krieg in Nordirland eine starke religiöse Komponente zurechnet. Um ihr Argument zu untermauern, stellt Mitchell die politische Bedeutung des Katholizismus heraus. So betätigte sich a) die katholische Kirche in institutioneller Hinsicht am politischen Leben; b) spiele sie in ihrer religiösen Praxis eine politische Rolle; c) baue sie eine *Community* auf und prägte sie; d) böte sie eine ideologische Ressource an, mit Hilfe derer die Menschen Identifikation finden konnten. „[...] Catholicism has been just as politically important as Protestantism, if not more so, but

in rather different ways.“ (Mitchell 2003:1)

Dem ist noch hinzuzufügen, dass beide großen Kirchen, die protestantische (in ihren verschiedenen Ausformungen) ebenso wie die katholische, ihren Teil zur heutigen Konfliktformation beigetragen haben. Denn: „Die Kirchen haben in entscheidenden Phasen der irischen Geschichte immer auch politisch Partei bezogen, denken wir z.B. an die »Home-Rule-Bewegung«, die von der katholischen Kirche massiv unterstützt, von den protestantischen Kirchen, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, bekämpft wurde.“ (Kandel 2005:29) Neben den eben genannten politischen und religiösen Faktoren und den mit ihnen verbundenen kollektiven Gedächtnissen müssen ethnische, ebenso wie kulturelle und ökonomische Faktoren genannt werden, die im Nordirlandkonflikt eine begleitende und den Konflikt verstärkende Rolle spielen.

- Vertreter einer vierten Position halten Wissenschaftlern wie Mitchell entgegen, dass nicht gesagt werden soll, der Konflikt sei ein *per se* religiöser. Dazu bräuchte es eine viel direktere Verbindung zwischen Religion und Gewalt: „What is needed is some more direct connection between religion and violence, if the Christian Churches are to be blamed for the conflict.“ (Barnes 2005:62)

Zusammenfassend ist zu sagen, dass all diese Positionen, von jener, die Claire Mitchell vertritt abgesehen, davon ausgehen, dass der Nordirlandkonflikt an sich kein religiöser Konflikt ist. Besonders plausibel erscheint mir, unter Berücksichtigung kollektiver Erinnerungsprozesse, die These, die Religion als *ethnic marker* ansieht, da jede Religion in hohem Maße identitätsstiftend ist. Allerdings denke ich, wie in der dritten These ausgeführt wurde, dass dies zu wenig weit greift: Die großen Kirchen – bzw. einzelne Vertreter wie etwa Ian Paisley – nutzten im Nordirlandkonflikt politische Machtinstrumente gezielt zu ihrem Vorteil, ergriffen Partei und verschärften so den Konflikt noch weiter.

3.2.1 Das pro-britische protestantische kollektive Gedächtnis der *Unionists*

Das Schwierige daran, den Kern eines „protestantischen“ Gedächtnisses herauszufiltern liegt zunächst darin, dass die protestantische Seite im Nordirlandkonflikt keine Einheit darstellt. Viele Kirchen der Reform – die anglikanische Kirche, die presbyterianische Kirche, die Church of Ireland, die Methodisten usw. – und zwar ihre liberalen ebenso

wie fundamentalistischen Richtungen haben ihre je eigene Identität und damit auch ihren je eigenen Blick auf die Vergangenheit Irlands, der das spezifische, allerdings in sich nur teilweise homogene kollektive Gedächtnis ihrer Gemeinschaft ausmacht. Zugleich sind sie freilich aufgrund ihrer protestantischen Konfessionszugehörigkeit miteinander verbunden.

„Sie stehen [einerseits] in Konkurrenz zueinander, bilden aber auch protestantische Netzwerke von Gottesdienst, Diakonie, sozialen Aktivitäten sowie Freizeitorganisationen und bedienen die protestantischen Milieus. Ein wichtiges Element ihres Zusammenhalts ist ihr »Anti-Katholizismus«, der pro-ökumenische Tendenzen deutlich überwiegt.“ (Kandel 2005:31)

Als ebenso starke wie gewaltfördernde Strömung erweist sich dabei die von Ian Paisley gegründete fundamentalistische *Free Presbyterian Church*, die sich eine politisch schlagkräftige Gefolgschaft verschafft hat.

Neben Paisleys Kirche ist auch der Oranierorden (*Orange Order*), auf den ich an früherer Stelle bereits Bezug genommen habe, ein Zusammenschluss, der das kollektive Gedächtnis der *Unionists* trägt und nährt. Mit etwa 100 000 offiziellen Mitgliedern (Stand 1999) stellt er die größte politische Organisation der nordirischen Protestanten dar. Wenn der Orden, der seit Jänner 2011 unter der Leitung von Edward Stevenson steht auch vorgibt, für religiöse Freiheit einzustehen, repräsentiert er nach außen hin doch deutlich protestantisches Überlegenheitsdenken und religiöse Bigotterie. Im Laufe seiner mehr als 300-jährigen Geschichte entwickelte er sich mehr und mehr zu einem „Sammelbecken der unionistischen Opposition“, zu einer „klassenübergreifenden protestantischen Allianz“. Der *Orange Order* bewahrt mit seinen Gedächtnismärschen und Paraden dabei ein kollektives Gedächtnis, das das Klima in Nordirland weiter aufheizt und steht damit der Versöhnung entgegen. „Der Orange Order ist unverändert eine loyalistische und sektiererische Organisation, die sich der Verteidigung des britischen Charakters der britischen Monarchie verpflichtet fühlt.“ (Schulze-Marmeling 1999:420)

So schließt auch Kandel: „Für die Wirkungsmacht der Religion spricht [...] die Bedeutung und Akzeptanz des »Oranier Ordens« in der protestantischen community. [...] [E]r ist nach wie vor ein wichtiger Faktor anti-katholischer und anti-nationalistischer Integration des Protestantismus. Sein Netzwerk ist intakt.“ (Kandel 2005:31)

Die pro-britische, unionistische und zugleich protestantische Seite identifiziert sich naturgemäß stark mit Großbritannien. Jene Iren, deren Identität davon bestimmt ist, wollen zu Großbritannien gehören. Sie verstehen sich als der Politik dieses Landes gegenüber loyal und streben eine Union an (daher auch *Unionists* bzw. *Loyalists*). Diese Identität wird durch ein kollektives Gedächtnis getragen. Symbolische Gedächtnisstützen dafür sind in ganz Nordirland zu finden: In protestantischen Gegenden wehen *Union Jacks* (britische Flaggen) und die Bordsteine sind in den Farben dieser Flagge bemalt. Wandmalereien und Graffiti erinnern an die Schlacht von Boyne oder die Belagerung von Derry (1689). Protestanten sehen sich in Nordirland weitgehend als „britisch“ (oder „zu Ulster gehörig“) an und dieses „Britischsein“ (*Britishness*) wird auch bei jeder Gelegenheit betont, wodurch Abgrenzungen aufrecht erhalten werden und das eigene kollektive Gedächtnis wieder genährt wird: „More than 70 per cent of Protestants describe themselves as British or Ulstermen.“ (Srivastava 2001:130) Sie halten sich für ordentliche, umgängliche und gewöhnliche *britische* Bürger, denen es bestimmt ist, an der Macht zu bleiben, selbst wenn dies auf tragische Weise Menschenleben kosten sollte. (Breuer 1994:76) Dabei kann die Beobachtung gemacht werden, dass die Betonung der eigenen konfessionellen Identität wesentlich zur Festigung des eigentlich politischen Gedächtnisses für Protestanten in Nordirland, selbst wenn diese überhaupt nicht religiös sind, wesentlich wichtiger zu sein scheint, als dies für Katholiken der Fall ist. (Ericson 2001:221f)

Ein Kennzeichen beider Gruppen – der protestantischen wie der katholischen – ist die Loyalität zur jeweiligen politischen bzw. religiösen Gruppe. Dieses Denken mag allerdings bei Protestanten noch stärker sein, da es für sie notwendig ist, auch zwischen verschiedenen protestantischen Gemeinschaften Solidarität herzustellen. (Ericson 2001:223) Dies geht mit einer starken Abgrenzung gegen die jeweils andere Gruppe einher: Katholiken wie Protestanten spielen verschiedene Spiele, singen unterschiedliche Lieder und verehren verschiedene Helden.¹²⁰

L. Philip Barnes führt hinsichtlich dieser protestantischen Abgrenzungen drei Spielarten eines aktiven Anti-Katholizismus unter den protestantischen Kirchen an: Einmal eine, die die Protestanten Ulsters als von Gott erwählt und Nordirland als ihr versprochenes

¹²⁰ Trotz des Versuchs, Differenzen aufrechtzuerhalten, gibt es durchaus auch Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland. So gehen beide Gruppen ähnlich mit Autoritäten um, sind einander ähnlich im Willen, mit neuen Dingen umzugehen respektive Neues auszuprobieren, vertrauen ähnlich fest auf ihre Kollegen und sogar die fundamentalistische Tendenz in ihrer religiösen Haltung ist ähnlich stark. (Srivastava 2001:131)

Land erachtet (ähnlich wie Israel Gottes erwähltes Volk und Kanaan das verheißene Land ist), zweitens eine konfessionalistische Spielart, die auf die religiösen Wahrheiten des Protestantismus und die Irrtümer des Katholizismus fokussiert und zuletzt eine säkulare Spielart, die den Republikanismus ablehnt und im Katholizismus einen stillschweigenden Unterstützer des Terrorismus sieht. (Barnes 2005:63) Dennoch: „Anti-Catholicism plays a role in the maintenance of the conflict by defining group boundaries and rationalising social closure, but such anti-Catholicism is more political than religious.“ (Barnes 2005:65)

3.2.2 Das pro-irische katholische kollektive Gedächtnis der *Irish Nationalists*

Den *Loyalists* stehen die *Nationalists* gegenüber, die eine vollständige Wiedervereinigung Nordirlands mit der Republik Irland anstreben, welche sie als „Nationalkirche“ Irlands ansehen. Dabei sind die *Nationalists* an nicht die einheitliche gewalttätige Gruppe, als die sie oft dargestellt werden. Viel mehr gilt es, zwischen *Nationalists* und *Republicans* zu unterscheiden. Denn letztere sind *Nationalists* in extremer Ausprägung. Während die *Nationalists* sich vor allem mit der politischen Partei der *SDLP* identifizieren, die versucht, ihr Ziel – ein vereinigtes Irland – mit friedlichen Mitteln zu erreichen, identifizieren sich die *Republicans* meist mit der radikalen und über lange Jahre hindurch auch gewaltbereiten *Sinn Féin*. Gemeinsam ist allen *Nationalists*¹²¹ eine enge Verbundenheit mit der Römisch-Katholischen Kirche, da sie sich auf ihre irischen Wurzeln berufen und die irische Bevölkerung katholisch war, bevor sich Engländer und Schotten in Irland ansiedelten. Diese Affinität zur Römisch-Katholischen Kirche hat sich über die Jahre des Konflikts weiter verstärkt.

Auf den ersten Blick schien die Römisch-Katholische Kirche Nordirlands nach Ausbruch der *Troubles* eher bemüht, versöhnungsstiftende Maßnahmen zu ergreifen, als die protestantischen Gemeinden. So präsentierte sie sich als ein beeindruckendes Netzwerk spiritueller und diakonischer Aktivitäten und mahnte immer wieder zu Frieden, Versöhnung und Nächstenliebe. So im Oktober 1979, als Papst Johannes Paul II. in den *Irish Times* die Bevölkerung zu Gewaltfreiheit aufrief: „Now I wish to speak to you all men and women engaged in violence. I appeal to you, in language of

¹²¹ Sowohl die weitgehend friedlichen *Nationalists* als auch die radikalen *Republicans* werden zumeist undifferenziert als *Nationalists* bezeichnet.

passionate pleading. On my knees I beg you to turn away from the paths of violence and to return to the ways of peace. I, too, believe in justice, and seek justice. But violence only delays the day of justice. Violence destroys the work of justice (...).“ (Johannes Paul II. in der *Irish Times* vom 1.10.1979, zit. nach Hepburn 1980:217)

Die Katholische Kirche bemühte sich zudem – durchaus auch von protestantischer Seite unterstützt – der These entgegenzutreten, es handle sich beim Konflikt um einen Religionskrieg. Sie plädierte immer wieder für einen Weg der Reform und ein vereinigtes und freies Irland, das nur mit friedlichen und demokratischen Mitteln erreicht werden könne. Auch verurteilte die katholische Hierarchie stets aufs Neue und scharf die Gewalt, welche die IRA ausübte. (Kandel 2005:30) Bereits im Oktober 1922, als es aufgrund der politischen Situation (Unabhängigkeit Irlands und gleichzeitiger Verbleib Nordirlands bei Großbritannien), immer wieder zu Gewaltausbrüchen und letztlich zum Bürgerkrieg kam, der ab 1968/69 weiter eskalierte, sprachen die katholischen Bischöfe Irlands der IRA in einem gemeinsamen Hirtenbrief, der bis heute als eines der wichtigsten Dokumente der Katholischen Kirche zum Thema *Nordirland* gilt, aufgrund ihrer terroristischen Akte und wegen ihrer hohen Gewaltbereitschaft die Exkommunikation aus. „Am 22. Oktober 1922 mußten die Gemeindepfarrer in ganz Irland den Hirtenbrief von den Kanzeln verlesen. [...] Zudem veröffentlichten und kommentierten die Dubliner Tageszeitungen und die meisten Provinzblätter Teile des Hirtenbriefes schon vorab. Die religiöse Lehrmeinung beziehungsweise politische Propaganda des Hirtenbriefes erreichte so fast die gesamte katholische und damit nationale Bevölkerung.“ (Braun 2003:307) Diesem Brief ging ein Hirtenbrief vom April 1922 voraus, in welchem die gewaltsamen Übergriffe der IRA erstmals seitens der katholischen Kirche verurteilt worden waren. Ziel dieser Briefe war es, zumindest einen Teil der IRA zu erreichen, an ihre Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität zu appellieren und sie so zur Umkehr zu bewegen. „Da gerade auf der Ebene des weniger reflektierten Massennationalismus katholisch und national fast Synonyme waren, bedeutete katholische Legitimität automatisch auch nationale Legitimität [...]. Sie durchbrach [...] das republikanische Monopol auf Spiritualität [sic!].“ (Braun 2003:307)

Leider gelang es den katholischen Bischöfen Irlands mit dem Hirtenbrief nicht, Legitimität herzustellen. „Der Hirtenbrief argumentierte fast ausschließlich politisch, war direkte nationale Propaganda. Außer dem allgemeinen Verweis auf die Gehorsamspflicht gegenüber der gottgesetzten Obrigkeit gab es keine theologischen

Argumente, keine Hinweise auf Bibel, Kirchenlehrer oder Kirchendogmen, nur zwei Zitate der Heiligen Paulus und Petrus.“ (Braun 2003:307f) Im Hirtenbrief zeigt sich eine klare politisch motivierte Argumentation, die sich gegen die eigenen Unterstützer, konkret die *Republicans* richtet. So werfen die Bischöfe ihnen sehr direkt die Gier nach dem Land vor, ebenso wie die Liebe zu Ausbeutungen und zur Anarchie. Auch wurde für die *Republicans* fast durchgehend der Begriff *Irregulars* verwendet. (Braun 2003:308) Die Republikaner fühlten sich zwar durch die im Hirtenbrief ausgesprochen Exkommunikation kurzzeitig verunsichert, doch die vorherrschende Reaktion war nicht Umkehr, sondern Verbitterung. „Auch wenn sie unter der Exkommunikation litten, ertrugen sie den Identitätskonflikt zwischen ‚Katholik‘ und ‚Republikaner‘ – gaben keine der nun widersprüchlichen Rollen auf.“ (Braun 2003:309f) Wohl nicht zu Unrecht unterstellten die Republikaner ihrer Kirche Voreingenommenheit durch unionistische Propaganda. Weil der Hirtenbrief sich fast eins zu eins unionistischer Rhetorik und Terminologie bediente, kamen sie zu dem Schluss, dass die Bischöfe irrten. Die Republikaner trennten zwischen der unfehlbaren religiösen Autorität und der fehlbaren politischen Meinung der Bischöfe. Denn Menschen, so ihre Annahme, konnten irren. Doch die 750 Jahre alte universelle Wahrheit der „Republik“ konnte es nicht. Die nationale Identität und das ihr zugrunde liegende kollektive Gedächtnis waren zu stark. (Braun 2003:310)

Den Aussagen dieses bekannten Hirtenbriefes ist Einiges entgegen zu halten. So sprachen sich hohe Vertreter der Römisch-Katholischen Kirche immer wieder für den Konflikt aus, wenn sie etwa, wie Kardinal Cahal Daly, einzelne Kämpfe der Iren gegen die Briten für moralisch gerechtfertigt hielten, auch wenn in diesen unerhörte Grausamkeiten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit begangen wurden. (Kandel 2005:30) Darüber hinaus kam es seitens der kirchlichen Obrigkeit zu Forderungen des Rückzugs der Briten und immer wieder zu pro-nationalistischen Kommentaren. Zudem gab es keine ausführliche, orientierende theologische Auseinandersetzung darüber, inwieweit die klassische kirchliche Lehre vom „gerechten Krieg“ auf die Situation in Nordirland anzuwenden sei – die Priester wurden von der kirchlichen Obrigkeit allein gelassen. Zwar vertrat in Nordirland nur ein geringer Teil der römisch-katholischen Priesterschaft die Ansicht, dass es sich bei dem Konflikt um einen *bellum iustum* handle, anti-britische Ressentiments waren allerdings weit verbreitet. (Kandel 2005:30) Auch wollten viele kirchliche Vertreter den Anweisungen des Hirtenbriefs vom Oktober 1922 nicht Folge leisten: „Vor allem Mitglieder religiöser Orden, insbesondere

Franziskaner und Kapuziner, unterliefen den Hirtenbrief, weil sie als Mönche nicht direkt der bischöflichen Autorität unterstellt waren. Sie bildeten zwar keine organisierte Fraktion, die offen gegen die Bischöfe rebellierte, doch waren sie eine ausreichend große Minderheit, um die Ausgeschlossenen weiter mit den Sakramenten und dem Trost der Religion zu versorgen.“ (Braun 2003:315) Dazu kam, dass anonyme Priester oder Geistliche versuchten, den Hirtenbrief in republikanischen Propagandablättern durch strikte theologische Argumentation zu widerlegen. „Gestützt auf Kirchenlehrer [...] breiteten die theologischen Apologeten seitenweise das Problem der legitimen Revolution und des gerechten Krieges aus. Durch ihren dezidiert *kanonischen* ‚Fachjargon‘ bewiesen beziehungsweise suggerierten sie theologische Kompetenz.“ (Braun 2003:316) So kam es bald zu der paradoxen Situation, dass die republikanische Propaganda bald katholischer argumentierte, als die irischen katholischen Bischöfe selbst. Dies zeigt klar, wie sich nationale Propaganda religiöser respektive theologischer Rhetorik bedient, um die eigene Identität zu untermauern und sie auch religiös zu legitimieren.

Neben Ordensangehörigen und Geistlichen, die lieber anonym bleiben wollten, gab es aber auch prominente Unterstützer der nationalistischen und näher republikanischen Ideen, wie etwa der irischstämmige Erzbischof von Melbourne, Mannix.¹²² Er propagierte eine gegen Großbritannien gerichtete Einheit mit Irland. Dabei verwendete er das gesamte Repertoire republikanischer Opferrhetorik. „Auch wenn Mannix immer wieder auf religiöse Metaphern zurückgriff, seine Argumente waren wie die des Hirtenbriefs fast ausschließlich politisch, kaum theologisch.“ (Braun 2003:317) Unterstützt wurde Mannix etwa von der republikanischen Zeitung *Catholic Bulletin*, welche seine Reden abdruckte, nicht jedoch den Hirtenbrief.

Wie bereits angedeutet, verhielten sich Vertreter der katholischen Kirche im Umgang mit der IRA widersprüchlich. Zwar

„[...] brachen [manche Priester] das Beichtgeheimnis, wenn IRA Männer ihnen von bevorstehenden Mordattacken erzählten und warnten die Gefährdeten. Die Kirche verweigerte [auch] den »im Kampf gefallenen« IRA Männern nicht die Ehren eines kirchlichen Begräbnisses, gleichwohl drohte sie in Einzelfällen mit Rückzug, sollte republikanische Symbolik während der Begräbniszeremonie zu demonstrativ verwendet werden. In keinem Fall sprach sie [jedoch] eine formelle Exkommunikation von IRA-Mitgliedern aus, allerdings erklärte Kardinal Daly, die Gewalttäter würden

¹²² Auch in Rom hatten die Republikaner hochkarätige Sympathisanten, wie etwa Peter Magennis, den Prior eines Karmeliterklosters oder Monsignore John Hagan, den Rektor des Irischen Kollegs in Rom. Trotz dieser pro-republikanischen Stimmen konnte ein Widerruf des Hirtenbriefs durch Papst Pius XI. nicht erreicht werden. (Braun 2003:318)

sich faktisch selbst exkommunizieren. Doch der Verzicht auf die Androhung und Anwendung des härtesten Disziplinarinstruments der katholischen Kirche empörte ihre protestantischen Kritiker und nährte den Verdacht, die Kirche sympathisiere heimlich mit der IRA“. (Kandel 2005:30f)

Dazu kommt, dass – nicht nur für die protestantischen, sondern auch für die katholische Kirche – die Spaltung entlang der konfessionellen Linie optimale Voraussetzungen bot, um im gesellschaftlichen wie politischen Leben eine dominante Rolle einzunehmen. Paradoxerweise wurde und wird die Römisch-Katholische Kirche in Nordirland, was ihr ja auch pro-nationalistische Geistliche wie Mannix immer wieder vorwarfen, gerade auch durch das britische Establishment gestützt: „D[ieses] [...] ist wohlweislich darauf bedacht, die Autorität der katholischen Kirche im Norden aufrechtzuerhalten. Es betrachtet die katholische Kirche als einen den Status quo bewahrenden und an einer Eindämmung des radikalen Republikanismus interessierten Ordnungsfaktor. Die Kirche wird somit zum Agenten britischer Herrschaft.“ (Schulze-Marmeling 1991:280)

Dies zeigt einmal mehr, dass auch aus Sicht des britischen Establishments der nordirische Konflikt kein Glaubenskonflikt ist, sondern dass es sich vielmehr um politische und wirtschaftliche Interessen handelt, die quasi „auf dem Rücken der Religion“ ausgetragen werden. (Schulze-Marmeling 1991:280)

Zusammenfassend kann hier gesagt werden, dass die katholische Kirche Nordirlands durchaus als politischer Akteur auf den Plan trat und so die Geschehnisse und den Konflikt zumindest mit beeinflusste. Sie platziert sich klar im nationalistischen *Mainstream*, interpretiert politische Angelegenheiten, tritt beratend auf und repräsentiert die katholische Gemeinschaft nach außen. Zwar organisiert sich die Katholische Kirche nicht in paramilitärischen Verbindungen oder hat direkten Einfluss auf die Politik, doch sie spielt in der *Community* eine zentrale Rolle und kann daher leicht eigene (d.h. innerkirchliche), aber auch politisch motivierte Ziele verfolgen, indem sie das Bewusstsein der ihr Anvertrauten zu bilden versucht. Die Katholische Kirche schreibt den Menschen nicht vor, wen sie zu wählen hätten, doch hat sie eine Plattform, auf der sie ihre eigenen Werte und Perspektiven präsentieren kann.¹²³ Zudem unterhalten nationalistische und republikanische Politiker enge Beziehungen zur Kirche, um so ihre Botschaften zu legitimieren und fliehen oft vor politischen Lösungen, die den Unmut der Kirche erwecken würden. Insgesamt ist die Katholische Kirche daher ein mächtiger Agent in der nordirischen Gesellschaft. Sie positioniert sich im Konflikt, indem sie nur

¹²³ Was an sich neutral ist, für die Kirche in Nordirland v.a. zur Zeit der *Troubles* aber noch wichtiger war, als dies ansonsten der Fall ist.

selten offizielle Statements abgibt, oder zur Versöhnung aufruft.¹²⁴ Wird Position – wenn auch gegen die IRA oder die Vorgangsweise der Republikaner – bezogen, so wird dies, wie am Hirtenbrief vom Oktober 1922 deutlich wurde, kaum ausreichend theologisch begründet und öffnet so den Raum für weiterführende Diskussionen bzw. Gegenstimmen aus den eigenen Reihen. Obwohl der Katholischen Kirche in Nordirland immer wieder vorgeworfen wurde, ein heimlicher Kollaborateur Großbritanniens zu sein, wenn es um eine Union gehe und die Kirche deshalb ihre Kritik gegenüber der IRA gezielt halbherzig vorbringe, beeinflusste sie in katholischen Schulen Kinder und hetzte so gegen die Protestanten. Wird heute in nordirischen katholischen Schulen auch offiziell nicht mehr gegen Protestanten Stellung bezogen, ist doch der kirchliche Einfluss auf katholische Schulkinder nach wie vor groß. Dies argumentiert der Artikel *Faith of their fathers*, der am 29.01.2015 im Economist erschien, wie folgt: „The church’s social and moral influence has probably held up a bit better in the north, where Catholics still feel they must fight their collective corner in a divided society.”¹²⁵ Wie 2010 offiziell wurde, deckte die Katholische Kirche zudem ihre eigenen Priester, wenn diese für Attentate, die während des Nordirlandkonflikts verübt worden waren, verantwortlich waren.¹²⁶ Damit ist die katholische Kirche alles andere als ein neutraler Mediator. (Mitchell 2003:9)

Trotzdem müssen Bemühungen seitens Vertretern oder Gruppen der Katholischen Kirche, vor allem aus jüngerer Zeit, die eindeutig und erkennbar zur Versöhnung beitragen wollen, gewürdigt werden. Denn auch sie nähren das kollektive Gedächtnis und schaffen langsam aber sicher eine neue Realität. So betonen Autoren wie Maria Duffy, dass man auch die Herausforderungen der Kirchen angesichts der angespannten politischen Lage in Betracht ziehen müsse, bevor man sich ein Urteil erlaube. Zugleich führt sie Sean Brady, Kardinal von Armagh als Beispiel für den Einsatz für Versöhnung

¹²⁴ Sehr bekannt ist neben den beiden Hirtenbriefen von 1922 vor allem Kardinal Conways Predigt aus dem Jahr 1972, in der er versuchte, die Position der Katholischen Kirche gegenüber der IRA zu definieren. Katholik, so Conway, könne sich nur nennen, wer auf Gewaltanwendung verzichte. Er sprach auch von der notwendigen Selbstverpflichtung zu Frieden und Vergebung, auch wenn die inneren Gefühle andere seien. Dies gebiete die Nachfolge Christi. Zwar kritisierte er die IRA als eine kleine Gruppe, die versuche, ein vereinigtes Irland mit gewaltsamen Methoden herbei zu führen, was er nicht befürwortete, doch er verabsäumte es, die IRA scharf zu verurteilen (und dies auch mit schlagkräftigen Argumenten zu untermauern), was zu diesem Zeitpunkt jedoch ein notwendiger Schritt in Richtung Frieden gewesen wäre. (Büchle 2009:190)

¹²⁵ *The faith of their fathers*, Economist Online Version vom 29.01.2015, <http://www.economist.com/blogs/erasmus/2015/01/catholic-education-northern-ireland>, Zugriff am 15.07.2015.

¹²⁶ Siehe dazu etwa <http://www.zeit.de/politik/ausland/2010-08/nordirland-kirche-terrorismus>, Zugriff 24.07.2012.

und Frieden an: „To understand the challenges that the institutional Churches face and the contribution that they are making to peace and reconciliation on the island of Ireland, it is helpful to refer to the lectures given by (now) Cardinal Sean Brady of Armagh [...]. He [Brady, d. Verf.] summed up the key to peace as, the will to embrace'. [...].“ (Duffy 2009:282) Kardinal Brady wandte sich etwa auf der Beerdigung des durch republikanische Dissidenten ermordeten Polizisten Ronan Kerr an alle Republikaner und rief sie dazu auf, die Gewalt zu beenden. Brady sagte, die Menschen sollten aufhören, den fürchterlichen Schmerz und den Kummer vergangener Zeiten zu glorifizieren. Er rief sie auf, ihre Kinder und Enkelkinder von jeder Form von Gewalt fernzuhalten, da Gewalt nichts als Elend und Zerstörung anzubieten habe. Er sagte: „Ich sage, wählt das Leben, wählt Güte, wählt den Frieden!“¹²⁷ Auch anlässlich des Ablebens des protestantischen Führers Ian Paisley im Jahr 2014 zollte Kardinal Brady ihm, der einst den Papst als „Antichristen“ bezeichnet hatte Tribut. Brady sagte, dass ohne Ian Paisley kein Friede möglich gewesen wäre und dass dieser sich über die Jahre des Konflikts hinweg verändert habe. Kardinal Brady war auch der erste Katholische Würdenträger, der bereit war den kontroversen Anführer der Presbyterianer im Jahr 2006 persönlich zu treffen.¹²⁸

All dies zeigt deutlich, wie tief die Spannungen sind, die im kollektiven Gedächtnis der pro-irischen katholischen verankert sind und wie uneinheitlich selbst Vertreter der Kirche angesichts des Konflikts agierten. Bezeichnenderweise wird in den wenigen offiziellen Stellungnahmen nicht nur häufig theologisch schwach argumentiert, zudem wird die Rolle, die die Vergangenheit für die Auseinandersetzungen spielte, wenig bis gar nicht thematisiert. Dies heizte zwar zumindest den Konflikt nicht zusätzlich an, öffnet so aber auch keinen Raum für notwendige öffentliche Diskurse über die eigene Geschichte.

3.3 Der Umgang mit Erinnerungen in Nordirland nach 1998

Wie die komplexe Geschichte Nordirlands und des Konflikts auf diesem Gebiet zeigt,

¹²⁷ *At Ronan Kerr's funeral Cardinal Brady appeals for peace*, The Guardian Online vom 6. April 2011, <http://www.theguardian.com/uk/2011/apr/06/cardinal-brady-peace-plea-ronan-kerr-funeral>, Zugriff am 15.07.2015.

¹²⁸ *Religious leaders react to death of Ian Paisley*, 13.09.2014, <http://www.catholicireland.net/religious-leaders-respond-death-ian-paisley/>, Zugriff am 15.07.2015.

ist es nicht möglich, die Frage nach einem angemessenen Umgang mit negativ behafteten individuellen und vor allem kollektiven Erinnerungen und den ihnen entsprechenden Gedächtnissen in einfacher Weise zu beantworten.

Vor allem Erinnerungen an Verluste – oft von nahen Angehörigen oder Freunden – beeinträchtigen das friedliche Zusammenleben innerhalb der nordirischen Gesellschaft wie auch das weitere Leben jener, die diese erlitten haben, noch Jahre später. Erinnern soll daher auch Solidarität mit jenen, die große Verluste hinnehmen mussten, zum Ausdruck bringen. Dies setzt einen Prozess der Selbsterziehung in Gang sowie die Möglichkeit, einen gemeinsamen Zugang zu dem zu schaffen, was in der nordirischen Gesellschaft über rund dreißig Jahre hinweg geschehen ist. Dabei darf jedoch nicht nur der eigene Opferstatus wahrgenommen und anerkannt werden, sondern auch das eigene Tätersein. Denn: „Only when we can remember not only what has been done to us, but also what has been done to others in our name, will reconciliation become a possibility.“ (Smyth 1998:52)

Die Nordirin Marie Smyth versucht sich in ihrem Artikel *Remembering in Northern Ireland: Victims, Perpetrators and Hierarchies of Pain and Responsibility* der Frage nach einem angemessenen Erinnerungs- wie Versöhnungsprozess für Nordirland anzunähern, indem sie sich die folgenden Fragen stellt: Sollen wir überhaupt erinnern bzw. eine Erinnerungskultur aufbauen? Sind wir alle in gleicher Weise Opfer? Sind wir alle in gleicher Weise Täter? Gibt es „Hierarchien“ des Schmerzes bzw. der Verantwortung?

Ich möchte diese Fragen nun um zwei erweitern:

Wie muss mit dem religiösen bzw. dem nationalen Gedächtnis in Nordirland umgegangen werden, damit ein dauerhafter Frieden möglich wird? Welche Projekte, die eine Heilung¹²⁹ kollektiver Gedächtnisse fördern gibt es und wo kann in der Praxis weiter angesetzt werden?

3.3.1 Sollen wir überhaupt erinnern bzw. eine Erinnerungskultur aufbauen?

Die Frage, ob „wir“ (d.h. die betroffene Gruppe) erinnern sollen, impliziert, dass

¹²⁹ Unter *Heilung* ist hier zu verstehen, dass die Opfer auf beiden Seiten im Zentrum des Gedächtnisses verankert werden müssen. Erst wenn dies geschieht, ist ein Weg zur Versöhnung gegeben, der sich vielleicht auch in einem neuen Gedächtnis ausdrückt.

diejenigen, die sich erinnern sollen eine Wahl haben. Doch eine solche gibt es eigentlich kaum. Infolge von Kriegen und bewaffneten Konflikten traumatisierte Menschen werden von Albträumen geplagt und das Erlebte kommt immer wieder hoch, so etwa, wenn sie eine bestimmte Straße, einen bestimmten Platz überqueren, der Erinnerungen hervorruft oder wenn sich die Todestage von Freunden und Angehörigen nähern, die dem Konflikt zum Opfer gefallen sind. „Remembering is not an option – it is a daily torture, a voice inside the head that has no ‚on/off’ switch and no volume control.“ (Smyth 1998:32)

Im Folgenden unterscheidet Smyth verschiedene “Welten”, die einander überlagern, wenn es darum geht, die Wahl zu haben – oder eben nicht. Zum einen jene Welt, in der man die Wahl hat, die Nachrichten, die im Fernsehen laufen, anzusehen oder nicht bzw. die Tageszeitung zu lesen oder nicht. Zweitens die Welt jener Menschen, die mit ansehen mussten, wie Angehörige getötet wurden. Die Welt derer, die mehrere Familienmitglieder verloren haben und jener, die mehr als einen solchen Vorfall mit beobachten mussten. Es ist auch die Welt derjenigen, die massiv von der Militarisierung ihrer jeweiligen Gemeinschaft betroffen waren. Und schließlich die Welt jener, die den Konflikt nicht direkt miterlebt haben, die jedoch indirekt betroffen sind, insofern sie demselben nordirischen Kollektiv angehören, wie die Gruppe der Betroffenen, insofern sie Geschichte wie Gedächtnisse mit diesen teilen – nicht aber unbedingt eigene Erinnerungen. (Smyth 1998:32f)

Smyth stellt sich hier die Frage, wie man auch jene, die den Konflikt nicht „hautnah“ miterlebten, in den Prozess des Erinnerns und Versöhnens mit hineinnehmen kann, denn: „A relatively small number carry a heavy burden in relation to the past whilst the majority remain largely ignorant and remote from their experience. One of the goals of dealing with the past is to share round the knowledge and experience of those who have suffered most so that those who do not know and where not there are educated by the people who do know and where there.“ (Smyth 1998:33) Auf diese Weise soll notwendige Information besser zugänglich gemacht werden, was dazu führt, dass Erinnerungen anders in den Blick genommen und “bewertet” werden können. Dies soll helfen, den Frieden zu fördern, d.h. solche Erinnerungen in einer Weise zu formen, die weiteren Gewaltanwendungen und dem erneuten Aufbrechen historischer Konflikte (wie im Fall Nordirlands) vorbeugt. Eine solche Vorgehensweise soll den Menschen die Möglichkeit bieten, die Erfahrungen, die der andere gemacht hat, besser zu verstehen,

ebenso wie auch die eigene Rolle in der Vergangenheit. Dabei ist jedoch behutsam vorzugehen, damit keine falschen Erwartungen bezüglich des Möglichen entstehen: „The best that can be achieved by revisiting the past is that we help each other come to terms with our respective roles in the past, and the irreconcilable nature of the losses that have been sustained. We cannot ever retrieve what was irretrievably lost.” (Smyth 1998:34)

Worauf Smyth nur am Rande eingeht, was jedoch kritisch angemerkt werden muss ist, dass Erinnern allein nicht reicht. Dies könnte sogar – wird mit der Erinnerung falsch umgegangen – zu einer Vertiefung des Konflikts beitragen bzw. ihn neu anfachen. Soll nachhaltig Frieden erlangt werden, bedarf es nach dieser Geschichte auch einer starken Bereitschaft zur Versöhnung. Diese muss von allen Konfliktparteien vorangetrieben werden und könnte aus dem Christentum genährt werden, konkret aus der christlichen Pflicht zur Versöhnung.

3.3.2 Sind wir alle in gleicher Weise Opfer?

Das Karfreitagsabkommen sah, um den Weg in Richtung Versöhnung zu ermöglichen, die Einrichtung einer Opferkommission vor, an deren Spitze der frühere irische Abgeordnete Sir Kenneth Bloomfield stehen sollte. Dieser verfasste noch im selben Monat, in dem das Karfreitagsabkommen zustande kam (April 1998) den Bericht *We will Remember Them (Bloomfield Report)*, in dem er einerseits die Arbeit der Kommission beschreibt, andererseits definiert, von wem überhaupt die Rede ist, wenn man von „Opfern“ spricht und sucht zuletzt nach Lösungen, die zu einem „guten“ Erinnern und damit zur positiven Bewältigung von Vergangenheit beitragen können.

In seiner Untersuchung über die Opfer des Nordirlandkonflikts kommt Bloomfield zu folgender These: „There is, in a sense, some substance in the argument that no-one living in Northern Ireland through this most unhappy period of its history will have escaped some degree of damage. Many who have happily escaped death or injury have nevertheless been exposed to threat and danger.” (Bloomfield 1998:14)

Zu diesem Schluss kam jedoch nicht nur Bloomfield, sondern die Annahme, dass „alle irgendwie Opfer sind“ (es also nicht um eine Minorität gehe) war weit verbreitet. Smyth sieht diese Haltung jedoch als problematisch an, da es ihr zufolge empirische,

moralische, politische und praktische Gründe gibt, aus denen keineswegs alle (wenn auch viele) als Opfer zu klassifizieren sind. (Smyth 1998:34)

Zu ihrer *empirischen* Beweisführung vergleicht Smyth nun drei Tabellen, die sich mit Todesfällen in Nordirland im Jahr 1991 auseinandersetzen. So zeigt die erste Tabelle, dass die Todesrate in Belfast deutlich höher lag, als in ländlichen Gebieten Nordirlands, weshalb, so Smyth, Menschen auch zunehmend aufs Land abwanderten. Dies zeigt, dass zur Zeit des Konflikts in Belfast Ansässige gefährdeter und damit eher „Opfer“ waren als beispielsweise die Einwohner von Ards. Aus der zweiten von ihr verwendeten Tabelle zieht Smyth den Schluss, dass nicht diejenigen, die direkt in die bewaffneten Auseinandersetzungen involviert waren, am ehesten darin umkamen, sondern meistens Zivilisten oder Personen, die keiner bewaffneten Organisation angehörten, aber auch Sicherheitskräfte. Zudem sind die Zahlen der Opfer, wie Smyth anhand der dritten Tabelle aufzeigt, zwischen Protestanten und Katholiken ungleich verteilt. So zeigt etwa der Zensus von 1991, dass die Anzahl von Toten bei den Katholiken bei 2,48% (von Tausend) liegt, bei den Protestanten hingegen „nur“ bei 1,26%:¹³⁰ „No matter how you measure it, there have been more deaths in relative and absolute terms in the Catholic community than in the Protestant community.“ (Smyth 1998:39)

Für diese ungleichen Verteilungen führt Smyth drei Arten von Gründen an: Moralische, politische und praktische.

Moralische Gründe: Smyth konstatiert, dass alle Menschen in Nordirland auf die ein oder andere Weise vom Konflikt betroffen waren. Doch es ist ihr wichtig zu betonen, dass deshalb nicht alle auf dieselbe Weise Opfer waren.

„We cannot say that we are all victims, because some of us still have a choice. Others have had their choices removed. At a moral level, it is incorrect to lay claim to victimhood on the basis of paltry experiences of the Troubles, in comparison to the immense suffering of others. To claim victimhood for small atrocities detracts attention (...) from the people on whom it should be rightly focused, i.e. those who have suffered the most.“ (Smyth 1998:40f)

Smyth differenziert ihren Opferbegriff also, indem sie verschiedene Schweregrade unterscheidet. So zählen für sie jene, die nur „leichten“ Gewalttätigkeiten ausgesetzt waren, nicht zu den Opfern des Nordirlandkonflikts. Was sie dabei jedoch nicht einkalkuliert, ist die enorme Macht von Erinnerungen und Gedächtnissen. Denn auch

¹³⁰ Der *Bloomfield-Report* nennt hier andere Zahlen: 2,5% (von Tausend) bei Katholiken und 1,9% bei Protestanten. Allerdings geht auch daraus hervor, dass die Todesrate in der katholischen Bevölkerung um Einiges höher war. (Bloomfield 1998:11)

wer nicht direkt in einen Konflikt involviert war, auch, wer selbst keine größeren Gewaltanwendungen erleiden musste, kann solche mitangesehen haben und ein Leben lang damit zu tun haben, die Erinnerungen an das Gesehene zu verarbeiten. Ebenso unterschätzt wird, spricht man einem großen Teil eines durch einen Konflikt wie den nordirischen betroffenen Volkes den Opferstatus ab, die Macht der Vergangenheit und ihre Präsenz im kollektiven Gedächtnis. Denn ein solches unterscheidet oft nicht zwischen jenen, die direkt Gewalt erfahren mussten, jenen, die stumme Zeugen von Gewaltanwendung waren und jenen, die einfach nur in einem Klima, das von Angst und Gewalt geprägt war, aufwachsen oder leben mussten. Auch diese hatten streng genommen keine „Wahl“ und ihre Erinnerungen werden weitergetragen, wenn sie auch nicht direkt von Gewalt betroffen wurden. Was Smyth hier ausklammert, was aber eine gravierende Rolle für den Konflikt spielt ist die Geschichte und ihre Bewahrung in den verschiedenen kollektiven Gedächtnissen (jenem der *Unionists* und jenem der *Nationalists*). Es ist die unterschiedliche Sichtweise der Geschichte, die zum jeweiligen Handeln motiviert. Während die *Unionists* (und damit die Protestanten) sich auf ihre schottischen und englischen Vorfahren berufen, die vor Jahrhunderten den nordöstlichen Teil von Irland besiedelt hatten und so ihren Verbleib in Nordirland rechtfertigen und behaupten, bekennt sich das nationalistische (und katholische) Lager zur Einheit der irischen Insel. Die *Unionists* werden als Eindringlinge wahrgenommen, gegen die es Irland zu verteidigen gilt. „Der Nordirland-Konflikt hat viele Merkmale eines ‚Identitätskonflikts‘. In ihm stehen sich zwei nach Herkunft, [Gedächtnis, Anm. d. Verf.] und religiösem Bekenntnis unterscheidbare Gruppen gegenüber, die auf demselben Gebiet leben, aber konträre politische Ambitionen verfolgen und eine gemeinsame Staatlichkeit infrage stellen.“¹³¹

Politische Gründe: Die politischen Kulturen des Loyalismus und Republikanismus sind Kulturen des „Opferseins“. Wird man in der politischen Landschaft als Opfer wahrgenommen, so hat dies auch einige Vorteile. „The victim is deserving of sympathy, support, outside help, and intervention by others to vanquish the victimiser. The victim, by definition is vulnerable, and therefore others are required to alter the balance of power in order to protect the victim from further attack.“ (Smyth 1998:41) Diese Haltung führt nicht selten dazu, dass jeder Angriff seitens des Opfers als Selbstverteidigung gewertet wird, selbst wenn dem gar nicht so sein sollte. Oft kommt es auch zum Missbrauch des Opferstatus, indem Täter sich selbst als Opfer deklarieren,

¹³¹ <http://www.bpb.de/themen/USX5Q0,0,0,Nordirland.html>, Zugriff am 10.07.2015.

damit ihre Gewaltanwendung politisch wie moralisch rechtfertigbar wird. Daraus kann eine politische Kultur erwachsen, in der verschiedene Formen des Opferstatus miteinander konkurrieren und innerhalb welcher es wahrscheinlich wird, dass Gewalt unterstützt oder gar legalisiert wird, während eine Atmosphäre politischer Verantwortung oder Reife tendenziell wenig gefördert wird. „Victims are never guilty, responsible or strong. If victims harm others it is supposedly understandable in the light of their suffering, and above all, those who claim victim-hood are not to be blamed.“ (Smyth 1998:42). Smyth macht im Fall Nordirlands eine zunehmende Tendenz diverser Gruppen – und damit auch Erinnerungskollektive – aus, für sich den Opferstatus in Anspruch zu nehmen und damit jede Verantwortung für das geschehene Leid von sich zu weisen. Dies zeigt, wie friedenshemmend kollektive Gedächtnisse sein können, wenn sie mit gefährlichen, oder – wie im beschriebenen Fall – einseitigen Inhalten gefüllt werden, wenn *de facto* „falsch“ erinnert wird. Fühlt sich aber niemand für die Verbrechen des Krieges verantwortlich, kommt der Friedensprozess zum Stillstand und ein notwendiger Prozess, der zu echter Versöhnung führen soll, wird unmöglich. (Smyth 1998:42)

Praktische Gründe: Ebenfalls in Anlehnung an den *Bloomfield-Report* macht Smyth praktische Gründe für die ungleiche Verteilung der Zahlen der Opfer aus. Es sei nun nach dem Konflikt an der Zeit, finanzielle Ressourcen klug zu verteilen, d.h. vor allem jene zu begünstigen, die derselben am meisten bedürfen.

„Universal definitions of victims (or the claim that we are all victims) does not facilitate such targeting as it implies universal needs. Such approaches mask the way in which damage and loss has been concentrated in certain geographical areas, communities, occupational groups, age groups and genders. Universal definitions are therefore impractical in social political terms.“ (Smyth 1998:42)

3.3.3 Sind wir alle in gleicher Weise Täter?

Ein katholischer Mann, Mitte dreißig, der aus Belfast stammt und seinen Vater im Alter von nur zweieinhalb Jahren durch den Krieg verlor, beantwortet diese Frage folgendermaßen:

„Well, I think the red hand of Ulster is a brilliant emblem for this place because I

reckon, everybody has a bit of blood on their hands. Every single person. Should it be condoning one murder, going, 'Auch, well, that boy knew what was coming to him. He deserved it.' Everybody is guilty of it." (zit. nach Smyth 1998:42f)

Werden Menschen, die wir kennen oder zu denen wir in engerer Beziehung stehen attackiert oder gar umgebracht, so empfinden wir in den meisten Fällen tiefes Mitleid für diese. Das ist besonders dann der Fall, wenn wir uns stark mit den Betroffenen identifizieren, also auch dann, wenn wir zur gleichen Gruppe gehören und daher auch am selben kollektiven Gedächtnis wie diese teilhaben. Wir sind noch um einiges stärker betroffen, wenn wir gegen diese Attacken hätten vorgehen können oder glauben, dies tun hätten zu können. Wir fühlen uns dann gleichsam mitschuldig am Schicksal des Anderen. Doch macht uns das alle gleichzeitig auch zu Tätern? Zu einem gewissen Grad ja, denn wer sich – so Smyth – nicht gegen begangenes Unrecht ausspricht, macht sich automatisch mitschuldig. Faktoren, wie Angst um das eigene Leben o. Ä. berücksichtigt sie dabei jedoch nicht.

Eine Täterschaft Aller sieht auch Jaspers gegeben (Vgl. 2.1.1.1). Er geht davon aus, dass jeder, der zu einem Staat gehört, auch für dessen Taten mitverantwortlich ist. Dies meint er, wenn er von Schuld als *politischer Schuld* spricht: „Die Frage ist, in welchem Sinn sich jeder von uns mitverantwortlich fühlen muß. Zweifellos in dem politischen Sinne der Mithaftung jedes Staatsangehörigen für die Handlungen, die der Staat begeht, dem er angehört. Darum aber nicht notwendig auch in dem moralischen Sinne der faktischen oder intellektuellen Beteiligung an den Verbrechen.“ (Jaspers 1987:40)

Auch auf der metaphysischen Ebene sieht Jaspers Alle als schuldig an. „Metaphysische Schuld“, so Jaspers, „ist der Mangel an der absoluten Solidarität mit dem Menschen als Menschen. [...] Diese Solidarität ist verletzt, wenn ich dabei bin, wo Unrecht und Verbrechen geschehen. [...] Wenn es geschieht und wenn ich dabei war und wenn ich überlebe, wo der andere getötet wird, so ist in mir eine Stimme, durch die ich weiß: daß ich noch lebe, ist meine Schuld.“ (Jaspers 1987:48)

Hier ähnelt Smyths Zugang jenem von Jaspers. Während letzterer jedoch Kinder, wo es um die Schuldfrage geht, nicht thematisiert, gesteht Smyth Kindern eine Sonderrolle zu; vielleicht deswegen, weil diese ohnehin eine beschränkte Macht zum Handeln haben: „However, it is difficult to see any child as a perpetrator, in comparison, say, to some paramilitary killers.“ (Smyth 1998:43) Ebenso sieht Smyth, dass die Grenzen zwischen Opfern und Tätern oft verschwimmen und dass nicht selten die Falschen für grausame

Verbrechen zur Verantwortung gezogen werden. (Smyth 1998:43)

3.3.4 Gibt es „Hierarchien“ des Schmerzes bzw. der Verantwortung?

Es wurde argumentiert, dass davon auszugehen sei, alle Nordiren automatisch als „Opfer“ zu deklarieren. Ebenso wurde argumentiert, dass jeder zur Zeit der *Troubles* in Nordirland Ansässige einen Teil der Verantwortung für die im Zuge des Konflikts begangenen Greuelthaten trägt, wenngleich nicht alle Nordiren im selben Sinn Täter sind. Dementsprechend können nicht alle Menschen, die in irgendeiner Form in die nordirischen Auseinandersetzungen verwickelt waren, gleich behandelt werden. (Smyth 1998:46)

Doch, so Smyth, wird dabei außer Acht gelassen, dass derartige Hierarchien der Verantwortung wie auch des Schmerzes bereits existieren, da Schmerz und Leid nie gleichmäßig verteilt sind. „Some individuals, families and communities have suffered more. Some people have more power to change things. The evidence is clear. The Troubles have not affected us all equally, nor have we all equally been involved in supporting or commissioning violence.” (Smyth 1998:47)

Nun, sei es, wie Smyth betont, an der Zeit, sich mit dem Geschehenen zu versöhnen und die Isolation, in welcher die Menschen Nordirlands über lange Jahre hinweg lebten, öffentlich zu beenden. Es müssen Wege gefunden werden, diese Isolation, in der Menschen nicht einmal nach ihrem Schicksal, nach den Schrecknissen, die sie erlebt hatten, gefragt wurden, zu beenden. Dies ist in Belfast leichter, da es in Städten einfacher ist, neue Netzwerke ins Leben zu rufen, die den Frieden fördern und Wege in Richtung Versöhnung ebnen, als etwa in ländlichen Grafschaften am Rande Nordirlands, wie Newry oder Mourne. (Smyth 1998:47)

Im Krieg muss nicht nur oft die Wahrheit der Lüge weichen, sondern auch jedes Gefühl für Komplexität bzw. komplexere Gesamtzusammenhänge wird ausgeblendet. „Absolute truths come in black and white, and we are very good at black and white, at right and wrong. We are less adept at seeing the grey areas, at seeing the truth as a mixed bag that contains things that are unpalatable for us personally. And we are not very good at all about complexity.” (Smyth 1998:47f) Diese Weltsicht, die alles ausschließlich in Schwarz und Weiß einteilt, ist vor allem in bewaffneten Konflikten

häufig. Es ist wichtig, zu wissen, wo man selbst steht, wer Feind und wer Verbündeter ist. Doch die Phase des echten bewaffneten Konflikts wurde durch das Karfreitagsabkommen in Nordirland weitgehend beendet. Der Konflikt schwelt noch immer, doch kommt es nur noch selten zu bewaffneten Auseinandersetzungen. In dieser Post-Konflikt-Phase ist es nun notwendig, das Schwarz-Weiß-Denken zu überwinden. So soll etwa, um Versöhnung zu ermöglichen, der Feind nicht weiterhin verteufelt und als der absolut Böse dargestellt werden, sondern es ist an der Zeit, die Motivationsgründe des Anderen wahrzunehmen, ebenso wie eigene Unzulänglichkeiten und eigenes Versagen (Anerkennen eigener Schuld, Übernahme von Verantwortung, vgl. Kapitel 2 und 3) Dies setzt auch eine Überprüfung eigener (kollektiver) Gedächtnisse wie von Erinnerungen (individueller wie kollektiver Art) überhaupt voraus. Neben dem Entdecken der eigenen „Grauzonen“ soll auch erkannt werden, dass die Erfahrungen der langen Jahre des Nordirlandkonflikts bei jedem anders sind. Jeder nimmt die Auseinandersetzungen, das Leben im Krieg anders wahr, auf jeden wirken die diversen schrecklichen Eindrücke anders. Und dies gilt nicht nur für jeden Einzelnen, sondern auch für Kollektive. So mag die Bevölkerung eines ländlichen Teils Nordirlands den Krieg völlig anders erlebt respektive wahrgenommen haben, als die Bewohner Belfasts usw.

3.3.5 Gedächtnispolitik in Nordirland nach Ende des bewaffneten Konflikts

Verschiedene Friedensprozesse, die vor allem in den 1990er Jahren weltweit in Gang gesetzt wurden (wie etwa in Südafrika), haben eine Debatte ins Rollen gebracht, welche Methode in Nachkriegsgesellschaften am effektivsten sei, um stabilen und dauerhaften Frieden zu erlangen. Ein neues Instrument war in vielen Ländern das Errichten von Wahrheitskommissionen, um die durch Kriege und Greueltaten belasteten kollektiven Gedächtnisse zu entschärfen. Diese Kommissionen versuchten eine Balance zwischen der Offenlegung der Wahrheit und einem Schaffen von Gerechtigkeit herzustellen. Dies ist keine leichte Aufgabe, sondern gleicht einem Drahtseilakt – auf politischer Ebene wie auch auf jener der Moral. Die Wahrheitskommissionen setzten einen weltweiten Lernprozess in Gang, an dem jetzt auch Gemeinschaften, Gruppen und Individuen in Nordirland Anteil haben. (Lundy 2001:27)

In Nordirland selbst gestaltete sich die Einrichtung einer unabhängigen und von allen

Seiten anerkannten Wahrheitskommission als sehr schwierig. Jahrelang wurde über eine derartige Diskussion debattiert und sogar gestritten und sowohl von der proirischen nationalistischen Seite als auch seitens der Protestanten wurden unabhängige Untersuchungen zu Menschenrechtsverletzungen, die während des Konflikts begangen worden waren, gefordert. Allerdings lehnte dies die britische Regierung lange ab. Stattdessen setzte sie im Jahr 2005 eine Polizeieinheit, das sogenannte *Historical Enquiry Team* ein, das die ungelösten Morde des Nordirlandkonflikts aufarbeiten und untersuchen sollte.¹³²

Anfang 2014 legten schließlich zwei US-amerikanische Moderatoren einen Kompromissvorschlag zur Aufarbeitung der nordirischen Vergangenheit vor: Es solle eine unabhängige Wahrheitskommission eingerichtet werden, die unter internationaler Aufsicht stehen müsse.

„Richard Haas und Meghan O’Sullivan waren von der nordirischen Regierung gerufen worden, strittige Themen des Friedensabkommens von 1998 einvernehmlich zu lösen. Dazu zählen u.a. die Gleichberechtigung verschiedener kultureller Identitäten, die Oraniermärsche und die Aufarbeitung der Vergangenheit. Zunächst schien ein Einvernehmen zwischen den nordirischen Parteien möglich, doch letztlich unterzeichnete nur Sinn Féin den Kompromißvorschlag; von der britischen Regierung kam keinerlei Unterstützung.“¹³³

Abgesehen von dem Ruf nach einer unabhängigen allgemein anerkannten Wahrheitskommission wurde nach Abschluss des Karfreitagsabkommens 1998 von politischer wie von nichtpolitischer Seite nach den bestmöglichen Mechanismen, einen dauerhaften Frieden in Nordirland herzustellen, geforscht. Während vor allem NGOs bemüht waren, die *Wahrheit* zu finden und im Zuge dessen nach Schuldigen zu suchen, sehen Friedensforscher, wie Marcel Baumann, die zentrale Herausforderung in der Bewältigung der belasteten Vergangenheit zunehmend darin, Motive, Hintergründe und Motivationen aller Konfliktparteien zu verstehen. Erst damit, so Baumann, könne der Grundstein zum Frieden gelegt werden. (Baumann 2008:29) In diesem Prozess, Wege zum Frieden zu finden, tat sich immer wieder die Frage auf, ob die Vergangenheit *überhaupt* erinnert oder erforscht werden soll, ob dies dem Frieden tatsächlich diene oder ihm nicht eher hinderlich sei. Dies hängt wohl auch davon ab, ob es denen, die erinnern einfach darum geht, Schuldige auszumachen, oder ob die Hintergründe und Motive aller Beteiligten tatsächlich berücksichtigt und im Diskurs ernst genommen werden. Am schwierigsten bleibt dabei die Frage nach den Opfern der

¹³² http://www.info-nordirland.de/news/2014/new2014_010_d.htm, Zugriff am 16.07.2015.

¹³³ http://www.info-nordirland.de/news/2014/new2014_010_d.htm, Zugriff am 16.07.2015.

Auseinandersetzungen: Wie können diese angemessen erinnert werden? (Lundy 2001:28) Eine wichtige Rolle in diesem Prozess könnten die Kirchen Nordirlands spielen. Zwar scheint dies auf den ersten Blick ein Paradox zu sein, da sie ja gerade in diesem Fall in Verdacht stehen, den Konflikt zumindest partiell mitangefacht zu haben, doch sie leben aus dem Gedächtnis an die Versöhnungstat und das friedensstiftende Wirken Jesu. Im Fall Nordirland ist allerdings auffällig, dass sich auf wissenschaftlicher Ebene – von einigen Überblicksartikeln abgesehen – keine Studien zum Stellenwert der Kirchen bei der Formation von gesellschaftlich-politischen Eliten oder als Sozialisationsagenturen finden. Das ist vor allem erstaunlich, da die Kirchen aus dem öffentlichen Leben Nordirlands nicht wegzudenken sind und auch das Schulwesen fest in ihrer Hand haben. Trotzdem, so betont etwa Bernhard Moltmann, rücken sie als friedensrelevante Akteure in den Mittelpunkt. Denn erstens seien sie als strategische und konfliktfähige Gruppen anzusehen und zweitens hätten gerade sie das Potenzial, Promotoren der Friedensstiftung zu sein – trotz ihrer engen Verwobenheit mit dem Konflikt. „Warum sollten Imperative und Mechanismen, die bei allen Unterschieden in Südafrika oder einzelnen Staaten Lateinamerikas die Kirchen als intermediäre Institutionen zu prominenten Friedensstiftern gemacht haben, nicht auch in Nordirland wirksam werden?“ (Moltmann 2005:6)

Ein weiterer strittiger Punkt neben der Frage nach der Erinnerung der Vergangenheit ist die Rolle des britischen Staates im Konflikt und die Erinnerung der Opfer an jene Gewalt, die der Staat an ihnen verübte. Denn: „The state was directly responsible for over 10% of all the deaths during the conflict. In addition there are allegations of collusions with Loyalist paramilitary groups in numerous other cases.“ (Lundy 2001:28) Zu diesen schwerwiegenden Fakten kommt hinzu, dass Ermordungen im Namen des Staates so gut wie nicht strafrechtlich geahndet wurden. Zudem war der Großteil der Opfer dieser Morde unbewaffnet und stammte aus Familien, die meist der nationalistischen Arbeiterklasse angehörten. (Lundy 2001:28)

Die Rolle des Staates wird gerade im nordirischen öffentlichen Diskurs über die Vergangenheit gerne ausgespart. So wird allerdings die Art und Weise, wie der Konflikt „erinnert“ respektive „vergessen“ wird zu einem Schlüsselpunkt in den ideologischen Auseinandersetzungen, in denen es um die Sicherung der Macht in der Übergangszeit nach dem Nordirlandkonflikt geht. Die Rolle des Staates als aktiver und gewalttätiger Agent in den Auseinandersetzungen wurde in den beiden Hauptmodellen zur

Konfliktbewältigung (Wahrheitsfindung bzw. Erforschung der Motive und Hintergründe), die den Irischen Friedensprozess maßgeblich beeinflussten, gerne heruntergespielt. Unter diesen Umständen war (und ist) es schwierig, ein annähernd *objektives* und vor allem gemeinsames kollektives Gedächtnis herauszubilden, welches den Frieden fördern könnte. Stattdessen ist die Aufarbeitung der Vergangenheit Nordirlands – wie auch in anderen Fällen – ein Spielball sozialer wie politischer Interessen geworden und ein „organisiertes Vergessen“ scheint seitens der Politik oft mehr erwünscht zu sein, da dies die Kontinuität staatlicher Macht sichert. (Lundy 2001:28)

Erinnerung und Vergessen sind ein Bereich des Ringens und des Widerstandes. Sie werden missbraucht, indem sie etwa von offizieller Seite sanktioniert werden – erinnert werden soll, was der eigenen Seite dient. So wird seitens der Protestanten beispielsweise in neueren historischen Studien die Diskriminierung von Katholiken in Nordirland als irische Propaganda verleugnet. Dadurch soll die Erinnerung an das Leid der katholischen Bevölkerung geschwächt werden oder aber auch jene an eigenes (d.h. In diesem Fall protestantisches) Leid stärker betont werden. (Noetzel 2003:116) Derartige Mechanismen können seitens der Zivilgesellschaft kritisiert werden (was bisweilen auch geschieht), was im Idealfall dazu führt, neu über die Geschichte nachzudenken. Die Rolle der Zivilgesellschaft ist, wo es um die Bildung kollektiver Gedächtnisse und ein Ingangsetzen eines friedensorientierten Erinnerungsdiskurses geht, demnach von großer Bedeutung. Vor allem *Victim and Justice Organizations*, und *Community Projects* trugen massiv dazu bei, den Friedensprozess in Nordirland voranzutreiben (Lundy 2001:28)

Neben den vielen *Community Projects* spielen vor allem diese Opfer- und Gerechtigkeitsorganisationen (*Victim and Justice Organizations*) eine wichtige Rolle für die „Erinnerungspolitik“ Nordirlands. Denn in der Nachkonfliktzeit begannen die Menschen, mit ihren Erinnerungen an die Vergangenheit zu hadern, nach Antworten zu suchen, die „der Staat“ ihnen geben sollte. Es war der Wunsch großer Teile der Bevölkerung, Themen wie „Wahrheit“ oder „Gerechtigkeit“ in die politische Agenda und die öffentliche Debatte einfließen zu lassen. (Lundy 2001:28)

Die Arbeit der Kampagnen für Wahrheit und Gerechtigkeit muss, wenn es um staatliche Gewaltanwendung geht, zuerst in den Kontext der eigenen „Opferagenda“ des Staates gestellt werden – es muss beachtet werden, wer zu den Opfern zählt und auch, wer

explizit durch den Staat zu Schaden gekommen ist und wie mit Opfern in Folge umzugehen sei. Eine solche Agenda wurde im Wesentlichen durch das Karfreitagsabkommen definiert. Denn dieses half, kontroverse Themen anzusprechen sowie einen tatsächlichen sozialen Wandel zu erleichtern. (Lundy 2001:28f) So wurden beispielsweise die Strukturen innerhalb der Regierung dahingehend verändert, dass sie auf ein Miteinander der Bürger abzielten, Institutionen wurden neu geregelt, sodass es leichter war, Entscheidungen für die gesamte politische Gemeinschaft herbeizuführen, eine *Bill of Rights* wurde verfasst und eine Menschenrechtskommission eingerichtet. Zudem wurde 1997 eine Opferkommission ins Leben gerufen, der Sir Kenneth Bloomfield vorstand, (der ein Jahr später den *Bloomfield Report* verfasste) und Adam Ingram wurde zum *Opferminister (Minister for Victims)* ernannt. (Lundy 2001:29)

Allerdings waren die Ernennungen von Bloomfield und Ingram für die Nationalisten eher enttäuschend. Denn beide waren bereits in der „alten“ unterdrückenden Regierung in hohen Positionen tätig gewesen, Ingram sogar als Kriegsminister. „With such backgrounds both were seen as lacking impartiality and as unlikely to be neutral custodians of the need of all victims of the conflict.“ (Lundy 2001:29) Zudem wurde der *Bloomfield Report* kritisiert, da er einen hierarchischen Ton gegenüber der Agenda der Opfer anschlage und implizit Opfer benannte, deren Opfersein mehr bzw. weniger gerechtfertigt war, wobei Nationalisten und Republikaner zu jenen Opfern zählten, die den Tod durch britische Sicherheitskräfte eher verdienten. „The sense has been that although the Good Friday Agreement was supposed to herald a new era of equality, the Bloomfield Report sowed the old seeds of ostracism.“ (Lundy 2001:29) Dies bedeutet, dass der Report eine sehr klare Abgrenzung zwischen Opfern und Nichtopfern fand, was ein weiteres Vorgehen nicht erleichterte. “Despite Bloomfield’s stated adoption of an inclusive approach to who constituted a ‘victim’, his report was criticized for largely ignoring those who had been victims at the hands of security forces.” (Bell 2002:1102)

Zu den offiziellen Initiativen, die versuchten, einen angemessenen Umgang mit der Vergangenheit zu finden, gehörten etwa Erlässe von Strafen, Kriminaluntersuchungen bzw. -verfolgungen, öffentliche Anfragen sowie eine ganze Reihe institutioneller Reformen, die darauf abzielten, das vorhergehende Versagen des Staates, Menschenrechte zu garantieren, wieder gut zu machen. Auch wurden von verschiedenen Seiten seit 1974 mehr als fünfzehn Wahrheitskommissionen in Nordirland ins Leben gerufen. Allerdings waren sie weder erfolgreich, noch von allen Beteiligten anerkannt.

(Bell 2002:1102) Trotzdem werden derartige Mechanismen weithin befürwortet, ebenso wie das allgemeine Bedürfnis nach einem Prozess sozialen Erinnerns berücksichtigt wird. „Truth recovery processes can provide a mechanism for victims to air their pain, provide official acknowledgment of a long-silenced past, promote reconciliation, outline needed reforms and reduce the likelihood of such atrocities being repeated in the future.” (Lundy 2001:30) Die Frage, so Lundy, die bei derartigen Kommissionen offen bleibe, sei jene, ob sie sich nicht als unbefriedigend oder gar völlig illusorisch erweisen, bzw. ob sie tatsächlich dabei helfen, die Ziele des Friedens, der Versöhnung oder der Heilung der Wunden der Geschichte wie auch einer notwendigen Reform herbeizuführen. Denn zum einen ließen sich Wahrheitskommissionen nur schwer von anderen Faktoren, wie z.B. der politischen Entwicklung eines Landes trennen, zum anderen würden gerne vage Moralbegriffe, wie jener der Versöhnung oder jener der Wahrheit verwendet, sodass oft die erste Aufgabe aller Beteiligten darin bestehe, herauszuarbeiten, was unter einem bestimmten Terminus überhaupt zu verstehen sei. (Lundy 2001:30)¹³⁴

Für Nordirland, so Lundy und Mc Govern, könnte es der Hauptbeitrag derartiger Kommissionen sein, als unabhängige Körperschaft die Geschichte des Konflikts zu dokumentieren, und Zugriff zu allen notwendigen Unterlagen zu erhalten. So können Wahrheitskommissionen auch als „Geschichtsklärungskommissionen“ betitelt werden. Sie fokussieren dabei einerseits auf die Grundzüge der Geschichte, andererseits auf die verschiedenen politischen wie sozialen Faktoren, die zu Gewalt führen oder zu Gewalt beitragen. Wahrheitskommissionen sollen nun helfen, das, was die Menschen erlebt haben, aufzuarbeiten, indem sie das Erzählen ihrer Geschichte erleichtern und daneben die Gründe für den Konflikt näher untersuchen. Dieser Ansatz entspricht der Linie gegenwärtiger Friedensforscher, wie Baumann. Es sollen Fakten erhoben werden (1), Erlebtes aufgearbeitet werden (2) und anhand dessen ein adäquater Umgang mit allen Opfern gefunden werden (3). So kann eine Kommission unter Umständen helfen, schwere Menschenrechtsverletzungen in der Vergangenheit aufzudecken und so einen Zugang zur tatsächlichen Geschichte zu ermöglichen. “Establishing an honest account

¹³⁴ Lundy vertritt hier eine skeptische Sicht, ohne zu berücksichtigen, dass Wahrheitskommissionen in anderen Ländern durchaus erfolgreich arbeiten. Vielleicht stellt sich in Nordirland aber mehr als anderswo die Frage danach, wer die Überparteilichkeit einer solchen Kommission gewährleisten kann – ein Geistlicher als Vorsitzender, wie etwa Desmond Tutu für die *Truth and Reconciliation Commission (TRC)* in Südafrika dürfte sich angesichts der Konfliktgeschichte als eher schwierig gestalten. Zudem bedarf es einer Regierung, die einer Wahrheitskommission unterstützt und internationale Untersuchungen zu den Kriegsverbrechen befürwortet. Die britische Regierung steht jedoch der Einrichtung einer offiziellen Wahrheitskommission nach wie vor entgegen.

of the conflict prevents history from being lost or rewritten, and opens the possibility for a society to learn from its past.“ (Lundy 2001:30) Wenn es soweit kommt, dass eine breite Öffentlichkeit diesen Missbrauch von Menschenrechten ebenso wie die vielen Verluste anerkennt, kann eine reinigende Erfahrung für die Familien vieler Opfer sowie für Überlebende des Konflikts sein. Werden die Übel und Leiden der Vergangenheit durch eine (oder mehrere) Wahrheitskommission(en) offiziell anerkannt, spielt das eine wichtige psychologische und gegebenenfalls auch politische Rolle, da eine Wahrheit anerkannt wird, die lange Zeit verleugnet wurde. (Lundy 2001:30)

Bei allen Vorteilen, die derartige Kommissionen weltweit zu bringen scheinen (man beachte nur das positive Beispiel der Wahrheits- und Gerechtigkeitskommission in Südafrika), werden doch vermehrt Stimmen laut, die sagen, dass die Errichtung von Wahrheitskommissionen im Fall Nordirlands kaum angemessen erscheine – und dies mit durchaus schlagkräftigen Argumenten.

Zum einen wird mit dem gegenwärtig spezifischen politischen Kontext Nordirlands argumentiert. Es wird davon ausgegangen, dass es dem Staat obliegt, eine Wahrheitskommission einzurichten. Das „neue“ politische System im Norden Irlands hat jedoch nie völlig mit vorangehenden Macht- und Autoritätsstrukturen gebrochen. Nachdem Großbritannien nach wie vor stark darauf bedacht ist, die Legitimität seiner Institutionen in Nordirland unter Beweis zu stellen und diese auch künftig dort zu etablieren, erscheint es höchst unwahrscheinlich, dass Großbritannien ein tatsächliches Interesse daran hat, die Handlungen seiner Agenten und Funktionäre in der Vergangenheit zu überprüfen. Auch im Karfreitagsabkommen plädierte keine der beteiligten Parteien für die Errichtung einer Wahrheitskommission als ein Ziel der Verhandlungen. „In essence, establishing truth was regarded as a potentially destabilizing factor that could raise tensions and derail the peace process itself. In the interest of peace, it might be argued, truth and justice were compromised.“ (Lundy 2001:30)

Ein zweites Argument, das gegen die Einrichtung von Wahrheitskommissionen angeführt wird, sind deren intrinsische Probleme. So könnten internationale Beispiele, die für spezifische Länder und Bedingungen angeführt werden, nicht unbedingt auf andere Konfliktsituationen angewendet werden.¹³⁵ Zudem besteht Uneinigkeit darüber,

¹³⁵ Dabei ist jedoch zu hinterfragen, ob dies tatsächlich ein schlagkräftiges Argument sein kann. Sicher ist ein Kontext nicht 1:1 wie ein anderer, dennoch gibt es in jedem Konflikt Komponenten, die einander ähneln – allen voran eine (zumeist gravierende) Verletzung von Menschenrechten. Es soll bei der

ob Wahrheitskommissionen dabei helfen, eine nationale Versöhnung voranzutreiben. „In addition, uncovering the past can prove to be more psychologically damaging than healing, particularly if justice is sacrificed too obviously on the altar of truth.“ (Lundy 2001:30f) Für Nordirland scheint also die Sorge zu bestehen, dass die notwendige Wiederherstellung der Gerechtigkeit der Wahrheit zum Opfer fällt. Man hat Angst, dass jenen, die die Menschenrechte auf schwerste Weise verletzt haben, Amnestie gewährt wird, damit ein echtes Heilen der Vergangenheit verhindert wird und zu einer weiteren Verbitterung von Überlebenden des Konflikts wie auch Opfern von Angehörigen beigetragen wird. (Lundy 2001:31)

Als drittes Hauptargument wird von Gegnern der Errichtung von Wahrheitskommissionen angeführt, dass diese zwar hohe Erwartungen wecken würden, jedoch sogar negative Auswirkungen haben könnten, würden diese letzten Endes nicht erfüllt. So wird etwa auf Regierungen krisengeschüttelter Regionen hingewiesen, die sich bewusst des Mittels der Errichtung von Wahrheitskommissionen o.Ä. bedienen, um so ihre (gar nicht vorhandene) Sorge um die Rechte ihrer Bürger zum Ausdruck zu bringen. (Lundy 2001:31)

„All in all there remain real questions over the benefits and long-term consequences that truth commissions might have, particularly when, as has too often appeared the case, such mechanisms restructure memory and use their own voice to privilege certain voices while silencing others.“ (Lundy 2001:31) Dies bringt deutlich zum Ausdruck, was im vorhergehenden Teil dieser Arbeit bereits herausgestellt wurde: Kollektive Gedächtnisse unterliegen der Gefahr der Manipulation zu eigenen Zwecken (manche Stimmen *sollen* gehört werden, andere nicht) – es kann zu einer bewussten Veränderung bzw. Akzentuierung ihrer Inhalte kommen.

In Nordirland kam es nach dem Konflikt zu keinem Konsens bezüglich der Einrichtung einer offiziellen und allgemein anerkannten Wahrheitskommission – nicht einmal unter jenen Familien, die *de facto* Angehörige verloren hatten. Dennoch bleibt das tiefe Anliegen vieler Angehöriger, die Wahrheit über den Tod und das Leiden ihrer Verwandten in Erfahrung zu bringen. Dies zeigt, dass die Wahrheit eine zumutbare ist. „Uncovering the truth and having the state publicly acknowledge wrongdoing are seen

Einrichtung von Wahrheits- und Gerechtigkeitskommissionen ja auch nicht um eine Kopie anderer derartiger Kommissionen gehen, sondern um die Übernahme eines Grundkonzepts respektive eines Grundanliegens, jenes des Findens von Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht im Sinne einer Verurteilung von Schuldigen, sondern im Sinne einer anzustrebenden gesamtgesellschaftlichen Versöhnung, das im Einzelnen jedoch einer je anderen Durchführung bzw. je eigenständiger Komponenten bedarf.

as essential to the healing process for many victims' families.” (Lundy 2001:31) Doch das Grundproblem – wie kann erreicht werden, dass nicht die Gerechtigkeit der Wahrheit zum Opfer fällt wird – bleibt.

Da im Falle Nordirlands der Staat, wenn es um die Errichtung derartiger Kommissionen ging, weitgehend unfähig schien, formierten sich bereits seit Mitte der 1990er Jahre innerhalb der Zivilgesellschaft verschiedene Gruppen und Organisationen, die inoffizielle Mechanismen ins Leben riefen, welche sich effektiv mit der Vergangenheit (und ihrer Bewältigung) auseinandersetzen sollten. Zu größeren Gruppen, Organisationen und Projekten gesellten sich schließlich auch kleinere Kampagnen, die meist von einzelnen Familien, welche im Laufe des Konflikts Angehörige auf tragische Weise verloren hatten, geführt wurden. Zu den größeren und älteren Kampagnen zählten etwa die *United Campaign against Plastic Bullets* sowie *Relatives for Justice*. Das Hauptziel all dieser Organisationen war, die je eigene Geschichte öffentlich zu erzählen und die Ereignisse, durch die Verwandte und Freunde ihr Leben lassen mussten, ins öffentliche Bewusstsein zu rufen und sie so dauerhaft im kollektiven Gedächtnis Nordirlands zu bewahren. (Lundy 2001:31)

Eine Initiative, die in Zusammenhang mit der nordirischen Vergangenheitsbewältigung genannt werden muss, ist das *Healing Through Remembering Project* der *Victims' Support Northern Ireland*.¹³⁶ Es war das spezifische Anliegen dieses Projekts, mögliche wie auch realisierbare Strategien zu finden, die zu einer Heilung der Erinnerungen beitragen sollten. Zwar präsentierte sich das Projekt als regierungsunabhängige Initiative, doch in der Praxis wurde es durch staatliche Anlaufstellen für Opfer tatkräftig unterstützt. Zu den Eckpfeilern des Projekts zählten die folgenden: Die Einrichtung eines Netzwerkes, das verschiedene Formen des Gedenkens und der Erinnerungsarbeit miteinander verbinden sollte; die Einrichtung eines Prozesses, der es allen Betroffenen möglich machen sollte, ihre Geschichte öffentlich zu erzählen (*Testimony*); einen jährlichen *Day of Reflection*; ein Museum der Erinnerung an den Konflikt; die ehrliche und öffentliche Übernahme von Verantwortung durch alle in den Konflikt involvierte Organisationen und Institutionen; das In-Gang-Setzen eines angemessenen und einmaligen Wahrheitsfindungsprozesses unter Einbeziehung nationaler und internationaler Expertenmeinungen; ein *Healing Through Remembering Initiative* Komitee, das als sichtbarer Ausdruck der Gesellschaft, nach vorne blicken zu wollen,

¹³⁶ <http://www.healingthroughremembering.org/>, Zugriff am 25.08.2014.

gelten sollte während diese gleichzeitig zustimmen sollte, sich zu erinnern und aus der gewaltsamen Vergangenheit zu lernen. (Bell 2002:1137)

In den Jahren nach dem offiziellen Ende des Nordirlandkonflikts (d.h. nach 1998), kamen zahlreiche neue – meist kleinere – Organisationen und Projekte zu den bereits bestehenden hinzu, deren Anliegen es war, eine angemessene Form des Erinnerns an die Greueltaten zu finden sowie die Gewalt des Staates mehr in den Blick der Öffentlichkeit zu rücken und so den Weg zu Frieden und Gerechtigkeit zu ebnen. (Lundy 2001:31) „The momentum behind this popular mobilization for truth and justice has arisen organically from the bottom up. Most [...] of the groups have no affiliation with any political party. In this sense memory politics has emerged as an important arena of popular action, struggle, resistance and support in the North of Ireland today.” (Lundy 2001:31) Die Arbeit dieser Gruppen ist dabei höchst unterschiedlich und vielschichtig. Neben rechtlicher Arbeit gibt es informelle Umfragen, Gedenkakte, die Arbeit von Augenzeugen und Initiativen, die gezielt zu einer Heilung des verletzten nordirischen Kollektivgedächtnisses führen bzw. beitragen sollen. (Lundy 2001:31)

In einem politischen Kontext, in dem allen staatlichen Behörden ein grundsätzliches Misstrauen entgegen gebracht wird, scheint es in Nordirland besonders schwierig zu sein, einen angemessenen Umgang mit der Vergangenheit zu finden.

Daher nehmen gesellschaftliche Akteure, also die Zivilgesellschaft, für den Friedensprozess eine tragende Rolle ein. „Ihr Engagement artikuliert allgemeine Interessen, sorgt sich um gesellschaftlichen Zusammenhalt und will Verbesserungen im Zusammenleben auf den Weg bringen. Dabei machen friedensbezogene Aktivitäten einen großen Anteil aus.“ (Moltmann 2008:257) Zwei tragende zivilgesellschaftliche Verbände sind die Dachorganisation *Northern Ireland for Voluntary Action*, zu der rund 1300 kleinere Gruppen der Freiwilligenarbeit in Nordirland zählen sowie der *Community Relations Council*, der sich dem Frieden und der Versöhnung widmet und dem an die 130 Gruppen zuzurechnen sind. „Beide Träger wirken vor allem durch die Verteilung von Finanzmitteln, die die britische Regierung und die Europäische Union zur Verfügung stellen. [...] Von dem Geldsegen fließen erhebliche Summen an kirchliche Gruppen und Träger.“ (Moltmann 2008:257) Moltmann nennt hier die *ECONI*, eine evangelikale Organisation, die für einen gesellschaftlichen Wandel eintritt als größten Empfänger finanzieller Zuwendungen, weiters die *Gemeinschaft von Corrymeela*, ein überkonfessionelles Zentrum, das sich Versöhnungsarbeit zum Ziel

gesetzt hat, die *Irish School of Ecumenics*, eine ökumenische Aus- und Fortbildungsstätte für ganz Irland sowie eine Vielzahl von kleineren kirchlichen Gruppen verschiedener Konfessionen, die sich für das Gemeinwohl einsetzen. (Moltmann 2008:257)

Was den nordirischen Aktivitäten, dabei auch jenen, die sich in kirchlicher Trägerschaft befinden, eigen ist, ist einmal, dass sie das britische Konzept der Gemeinwesenarbeit für sich in Anspruch nehmen und einmal, dass sie die binäre Codierung der Verhältnisse widerspiegeln. Gemeinwesenarbeit ist in Großbritannien sehr beliebt. Die *Communities*, zu denen Menschen sich zusammenfinden, sollen groß genug sein, um auf sie Einfluss auszuüben, jedoch klein genug, um auf die Menschen in ihren Nöten einzugehen und Abhilfe zu schaffen. „Die Gemeinwesenarbeit will die Lebenssituation der Menschen verbessern und ihnen die Kompetenz an die Hand geben, ihren sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Anliegen Gestalt zu verleihen. Gelingt dies, entstehen Solidarität und Nachbarschaft, die realitätsgerechter sind als der Wunsch, einem Abstraktum wie ‚Gesellschaft‘ nachzujagen.“ (Moltmann 2008:258) Wird dies nun auf den nordirischen Kontext übertragen, so zeigt sich das Problem, dass sich die Gemeinwesenarbeit hier auf Gemeinschaften bezieht, die sich durch Werte definieren, die aus gemeinsamen (und bitteren) historischen Erfahrungen hervorgegangen sind, durch die man gewisse Einstellungen zu sich selbst und zu dem, was man als „Gegenseite“ wahrnimmt gewonnen hat. Diese Gemeinschaften haben zum Teil unterschiedliche politische und wirtschaftliche Strukturen, sie haben eine andere Religion, eine andere Ethnizität und unterscheiden sich auch im jeweiligen Brauchtum. Es handelt sich also um zutiefst inhomogene Gruppen. (Moltmann 2008:257) Daher ist die Gemeinwesenarbeit in Nordirland auch besonders schwierig:

„Was konzeptionell einmal als Reparaturinstrument lokaler Missstände angelegt war, dient dazu, beide konkurrierenden Gemeinschaften zu stärken und damit die Spaltung der Gesellschaft zu verfestigen. So gibt es hier nicht *eine* Zivilgesellschaft, sondern mindestens zwei. Vor allem die protestantische Seite ist genötigt, Gegensätze zwischen ländlichen und städtischen Angehörigen, die konfessionellen Rivalitäten, die Spannungen zwischen alter und neuer Elite und vor allem die immer wieder gewaltförmig aufbrechenden Gegensätze im protestantischen Teil der ‚unionistischen Familie‘ unterzuordnen. Demgegenüber nutzt die katholisch-nationalistische Seite alle Möglichkeiten, ihr Anliegen auf rechtliche Gleichstellung, kulturelle Autonomie und politische Partizipation durchzusetzen.“ (Moltmann 2008:257)

Mit der Übertragung des britischen *Community*-Modells auf die nordirische Situation, scheinen die Gegensätze zwischen einer homogenen, gut vernetzten und optimistischen katholisch-nationalistischen und einer inhomogenen, zersplitterten und zum Fatalismus

neigenden protestantisch-unionistischen Gemeinschaft eher zu wachsen. Entsprechend zielen auch friedensbezogene Aktivitäten vor allem auf die Stärkung des Selbstbewusstseins der jeweiligen Gruppe und darauf, der Konkurrenz die Aggressivität zu nehmen. Was dabei jedoch zu kurz kommt, sind echte *cross-community-relations*, wie auch Menschen, die zu kirchlichen Aktivitäten befragt werden, immer wieder enttäuscht feststellen. (Moltmann 2008:257) „Man bearbeitet die Symptome des Konflikts, wagt aber nur selten, sich dessen Ursachen zuzuwenden.“¹³⁷ [...] Hier könnten und sollten die Kirchen mehr tun. Stattdessen sehen sie sich als Teil der gegebenen Verhältnisse, denen sie nicht entkommen können.“ (Moltmann 2008:257)

Trotz diesen Defiziten, liegt auf der *community-work* eine große Hoffnung, denn nur gemeinsam kann ein Boden für konstruktive Gedächtnis- und Erinnerungsarbeit geschaffen werden. Nicht außer Acht gelassen werden dürfen in diesem Prozess jene Gruppen respektive Projekte, die inmitten der Gesellschaft selbst wurzeln, jene *Community-based groups and projects* (dazu ausführlich Posch 2005:103-123), die es sich zur Aufgabe gemacht haben, staatlich initiiertes Vergessen in der mündlichen Geschichtsüberlieferung bzw. auch im Zuge staatlich angelegter Gedächtnisprojekte, zu thematisieren. Das Hauptziel dieser Gruppen besteht, wie bereits erwähnt, darin, ein Vergessen der Greuelaten des Konflikts nicht zuzulassen und die verschiedenen kollektiven Erinnerungen respektive Gedächtnisse an die Auseinandersetzungen zu bewahren, um so ein Gegengewicht zu den „offiziellen“ Geschichtsschreibungen der Zukunft zu bieten. Die Arbeit, welche Gruppen wie etwa das *Ardoyne Commemoration Project* (1998-2002)¹³⁸ leisteten bzw. leisten, weisen daher auch meist starke Ähnlichkeiten zu Projekten außerhalb Nordirlands, die dieselben Ziele verfolgen auf und es besteht die Hoffnung, dass sich gerade wegen des Einsatzes derartiger Gruppen und ihrer Bemühungen um ein angemessenes Erinnern einer grauenhaften

¹³⁷ Die Frage nach der Vergangenheit wird entweder nicht angemessen oder einfach gar nicht gestellt. Die Geschichte bleibt „auf der Strecke“. Was jedoch nicht bearbeitet und versöhnt wird, ist ein bleibendes Potential für sich plötzlich entladende Konflikte.

¹³⁸ Beim *Ardoyne Commemoration Project (ACP)* handelte es sich um eine Initiative, die quasi von der Basis, der *community* ausging. Initiatoren waren ca. 30 Menschen, die alle im selben Umkreis ansässig waren und infolge dessen Ähnliches erlebt hatten. Themen, die diskutiert wurden, waren z.B., wie es eine lokale Gemeinschaft bewerkstelligen konnte, mit der schwierigen Vergangenheit umzugehen und ein angemessenes Gedenken an die Opfer aus dem eigenen Umfeld zu schaffen. Das Endergebnis war ein Buch, in dem verschiedene Menschen zu Wort kamen, die alle das Erlebte aus ihrer je eigenen Perspektive schildern konnten. Dieses Projekt fand auch breite Rezeption in lokalen Zeitungen und Newslettern von NGOs. In weiterer Folge wurden vom ACP auch Treffen und Foren initiiert, zu denen die breite Öffentlichkeit geladen war. Dies wurde großteils begeistert angenommen und zu einigen der Treffen erschienen mehr als 300 Menschen. Zudem wurden all diese Ereignisse auf Video aufgenommen und so dokumentiert. Auf diese Weise sollte ein öffentlicher Dialog ermöglicht und die Debatte über höchst prekäre Themen eröffnet werden. (Lundy 2001:53f)

Vergangenheit sowie um das Erlangen eines dauerhaften Friedens eine gesamtgesellschaftliche Bewegung für Frieden und Gerechtigkeit in Nordirland etablieren kann. (Lundy 2001:32f) „Based locally, operating with civil society, cooperating with national and international non-governmental and human rights organizations, such groups, through advocacy, persistent lobbying and by pursuing available avenues of legal redress, are the forefront of a challenge to the selective amnesia of the state.” (Lundy 2001:32)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es in Nordirland immer wieder Versuche (meist kleinerer Gruppen, wie *communities*) gibt, die versuchen, die immense Spannung zwischen Erinnern und Frieden respektive Versöhnung zu bewältigen. Das nordirische Volk als Ganzes bleibt jedoch weiterhin gespalten. Dies liegt erstens am Fehlen eines einheitlichen und gemeinsamen (gesamtgesellschaftlichen) Vorgehens im Friedensprozess, zweitens am Fehlen einer effektiven Wahrheitskommission wie in Südafrika, drittens an der mangelnden kirchlichen Präsenz im Versöhnungsprozess und viertens an der von Baumann – aber auch anderen Friedensforschern – thematisierten „selbstgewählten Apartheid“ des nordirischen Volkes und der Entwicklung einer regelrechten *Friedensindustrie*: Für eine Versöhnung notwendige kritische Fragen wurden im nordirischen Friedensprozess kaum gestellt und schon gar nicht beantwortet. Stattdessen wurde der Frieden quasi „industrialisiert“. Wie bereits erwähnt, ist eine echte Aufarbeitung der Vergangenheit seitens der nordirischen Politik nicht immer erwünscht, da so Machtpositionen in Frage gestellt werden. Die Kirchen, die kraft ihrer Botschaft und Lehre das wohl größte Potential hätten, versöhnungsstiftend zu handeln, scheinen in eine Art „Starre“ zu verfallen. Sie fühlen sich unter den gegebenen Umständen, vermutlich auch durch die Rolle, die sie jahrelang in diesem Konflikt spielten, handlungsunfähig. Abgesehen davon wird seitens der Friedensforschung auch NGOs vorgeworfen, einer echten Versöhnung im Weg zu stehen, da vielfach ihre Legitimationsgrundlage (als Friedensorganisation) im Falle eines tatsächlichen Eintritts des Friedens wegfallen würde. Es habe sich in Nordirland eine ganze *Friedensindustrie* entwickelt, die auf eine Apartheid angewiesen sei und auch Arbeitsplätze schaffe: „Insgesamt beschäftigt dieser Sektor ca. 30.000 Beschäftigte, während im Vergleich dazu lediglich 28.000 Beamte, 16.000 Polizisten und 16.000 Krankenschwestern in Nordirland beschäftigt sind.“ (Baumann 2008:30) Die Frage nach einer effektiven und flächendeckenden Gedächtnis- und letztlich Versöhnungspolitik bleibt in Nordirland

folglich weiterhin ungeklärt.

3.4 Vom kollektiven Gedächtnis zur Versöhnung? Zum angemessenen Umgang mit Erinnerungen im post-konfliktären Nordirland

Das Beispiel des Nordirlandkonflikts verdeutlicht, wie komplex Erinnern – und dabei vor allem kollektives Erinnern – ist. Wie für alle post-konfliktären Gesellschaften stellt sich die Frage nach dem angemessenen Umgang mit vor allem belasteten Erinnerungen mehr als in jenen Gesellschaften, in denen schon lange Zeit Friede herrscht.

Dabei stellt sich zuerst die Frage, wie nach jahrelangen gewaltsamen Auseinandersetzungen und in einer in sich gespaltenen Gesellschaft mit Erinnerung umgegangen werden muss, damit Versöhnung möglich und ein stabiler Friede Realität wird. Einen guten Beitrag dazu, auf den ich mich im Folgenden stütze, bietet Brandon Hamber, Direktor des *International Conflict Research Institute (INCORE)*, das sich in seiner Forschung primär der Frage nach der Versöhnungsfähigkeit des Erinnerns in post-konfliktären Gesellschaften widmet.

Anschließend daran soll die Rolle der Kirchen und ihr (möglicher) Beitrag zu einer nachhaltigen Versöhnung kurz erörtert werden, was sich, wie bereits kurz angesprochen wurde, im Fall Nordirland als besonders schwierig erweist.

3.4.1 Wie erinnern?

Hamber stellt fünf Kriterien für ein angemessenes und friedensförderndes Erinnern in post-konfliktären Gesellschaften auf, die es zu berücksichtigen gilt, und die gerade Ländern ohne eigene Wahrheits- oder Versöhnungskommission als Leitlinie dienen können und sollen:

- 1) Kontextuelles, kreatives und offizielles Erinnern;
- 2) Diverses und repräsentatives Erinnern;
- 3) Auf legitimierende Weise erinnern;

4) Auf komplexe Weise erinnern;

5) Nach vorne blickendes Erinnern;

Diese Kriterien wendet er auch auf das nordirische *Cross-Community-Project Healing Through Remembering* an, das als eines der erfolgreichsten derartigen Projekte gilt, und dessen Vorstand er von 2001 bis 2007 war. Es ist ihm dabei ein Anliegen, Kommissionen und Strukturen, die sich mit der belasteten Vergangenheit auseinandersetzen, einzurichten.

3.4.1.1 Kontextuelles, kreatives und offizielles Erinnern

Mit der Vergangenheit umzugehen, so Hamber, bedeutet automatisch, diese durch die Linse der Gegenwart zu betrachten, denn wir alle sind immer schon an unseren aktuellen sozialen wie politischen Kontext gebunden. Dies bedeutet für Nordirland, dass der gegenwärtige politische und soziale Rahmen eine große Rolle spielt. Nordirland ist nach wie vor – wenn auch in geringerem Ausmaß als vor dem Karfreitagsabkommen 1998 – in zwei Lager gespalten, der Friede ist noch nicht zur Gänze wieder hergestellt, es herrscht tiefes Misstrauen auf beiden Seiten. Die Politik ist zwar um eine einheitliche Linie bemüht und oft gelingt ihr diese auch, doch gibt es immer wieder Stimmen, die den Frieden gefährden. Kurz: Nordirland gleicht nach wie vor einem Pulverfass, wenn dieses auch seit 1998 an Schärfe verloren hat. Dies gilt es zu berücksichtigen und nicht einfach auszublenden, will man die belastete Vergangenheit wirksam aufarbeiten und lernen, mit schwierigen Erinnerungen umzugehen. (Hamber 1998:3)

Mit dieser Vergangenheit, so Hamber, darf auch nicht zu „starr“ umgegangen werden, sie besteht nicht ausschließlich in einer Ansammlung von Zeugnissen und Akten. Vielmehr soll ihr auf kreative Weise begegnet werden. Es sind nicht nur monetäre Zuwendungen und symbolische Formen der Entschuldigung (wie z.B. Denkmäler), die den Weg für eine dauerhafte Versöhnung ebnen. Es ist vielmehr notwendig, alle Mitglieder der Gesellschaft, die vom Konflikt betroffen waren, einzubeziehen (hauptsächlich Opfer, aber auch Täter). Dazu bedarf es einer intensiven Vorbereitung ebenso wie einer Vielzahl von beratenden Workshops. Ein solches Vorgehen ist unablässlich für jede Strategie, deren Ziel es ist, mit der Vergangenheit angemessen umzugehen. (Hamber 1998:4)

Dass diese Arbeit der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden soll, versteht sich von selbst. Auch wenn kollektive Gedächtnisse oft „Leichen im Keller“ haben, auch wenn Erinnern – und dabei gerade kollektives Erinnern – oft äußerst unangenehm sein kann, ist es doch notwendig, möglichst öffentlich vorzugehen, damit die Wahrheit ans Licht kommen kann und Konflikte nicht länger unter der Oberfläche schwelen können.

3.4.1.2 Diverses und repräsentatives Erinnern

In Gesellschaften, die durch Kriege oder Konflikte zerrüttet wurden, wird der „Andere“ und dabei insbesondere der „Gegner“ als einer gesehen, dem prinzipiell Misstrauen entgegen zu bringen ist. Diese Vorurteile bzw. Vorverurteilungen dürfen nicht auf die leichte Schulter genommen werden, sie wiegen schwer und wirken sich nachhaltig auf die Weltsicht der Bevölkerung wie auch jener der Regierungsinstitutionen aus. Ein Beispiel dafür ist die nordirische Polizeieinheit *Royal Ulster Constabulary (RUC)*, die mehrheitlich protestantisch ist und der deshalb seitens der Nationalisten großes Misstrauen entgegen gebracht wird, was weiterhin zu einem allgemeinen Misstrauen gegenüber Sicherheitskräften führt. (Hamber 1998:5)

Werden nun Einheiten ins Leben gerufen, die den Frieden vorantreiben sollen (wie etwa eine Wahrheitskommission) muss daher besonders vor- und umsichtig vorgegangen werden. Zum einen muss Diversität gewährleistet werden – d.h. es müssen Menschen aus allen politischen (und religiösen) Lagern in diesen Einheiten zu möglichst gleichen Teilen vertreten sein, zum anderen muss auch so öffentlich wie möglich vorgegangen werden. Nur auf diese Weise wird sich niemand ausgeschlossen oder gar erneut in eine Opferrolle gedrängt fühlen. Und nur so wird auch Diversität in der Erinnerungsarbeit sicher gestellt, die, um einen Prozess der Versöhnung einzuleiten, notwendig ist, da sich nur auf diese Weise jeder vom Konflikt Betroffene angemessen repräsentiert fühlen kann. (Hamber 1998:5)

3.4.1.3 Auf legitimierende Weise erinnern

Für die Angehörigen jener, die im Zuge eines Konflikts ermordet wurden, können ihre

Lieben durch nichts ersetzt werden. Mit diesem Grundproblem sieht sich jedes Land und jede Kommission, die sich mit der eigenen gewaltvollen Geschichte auseinander setzen müssen, konfrontiert. „Although acknowledgement, apology, recognition and even compensation can be useful these, acts – no matter how well meaning – can never bring back the dead or meet all the levels of psychological pain suffered by the families and victims. In essence, one is dealing with an intractable problem.” (Hamber 1998:5)

Zudem müssen die Verzweiflung und die Wut, mit denen überlebende Opfer bzw. auch Angehörige von Opfern zurechtkommen müssen, berücksichtigt werden. Ihre Anklage richtet sich dabei an jene, die sie – sei es gerechtfertigt oder nicht – für Schuldige halten. Es kann von ihnen nicht erwartet werden, dass sie sich sofort versöhnungsbereit zeigen und Greuelaten schlichtweg vergessen. Der Wut der Opfer und ihrer Angehöriger muss angemessen begegnet werden, sie muss legitim sein und es muss eine Atmosphäre geschaffen werden, in der die Menschen ihre Gefühle der Trauer und der Wut zum Ausdruck bringen dürfen.

Das „Recht für Opfer“¹³⁹ bedeutet dabei an erster Stelle justizrechtliche Verfolgung und Bestrafung von Tätern. Damit ist verbunden, dass die Opfer respektive deren Angehörige die Wahrheit erfahren, d.h. ihnen ehrliche Auskunft über das Geschehene – wie tragisch es auch sein mag – gegeben wird. In einem nächsten Schritt muss den Opfern eine angemessene Form der Reparation angeboten werden – finanziell wie nicht finanziell und zuletzt gilt es, allgemein bekannte Täter oder solche, die sie unterstützen, öffentlicher Ämter und Funktionen zu entheben. (Bell 2002:1138)

Dabei verhält es sich unglücklicherweise oft so, dass Opfer und Überlebende eine Mitarbeit bei sogenannten „opferorientierten Prozessen“ verweigern – ja mehr noch, diese auch noch der Unaufrichtigkeit oder Schlamperei bezichtigen – und damit offizielle Versuche, die belastete Vergangenheit zu bewältigen, erschweren. (Hamber 1998:6)

In Nordirland wurde so etwa eine 1997 seitens der Regierung ins Leben gerufene Opferkommission beschuldigt, nichts weiter als eine „kosmetische Übung“ zu sein, die quasi dazu diene, die Weste der Regierung rein zu waschen. Dabei seien jene Eckpfeiler, die dabei helfen, die Vergangenheit ruhen zu lassen, Wahrheit und Gerechtigkeit. (Hamber 1998:6)

¹³⁹ Dies ist eine eigene große Debatte, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden kann. Es sollen jedoch die zentralen Schwierigkeiten kurz aufgezeigt werden.

Dies zeigt auch, dass bei der Ernennung von Verantwortlichen für diverse Kommissionen oder Vertreter von Opfern und ihren Angehörigen mehr als wachsam vorgegangen werden muss. Es muss sich bei ihnen um Personen handeln, die nicht als Täter oder Mittäter wahrgenommen werden, die vorsichtig und konsequent vorgehen und die nicht darauf warten, dass die Opfer auf sie zugehen, sondern die selbst den ersten Schritt machen. (Hamber 1998:6)

„In sum, any commission set-up to meet the needs of victims should: firstly, continually and actively demonstrate their commitment (certainly not claim it) to the needs of victims – this is how victims will assess their commitment and utility. Secondly, they need to constantly remain vigilant to victim and survivor’s perceptions of them and the body they represent. Thirdly, commissions need to address all the victim’s perceptions (and their legitimate claims) as real. Finally, bodies and commissions need to accept that their role is one in which they are there to absorb the anger of those wronged in the past. Irrespective of political persuasion a victims anger is always justified.” (Hamber 1998:7)

3.4.1.4 Auf komplexe Weise erinnern

Versucht man die Vergangenheit eines Landes, in dem ein Konflikt ausgebrochen ist bzw. in dem ein solcher länger andauert, zu analysieren, zeigt sich oft, dass dieser im Allgemeinen wesentlich komplexer ist, als es auf den ersten Blick scheint. So kann es etwa viele verschiedene Arten von Gewalt geben, die angewendet wurden, ebenso wie jedes Land in sich höchst unterschiedliche Dimensionen, ethnische Gruppen bzw. Religionen aufweist. Dieser Komplexität muss auch in der Erinnerungsarbeit auf sensible und ebenso komplexe Weise begegnet werden. Dennoch darf dies nicht zu einer Mentalität führen, in der alle in gleichem Maße als Opfer angesehen werden. (Hamber 1998:7)

Erstens gilt es daher, die verschiedenen Arten des Konflikts ebenso wie unterschiedliche Situationen wahrzunehmen. Diese Diversität wird oft zu wenig beachtet. Dies liegt zum einen daran, dass der Konflikt noch zu „frisch“ ist, und die verschiedenen Kommissionen noch nicht in der Lage sind, mit den offenen Wunden adäquat umzugehen, zum anderen aber auch daran, dass meist vertikale Akte der Gewalt (wie z.B. die Unterdrückung durch den Staat) untersucht werden, nicht jedoch horizontale Akte (wie etwa Konflikte innerhalb einer Bevölkerungsgruppe). Eine solche Unterbetonung liegt oft dann vor, wenn einzelne Akteure oder Gruppen, die in den Konflikt involviert waren, ihr Verwickeltsein in illegale Aktivitäten zu verschleiern

suchen und zudem noch die Macht besitzen, diese Verschleierungen auf manipulative Weise aufrecht zu erhalten. (Hamber 1998:7)

Zweitens – und hier öffnet sich ein völlig neuer Problembereich – kann es geschehen, dass gewissen Typen von Verletzungen oder Gewalt stärker als andere betont werden. So wird gerne die Anzahl an Toten in einem bestimmten Zeitraum des Konflikts wiedergegeben, dabei wird jedoch das Leben in einer unterdrückenden Umwelt, die durch extensive Militärpatrouillen dominiert wird und unter konstanter Überwachung steht, außer Acht gelassen. Die Geschichte jener, die ermordet wurden wird meist aufgearbeitet und weitergegeben, die Geschichte ihrer Angehörigen jedoch, denen direkt wie indirekt Gewalt widerfuhr, wird jedoch häufig nicht weiter beachtet. Dazu kommt, dass hier auch zwischen den Geschlechtern ein Missverhältnis besteht: So werden die Geschichten der Ehefrauen, Mütter oder Partnerinnen eines Opfers von Gewalt nur selten erzählt, obwohl diese Frauen oft viel Gewalt erleiden müssen, da sie mit dem Opfer – welches häufig aus politischen Gründen ermordet wurde – in enger Verbindung standen. (Hamber 1998:8)

Drittens wird die Rolle von Opfern (die oft zugleich Täter sind) und Tätern je nach politischem Kontext entweder zu wenig oder überbetont. „However, as one delves deeper into most conflicts, what soon becomes apparent is that many actors in a conflict have long and variant histories in which they have had multiple roles. Simply put, they have been both victim and perpetrator.” (Hamber 1998:8) Dies bedeutet nun nicht, dass nach einem Konflikt alle automatisch zu Opfern werden. Es bedeutet nur, dass die Realität immer wesentlich komplexer ist, als sie scheint und wir nicht in die Falle einer linearen Abgrenzung zwischen „Gut“ und „Böse“ tappen sollen. Dennoch gibt es in jedem Konflikt einige Parteien respektive Gruppen, auf denen objektiv gesehen mehr Schuld lastet als auf anderen. Weiters kann die Erfahrung des Opferseins zwischen verschiedenen Gemeinschaften massiv variieren, obwohl die gesamte Bevölkerung auf die eine oder andere Weise durch den Konflikt zu Opfern wurde. Auch dies gilt es in Betracht zu ziehen.

3.4.1.5 Nach vorne blickendes Erinnern

Um mit belasteter Vergangenheit adäquat umgehen zu können, ist nicht nur ein

kritischer Blick in diese Vergangenheit wichtig, sondern auch ein Blick in die Zukunft, mit dem Ziel, diese neu gestalten zu wollen. So wird auch diversen Kommissionen und offiziellen Körperschaften immer geraten, nach vorne zu blicken. Im Vordergrund soll bei dieser Zukunftsperspektive vor allem die Einhaltung der Menschenrechte, aber auch die Achtung der Rechte spezifischer Gruppen (wie z.B. der Opfer von Gewalt) stehen. Gerade Einrichtungen wie Wahrheitskommissionen sind auf dieser Basis in der Lage, eine aktive, zukunftsgerichtete Rolle zu spielen und diese Motivation an die einzelnen Menschen weiterzugeben. „In addition, they can symbolically represent a collective willingness to deal with and part from the past.“ (Hamber 1998:9)

Geben derartige Einrichtungen schließlich konkrete Empfehlungen und können sie diese auch implementieren, so kann aus diesem Prozess etwas fruchtbares Neues erwachsen. Nichtsdestotrotz muss beachtet werden, dass es sich hierbei um keinen einfachen Prozess handelt, sondern um eine außerordentlich heikle und bisweilen auch langwierige Sache. Zudem sind Kommissionen und Untersuchungen kein „Allheilmittel gegen die Vergangenheit“ oder die einzig richtige Strategie, einen nachhaltigen Wandel herbeizuführen. Auch die Gefahren diverser Kommissionen etc. sind mit zu berücksichtigen, wie etwa jene, Dinge weißzuwaschen, oder Dinge, die ursprünglich gut entworfen waren, bürokratisch und/oder politisch außer Kraft zu setzen. Um dies zu verhindern ist nicht zuletzt die Wachsamkeit der Bevölkerung gefragt, ebenso wie eine breite öffentliche Teilnahme an Friedens- bzw. Versöhnungsprozessen. (Hamber 1998:9)

Es ist nicht anzunehmen, dass ein Verschweigen von Verletzungen der Menschenrechte eine Kultur der Transparenz, Zurechenbarkeit oder gar des Schutzes derselben Rechte grundlegen kann. Erziehungsprogramme, Kampagnen für die Einhaltung der Menschenrechte, die Unterstützung von Opfern sowie Versöhnungsarbeit müssen daher Hand in Hand mit jeder Untersuchung der Vergangenheit und einem Prozess der Wiederherstellung von Wahrheit und Gerechtigkeit gehen. Die Arbeit an der Versöhnung sollen verschiedene Teile der Gesellschaft übernehmen: Schulen, Teile der Zivilgesellschaft, Sicherheitsinstitutionen, aber auch der Rechtsapparat oder das Militär. Nur auf diese Weise kann ein nachhaltiges Klima der Versöhnung geschaffen werden, das zu einem dauernden Frieden führen kann. Die Basis dafür bilden jedoch vor allem starke und lebendige zivilgesellschaftliche Organisationen und Gruppierungen, die auf dem *Community Level* angesiedelt sind und jene nach vorne blickenden Strukturen anbieten, die notwendig sind, um eine Kultur der Menschenrechte auszubilden und

damit jeden Anflug von Gewalt zu überwinden. (Hamber 1998:9)

Wie schwierig es sein kann, wieder nach vorne zu blicken und den Willen zu haben, einen „Geist der Vergebung“ zu entwickeln, beschreibt u.a. David Clements in seinem Artikel *Developing a Forgiving Spirit*, in dem er seine eigenen Erfahrungen aus dem Jahr 1985 schildert, in dem sein Vater, ein Zivilist, unverschuldet auf der Straße erschossen wurde. Clements beschreibt seine Trauer und seine Bitterkeit auf anschauliche Weise und konstatiert: „Bitterness does not normally come out of nothing: some real or imagined insult or injury has been the cause. The story of [...] Northern Ireland has furnished us with a multitude of reasons for bitterness on all sides of the community [...]“ (Clements 2011:244) Und doch, so Clements, sei es mehr als notwendig, sich dem Geschehenen zu stellen und nach vorne zu blicken, denn: “It is self evident that bitterness is a bad thing.” (Clements 2011:244) Vielmehr gelte es, einen „Geist der Vergebung“ zu entwickeln. Diesem ordnet Clements fünf Merkmale zu: Er weist das Recht auf Rache zurück – Böses darf nicht mit Bösem vergolten werden. Er ist entschieden, Feindschaft keinen Raum zu geben. Das bedeutet nicht, dass die Greuelthaten der Vergangenheit vergessen sind, doch sie dürfen die Gegenwart nicht mehr beherrschen. Der „Geist der Vergebung“ entscheidet sich, Böses mit Gutem zu vergelten, auch wenn dies schwierig ist. Er will das Beste für jene, die uns Unrecht getan haben und er erwächst aus dem Wissen, dass uns durch Gott und in Christus immer schon Vergebung gewährt wurde. (Clements 2011:246) An diesem Beispiel wird auch deutlich, welchen wichtigen Beitrag die Religion leisten kann bzw. könnte, um wieder „nach vorne blicken“ zu können. Was Clements hier für sich selbst erarbeitet/erkannt hat, könnte als Leitlinie für die Kirchen Nordirlands herangezogen werden, die mehr denn je gefragt sind, sich aktiv und beherzt in den nordirischen Friedens- und Versöhnungsprozess einzubringen, soll dieser gelingen.

3.4.2 Kirchen und ihr Beitrag zur Versöhnung in Nordirland

Auch nach dem offiziellen Ende des Nordirlandkonflikts, das gerne mit dem Karfreitagsabkommen von 1998 angesetzt wird, dauern die *Troubles* – wenn auch in weit geringerem Ausmaß – weiter an, und ein vollständiges Ende der Auseinandersetzungen ist nicht gegeben. Die Zukunft des nördlichen Teils Irlands ist daher weiterhin ungewiss und die Frage nach der Identität des Landes lässt sich kaum

beantworten. Vor allem die entgegengesetzten Haltungen von Katholiken und Protestanten machen es schwierig, eine Lösung zu finden, mit der alle Betroffenen zufrieden sind. Ist der Nordirlandkonflikt an sich auch kein religiöser, so spielt doch die Religion in ihm eine große Rolle. (Schulze-Marmeling 1999:115)

Dabei ist wichtig, anzuerkennen, dass die katholische *Community* nicht bloß „irisch“ und die protestantische auch nicht einfach „britisch“ ist. Sollen die beiden *Communities* miteinander versöhnt werden, so muss in einem ersten Schritt eine völlige Gleichstellung derselben und ihrer Traditionen sichergestellt werden. Dieser Weg wurde zwar – gerade durch den Abschluss des Karfreitagsabkommens – bereits beschritten, ist aber in sich noch nicht voll ausgereift. Viele Schwierigkeiten bleiben offen. (Schulze-Marmeling 1999:115)

In einer solchen Situation sind daher vor allem die Kirchen gefragt: Wie sollen sie mit der Situation und weiter mit den kollektiven Erinnerungen Nordirlands umgehen, damit ein dauerhafter Friede möglich wird? Interessant ist, dass diese Frage in den wissenschaftlichen Debatten zum Nordirlandkonflikt kaum gestellt wird. Zwar wird auf die religiöse Komponente des Konflikts hingewiesen, doch den Protagonisten selbst schenkt man wenig Aufmerksamkeit, „[...] sei es, dass deren Gewicht als selbstverständlich hingenommen wird, sei es, dass optimistische wie pessimistische Interpreten ihnen wenig Einfluss auf Veränderung zubilligen, oder sei es wegen der grundsätzlichen Scheu, sich vergleichend mit den Kirchen und dem Stellenwert der Religion zu befassen“. (Moltmann 2005:5) Öffentliche Debatten über Kirche und/oder Religion gehören in Nordirland nach wie vor zu den Tabus. Man rührt nicht an diesen „Quellen kollektiver Identitäten“, die zugleich „Ursachen politisch-gesellschaftlicher Spaltung“ sind. (Moltmann 2005:5)

Duncan Morrow, der über ein Jahrzehnt der Hauptkommissar der Exekutive des *Community Relations Councils* war, welches dafür zuständig ist, neue Beziehungen zwischen den verfeindeten nordirischen *Communities* herzustellen, sieht eine Schwierigkeit auch darin, dass die Kirchen Nordirlands sich von dem Konflikt zu wenig distanziert haben und die Menschen dies auch wüssten. Dies bedeute, so Morrow, nicht, dass die Mehrheit der Bürger denke, der Konflikt sei religiös bedingt, doch sie sehen Religion bzw. kirchliches Handeln (oder Nicht-Handeln) zumindest als Teil des Problems an. (Morrow 2011:263)

Für jene, die die Meinung vertreten, die Zugehörigkeit zu einer Religion sei Teil des

Problems und nicht der Lösung, wird Versöhnung zu einer höchst komplexen Angelegenheit. Oft können sich auch innere Konflikte auftun, wenn gelesen wird, was in der Heiligen Schrift über Versöhnung geschrieben steht und man gleichzeitig den Wunsch verspürt, in einer bestimmten Situation diesem Anspruch entgegen gesetzt zu handeln. Zudem wird Versöhnung gerne als Lösung aller Feindschaften angesehen, wobei außer Acht gelassen wird, dass gerade Bemühungen, zur Versöhnung zu gelangen, sogar noch größere Hassgefühle auslösen und ein Verlangen nach Vergeltung wecken können. Als Beispiel hierfür führt Troy einen Weihnachtsbaum an, der – aus gutem Willen heraus – vor einigen Jahren in Nordbelfast zwischen einem unionistischen und einem nationalistischen Gebiet hätte aufgestellt werden sollen, um ein Zeichen der Versöhnungsbereitschaft zu setzen. Doch diese harmlos und gut gemeinte Geste löste derartig viel Tumult aus, dass es zu einer ernsthaften Verschlechterung der Beziehungen zwischen den beiden *Communities* kam. „It was not possible to have the tree put there and the proposed cross-community carol service never happened.” (Troy 2011:111)

Die Kirchen betonen in offiziellen Statements, welch wichtiges Anliegen ihnen die christliche Einheit und die Beilegung von Konflikten ist.¹⁴⁰ So gibt es etwa seitens Roms einige exzellente Dokumente wie auch Diskussionen zu diesen Themen. Auch die Kirche in Nordirland hat sich – wenn auch nicht so häufig wie erhofft – immer wieder zur Versöhnung ausgesprochen, so etwa 1984, als die Generalsynode der Römisch-Katholischen Kirche in Irland ein Statement veröffentlichte, in dem sie ihr Anliegen betonte, Menschen verschiedener kultureller Traditionen und politischer Überzeugungen miteinander zu versöhnen. Oder 1997, als sich die Katholische Kirche Irlands offiziell für den Respekt zwischen den verschiedenen Konfessionen bzw. Kirchen in Nordirland aussprach. (Power 2011:87)

Doch betrachtet man die Situation in der Konfliktregion Nordirland rund zwanzig bis dreißig Jahre nach diesen Erklärungen, fällt auf, dass die offizielle Linie der Kirche kaum zu greifen scheint und nicht zwangsläufig der Weg Richtung Einheit und Versöhnung eingeschlagen wird. (Troy 2011:112) Von verschiedenen Seiten ergeht der Vorwurf an die Kirchenleitungen, dass es bei bloßen Verlautbarungen und Reden über die Vergangenheit blieb, anstatt miteinander in einen Dialog auf Augenhöhe zu treten, wiewohl dies bisweilen versucht oder auch vorgegeben wurde. Es bleibt die Frage: „[W]hat did the church leaders achieve in the realm of peace building [...]?” (Power

¹⁴⁰ So in einem Statement der Organisation *Relatives for Justice* gegenüber der Presse am 1. April 1998.

2011:88) Dabei könnten gerade die Kirchen zu Akteuren werden, bei denen sich der Friedensprozess nicht im Konfliktmanagement erschöpft, sondern bei denen auch neue Bedingungen für sozio-politische Interaktionen geschaffen werden und die so eine gesamtgesellschaftliche Transformation herbeiführen könnten. Denn: „Kirchen sind Institutionen und Netzwerke sozialer Beziehungen, die auf allen gesellschaftlichen Ebenen präsent sind und eine artikulationsfähige Spitze haben. Verbindet sich eine derartige Verortung mit dem ihnen zuzurechnenden friedenethischen und –politischen Mandat, sind diese prädestiniert, dem Frieden Gestalt zu geben.“ (Moltmann 2005:7) Zu diesen Vorteilen der Kirchen, wenn es um einen breit angelegten Friedensprozess geht, kommt auch ihr spezifisches kollektives Gedächtnis, das die Botschaft des Friedens und der Versöhnung genuin in sich trägt. Die Friedensleistung der Kirchen sollte idealerweise darin bestehen, Einzelne wie Gruppen in umfassendere gesellschaftliche Konstellationen zu integrieren und verschiedene Haltungen und Wertvorstellungen in ein verträgliches Miteinander zu bringen. Derartige Impulse sind gerade in post-konfliktären Gesellschaften besonders notwendig, damit die Kluft zwischen verschiedenen Gruppen überwunden werden kann und Strukturen wechselseitiger sozialer Anerkennung entwickelt werden können. (Moltmann 2005:7f) Zu einer ersten Entwicklung in diese Richtung kam es 2013 als die vier größten Kirchen Irlands (die Römisch-Katholische, die Anglikanische, die Methodistische und die Presbyterianische Kirche) gemeinsam das sogenannte *The Irish Churches Peace Project (ICPP)* ins Leben riefen. Dieses soll vor allem die Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Kirchen stärken und Misstrauen abbauen. Wie weit dieses Projekt zu Frieden im umfassenderen Sinn beitragen kann und wird, bleibt abzuwarten.¹⁴¹

Vielleicht liegt für die Kirchen Nordirlands die größte Schwierigkeit in der ihnen eigenen Geschichte und ist damit auch ein Problem des kollektiven Erinnerns. Denn jede der vier größeren nordirischen Kirchen (Katholiken und die Protestantischen Kirchen (Anglikaner, Methodisten und Presbyterianer) sehen sich als Teil einer religiösen und kulturellen Minderheit an. Jede der Kirchen lebt in dem Bewusstsein durch die anderen Kirchen – oder zumindest durch die andere Konfession – und den mit ihnen verbundenen politischen Akteuren erniedrigt und gedemütigt worden zu sein. Mit diesem Gefühl der Unterlegenheit teilen die Kirchen sich eine gemeinsame Geschichte, die jedoch immer aus dem je eigenen Blickwinkel interpretiert wird und in der jeder denkt, zu den Opfern dieser Geschichte zu gehören. „Schon in den Gründungsmythen

¹⁴¹ Einen Einblick in die Ziele des Projekts gibt die Homepage, <http://icpp.info>, Zugriff am 22.07.2015.

entdeckt man die Quellen von Abgrenzungen und gegenseitigen Diskriminierungen, die noch heute virulent sind.“ (Moltmann 2005:8) So wird etwa zwischen der Katholischen und der Anglikanischen Kirche seit Jahren darüber debattiert, welche der beiden Kirchen die Kontinuität zum ursprünglich christlich geeinten Irland wahre. Dabei sprechen die historischen Fakten dafür, dass keine von beiden diesen Anspruch aufrechterhalten kann. (Moltmann 2005:8)

„In der Summe bilden die Gründungsmythen der Konfessionen und Kirchen die Geschichte der irischen Insel und ihrer Bevölkerung mit deren inferioren Verhältnis zu England, von der britisch-schottischen Eroberung in den zurückliegenden Jahrhunderten und der politischen Teilung der Insel im Jahr 1920 ab. [...] [Dabei verhält es sich so, d. Verf.], dass die protestantische Seite mit der Geschichte der Sieger und Siedler verbunden ist, während die katholische Seite von den Erfahrungen der Unterdrückung, aber auch von der Hoffnung auf Befreiung berichtet.“ (Moltmann 2005:8)

Was beide Konfessionen respektive die zu ihnen gehörenden Kirchen verbindet, sind Verletzungen im jeweiligen kollektiven Gedächtnis, eine schwierige Geschichte und das Gefühl, allen anderen gegenüber unterlegen zu sein.¹⁴² Was dabei jedoch wenig beachtet wird, ist das spezifisch christlich-religiöse kollektive Gedächtnis, in dessen Zentrum das friedensstiftende Handeln Jesu, sein Tod am Kreuz als ultimative Versöhnungstat und die Gleichheit aller Menschen in Christus stehen. Für die Kirchen Nordirlands gilt es daher, wollen sie im Friedensprozess eine aktive und wichtige Rolle einnehmen, sich neu auf ihr religiöses Gedächtnis zu besinnen und dieses für ihre Mitglieder neu erfahrbar zu machen.

Wenn der Weg zu echter Versöhnung auch ein schwieriger und meist von Rückschlägen gekennzeichneter ist, so ist es doch für die Kirchen wichtig, mehr und mehr zu erkennen, dass es gerade an ihnen liegt, ihn einzuschlagen und die ihnen anvertrauten Menschen Richtung Frieden zu führen.

Um die Frage nach dem richtigen Umgang der Kirchen mit der Lage in Nordirland stellen zu können, muss über allem in aller Klarheit festgestellt werden, dass Gott weder ein Protestant noch ein Katholik ist. Aidan Troy beschreibt in seinem Artikel *Forgiving and Church Responsibility*, wie schwierig ein Miteinander des protestantischen und

¹⁴² Diese Haltung begünstigt auch das in Nordirland vorkommende Phänomen des *sectarianism*: Gemeinschaften können nicht mit einem allgemein gesicherten Schutz rechnen und denken daher, selbst für einen solchen sorgen zu müssen. Dies geht Hand in Hand mit einem Mangel an Toleranz gegenüber all jenen, die außerhalb der eigenen Gemeinschaft stehen. Jede einzelne Gruppe oder Gemeinschaft fühlt sich durch die anderen in ihrer Identität bedroht. In Nordirland kann dieses Phänomen in allen Kirchen beobachtet werden, wobei noch stärker in den Protestantischen, da die Katholische Kirche sich stark als Einheit präsentiert, während die Protestantischen Kirchen oft – zusätzlich zu ihrem ohnehin schon schwierigen Gedächtnis – auch noch miteinander im Konflikt liegen. (Moltmann 2005:16ff)

katholischen Klerus in Nordirland nach dem offiziellen Ende des Konflikts nach wie vor ist und betont, wie wichtig bereits die Sprache ist, um einen Schlüssel zu Einheit und Frieden finden zu können. So sei nicht einmal das Wort „Ökumene“ unbelastet, denn: „Some denominations find that use of the word ‚ecumenism‘ is threatening because it suggests a takeover by Rome!“ (Troy 2011:120)

Die Kirchen Nordirlands sollen nach Troy vor allem eine Haltung einnehmen, die von Hoffnung gekennzeichnet ist. „This involves more than an optimistic spirit but reaches into the mystery of the Cross leading to Resurrection.“ (Troy 2011:122) Dazu gehört für ihn auch das aktive und intensive Gebet um die Einheit der Christen und aller Menschen, das den Kirchen gerade in schwierigen Situationen ein Herzensanliegen sein sollte. Zu dieser Hoffnung gehört es letztlich auch, eigenes Versagen, eigene Fehler (und auch gegenüber Mitgliedern der je eigenen Glaubensgemeinschaft) einzugestehen – und zwar auf beiden Seiten, der katholischen wie der protestantischen:

„The Catholic community needs to say to those people who died in the Catholic community, the way we prosecuted the war put some people at risk and you just happened to be them, so we’re partly responsible for your death. And likewise in the Protestant community, you died, but they were really angry against all of us, and in the way that we dealt with that you were in the front line. So our understanding is we’re victims of them, but actually we’re also victims of much more, much, much more and there’s a lot more forgiveness that needs to happen.“ (Morrow 2011:264)

Zu guter Letzt ist einmal mehr zu betonen, dass es der grundlegende Auftrag aller christlichen Kirchen ist, das Evangelium als Botschaft von Gottes Liebe und Versöhnung zu verkünden und auf dieser Basis den Geist der Versöhnung wirksam werden zu lassen. Die Versöhnungsbereitschaft Jesu tritt in der Heiligen Schrift klar zutage, wenn es heißt: „Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln.“ (Lk 6,27-28). In dieser Überbietung der Nächstenliebe hin zur Feindesliebe zeigt Gott in aller Deutlichkeit, dass er uns aus freien Stücken Versöhnung zuteil werden lässt und wir nun selbst unter dem Anspruch stehen, jenen, die uns Unrecht angetan haben, Versöhnung teil werden zu lassen. Weitere Stellen, die auf Gottes Anliegen der Versöhnung verweisen sind etwa Mt 7,12, Lk 23,34; Apg 7,60 oder die zentrale Stelle im Vaterunser Lk 11,4 („Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“) (Lennon 2011:37)

Selbstverständlich können Einzelne bei allem guten Willen Versöhnung nicht so zügig und effektiv verwirklicht werden wie bei Jesus. Doch das darf Christen – und hier vor allem die Kirchen als Träger der Lehre Jesu – nicht davon abhalten, stets die Richtung, die hin zur Versöhnung weist, einzuschlagen und auf Basis der Schrift auch immer

wieder einzumahlen, egal wie langsam und schmerzvoll dieser Weg auch sein mag. „And of course that is the only way, in the view of Christians, to move towards full human freedom.“ (Lennon 2011:37)

3.4.3 Aktueller Stand, Zusammenfassung und Ausblick

Es muss gesagt werden, dass sich die fortschreitende Normalisierung der Beziehungen zwischen Großbritannien und Irland, zu der es in den letzten Jahren gekommen ist, positiv auf den Friedensprozess in Nordirland auswirkt. „Im April 2014 wurde mit Michael D. Higgins erstmalig ein irischer Präsident mit allen Würden in London empfangen. 2012 war es in Belfast zu einem als historisch eingestuften Handschlag zwischen der britischen Monarchin und dem zweiten Ersten Minister von Nordirland, Martin McGuinness gekommen.“¹⁴³

Noch vor wenigen Jahren schien es, als würde der nach wie vor unter der Oberfläche des Karfreitagsabkommens schwelende bewaffnete Konflikt erneut aufflammen, wie auch diverse Ausschreitungen im nördlichen Teil der grünen Insel belegen. So stieg 2011 vor allem die Bedrohung durch Gruppen, die das *Good Friday Agreement* ablehnten. „[Auch, d. Verf.] brachen im Dezember 2012 in Belfast massive Straßenunruhen aus, die das Weihnachtsgeschäft der City zum Erliegen brachten und über acht Wochen währten.“ (Moltmann 2013:2) Diese Bedrohung war den Einschätzungen der lokalen Polizei zufolge größer, als in den Jahren nach 1998.¹⁴⁴

Gegenwärtig wird das Institutionengefüge der Machtteilung zwischen Katholiken und Protestanten akzeptiert und durch das Karfreitagsabkommen wurde tatsächlich eine gewisse Stabilität erlangt, die weiter andauert, doch der Weg zu einer echten Versöhnung ist noch ein langer und wohl auch steiniger. So darf etwa nicht an der unterschiedlichen Deutung der Konfliktgeschichte beider Parteien gerührt werden, ebenso wenig wie an der nach wie vor bestehenden gesellschaftlichen Teilung in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens. Es existiert noch immer kein echtes Miteinander. „Risiken zeigen sich dann, wenn die Regierenden gefordert sind, in praktischer Hinsicht an den Festsätzen der Polarität zu rütteln, zum Beispiel bei dem demographisch und

¹⁴³ <http://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54664/nordirland>, Zugriff am 19.07.2015.

¹⁴⁴ Focus online, 14.08.2011, http://www.focus.de/politik/ausland/nordirland-katholiken-bewerfen-polizei-mit-molotow-cocktails_aid_655359.html, Zugriff am 19.07.2015.

finanziell gebotenen Verzicht auf ein segregiertes Schulwesen, bei der Aufhebung politisch-religiös homogener Wohngebiete oder der Reform der Verwaltung.“ (Moltmann 2013:II)

Trotz einiger positiver Entwicklungen (v.a. auf politischer Ebene) der letzten Jahre, ist im nordirischen Friedensprozess eine gewisse Erstarrung eingetreten und er ist, wie Moltmanns Zitat gut verdeutlicht, nach wie vor unabgeschlossen. Das zeigt, wie bereits erwähnt, die aktuelle Politik in Nordirland, die den verschiedenen miteinander in Konkurrenz stehenden Geschichtsschreibungen respektive Gedächtnissen nach wie vor noch stark verhaftet ist, wie auch Cillian McGrattan aufzeigt: „Contemporary politics in Northern Ireland is inextricably tied to competing histories and the ways of forgetting.“ (McGrattan 2010:179) Andererseits wird dies durch je neue Ausschreitungen deutlich, die darauf hinweisen, dass die leidvolle Vergangenheit noch immer nicht bewältigt ist. Zu den gewaltsamen Auseinandersetzungen der letzten Monate zählen etwa die Übergriffe pro-britischer Protestanten auf Sicherheitskräfte in Belfast, weil ihnen der Zugang zum mehrheitlich von Katholiken bewohnten Viertel Ardoyne verwehrt wurde. Sie wollten dieses im Rahmen einer Parade des protestantischen Oranierordens, anlässlich des 325. Jahrestages der Schlacht von Boyne, als König William III. den Protestanten die Macht in Nordirland sicherte, durchqueren. Eine solche Demonstration protestantischer wie britischer Überlegenheit ist für die Katholiken jedoch eine enorme Provokation. Zudem wurde ein Mann festgenommen, der sein Auto bewusst in eine katholische Gegendemonstration in Ardoyne gesteuert hatte und damit u.a. eine Jugendliche unter dem Auto einquetschte. Zwar verurteilte der Oranierorden die Gewalt, allerdings mit dem Beisatz, dass dies nur jene stärke, die ihre Paraden weiter einschränken wollen.¹⁴⁵ Ein weiterer mit dem Nordirlandkonflikt in Zusammenhang stehender Vorfall ereignete sich Anfang Mai 2015, zwei Tage vor der britischen Parlamentswahl, als in einem Viertel in Belfast, in dem hauptsächlich Gegner der Union mit Großbritannien leben, ein ehemals führendes Mitglied der Untergrundorganisation *IRA* auf offener Straße erschossen wurde. Gerard Davison unterstützte zuletzt die Friedensstrategie der *Sinn Féin*, seine Kinder wurden Zeugen

¹⁴⁵ Spiegel online, 14.07.2015, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/belfast-krawalle-bei-oranier-marsch-a-1043509.html>, 19.07.2015. Wie u.a. die Tiroler Tageszeitung berichtet, dauerten die Ausschreitungen insgesamt vier Nächte lang an, die Unruhen weiteten sich auf mehrere Teile Belfasts aus und es kam zu rund 70 Festnahmen. Auch Paramilitärs hatten sich unter die übrigen Demonstranten gemischt und ihre Waffen gegen die Polizei gerichtet. Tiroler Tageszeitung Onlineausgabe, 14.07.2015, <http://www.tt.com/home/5941167-91/ausschreitungen-in-nordirland-in-vierter-nacht-in-folge.csp>, Zugriff am 20.07.2015.

des Anschlags.¹⁴⁶

Zwar ist die Zeit häufiger Straßenkämpfe und blutiger Auseinandersetzungen in Nordirland, die viele Menschenleben kosteten, vorbei, doch zeigen Vorfälle wie diese, dass es bis zu einer möglichen Heilung der verhärteten Konflikte geschweige denn bis zur Versöhnung noch lange dauern wird. Sie zeigen aber auch, wie schwierig es in der Praxis ist, eine Brücke von belasteten Erinnerungen respektive kollektiven Gedächtnissen hin zur Versöhnung zu schlagen, ebenso wie es jeder Generation wieder neu ein Anliegen sein muss, den Frieden zu bejahen, soll dieser gelingen. „Der Modus des Konfliktaustrages hat sich zivilisiert, auch wenn die Konfliktformation weiter existiert. Punktuelle Kontroversen, die sich an symbolischen Streitpunkten wie dem Flaggenstreit oder dem Disput um Routen von Traditionsumzügen entzünden, zeugen von vorhandenen Gewaltkapazitäten. Unter solchen Vorzeichen ist der Friede in Nordirland noch nicht eingeleitet.“ (Moltmann 2013:III) Bedenklich ist vor allem, dass es nicht vorrangig die älteren Kämpfer der 1970er und 1980er Jahre sind, die den Konflikt am Schwelen halten, sondern junge Leute. Dabei vor allem solche aus Gebieten mit hoher Arbeitslosigkeit, mit paramilitärischem Einfluss, tiefem Misstrauen, Isolation sowie solche, die in Gemeinden mit einer Geschichte tiefgreifender Spaltung leben, wie Barry Fennell von der Friedensinitiative Co-Operation Ireland im Dezember 2013 feststellte.¹⁴⁷

Wohl gibt es in Nordirland bereits Maßnahmen, die ergriffen wurden, wie die Einrichtung einer Opferkommission durch Sir Kenneth Bloomfield im Oktober 1997 sowie diverse *Cross-Community-Projects* etc., dennoch bleibt es eine Aufgabe, den Versöhnungsprozess stets neu voranzutreiben und dabei die Frage zu stellen, welche Mittel noch angewendet werden müssen, soll Versöhnung eines Tages gelingen. Fakt ist, dass es für alle in den Konflikt involvierten nötig sein wird, aus der eigenen Opferrolle herauszutreten und eigene Schuld aufzuarbeiten und damit auch am je eigenen kollektiven Gedächtnis zu arbeiten. Zudem bedarf es dringend einer effektiven Wahrheitskommission, die auch imstande ist, Gerechtigkeit wieder herzustellen. Denn: „Weil jedes Lager davon überzeugt ist, die größten Opfer erbracht zu haben, entstehen neue Heldenbilder und relativiert sich Schuld. [...] Ebenso ist im Alltag irritierend, dass im Zuge des Belfast-Abkommens bereits verurteilte politische Gewalttäter auf freien

¹⁴⁶ Spiegel online, 05.05.2015, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/nordirland-ira-rebellenfuehrer-offenbar-erschossen-a-1032147.html>, Zugriff am 19.07.2015.

¹⁴⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung 19.04.2014, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/ira-mord-in-nordirland-12902471.html>, Zugriff am 19.05.2015.

Fuß gesetzt worden sind und inzwischen auch staatliche Ämter übernehmen.“ (Moltmann 2013:27)

Da Nordirland als geographischer Teil Irlands stark religiös geprägt ist, stellt sich angesichts der gewalttätigen Ausschreitungen auch die Frage, wie tätig die Kirchen hinsichtlich dieser sind respektive was sie dazu beitragen können, Versöhnung herzustellen und wie sie sich noch besser in den Versöhnungsprozess einbringen können. Denn im Fall Nordirlands scheint es, dass das ureigenste Thema der Kirchen von der Politik bzw. kleinerer Initiative gekapert wird. Die Kirchen agieren nicht, wie sie kraft ihrer Botschaft sollten, an der Spitze der Friedensinitiative, sondern nehmen eher die Rolle des Bedenkenträgers ein. (Moltmann 2005:35)

„Sie favorisieren begrenzte lokale Aktivitäten gegenüber großen Lösungen. Hier sei der Reparaturbedarf dringender als auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Damit geben sie jedoch eine zentrale Komponente des christlichen Versöhnungsgedankens preis, über das Eingeständnis individueller und kollektiver Schuld um deren Benennung und Anerkennung zu bitten. Entlastet von vergangener Schuld könnten sich Einzelne wie Gruppen dem Aufbau neuer Muster von Interaktionen, Verfahren und Rechtsverhältnissen zuwenden. Solange eine derartige Setzung von Prioritäten ausbleibt, gelingt es den Kirchen nicht, in dieser, für die Zukunft der nordirischen Gesellschaft entscheidenden Frage ihr Gewicht als strategische und konfliktfähige Gruppe in die Waagschale zu werfen, geschweige denn mit eigenen, beispielgebenden Schritten dem Vorhaben der Versöhnung einen Weg zu bahnen.“ (Moltmann 2005:35)

Für diese Schritte bedarf es nicht nur der Anerkennung und Benennung von Schuld, sondern auch der Neubesinnung auf jenes Erbe, das die Kirchen in einem christlich-religiösen kollektiven Gedächtnis eigentlich schon mit sich tragen. Im Namen des Evangeliums Jesu Christi soll und müssen ihnen Frieden und Versöhnung ein besonderes, wenn nicht die hauptsächlichen Anliegen sein. Gerade die Kirchen als kollektive Gebilde müssen dabei nicht nur – wie Metz in seiner *memoria passionis* immer wieder einmahnt – den Schmerz und die Wut der je Anderen ernst nehmen und damit ihr eigenes Gefühl, in der Opferrolle zu sein, ein Stück weit hinter sich lassen, sondern sie müssen zudem berücksichtigen, dass es Menschen einfacher fällt, Einzelnen zu vergeben, als einem Kollektiv zu vergeben. Denn es ist leichter, einem Individuum Vertrauen zu schenken als einer Gruppe oder Institution.¹⁴⁸ „Kirchen und Religionsgemeinschaften“, so Moltmann, „tun sich allerdings schwer, sich aus ihrer Verhaftung in der Konfliktgeschichte zu lösen.“ (Moltmann 2013:10) Geschieht dies jedoch nicht und werden die genannten Prämissen nicht ernst genommen, so ist es

¹⁴⁸ Das dürfte einer der Gründe dafür sein, warum Friedensinitiativen zwischen kleinen Gruppen auf lokaler Ebene durchaus fruchten, breit angelegte Friedensbemühungen in Nordirland aber bisher scheitern.

möglich – gerade angesichts des in weiten Teilen Europas vorherrschenden säkularen Klimas – dass die Kirchen selbst auch in Nordirland zunehmend an Respekt und Bedeutung verlieren. Damit gingen jedoch potentiell wertvolle Promotoren des Friedens verloren. (Tam 2007:123)

Conclusio

Geht es darum, schwerwiegende Konflikte oder Kriege, die meist mit gravierenden Verletzungen des Menschen, seiner Würde und seiner Rechte Hand in Hand gehen, aufzuarbeiten, wird meist, ganz im Sinne Richard von Weizsäckers, schnell der Ruf nach der Erinnerung an das Geschehene laut. Dies zeigt sich in Deutschland und Österreich nach Ende des Zweiten Weltkrieges, als immer wieder durch verschiedene Organisationen und Initiativen dazu aufgerufen wurde, nicht zu vergessen, die Greuelthaten des Krieges für die Nachwelt im *kollektiven Gedächtnis* zu bewahren, ebenso wie in Südafrika nach Ende des Apartheid-Systems, als es vor allem der eigens eingerichteten Wahrheits- und Versöhnungskommission ein Anliegen war, die Erinnerung an die erlebten Schrecken wach zu halten und auf dieser Basis einerseits die Wahrheit über das Geschehene öffentlich zu machen und andererseits den Versuch zu unternehmen, den Opfern dieses Regimes Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und auf diese Weise einen Schritt in Richtung Versöhnung zu tun. In Rwanda war man nach dem Genozid im Jahr 1994 ebenso bemüht, die Erinnerung daran nicht verblassen zu lassen wie heute in Nordirland nach dem offiziellen Ende der gewaltsamen Auseinandersetzungen durch das Karfreitagsabkommen von 1998. Dabei geht es bei all den verschiedenen Bemühungen um das Bewahren von Erinnerungen nicht darum, einen – oder mehrere – Gedenktage festzusetzen und ein paar Denkmäler zu errichten (welchen Eigenwert derartige Bestrebungen auch haben mögen), sondern in erster Linie um das Erinnern an Opfer – aber auch an die Schuld der Täter bzw. die eigene Schuld – mit dem Ziel, dass derartige Verbrechen gegen die Menschlichkeit nicht wiederholt werden. Die Schuld soll nicht verharmlost werden und die Täter respektive die Gemeinschaft als Ganze soll sich nicht der Verantwortung entziehen. Zugleich muss, mit Metz gesprochen, das „Leiden der Opfer beredt“ gemacht werden, einfach um ihnen – und dabei auch (und gerade) jenen, die ihr Leben auf tragische und menschenunwürdige Weise verloren, eine Stimme zu geben.

Was jedoch meist bei all den gut gemeinten Initiativen zu Aufrechterhaltung von Erinnerungen zu wenig bedacht wird, ist die Tatsache, dass nicht jedes Bewahren, nicht jede Erinnerung und schon gar nicht jedes (kollektive) Gedächtnis automatisch *gut* und *wahr* ist. „Memory [...] is the diary that we all carry about with us.“ (Wilde 1915:21/Pos. 345) schreibt Oscar Wilde in *The Importance of Being Earnest* im 2. Akt

und bringt die Gefahr, die Gedächtnisse in sich bergen damit, möglicherweise ohne dies zu ahnen, auf den Punkt: Ein Tagebuch gibt keine objektiven Wahrheiten wieder, es beinhaltet keine Tatsachenberichte. Ein Tagebuch gibt die je subjektive Sicht seines Besitzers wieder, die häufig emotional aufgeladen ist. Wie ein Tagebuch kann auch ein kollektives Gedächtnis sehr auf das Kollektiv, dem es eigen ist, *zugeschnitten* und mit den verschiedensten Emotionen behaftet sein. Jene, die es von Generation zu Generation weitergeben, mögen durchaus um seine Objektivität und seinen allgemeinen Wahrheitsanspruch bemüht sein, doch ob dies gelingt, bleibt nicht selten fraglich. Dazu kommt, dass auch objektiv gesehen falsche Inhalte eines kollektiven Gedächtnisses von Generation zu Generation weitergegeben werden können, wie dies etwa in hohem Maß in konfliktären (aber auch post-konfliktären) Gesellschaften geschieht, in denen bestimmte Ideologien und Geschichtskonstruktionen vorherrschen, und jeder Generation aufs Neue als wahre Tatsachen vermittelt werden. Diese scheinbaren *Wahrheiten* als falsch einzuordnen, ist ungeheuer schwierig, da sie oft in hohem Maße Identität stiften.

Es war meine Ausgangsfrage für diese Arbeit, ob kollektive Gedächtnisse (respektive kollektives Erinnern) zur Versöhnung beitragen, d.h. versöhnungsstiftend sind oder ob sie ihr eher entgegenstehen. Während ich zu Beginn meiner Recherchen dazu tendierte, die These, Gedächtnisse förderten Versöhnung eher als sie ihr entgegen stünden zu unterstützen, musste ich diese Annahme schließlich sukzessive revidieren. Bereits im ersten Teil der Arbeit zeige ich das auf, was ich in den vorhergehenden Zeilen bereits angedeutet habe und was Ricœur den „Mißbrauch des natürlichen Gedächtnisses“ nennt. (1.2) So unterliegt etwa ein Gedächtnis – und dabei wohl am meisten ein kollektives Gedächtnis – der Gefahr, Ideologien anheim zu fallen, damit in höchstem Maße manipuliert zu werden und so jeden möglichen Versuch der Versöhnung im Keim zu ersticken. Denn: „Auf dem Gebiet der Ideologie ist es stets der andere, bei dem etwas faul ist.“ (Ricœur 2004a:133) Ungeheuer gefährlich sind Ideologien, welche kollektive Gedächtnisse manipulieren vor allem, da ihre Hauptaufgabe jener des Gedächtnisses gleich ist: Sie wollen Identität stiften, wenn auch auf gefährliche und häufig menschenverachtende Weise. „In der Funktion als Integrationsfaktor kann die Ideologie dann insofern als Garant der Identität gelten, als sie eine symbolische Antwort auf die Ursachen der Fragilität dieser Identität gibt.“ (Ricœur 2004a:133) Dies zeigt sich auch gut an meinem Anwendungsbeispiel Nordirland, wo sich für den katholischen ebenso wie für den protestantischen Teil der Gesellschaft über die Jahrhunderte des

mehr oder weniger offen geführten Konflikts Gedächtnisse herausgebildet haben, in denen jedes der beiden Kollektive sich in der Opferrolle sieht. In den kollektiven Gedächtnissen, an den Katholiken und Protestanten teilhaben, sind sie alle Opfer der Geschichte – und Schuld daran trägt aus verschiedenen Gründen, die sich anhand des jeweiligen Gedächtnisses „historisch“ herleiten lassen, stets der Andere respektive das andere Kollektiv.

Zu Erinnern allein reicht nicht. Auch dies wird angesichts des Nordirlandkonflikts deutlich. Es gab und gibt etwa in Nordirland bereits seit Jahrzehnten (und meist auf der Ebene der *community*) Initiativen und Projekte, die sich dem Erinnern verschrieben haben und trotzdem nicht in der Lage sind, Versöhnung herbei zu führen. Damit das kollektive Gedächtnis versöhnungs- und letztlich friedensfördernd sein kann, bedarf es also einiger Kriterien, die beachtet werden müssen. Diese aufzustellen ist keine leichte Aufgabe, und wenn man auch gewisse Eckpfeiler nennen kann, so muss gerade in der Gedächtnisarbeit auch von Fall zu Fall neu entschieden werden, was gut und angemessen ist. So kann es in einem Fall, in dem versucht wird, Geschichte aufzuarbeiten oder Gedächtnisse zu formen angebracht sein, auch die Täter in diesen Prozess aktiv mit einzubeziehen, während dies in einem anderen Fall ein Ding der Unmöglichkeit darstellt. Ich plädiere daher für ein behutsames Vorgehen, einmal mehr gilt hier der Satz: Nicht jedem (nicht jeder Situation) das Gleiche, aber jedem das Seine. Es könnte eine Anregung für ein eigenes Forschungsprojekt sein, eine Art *Kriterienkatalog* für die Versöhnungs- und Friedensfähigkeit kollektiver Gedächtnisse zu ausarbeiten, der jedoch von Fall zu Fall abänderbar sein müsste.

Wichtig ist es in jedem Fall, wie besonders in 1.3 herausgearbeitet wird, dass die Opfer und ihr Leiden zur Sprache gebracht werden und sie so nicht einem unheilvollen Vergessen anheimfallen, das langfristig gesehen neue Opfer in neuen Konflikten und Kriegen fordert. Die Opfer verdienen es erinnert zu werden, ebenso wie es die Täter verdienen, zur Verantwortung gezogen zu werden und im Prozess des Erinnerns quasi „in die Gesichter“ der Opfer blicken müssen. Dennoch bleibt offen, ob wir tatsächlich mit den Leiden der je anderen empathisch, d.h. Ihnen eingedenk sein können. „For the sake of achieving political community after its fracture, we must hope so. But the tension between first- and secondhand experience of evil cannot be dissolved, and the firsthand sufferers are the first to insist on the difference.“ (Shriver 1995:69)

Ungeklärt bleibt auch die Frage, wer damit betraut werden soll, die Gedächtnisarbeit

eines Staates, Volkes usw. zu betreuen respektive diese zu „überwachen“, sodass ein Missbrauch kollektiver Gedächtnisse erschwert oder sogar unmöglich wird. Es können nicht immer staatliche Einrichtungen sein, ebenso wenig, wie es immer kirchliche Einrichtungen sein können, da oft auch an diesen das Blut vieler unschuldiger Opfer klebt. Auch die Frage nach den richtigen Akteuren zeigt sich anschaulich im post-konfliktären Nordirland. Unabhängig davon, dass die britische Regierung, wohl aufgrund ihrer äußerst problematischen Rolle während den Jahren der Auseinandersetzungen, ohnehin keine große Motivation zeigt, die schwierige Vergangenheit in Nordirland aufzuarbeiten bzw. sich für einen gelingenden Friedensprozess einzusetzen, ist sie auch sicher nicht der richtige Akteur, wenn es um Unabhängigkeit oder Objektivität geht. Was die Kirchen betrifft, so gestaltet sich die Situation in Nordirland insofern als schwierig, als diese einerseits eine ambivalente Rolle im politischen Konflikt spielten, andererseits weil zwischen den einzelnen christlichen Kirchen aufgrund der sehr unterschiedlichen kollektiven Gedächtnisse und der individuell schwierigen Geschichten nach wie vor starkes Misstrauen herrscht, das es zu überwinden gilt. Eine Hilfe dazu könnte eine Rück- oder Neubesinnung auf das gemeinsame christlich-religiöse Kollektivgedächtnis bieten, in dessen Zentrum Einheit und Versöhnung stehen.

Die Frage, ob kollektive Gedächtnisse nun auf Versöhnung ausgerichtet sind und zum Frieden beitragen, oder ob sie einem solchen entgegenstehen, bleibt meines Erachtens ambivalent. Denn kollektive Gedächtnisse sind zu beidem fähig, je nach persönlicher Motivation jener, die diese Gedächtnisse tragen. Während ich im Arbeitsprozess sehr stark dazu tendierte, politisch motivierte nationalistische kollektive Gedächtnisse für solche zu halten, die sich jeder Form der Versöhnung widersetzen, während ich religiös motivierte kollektive Gedächtnisse für solche hielt, die den Frieden tendenziell förderten, bin ich mir dessen nun, nach meinen intensiven Recherchen zum vierten Teil über den Nordirlandkonflikt nicht mehr sicher. Auch muss, wie ich meine, stark zwischen der Theorie diverser Gedächtnisse und der gelebten Praxis differenziert werden. Denn nicht immer gehen Theorie und Praxis Hand in Hand.

Mittlerweile neige ich dazu, kollektive Gedächtnisse als solche für derart ambivalente Phänomene zu halten, dass es von vornherein schwer möglich ist, sie in „versöhnungsfördernd“ und „versöhnungsresistent“ zu unterscheiden. Freilich bin ich nach wie vor der Auffassung, dass es gewisse Tendenzen in kollektiven Gedächtnissen

gibt – wie etwa das hohe Konfliktpotential, dass nationalistische Gedächtnisse üblicherweise in sich bergen, doch das Fallbeispiel Nordirlands hat mich nachdenklich gestimmt. Denn an ihm ist klar abzulesen, dass gerade das religiöse – in diesem Fall christlich geprägte – kollektive Gedächtnis, trotz der von ihm stets neu eingemahnten Botschaft Christi von der Versöhnung aller Menschen, immer wieder Gefahr läuft, nicht nur manipuliert und für politische Zwecke missbraucht zu werden, sondern von denen, die es tragen, mitunter ganz bewusst zu einem Gedächtnis geformt wird, das dem Frieden eher abträglich ist, als es ihn fördert. Aufgrund dieser Beobachtung halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass es gar nicht in erster Linie auf das jeweilige kollektive Gedächtnis und die Erinnerungen, die ein solches bisher in sich trägt ankommt (wenngleich auch dies selbstverständlich nicht außer Acht gelassen werden kann), sondern mehr noch auf diejenigen, in deren Händen das Gedächtnis liegt, also auf jenes Kollektiv, das es trägt und zu bewahren sucht. Es geht nicht darum, ob es sich z.B. um religiöse Erinnerungen handelt, sondern darum, wer diese transportiert. Ein Gedächtnis in den falschen Händen kann großen Schaden anrichten und dies beachtend kann es manchmal sogar gut und angemessen sein, in der Geschichtsschreibung bewusst zu manipulieren und so Sachverhalte, die – von den falschen Menschen aufgegriffen und gedeutet – den Frieden gefährden könnten entweder abzuschwächen oder so umzuformulieren, dass dies kaum noch möglich ist und der Weg für Frieden und Versöhnung offen steht. Eine derartige Manipulation ist jedoch gerade wo es um kollektive Gedächtnisse geht mehr als schwierig und erfordert auch eine völlige Neuschreibung der Geschichte. Und doch ist sie möglicherweise einen Versuch wert und sogar ein Neuschreiben der Geschichte eine edle Pflicht: „The one duty we owe to history is to rewrite it.“ (Wilde 2007:201) Dem steht freilich das Wort Jesu „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ (Joh 8,31f) fundamental entgegen. Es gilt daher abzuwägen, wann eine Neuschreibung der Geschichte Versöhnung ermöglicht und wann es die Wahrheit braucht, damit es Frieden geben kann. Dies ist freilich eine Abwägung, die nicht einfach ist.

Abschließend stellt sich einmal mehr die Frage, welchen Beitrag die Ethik und insbesondere eine christliche Sozialethik hier leisten kann und soll. In erster Linie, meine ich, soll die Ethik einen Zugang anbieten, mit dem es möglich ist, Geschichte unter ethischen/moralischen Vorzeichen zu erinnern. Die Kernfrage der Ethik, jene nach dem Guten und Gerechten muss vor dem Hintergrund belasteter Gedächtnisse und gravierender Menschenrechtsverletzungen im Lauf der Geschichte wieder neu gestellt

und ausdifferenziert werden. Der Aufruf Metz', das Leiden der Anderen in Erinnerung zu rufen und in den kollektiven Gedächtnissen zu bewahren, kann einer Ethik nicht mehr genügen, sie muss darüber hinaus weisen und dazu aufrufen, das Leiden nicht nur zu bewahren, sondern dieses Gedächtnis zu *versöhnen*.

Als Disziplin, die Versöhnung einmahnen kann und soll steht sie somit einmal mehr an der Schnittstelle zwischen Geschehenem und der aktuellen Politik, die sie durch ihr Mahnen zu richtigem, d.h. gutem und gerechtem Handeln ermuntern soll.

Dies gilt umso mehr für eine christliche Sozialethik, die sich neben einer grundsätzlichen Ausrichtung am allgemein menschlichen Guten und Gerechten der Tradition des Evangeliums Jesu Christi wie auch jener der kirchlichen Soziallehre und ihren Prinzipien Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und nach Ingeborg Gabriel zudem Nachhaltigkeit und Versöhnung verpflichtet weiß. Es obliegt ihr, im Einsatz für den Menschen und seine Würde (*Personalität*), sich mit ihm, wo er selbst nicht mehr für seine Rechte eintreten kann (*Subsidiarität*) Seite an Seite zu stellen und für ihn einzutreten (*Solidarität*). Dieser Einsatz steht im Dienste des *Gemeinwohls* ebenso wie der *Versöhnung*. Umgekehrt braucht es aber auch Versöhnung, damit Personalität, Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl ermöglicht werden. Es besteht hier also eine Reziprozität. Geht es um in der Geschichte geschehene Leiden, Gewalttaten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, so obliegt es der christlichen Sozialethik zudem, eine Reinigung – zumindest des eigenen, aber auch anderer – kollektiver Gedächtnisse anzustreben und in ihnen den Geist des Evangeliums und Jesu Auftrag zur Versöhnung wirksam zu machen. „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ (Mt 6,12) kann und muss zum zentralen Anliegen werden und in die Mitte gestellt werden.

Eine christliche Sozialethik muss weiters stets für Gerechtigkeit eintreten, wo diese verletzt worden ist. Es geht dabei darum, jene zur Verantwortung zu ziehen, die sich schuldig gemacht haben, um so einen Ausgleich zu schaffen – wohl wissend, dass ein solcher jedoch nie in vollem Ausmaß gegeben werden kann. „Gerechtigkeit“ ist ein weiter Begriff. Es kann darum gehen, von Schuldigen eine Entschuldigung zu fordern, es kann nach Ausgleichszahlungen verlangt werden, um verletzte Gerechtigkeit wieder herzustellen. Eines bedeutet Gerechtigkeit jedoch nicht: Rache. Steht die Gefahr, Rache üben zu wollen im Raum, so tut eine christlich motivierte Sozialethik gut daran, sich daran zu erinnern, dass eine solche einzig und allein Gott zusteht. Nur Gott obliegt es

letztlich über Gut und Böse zu entscheiden und damit den Menschen zu richten. An der Schwelle zur Rache muss die Sozialethik einmahnen, diese Gott zu überantworten und damit anzuerkennen, dass der Mensch nicht weise und groß genug ist: „Die Rache Gott zu überlassen bedeutet also, die Rache aus der Hand zu geben. Dieser Verzicht auf Rache enthält die Einsicht, dass wir Menschen für sie nicht groß, nicht erwachsen, nicht souverän genug sind.“ (Müller-Fahrenholz 2003:19) Gleichzeitig muss dabei die Annahme im Hintergrund stehen, dass Gott nicht Rache üben muss – sonst wäre er ja nichts weiter als eine Marionette des rachewütigen Menschen. Er kann sie üben, er kann aber in seiner unendlichen Größe auch Vergebung gewähren, wo eine solche für den Menschen bereits nicht mehr möglich wäre.

Zuletzt sollte es eine christliche Sozialethik, wie bereits erwähnt, als ihren Auftrag sehen, das kollektive Gedächtnis jener Gemeinschaft, der es sich verpflichtet weiß, mit zu formen und Elemente in dieses einfließen zu lassen, die es zu einem versöhnungsfähigen und am Frieden ausgerichteten Gedächtnis machen. Es gilt, die kirchliche Gemeinschaft stets erneut an die Worte der Bergpredigt, des Vaterunsers und des Evangeliums als Ganzes zu erinnern und sie zu mahnen, sich daran auszurichten und die Erinnerung daran in die Gesellschaft hinein zu tragen, auf dass sie dort reiche Frucht bringen möge. Das christliche (und auch das kirchliche) kollektive Gedächtnis soll eines sein, das Versöhnung möglich macht und in die Gesellschaft und ihre Politik hineinreicht, statt gravierende Verletzungen des Menschen und seiner von Gott gegebenen Würde stillschweigend hinzunehmen. Darauf stets aufs Neue hinzuweisen, ist Aufgabe einer christlichen Sozialethik.

Dies gilt vor allem für jene christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die sich an ihrem Auftrag und ihrem ureigensten Gedächtnissen bereits schuldig gemacht haben, indem sie Gewalt gegen Menschen hinnahmen oder sogar unterstützten, wie dies etwa im Nordirlandkonflikt der Fall war und bisweilen immer noch ist. In ihnen muss insbesondere ein proaktives Gedächtnis, das ihnen an sich ja inhärent ist, zum Tragen kommen, damit eine friedliche Zukunft im Sinne Christi möglich wird. Das gilt auch für jene Kirchen, in denen es keine eucharistische Anamnese gibt. Dazu Michael Jackson: „My continuing question of the Churches in Ireland is that: Even if eucharistic anamnesis is foreign to the way in which you do your Christianity, are there no points at which you need to discover again and again proactive memory which creates a future where the person of Christ is dynamically present?“ (Jackson 2011:51) Diese Frage

steht für Jackson unter einer Trias, die, wie ich meine, in sich selbst wunderbar ausdrückt, wie stark Erinnerung, Versöhnung und Ethik zusammenhängen: 1) *Erinnern* an das, was geschehen ist; 2) *Eschatologie* (und damit auch *Versöhnung*) als das, was geschehen wird und 3) *Ethik* als das, was wir tun – also als das, was jetzt geschieht. (Jackson 2011:53)

Gerade das Beispiel Nordirland hat mir – als praktischer Anwendungsfall – einmal mehr gezeigt, wie komplex und vielschichtig die von mir bearbeitete Thematik tatsächlich ist. Hier gibt es (wie so oft im Bereich der Sozialethik) keine einfachen oder vorgefertigten Lösungsmodelle und das Ergebnis bleibt insofern unbefriedigend, als zwar manche Dinge im Zuge der Arbeit geklärt oder zumindest klarer werden, sich aber etliche neue Fragen und Themenfelder auftun, die gesondert erforscht werden müssten.

Zudem bin ich nach wie vor unschlüssig, ob es besser ist, Unrecht zu erinnern oder zu vergessen. Sicher, Vergessen kann ebenso wenig verordnet werden, wie Erinnern, es entzieht sich, wie auch Ricœur immer wieder betont, dem Bereich des Verfügbaren. Und doch scheint es mir möglich zu sein, ein langsames Vergessen herbeizuführen, indem man kollektive Gedächtnisse nicht mit Erinnerungen nährt bzw. indem man diese nicht durch Gedenktage, Märsche, Erinnerungsprojekte etc. stützt. Wird nicht vorsichtig und der Tragik der jeweiligen Situation angemessen erinnert (wie dies ja auch in Nordirland der Fall ist, wenn etwa der Oranierorden in diversen Märschen und Paraden alljährlich des Sieges über Katholiken gedenkt), so kann niemals Versöhnung möglich sein, sondern nur ihr gerades Gegenteil. Dementsprechend, so meine These, ist es in solchen Fällen ebenso wie dort, wo Vergebung und Versöhnung nicht möglich sind, wohl besser, zu vergessen.

Literaturverzeichnis

THE AGREEMENT. *Agreement Reached in Multi-Party Negotiations, Abkommen zwischen der Republik Irland, der Regierung Großbritanniens und den Parteien in Nordirland*, Belfast 10. April 1998.

[https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/136652/agreement.pdf 19.10.2012, Zugriff am 23.07.2015]

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1993.

ANDERSON, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main 1998.

ANZENBACHER, Arno: *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Stuttgart 1997.

ARENDT, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.

ARENDT, Hannah: *Adolf Eichmann. Von der Banalität des Bösen*, in: *Merkur* 50 (1996), 412-426.

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, hg. und übers. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006.

ARNOLD-DE SIMINE, Silke (ed.): *Memory Traces. 1989 and the Question of German Cultural Identity*, Oxford [et.al.] 2005.

ASSMANN, Aleida [u.a.]: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit Deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999.

ASSMANN, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006.

ASSMANN, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2000.

ASSMANN, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

ASSMANN, Jan [u.a.] (Hgg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)*, Wiesbaden 2005.

AUGÉ, Marc: *Oblivion*, Minneapolis [et.al.] 2004.

AUGUSTINUS, Aurelius: *Die Bekenntnisse*, eingeleitet und übersetzt von Hans-Urs von Balthasar, Einsiedeln 1985.

BARNES, Philip L.: *Was the Northern Ireland Conflict Religious?*, in: *Journal of Contemporary Religion* 20/1 (2005), 55-69.

BATLOGG, Andreas R./MICHALSKI, Melvin E. (Hgg.): *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, Freiburg im Breisgau 2006.

BAUMANN, Marcel: *Zwischenwelten. Weder Krieg noch Frieden. Über den konstruktiven Umgang mit Gewaltphänomenen im Prozess der Konflikttransformation*, Wiesbaden 2008.

BELL, Christine: *Dealing With the Past in Northern Ireland*, in: *Fordham International Law Journal* 26/4 (2002), 1095-2003. [<http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1894&context=ilj>, Zugriff am 23.07.2015]

BELL, Duncan: „Introduction: Memory, Trauma and World Politics“, in: Bell, Duncan (ed.): *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*, Houndmills 2006, 1-32.

BELL, Duncan (ed.): *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*, Houndmills 2006.

BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften I.2*, Frankfurt am Main 1991.

BERGSON, Henri: *Materie und Gedächtnis: und andere Schriften*, Frankfurt am Main 1964.

BERNEGGER, Guenda: „Identité narrative et mémoire“, in: Breitling, Andris/Orth, Stefan (Hg.): *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricoeurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 117-126.

DIE BIBEL. *Altes und Neues Testament*, Einheitsübersetzung, hg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, neue und verb. Aufl., Wien [u.a.] 1997.

BIGGAR, Nigel (ed.): *Burying the Past. Making Peace and doing Justice after Civil Conflict*, Washington D.C. 2003.

BLOOMFIELD, Kenneth: *We will Remember Them. Report of the Northern Ireland Victims Commissioner, Sir Kenneth Bloomfield*, Belfast 1998.

BONGARDT, Michael [u.a.] (Hg.): *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten*, Göttingen 2010.

BRANSCOMBE, Nyla R. [et.al.] (eds.): *Collective Guilt. International Perspectives*, Cambridge 2004.

BRAUN, Nikolaus: *Terrorismus und Freiheitskampf. Gewalt, Propaganda und politische Strategie im Irischen Bürgerkrieg 1922/23*, München 2003.

BREITLING, Andris [u.a.] (Hg.): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Würzburg 1999.

BREITLING, Andris/ORTH, Stefan (Hg.): *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricoeurs*

Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen, Berlin 2004.

BREUER, Manfred: *Nordirland. Eine Konfliktanalyse*, Münster [u.a.] 1994.

BROCKER, Manfred/HILDEBRANDT, Mathias (Hgg.): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008.

BROSSEDER, Johannes: „Ökumene. Aufbrauch und Stolpersteine“, in: Schermann, Rudolf (Hg.): *Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil*, Mattersberg [u.a.] 1990.

BURGER, Rudolf: *Geschichte der Vergangenheit. Eine pyrrhonische Skizze der historischen Vernunft*, o.O. 2004.

BÜCHELE, Markus: *Autorität und Ohnmacht. Der Nordirlandkonflikt und die katholische Kirche*, Stuttgart 2009.

CARDINAL, Claudia: *Wir sehen uns. Neue Wege des Trauerns und Erinnerns*, Ostfildern 2010.

CLEMENTS, David: „Developing a Forgiving Spirit. A Personal Story“, in: Spencer, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011, 241-252.

CROCKER, David A.: *Reckoning with Past Wrongs. A Normative Framework*, in: *Ethics & International Affairs*, Vol. 13, 1/1999, 43-64.

DANTINE, Wilhelm: *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh 1978.

DANZ, Christian/GANZEVOORD, R. Ruard: „Beleidigung/Schuld und Versöhnung“, in: Korsch, D. [u.a.] (Hgg.): *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*, Göttingen 2008, 151-160.

DOMANN, Gerd [u.a.] (Hgg.): *Versöhnung, Ende der Konflikte? Konfliktbewältigung in Gruppe und Gemeinde*, Limburg 1975.

DÖNHOF, Marion [u.a.] (Hgg.): *Manifest II. Weil das Land Versöhnung braucht*, Reinbek bei Hamburg 1993.

DUFFY, Maria: *Paul Ricœur's Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, New York/London 2009. [Ausgabe für E-Reader Amazon Kindle, Download am 5.12.2012]

DUFFY, Séan: *The Concise History of Ireland*, Dublin 2000.

DUFRENNE, Mikel/RICŒUR, Paul: *Karl Jaspers et la Philosophie d'Existence*, Neuaufl., Paris 2000.

DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981.

- DURKHEIM, Émile: *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied [u.a.] 1961.
- DURKHEIM, Émile: *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main 1983.
- EBNER, Martin [u.a.] (Hgg.): *Die Macht der Erinnerung. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)*, 22/2007, Neukirchen-Vluyn 2008.
- ECHTERHOFF, Gerald/SAAR, Martin (Hgg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002.
- EGGER, Stephan (Hg.): *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks*, Konstanz 2003.
- ELLIOTT, Marianne (ed.): *The Long Road to Peace in Northern Ireland*, 2nd ed., Glasgow 2007.
- ELSHTAIN, Jean Bethke: „Politics and Forgiveness“, in: Biggar, Nigel (ed.): *Burying the Past. Making Peace and Doing Justice After Civil Conflict*, Washington D.C. 2003, 45-64.
- ERICSON, Maria: *Reconciliation and the Search for a Shared Moral Landscape. An Exploration Based Upon a Study of Northern Ireland And South Africa*, Bern 2001.
- ERLL, Astrid/NÜNNING, Ansgar (eds.): *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin 2008
- FAHLE, Oliver: „Zeitspaltungen. Gedächtnis und Erinnerung bei Gilles Deleuze“, in: *Zeitschrift für Theorie & Geschichte*, 11/1(2002), 97-112.
- FISCHER, Norbert/MAYER, Cornelius (Hgg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg [u.a.] 1998.
- FOITZIK, Karl: „Ohne Hass keine Versöhnung? Impulse für kirchliches Handeln aus therapeutischer Erkenntnis“, in: Riess, Richard (Hg.): *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekenntnis, Opfer und Versöhnung*, Stuttgart [u.a.] 1996, 180-189.
- FRIEDRICHS, Jürgen [u.a.] (Hgg.): *Soziologische Theorie und Empirie*, Opladen 1997.
- GABRIEL, Ingeborg [u.a.] (Hgg.): *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001.
- GABRIEL, Ingeborg: „Erinnerung und Versöhnung. Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts“, in: Gabriel, Ingeborg [u.a.] (Hgg.): *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, 25-47.
- GABRIEL, Ingeborg [u.a.] (Hgg.): *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005.
- GABRIEL, Ingeborg/BYSTRICKY, Cornelia (Hgg.): *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*, Ostfildern 2010.

GARHAMMER, Erich [u.a.] (Hgg.): ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990.

GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*, New York 1983.

GELLNER, Ernest: *Nationalism*, New York 1997.

GLANIES, Gladys [u.a.]: *Religion, Pragmatic Fundamentalism and the Transformation of the Northern Ireland Conflict*, in: *Journal of Peace Research* 45 (2008), 419-436.

GOLDMANN, Harald [u.a.]: *Jörg Haider und sein Publikum. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, 2. Aufl., Klagenfurt 1992.

GÓRNICKA, Joanna: „Time and Memory in Moral Philosophy“, in: Kitzmann, Andreas [et.al.] (eds.): *Memory Work. The Theory and Practice of Memory*, Frankfurt am Main [et.al.] 2005, 147-156.

GRÄTZEL, Stephan: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen 2004.

GREISCH, Jean: „Vom Glück des Erinnerns zur Schwierigkeit des Vergebens. Drei Grundgestalten der Versöhnung im Horizont einer Anthropologie der Fähigkeit“, in: Orth, Stefan/Reifenberg, Peter (Hgg.): *Facettenreiche Anthropologie. Ricæurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg [u.a.] 2004, 91-114.

GREISCH, Jean: *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Paul Ricæurs philosophische Anthropologie*, Münster 2009.

GRESCHONIG, Steffen [u.a.] (Hgg.): *Ideologien zwischen Lüge und Wahrheitsanspruch*, Wiesbaden 2004.

GRIFFIN, Graeme M.: „Guilt“, in: Macquarrie, John/Childress, James (eds.): *A New Dictionary of Christian Ethics*, 7th ed., London 2001, 257-258.

GRÜNDEL, Johannes (Hg.): *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990.

GRÜNDEL, Johannes: *Schuld und Versöhnung*, Mainz 1985.

GUÉRY, Alain: *Erinnerungspolitik und Pflicht zur Geschichte*, in: *Transit* 30 (2005), 124-133.

GUNTER, Pete A.Y.: „Henri Bergson“, in: Griffin, David Ray/Cobb, John B. Jr. [et.al.] (eds.): *Founders of Constructive Postmodern Philosophy. Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, New York 1993, 133-165.

HALBWACHS, Maurice: *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Neuaufl., Paris 1952.

HALBWACHS, Maurice: *Das Gedächtnis*, Berlin [u.a.] 1966.

HALBWACHS, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main 1985.

HALBWACHS, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1985.

HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*, 2ème éd., Paris 1997.

HALBWACHS, Maurice: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz 2003.

HALBWACHS, Maurice: *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de Mémoire Collective*, Paris 1941.

HAMBER, Brandon: "How should we Remember? Issues to Consider When Establishing Commissions and Structures for Dealing With the Past, Conference Paper, Dealing with the Past: Reconciliation Processes and Peace Building Conference, Holiday Inn, Belfast (29.6.-3.8.1998), 1-13, online unter: <http://www.angelfire.com/bc2/kip/english/files/KIPZASTO.HTM>, Zugriff am 5.12.2012.

HAMBER, Brandon (ed.): *Past Imperfect. Dealing With The Past in Northern Ireland and Societies in Transition*, Derry [et.al.] 1998.

HANH, Thich Nhat: *Versöhnung beginnt im Herzen. Einander zuhören – Feindschaft überwinden*, Freiburg im Breisgau 2005.

HAUSMANN, Jutta: *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit. Spr 10ff*, Tübingen 1995. [Forschungen zum Alten Testament, 7]

HAUSWEDELL, Corinna: „Reverend Ian Paisley in Nordirland. Vom Konflikttreiber zum Friedensermöglicher“, in: Oberdorfer, Bernd [u.a.] (Hgg.): *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflußnahme auf Politik und Gesellschaft*, Böhlau [u.a.] 2012, 201-220.

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen 2006. [1927]

HEINZ, Rudolf: *Maurice Halbwachs' Gedächtnisbegriff*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 73-85.

HEPBURN, Anthony C.: *The Conflict of Nationality in Modern Ireland*, London 1980.

HERMLE, Reinhard: *Der Konflikt in Nordirland. Ursachen, Ausbruch und Entwicklung*, München 1979.

HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge 2000.

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, hg. von Ritter, Joachim [u.a.], 12 Bände, Basel [u.a.] 1971-2007. [HWPh]

HOBSBAWM, Eric J.: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, 3.

Aufl., Frankfurt am Main [u.a.] 2005.

HOLTHUSEN, Christoph: *Der Nordirlandkonflikt. Geschichte, zentrale Aspekte und Lösungsmodelle unter völkerrechtlicher Betrachtung*, Frankfurt am Main [u.a.] 2005.

HOPPE, Thomas: „Nie wieder – Never again – Nunca más! Überlegungen zu einem angemessenen Umgang mit belasteter Vergangenheit“, in: Gabriel, Ingeborg/Bystricky, Cornelia (Hgg.): *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*, Ostfildern 2010, 192-222.

HORTON, Michael: *Introducing Covenant Theology*, Phillipsburg 2009.

HUGHES, Judith M.: *Guilt and its Vicissitudes. Psychoanalytic Reflections on Morality*, New York 2007.

HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hg. von Elisabeth Ströcker, Hamburg 2009.

JACKSON, Michael: „Reconnecting the Rhetoric and Reality of Forgiving and Remembering“, in: Spencer, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011, 41-60.

JANOWSKI, J. Christine: „Erinnerung und Vergessen im eschatologischen Horizont der »schwierigen Vergebung«. Zu Paul Ricœur, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen“, in: Ebner, Martin [u.a.] (Hgg.): *Die Macht der Erinnerung. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) 22 (2007)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 413-450.

JANSEN, Christian [u.a.]: *Nation – Nationalität – Nationalismus*, Frankfurt [u.a.] 2007.

JASPERS, Karl: *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Berlin 1987. [1946]

JOISTEN, Karen (Hg.): *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin 2007.

JUNG, Matthias: „Das Gedächtnis des ‚fähigen Menschen‘“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55/6 (2007), 987-990.

JUNKER-KENNY, Maureen: „Memory and Forgetting in Paul Ricœur's Theory of the Capable Self“, in: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (eds.): *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin 2008, 203-214.

KAISER, Christian: *Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Gütersloh 1996.

KANDEL, Johannes: *Der Nordirland-Konflikt. Von seinen historischen Wurzeln bis zur Gegenwart*, Bonn 2005.

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel [Werkausgabe in 12 Bänden: III/IV], 1974. [1783]

KARRER, Martin: *Sünde IV: Neues Testament*, in: TRE 32 (2001), 375-389.

KATCHADOURIAN, Herant: *Guilt. The Bite of Conscience*, Stanford 2010.

KÄPPELI, Silvia (Hg.): *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ludwig Thoma*, Bern 2002.

KIERKEGAARD, Sören: *Entweder – Oder. Ein Lebensfragment*, hg. von Victor Eremita, 1975. [1843]

KITZMANN, Andreas [et.al.] (eds.): *Memory Work. The Theory and Practice of Memory*, Frankfurt am Main [et.al.] 2005.

KLOSE, Alfred: *Kleines Lexikon der Politik*, Wien/München 1983.

KORSCH, Dietrich [u.a.] (Hgg.): *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*, Göttingen 2008.

KOUTROUFINIS, Spyridon: „Die Gedächtnis-Theorie Bergsons und das »Rätsel der Vergangenheit« Ricœurs“, in: Breitling, Andreas/Orth, Stefan (Hgg.): *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricoeurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 53-63.

KÖHLER, Joachim [u.a.]: *Schuld*, in: HWPh 8 (1992), Sp. 1441-1448.

KÖNIG, René: „Emile Durkheim. 1858-1917“, in: Friedrichs, Jürgen [u.a.] (Hgg.): *Soziologische Theorie und Empirie*, Opladen 1997, 80-105.

KRAPOTH, Herrmann/LABORDE, Denis (Hgg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)*, Wiesbaden 2005.

KREUZER, Johann: „Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch.“, in: Fischer, Norbert/Mayer, Cornelius (Hgg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg [u.a.] 1998, 445-487.

KROH, Werner: *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie*, mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München 1982.

KRUHÖFFER, Gerald: *Der Mensch – das Bild Gottes*, Göttingen 1999.

KRÜGGELER, Michael [u.a.] (Hgg.): *Löscht den Geist nicht aus! Leidenschaft für das Neue*, München 1991.

KÜHBERGER, Christoph/SEDMAN, Clemens: *Ethik der Geschichtswissenschaft*, Wien 2008.

LANGTHALER, Rudolf: „Gottvermissen“ – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? *Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2000.

LAUER, Werner: *Schuld. Das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik*, Eichstätt 1972.

LAVABRE, Marie-Claire: „Halbwachs: les fondements d’une sociologie empirique de la mémoire“, in: Krapoth, Herrmann/Laborde, Denis (Hg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)*, Wiesbaden 2005, 233-246.

LENNON, Brian: „Forgiving. A Doubting Thomas“, in: Spencer, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011, 21-40.

LENZEN, Verena: „Keine Zukunft ohne Vergangenheit“, in: Käppeli, Silvia (Hg.): *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ludwig Thoma*, Bern 2002, 157-170.

LEVINSON, Bernard M.: *Der kreative Kanon*, Tübingen 2012.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, hg. von Walter Kasper, 11 Bände, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 1993-2001. [LThK]

LIEBMANN, Maximilian [u.a.] (Hgg.): *Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945-1995*, Graz [u.a.] 1995.

LIEBSCH, Burkhard: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.

LIEBSCH, Burkhard: *Vom Anderen her: Erinnern und Überleben*, Freiburg [u.a.], 1997.

LIEBSCH, Burkhard (Hg.): *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 24, Berlin 2010.

LINCOLN, Ulrich: *Die Theologie und das Hören*, Tübingen 2014. [HuTh 65]

LUNDY, Patricia [et. al.] (eds.): *The Politics of Memory in Post-Conflict Northern Ireland*, in: *Peace Review* 1 (2010), 27-32.

MACQUARRIE, John/CHILDRESS, James (eds.): *A New Dictionary of Christian Ethics*, 7th ed., London 2001.

MANDRY, Christof: „Ricœur und Rawls. Zugleich ein Querschnitt durch Ricœurs ‚kleine Ethik‘“, in: Breitling, Andris [u.a.] (Hgg.): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 37-58.

MARCEL, Jean-Christophe/MUCCHIELLI, Laurent: „Eine Grundlage des *lien social*: Das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs“, in: Egger, Stephan (Hg.): *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks*, Konstanz 2003, 191-225.

MARGALIT, Avishai: *The Ethics of Memory*, Cambridge [u.a.] 2002.

MCGRATTAN, Cillian: *Northern Ireland 1986-2008. The Politics of Entrenchment*, Dublin 2010.

MEIER, Christian: "Versöhnen und Vergessen", in: *der Spiegel* 30 (2010), 124-127. [online unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-72370274.html>, Zugriff am 12.12.2012]

METZ, Johann Baptist: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Köln 1962.

METZ, Johann Baptist: "Politische Theologie", in: *Sacramentum Mundi*, Bd. III (1969), Sp. 1232-1240.

METZ, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973.

METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

METZ, Johann Baptist: *Messianische oder bürgerliche Religion? Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Concilium*, 15 (1979), 308-315.

METZ, Johann Baptist: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz [u.a.] 1980.

METZ, Johann Baptist: *Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne*, in: *Concilium*, 20 (1984), 14-18.

METZ, Johann Baptist: "Communicating a Dangerous Memory", in: Lawrence, Fred (ed.): *Soundings in Political Theology*, Atlanta 1987.

METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, 5. Aufl., Mainz 1991.

METZ: „Löscht den jüdischen Geist nicht aus! Kleiner Beitrag zur Tradierungskrise des Glaubens“, in: Krüggeler, Michael [u.a.] (Hgg.): *Löscht den Geist nicht aus! Leidenschaft für das Neue*, München 1991, 59-64.

METZ, Johann Baptist: *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, in: *Stimmen der Zeit* (StZ), 210 (1992), 311-320.

METZ, Johann Baptist: „Diskussion“, in: Oelmüller, Willi (Hg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1994, 159.

METZ, Johann Baptist (Hg.): *„Landschaft aus Schreien“: Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995.

METZ, Johann Baptist: "Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte", in: Liebmann, Maximilian [u.a.] (Hgg.): *Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945-1995*, Graz [u.a.] 1995, 25-33.

METZ, Johann Baptist/REIKERSTORFER Johann (Hgg.): *Gottesrede*, Münster 1996.

METZ, Johann Baptist: „Un incoraggiamento alla responsabilia universale“, in: Mieth, Dietmar [u.a.] (Hgg.): *Communio e visione*, Brescia 1996, 279-284.

METZ, Johann Baptist: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997.

METZ, Johann Baptist: *Politische Theologie*, in: RGG 6 (1998), Sp. 1471-1473.

METZ, Johann Baptist: *Politische Theologie*, in: LThK³ VIII (1999), 392-394.

METZ, Johann Baptist: „Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage“, in: Batlogg, Andreas R./Michalski, Melvin E. (Hgg.): *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, Freiburg im Breisgau 2006, 116-133.

METZ, Johann Baptist: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau [u.a.] 2006.

MEYER, Ursula I.: *Paul Ricœur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Aachen 1991.

MIETH, Dietmar [u.a.] (Hgg.): *Communio e visione*, Brescia 1996.

MITCHELL, Claire: „Protestant Identification and Political Change in Northern Ireland“, *Ethnic and Racial Studies* 26(4), 612-631.

MITCHELL, George John: *Making Peace. The behind-the-scene story of the negotiations that culminated in the signing of the Northern Ireland Peace Accord told by the American Senator who served as independent chairman of the talks*, Berkeley, L.A. [et.al.] 2000.

MOLTMANN, Bernhard: *Dem Frieden verschrieben – dem Konflikt verhaftet. Zur Rolle der Kirchen im nordirischen Friedensprozess*, Frankfurt am Main 2005. [HSFK-Report 5/2005]

MOLTMANN, Bernhard: „Irritationen des Friedens. Die nordirischen Kirchen auf der Suche nach ihrer Rolle als Friedensstifter“, in: Bocker, Manfred/Hildebrandt, Mathias (Hgg.): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008, 246-268.

MOLTMANN, Bernhard: *Ein verquerer Frieden: Nordirland fünfzehn Jahre nach dem Belfast-Abkommen von 1998*, Frankfurt am Main 2013. [HSFK-Report 5/2013]

MOLTMANN, Jürgen: *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, Canterbury 1999.

MORRILL, Bruce T.: *Anamnesis as Dangerous Memory. Political and Liturgical Theology in Dialogue*, Collegeville/Minnesota, 2000.

MORROW, Duncan: „The Possibility of Forgiveness. An Interview with Duncan

Morrow“, in: Spencer, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011, 253-270.

MOSÉS, Stéphane: *Der Engel der Geschichte*, Frankfurt am Main 1992.

MÜLLER, Josef: „Versöhnung feiern“, in: Garhammer, Erich/Gasteiger, Franz [u.a.] (Hgg.): *... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension*, München 1990, 227-237.

MÜLLER, Gerhard Ludwig (Hg.): *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit – Johannes Paul II. Ansprache und Vergebungsbitten*, Einsiedeln 2000.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko: *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation*, Geneva 1997.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko: *Versöhnung statt Vergeltung. Wege aus dem Teufelskreis der Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2003.

MYNAREK, Hubertus: *Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz*, Freiburg im Breisgau [u.a.], 1967.

NICKOLAI, Werner/LEHMANN, Henry (Hgg.): *Grenzen der Gedenkstättenpädagogik mit rechten Jugendlichen*, Freiburg im Breisgau 2002.

NIETHAMMER, Lutz: „Frontstellung und Unabschließbarkeit der Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs“, in: Krapoth, Herrmann/Laborde, Denis (Hg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)*, Wiesbaden 2005, 105-125.

NOETZEL, Thomas: *Geschichte Irlands. Vom Erstarken der englischen Herrschaft bis heute*, Darmstadt 2003.

NORA, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Berlin 1990.

OBERDORFER, Bernd [u.a.] (Hgg.): *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflußnahme auf Politik und Gesellschaft*, Böhlau [u.a.] 2012, 201-220.

OELMÜLLER, Willi (Hg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1994.

ORTH, Stefan/REIFENBERG, Peter (Hgg.): *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg [u.a.] 2004.

ORTH, Stefan: „Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst. Stationen auf dem Denkweg von Paul Ricœur“, in: Orth, Stefan/Reifenberg, Peter (Hgg.): *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg [u.a.] 2004, 15-36.

PAPADEROS, Alexandros K.: „Aspekte orthodoxer Sozialethik“, in: Gabriel, Ingeborg

[u.a.] (Hgg.): *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005, 23-126.

PARR, Rolf: "National Symbols and the German Reunification", in: Arnold-de Simine, Silke (ed.): *Memory Traces. 1989 and the Question of German Cultural Identity*, Oxford [et.al.] 2005, 27-54.

PETERS, Tiemo Rainer: *Johann Baptist Metz: Theologie des vermißten Gottes*, Mainz 1998.

PETERS, Tiemo Rainer: *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, 1999.

PFETSCH, Frank R.: *Konflikte seit 1945. Europa*, Freiburg 1991.

POSCH, Kristin: *Nordirland – der Weg in den Frieden? Eine Konfliktanalyse mit Schwerpunkt auf Cross-Community Projects*, Wien 2005. [Diplomarbeit]

POWER, Maria (ed.): *Building Peace in Northern Ireland*, Liverpool 2011.

POWER, Maria: "Providing a Prophetic Voice? Churches and Peacebuilding 1969-2005", in: Power, Maria (ed.): *Building Peace in Northern Ireland*, Liverpool 2011, 73-92.

PRESTON, Ronald: "Conscience", in: Macquarrie, John/Childress, James (eds.): *A New Dictionary of Christian Ethics*, 7th ed., London 2001, 116-118.

RAPAPORT, David A.: *Gefühl und Erinnerung*, Frankfurt am Main 1994.

REIKERSTORFER, Johann: „Leidenserinnerung als Gottesfrage“, in: Metz, Johann Baptist (Hg.): *„Landschaft aus Schreien“: Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 103-117.

RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 8 Bände, hg. von Betz, Dieter/Browning, Don S. [u.a.], 4. Aufl., Tübingen 1998-2007. [RGG]

RENAN, Ernest: *Was ist eine Nation?*, Rede am 11.3.1882 in der Sorbonne, hg. von EVA, Frankfurt am Main 1996. [1882]

RICŒUR, Paul: *Philosophie de la Volonté. Finitude et culpabilité I. L'Homme Faillible*, Paris 1960.

RICŒUR, Paul: *Histoire et Verité*, 2ème éd., Paris 1964.

RICŒUR, Paul: *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Concilium* 6 (1970), 384-393.

RICŒUR, Paul: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg/München 1971.

RICŒUR, Paul: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg/München 1971.

- RICŒUR, Paul: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974.
- RICŒUR, Paul: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt am Main 1974.
- RICŒUR, Paul: *Temps et Récit. Le Temps Raconté*, Paris 1985.
- RICŒUR, Paul: *Ipséité / Altérité / Socialité*, in: *Archivio di Filosofia* 1-3 (1986), 17-33.
- RICŒUR, Paul: *Lectures I. Autour du Politique*, Paris 1991.
- RICŒUR, Paul: *Lectures II. La Contrée des Philosophes*, Paris 1992.
- RICŒUR, Paul: *Lectures III. Aux Frontières de la Philosophie*, Paris 1994.
- RICŒUR: *Le Juste*, Paris 1995.
- RICŒUR, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.
- RICŒUR, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.
- RICŒUR, Paul: „Über *Das Selbst als ein Anderer*. Fragen und Antworten“, in: Breitling, Andris [u.a.] (Hgg.): *Das Herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricæurs Ethik*, Würzburg 1999, 203-207.
- RICŒUR, Paul: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oublie*, Paris 2000.
- RICŒUR, Paul: „Das Symbol gibt zu denken“, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): *Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricæur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch*, München 2000, 47-58.
- RICŒUR, Paul: *Le Juste II*, Paris 2001.
- RICŒUR, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, hg. von Catherine Colliot-Thélène, Münster [u.a.] 2002.
- RICŒUR, Paul: *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen*, München 2004.
- RICŒUR, Paul: *Parcours de la Reconnaissance. Trois Études*, Paris 2004.
- RICŒUR, Paul: *Autrement. Lecture d'Autrement qu' Etre ou au-delà de l'Éssence*, 2ème éd., Paris 2006.
- RIESS, Richard (Hg.): *Abschied von der Sünde? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung*, Stuttgart [u.a.] 1996.
- RIST, Katharina: *Gedächtnisräume als literarische Phänomene in den Kurzgeschichten von Elizabeth Bowen*, Würzburg 1999.
- RODELL, Magnus: „Monuments and the Places of Memory“, in: Kitzmann, Andreas

[et.al.] (eds.): *Memory Work. The Theory and Practice of Memory*, Frankfurt am Main [et.al.] 2005, 105-130.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, hg. und übers. von Hans Brockard, Stuttgart 2011. [1762]

RUGE, Clarissa: *Versöhnung durch Vergangenheitsbewältigung? Die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission und ihr Versuch zur Friedenssicherung*, Berlin 2003. [Univ.-Diss.]

SACRAMENTUM MUNDI, hg. von Karl Rahner, Freiburg im Breisgau 1967-1969.

SALAMUN, Kurt: K. Jaspers. „Existenzverwirklichung in der Kommunikation“, in: Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V*, Göttingen 1982, 9-47.

SANTAYANA, George: *The Life of Reason. Reason in Common Sense*, New York 1905.

SCHERMANN, Rudolf (Hg.): *Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil*, Mattersberg [u.a.] 1990.

SCHLINK, Bernhard: *Vergangenheitsschuld. Beiträge zu einem deutschen Thema*, Zürich 2007.

SCHMITT, Hanspeter: *Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive*, Bamberg 2003.

SCHORLEMMER, Friedrich: „Versöhnung heißt nicht «Schwamm drüber»“, in: Dönhoff, Marion [u.a.] (Hg.): *Manifest II. Weil das Land Versöhnung braucht*, Reinbek bei Hamburg 1993, 50-64.

SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hg.): *Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricœur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch*, München 2000.

SCHULZE-MARMELING, Dietrich: *Nordirland. Macht und Menschen in Nordirland*, 2. Aufl., Göttingen 1991.

SCHULZE-MARMELING, Dietrich: *Nordirland. Geschichte, Landschaft, Kultur und Touren*, 4. Aufl., Göttingen 1999.

SCHULZE-MARMELING, Dietrich: „Kleines Nordirland-Lexikon“, in: Ders. (Hg.): *Nordirland. Geschichte, Landschaft, Kultur & Touren*, 4. Aufl., Göttingen 1999, 411-440.

SCHULZE-MARMELING, Dietrich: „Zur Geschichte Nordirlands“, in: Ders. (Hg.): *Nordirland. Geschichte, Landschaft, Kultur & Touren*, 4. Aufl., Göttingen 1999, 21-128.

SCHÜLEIN, Johann August/BRUNNER, Karl-Michael: *Soziologische Theorien. Eine Einführung für Amateure*, Wien 1994.

SCHWAN, Gesine: *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt am Main 1997.

SHRIVER, Donald W. Jr.: *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, Oxford 1995.

SITZLER-OSING, Dorothea: „Schuld I“, in: TRE 32 (2001), 572-577.

SMITH, Anthony D.: *Theories of Nationalism*, Boulder 1971.

SMITH, Anthony D.: *National Identity*, Reno/Nevada 1991.

SMITH, Anthony D.: *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover 2000.

SMITH, Anthony D.: *The Antiquity of Nations*, Boston [et.al.] 2004.

SMITH, Anthony D.: *Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic*, Boston [et.al.] 2008.

SMITH, Anthony D.: *Ethno Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, London [et.al.] 2009.

SMYTH, Marie: „Remembering in Northern Ireland. Hierarchies of Pain and Responsibility“, in: Hamber, Brandon (ed.): *Past Imperfect. Dealing With The Past in Northern Ireland and Societies in Transition*, Derry [et.al.] 1998, 31-49.

SPECK, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V*, Göttingen 1982.

SPENCER, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011.

SRIVASTAVA, Madhumita: *International Dimensions of Ethnic Conflict. A Case Study of Kashmir and Northern Ireland*, New Delhi 2001.

STACHEL, Peter: „An Austrian ‚Place of Memory‘. The Heldenplatz in Vienna as a Historic Symbol and Political Metaphor“, in: Csáky, Moritz/Mannová, Elena (eds.): *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*, Bratislava 1999, 159-178.

STEVENS, David: „Memory and Forgetting in a Contested Space“, in: Spencer, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011, 89-110.

STIVER, Dan R.: *Theology after Ricœur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville [et.al.] 2001.

STURM, Douglas: *Justice, Reparation and Forgiveness. Finding a Moral Vocabulary for America's Racial Future*, New York 2001.

STURM, Roland: *Politik in Großbritannien*, Wiesbaden 2009.

TAM, Tania (et.al.): *The Impact of Intergroup Emotions on Forgiveness in Northern Ireland*, Author manuscript published in *Group Processes & Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-136.

THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, vollständige deutsch-lateinische Ausgabe, 36 Bände, Regensburg [u.a.] 1933-1961.

THOMASSET, Alain: *Paul Ricœur: Une Poétique de la Morale. Aux Fondements d'une Éthique Herméneutique et Narrative dans une Perspective Chrétienne*, Leuven 1996.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, hg. von Gerhard Müller [u.a.], 36 Bände, Berlin 1976-2004. [TRE]

TROY, Aidan: "Forgiving and Church Responsibility", in: Spencer, Graham (ed.): *Forgiving and Remembering in Northern Ireland. Approaches to Conflict Resolution*, London 2011, 111-128.

UHL, Heidemarie: *Schuldgedächtnis und Erinnerungsbegehren. Thesen zur europäischen Erinnerungskultur*, in: *Transit* 35 (2008), 6-22.

VALANDRO, Franz: *The Peace Process in Northern Ireland*, Frankfurt am Main [u.a.] 2004.

VAN BRUGGEN, Jakob: *Wie lesen wir die Bibel? Eine Einführung in die Schriftauslegung*, Neuhausen-Stuttgart 1998.

VAN DE LOO, Stephanie: *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009.

VOSS Gerhard: *Die Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. - eine Initiative zur Reinigung des Gedächtnisses*, in: *Una Sancta* (2000), 99-112.

WEDEMEIER, Klaus: *Mut zum Erinnern gegen das Vergessen. Reden und Texte zum Umgang mit deutscher Schuld und Verantwortung*, Bremen 1994.

WEHRLE, Josef: *Der Dekalog. Text, Theologie und Ethik*, Berlin 2014.

WEICHLEIN, Siegfried: *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*, Darmstadt 2006.

WELSEN, Peter: „Erzählung und Ethik bei Paul Ricœur. Narrative Ethik“, in: Joisten, Karen (Hg.): *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin 2007, 169-185.

WELZER, Harald (Hg.): *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt am Main 2007.

WELZER, Harald/LENZ, Claudia: „Opa in Europa. Erste Befunde einer vergleichenden Tradierungsforschung“, in: Welzer, Harald (Hg.): *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt am Main 2007, 7-40.

WELZER, Harald [u.a.]: »Opa war kein Nazi«. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt am Main 2002.

WIEDEMANN, Felix: „Von arischen Ursprüngen und rassischer Wiedergeburt. Themen und Figuren völkischer Geschichtskonstruktion“, in: Yusefi, Hamid Reza [u.a.] (Hgg.): *Wege zur Geschichte. Konvergenzen – Divergenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Nordhausen 2010, 103-134.

WILDE, Oscar: *The Critic As An Artist*, edited by Andrew Moore, London 2007.

WILDE, Oscar: *The Importance of Being Earnest. A Trivial Comedy for Serious People*, transcribed from the 1915 edition by David Price, 1915. [Ausgabe für E-Reader Amazon Kindle, Download am 22.11.2012]

WITSCHEN, Dieter: *Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien*, Münster 2002.

WÜSTENBERG, Ralf K.: *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland*, Gütersloh 2004.

WYGOTSKI, Lew Semjonowitsch: *Denken und Sprechen*, Berlin 1964.

YUSEFI, Hamid Reza [u.a.] (Hgg.): *Wege zur Geschichte. Konvergenzen – Divergenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Nordhausen 2010.

ZULEHNER, Paul M./BRANDNER, Josef: *Gott ist größer als unser Herz. Zu einer Pastoral des Erbarmens*, Ostfildern 2006.

Anhänge

Zusammenfassung

Diese Arbeit geht der Frage nach, ob und inwiefern kollektive Gedächtnisse zur Versöhnung und zum Frieden beitragen.

Im ersten Teil wird hierzu der Begriff des kollektiven Gedächtnisses aus soziologischer (Halbwachs), philosophischer (Ricœur) und theologischer Perspektive (Metz) betrachtet und zusammenfassend ein eigener Gedächtnisbegriff erarbeitet. Vor allem zwei unterschiedliche kollektive Gedächtnisse treten hierbei zutage: Einmal ein religiös motiviertes, das sich der christlichen Botschaft verpflichtet weiß und grundsätzlich eher friedensfördernd ist und einmal ein nationalistisches, das die Nation als obersten Leitwert anerkennt und aufgrund seines ausgrenzenden Zugangs der Versöhnung nach Konflikten oder gar massiven Menschenrechtsverletzungen eher entgegensteht.

Im zweiten Teil wird die Frage nach Schuld und Versöhnung gestellt. Zum Thema *Schuld* werden wieder philosophische (Jaspers, Ricœur) und theologische Zugänge angeboten. In einem nächsten Schritt wird einmal mehr der schwierige Umgang mit eigener Schuld im Nationalismus thematisiert. Zuletzt wird der Begriff der *Versöhnung* erörtert. Dazu wird zwischen *dichter* und *dünner* Versöhnung unterschieden. Bei ersterer geht es um jene Versöhnung, die auf der individualethischen Ebene wirksam wird. Sie ist *dicht*, weil sie eine echte Aussöhnung zwischen einzelnen Menschen ermöglicht, die sehr tief geht. Bei zweiterer geht es um eine Versöhnung, die es wieder ermöglicht, miteinander – gerade auch auf gesellschaftlicher Ebene – wieder in den Diskurs zu treten. Sozialethisch ist dies von großer Bedeutung. Miteinander friedlich zu kommunizieren ist ein Mindeststandard, es geht aber dabei noch nicht darum, voll ausgesöhnt zu sein – daher *dünne* Versöhnung.

Im dritten und letzten Teil der Arbeit wird der Nordirlandkonflikt thematisiert. Er ist ein gutes Beispiel für die Verwobenheit von Erinnerungen, kollektiven Gedächtnissen und Schuld. Er zeigt weiters sehr gut, wann bzw. wo Gedächtnisse zu Frieden beitragen können, und wann es nicht – oder weniger gut – gelingt. Der Nordirlandkonflikt ist aus theologischer Perspektive besonders interessant, da die Frage, ob es sich bei ihm um einen Religionskonflikt handelt oder nicht sowie jene nach der Rolle, die die christlichen Kirchen in ihm spielen, nicht vollständig geklärt sind. Zudem ist der Konflikt in Nordirland einer, der sich über Jahrzehnte (wenn nicht Jahrhunderte) hinzog, bei dem es immer wieder zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam, die einmal

stärker, einmal weniger stark aufflammten (und es bisweilen noch immer tun) und der doch im Vergleich zu anderen Konflikten (z.B. Südafrika) kaum Beachtung fand.

Abstract

This work deals with the question if and in how far collective memories contribute to reconciliation and peace.

In part one, the concept of collective memory is looked at from a sociological (Halbwachs), philosophical (Ricœur) as well as from a theological perspective (Metz). Subsequently my own concept of collective memory is developed. Most notably, two very different collective memories can be found here: On the one hand a religious memory, which basically contributes to peace and is deeply rooted in the Christian message of peace and reconciliation and on the other hand a national memory which is generally opposed to reconciliation after conflicts or even severe injuries of human rights, for *the* nation is acknowledged as its conductance value and therefore it segregates everyone who is of different nationality.

In part two, the questions of guilt and reconciliation are raised. First of all, the issue of guilt is approached from philosophical (Jaspers, Ricœur) and theological points of view. Secondly, the difficult approach towards being guilty in nationalism is discussed. Thirdly, the concept of *reconciliation* is reconsidered. To do so, it is differentiated between *thick* and *thin* reconciliation. While *thick* reconciliation makes true reconciliation between two individuals possible and goes very deep, *thin* reconciliation makes it possible to be „on speaking terms“ again, i.e. to reenter dialogue after conflict. Therefore *thick* reconciliation plays an important role on the level of individual ethics while *thin* reconciliation is very important for social ethics.

Part three discusses the conflict in Northern Ireland. This conflict sets a very sad but good example for the relations between remembering, collective memories and guilt. Furthermore the conflict shows very well when respectively where memories can contribute to peace and where they cannot. From a theological viewpoint this conflict is very interesting because the question whether it can be understood as a religious conflict or not and the question which role the Christian Churches play in it are not fully clarified. Moreover, the Northern Ireland Conflict is a Civil War in the middle of Europe that lasted for decades (if not centuries). Nevertheless, in comparison to other severe Conflicts, i.e. in South Africa, it was hardly picked as a central theme.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Cornelia M. Bystricky

Geboren am: 12.11.1982

Geburtsort: Salzburg

Schulbildung:

1989-1993: Volksschule, 5431 Kuchl/Salzburg

1993-2001: Privatschule St. Ursula Salzburg, 5061 Glasenbach

25.06.2001: Ablegen der Reifeprüfung mit Schwerpunktprüfung in Englisch (Auszeichnung)

2001-2006: Studium der Fachtheologie, Universität Wien (Mag.theol.)

2005-2009: Studium der Philosophie, Universität Wien (Mag.phil.; Auszeichnung)

2012-2014: Universitätslehrgang Ethik, Universität Wien

Seit 2007: Doktoratsstudium im Fachbereich Sozialethik (geplantes Ende: Herbst 2012,

Thema der Dissertation: „Kollektives Gedächtnis und Versöhnung“)

Seit 2015: Studium der Deutschen Philologie, Universität Wien

Beruflicher Werdegang:

2007-2011: Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialethik der Universität Wien

2011-2012: Privatkundenbetreuerin (PK 1) in der Raiffeisenlandesbank NÖ-Wien, Filiale 42/Baumgasse

2012-2013: Lehrkraft am BIGS der Caritas in St. Pölten und am BORG Neulengbach (kath. Religion)

2013-2014: Lehrkraft am BIGS der Caritas in St. Pölten (kath. Religion) mit Klassenvorstandstätigkeit, Unterrichtspraktikum am Mary-Ward-Gymnasium in St. Pölten im Unterrichtsfach kath. Religion.

Seit 2014: Lehrkraft an der Expositur des Gymnasiums Purkersdorf in Tullnerbach, „Wienerwaldgymnasium“ (kath. Religion)

Lehrtätigkeit:

Proseminar „Basistexte der Ethik und Anthropologie“ (hier vor allem Aristoteles' Nikomachische Ethik und Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) im Wintersemester 2009/10 sowie im Sommersemester 2010 an der Universität Wien
Gelegentliche Vorlesungsververtretung (Ethik der Wirtschaft und Politik sowie Sozialethik)
Tutorium zu Grundlagen der Sozialethik auf der Christian Muslim Summer University, Stift Altenburg 2010

Unterricht an Schulen: Pflichtschulpraktikum im Bildungszentrum Kenyongasse (2010);

Unterrichtspraktikum AHS/BHS am Mary-Ward-Gymnasium/St. Pölten (2013/14)

Unterricht am BIGS/St. Pölten, am BORG Neulengbach und am Wienerwaldgymnasium/Tullnerbach.

Schulungen, Tagungen, Publikations- und Vortragstätigkeit:

Diverse Schulungen im Bereich Kommunikation/Rhetorik

Schulung der Universität Wien in wissenschaftlichem Englisch (Presentations and Lectures)

Mitherausgeberin des Tagungsbandes „Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven zwischen Ost und West (1989-2009)“, zusammen mit Ingeborg Gabriel (Professorin am Institut für Sozialethik, Universität Wien)

Besuch der „Vienna Christian Muslim Summer University“ in den Jahren 2008 und 2010

Verschiedene Konferenzen und Tagungen im Fachbereich Ethik/Philosophie, z.B.

2007: Forum Sozialethik (Tagung für junge Sozialethiker in Dortmund) – Vortrag zu Niklas Luhmanns Systemtheorie

2007: Die Kirchen und die politische Kultur Europas, Tagung an der Universität Wien/Institut für Sozialethik (beteiligt an der Organisation und Durchführung der Tagung)

2009: Ricoeur-Tagung mit Jean Greisch in Erfurt – Vortrag zu Ricoeurs Gedächtnisbegriff

2009: Kommunismus im Rückblick (1989-2009), Tagung an der Universität Wien/Institut für Sozialethik (beteiligt an der Organisation und Durchführung der Tagung)

2009 und 2010: Jahreskonferenz der Society for the Study of Christian Ethics an der Cambridge University,

Vortrag zu kollektivem Gedächtnis bei Halbachs, Ricoeur und Metz

2010: Tagung der Ackermann-Gesellschaft zum Thema Kommunismus und Wende in Prag

2011: Mitteleuropa Sozialethik Symposium „Solidarität in der Krise“ in St. Gabriel (Mödling)

2011: First Meeting of Young Social Ethicists of Middle Europe in St Gabriel (Mödling)

Sprachkenntnisse:

Verhandlungssicheres Englisch (Matura, darüber hinaus Internatsbesuch in England „Ursuline College“ 1998; Ferialarbeit im Institute of St Anselm/England 1999; 2000 und 2006 – Betreuung der Gäste des Bildungshauses)

Sehr gutes Französisch (Maturaniveau)

Grundkenntnisse Russisch (Niveau B1, Sprachenzentrum der Universität Wien)

Sehr gutes Latein (Maturaniveau)

Grundkenntnisse Altgriechisch