

Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

„Zu allem Handeln gehört Vergessen“, schreibt Friedrich Nietzsche im zweiten Stück seiner »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, in denen er über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben reflektiert. Geschichte steht für ihn im Dienste der Lebenssteigerung, wir brauchen sie für das Dasein und für die Tat, nicht zur bequemen Abkehr von ihnen: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen“. Die Frage, wer bestimmen darf und soll, welche Historie unserem Leben dient, hängt natürlich davon ab, ob und in welcher Weise sie uns überhaupt dienen kann. Denn die Geschichte als erinnerte Erzählung von Vergangenen, als gegenwärtiger Blick zurück ins Arsenal des Geschehenen, arbeitet stets mit einem doppelten Boden. Zum einen erinnert sie den Menschen unentwegt an die versäumten Gelegenheiten, an das, was er hätte sein oder werden können, an all das Verlorene und Erträumte, aus dem leider nie eine konkrete Gestalt, sondern höchstens ein kleines, offenes Fragment geworden ist. Zum anderen bietet uns die Geschichte überhaupt erst die Möglichkeit, Identität auszubilden, Sinn zu erfahren und uns als Individuen in einer Gesellschaft zu konstituieren. Geschichte ist deshalb nie reine Vergangenheit, sondern immer auch Gegenwart, sie wird von unseren Fragestellungen und Erfahrungen her entworfen und erweist sich als eine strukturierend-interpretierende, höchst schöpferische Tätigkeit.

Dieser affirmative Zugang zu Begründungs- und Erinnerungsgestalten steht jedoch in merklicher Spannung zu den Schattenseiten, die Geschichte unweigerlich produziert. Was tun mit all dem Schrecklichen und Entsetzlichen, das einem die Sprache verschlägt und im wahrsten Sinne des Wortes unerhört geblieben ist? Wie sich verhalten zu dem, das vielleicht erklärt, aber nicht verstanden werden kann, das sich als Schuld und Leid tief ins Gedächtnis eingeschrieben hat? Die Menschen haben im Laufe der Zeit unterschiedliche Strategien entwickelt, dem Bösen und seinen Schatten ihre Macht zu nehmen, getragen von dem Wunsch, dass es sich nie mehr wiederholt, als Quelle für neuen Hass versiegt oder endgültig aus der Erinnerung verschwindet. Ohne Vergessen gibt es kein Leben und keine Zukunft, ein vollständiges Aufbewahren würde unser individuelles Gedächtnis überfordern und den Alltag unnötig belasten. Erinnern heißt Auswählen, Teilen in das, was erinnerungswert ist, und was unwiderruflich ausgelöscht werden soll. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheit vergessend, niederlassen könne, so prophezeit Nietzsche, „der wird nicht wissen, was Glück ist, und noch schlimmer: er wird nie etwas tun, was andre glücklich macht“ (Unzeitgemäße Betrachtungen, 2. Stück). Dieses Vergessen kann nicht verordnet werden, es erfolgt nach Regeln, deren Logik das Individuum situationsgemäß entwerfen muss und sich nur beschränkt universalisieren lässt.

Von diesen individuellen sind die kollektiven Formen des Gedächtnisses zu unterscheiden. Sie gehorchen einer anderen Logik und folgen speziellen Gesetzen, obwohl Gemeinsamkeiten bestehen: der Bezug zur Gegenwart, die Unvorhersehbarkeit des Verlaufs, die Widerständigkeit der Aktualisierung, der schöpferische Charakter der Gestaltung. Erinnerungen von Kollektiven und Organisationen erstrecken sich jedoch über größere Zeiträume und Sachzusammenhänge hinweg. Sie erweisen sich als nahezu unerschöpfliches Reservoir, aus dem sich die Gesellschaft zwecks historischer Sinngebung und Identitätsbildung selektiv bedient. Doch nach welchen Regeln soll sie diese Prozesse gestalten? Wer entscheidet über Erinnern und Vergessen? Gebührt dem Erinnern in jedem Fall der Vorzug?

Historisch gesehen wurde der Weg des bewussten Vergessens weitaus häufiger beschritten. Cicero trat zwei Tage nach der Ermordung Caesars in einer Rede vor dem römischen Senat vehement dafür ein, dass um des Friedens willen „alle Erinnerung an die mörderischen Zwietrachtigkeiten durch ewiges Vergessen auszulöschen sei“ (oblivione sempiterna delendam). Der Westfälische Friedensschluss enthält selbstverständlich einen Passus, wonach beiderseits „ewig vergessen und vergeben“ werden sollte, was man sich an Gewalttätigkeiten, Beleidigungen und Schäden gegenseitig angetan habe. Es ließen sich noch unzählige Beispiele anführen, die das Vergessen als vermeintlichen Akt der Befreiung kollektiv verordnet und das Erinnern als »Fortsetzung der Gewalt mit anderen Mitteln« verboten haben.

Doch auch der Pfad der Erinnerung fand seine Wanderer, meist in der Überzeugung, dass nur das Eingedenken eine bessere Zukunft garantieren und die Kraft zu echter Versöhnung aufbringen könne. Denn Erinnern, so das Hauptargument, verweigert den Tätern das letzte Wort, verhindert die Fortschreibung der Siegesgeschichte, weil sie der Opfer und der Gewalt gedenkt, mit der Menschen vernichtet, das Widerständige und Gefährliche ausgelöscht wurden. Die Erlaubnis zum Vergessen und Vergeben kann nicht von den Tätern kommen, sondern allein von den Opfern, denen nicht zuletzt in der Frage nach der Form der Erinnerung ein entscheidendes Wort zukommt. Erinnern bietet die Chance der Transformation, im Angesicht der Wahrheit die kathartische Kraft zu entdecken, die zur Verzeihung und Versöhnung – und schließlich zum Vergessen führen kann. Diese Logik ist nicht umkehrbar, Vergessen kann nur das letzte Glied dieser Kette sein, deren erstes die Suche nach der Wahrheit ist. Erst wenn die Wahrheit offen auf dem Tisch liegt und anerkannt wird, ist Versöhnung möglich und kann das Erinnern in ein befreiendes Vergessen münden. Das Dunkle muss nicht mehr in die undurchschaubaren Winkel unseres kulturellen Gedächtnisses hinabgedrängt werden, wo es als drohendes Unheil weiterschlimmert. Denn das Verdrängen lässt die Erinnerung unbearbeitet, es vermag in seiner

zerstörerischen Kraft den drohenden Kreislauf von Ressentiment und Rachebedürfnis nicht zu unterbrechen. Dies schafft allein die Erinnerung.

Wer Vergessen und Erinnern in ein schneidendes Gegenüber zwingt, leugnet ihre innere Verwandtschaft: Vergessen ist eine Form des Erinnerns und nicht ihr Gegenteil. Daher kann die Debatte weniger darum gehen, ob und was wir erinnern oder vergessen, sondern in welcher Weise und zu welchem Zwecke wir diese Unterscheidung aktivieren. Die Aufmerksamkeit gilt damit den allfälligen Veränderungsprozessen, die Erinnern und Vergessen auslösen bzw. ermöglichen. Wir wissen, wie leicht und sorglos sich beides instrumentalisieren, mit moralischen Imperativen aufladen und in den Dienst ideologischer Interessen stellen lässt, um faire Lösungen zu verhindern.

Es kann nicht überraschen, dass im religiösen Verhältnis Erinnern und Vergessen eine zentrale Rolle spielen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Biblische Geschichte ist Erinnerungsgeschichte. Das Gedenken an den Auszug aus Ägypten und die Selbstoffenbarung Gottes „sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“ (Dtn 6,6), Leben und Sterben des Jesus von Nazareth werden in jeder Eucharistie als Gedächtnisfeier begangen. Die Memoria sichert die Kontinuität zwischen der geschichtlich ergangenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und ihrer je neu wirksamen Gegenwart.

Biblische Geschichte ist aber zugleich Vergessensgeschichte. Exodus und Befreiung sind die eine, Scheitern und Schuld die andere Seite des einen Überlieferungsgeschehens. Denn auch religiöse Tradierung betreibt ein starkes Maß an Selektion, sie idealisiert und stellt das Eigene heraus, während sie das, was sich nicht einfügen lässt, erobert, verschweigt oder ausscheidet. Aber das Ausgeschlossene, Verquere, und Widerständige gehört zur eigenen Glaubensgeschichte, in ihnen ist ein Wissen aufbewahrt, das identitätsbildende Kraft besitzt, unser Handeln orientiert und unsere Optionen für eine bessere Welt stärken kann.

Nun gibt es im kirchlichen Gedächtnis, dessen Träger primär institutionell strukturiert sind, die wachsende Versuchung, nur das ins kommunikative, aktuelle Gedächtnis heraufzuholen und auszuleuchten, was gelungen erscheint, das Gebrochene und Verschwiegene hingegen auszulagern, sei es in die ritualisierten Formen, in das theologische Gedächtnis oder in das beredte Schweigen, der subtilsten Form des Vergessens. Die vielen verschiedenen Schuldbekennnisse, wie sie in kirchlichen Dokumenten und Papieren der letzten Jahre ausgesprochen und abgelegt wurden, finden oft ihr Ungenügen darin, dass der Impuls kaum aus eigenem Antrieb oder innerer Überzeugung heraus erfolgte; deshalb liegt auf diesen Texten ein matter Glanz des Zugeständnisses an die Forderungen von innen und von außen. Von innen, insofern das kirchliche Gedächtnis anlog dem kulturellen kein Privileg der sie einst tragenden Institutionen mehr ist, sondern sich längst in Bewegungen und Gruppen, in die Autonomie der mündigen Chris-

ten pluralisiert und damit eigene Formen wie Inhalte der Tradierung geschaffen hat. Von außen, von der Aufmerksamkeit der säkularen Welt her, insofern sie die Kirche drängt, ihre eigene Schuldgeschichte aufzuarbeiten, sich zu den dunklen Flecken ihrer Vergangenheit zu bekennen und ein Verhältnis der Integration zu entwickeln.

Es ist ein wichtiger und mutiger Schritt, wenn der Papst in einem liturgischen Akt ausdrücklich bedauert, „dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen“ (Schuldbekennnis und Vergebungsbite, Pontificalgottesdienst mit Johannes Paul II am ersten Fastensonntag im Heiligen Jahr 2000). Diesem Schritt muss der notwendige zweite folgen, der die Verstrickungen der Institution als solche in den Blick nimmt und die Verantwortung nicht mehr allein den einzelnen Menschen auflastet. Erinnerung an die dunkle, schuldhaftige Geschichte zwingt zu Konsequenzen für das zukünftige Handeln, sie bricht die bloße Affirmation und vorschnelle Selbstgewissheit auf, aus denen so selten Anflüge von Nachdenklichkeit und Zweifel dringen.

Wir brauchen die Erinnerungen an das Scheitern und das Misslungene auch von einer anderen Perspektive her, die sich insbesondere in der Begegnung mit den Religionen zeigt. Der Blick auf die Schattenseiten schützt das eigene Bekenntnis vor gefährlichen Absolutheitsansprüchen und letzten Gewissheiten, wie sie bislang selbstverständlich für die eigene Religion erhoben und vertreten wurden. Er zieht eine bleibende strukturelle Differenz in das religiöse Verhältnis ein, ohne die eigenen Wahrheitsansprüche und Verbindlichkeiten damit preisgeben zu müssen. Diese bleiben gewiss unverzichtbar und in ihrer Dynamik können sie auch für andere Religionen und Traditionen von herausfordernder Relevanz sein. Doch wird auf ihre Durchsetzung verzichtet, weil auch beim Anderen Wahrheitsansprüche erhoben und anerkannt werden, die prinzipiell den gleichen Erkenntnisbedingungen und Verstehensvoraussetzungen unterworfen sind. Uns ist keine universale Kategorie im Sinne eines view from nowhere gegeben, die über letzte Gültigkeit und Wahrheit entscheiden könnte. Selbst wenn eine absolute Sicherheit und eine lückenlose Beweiskette möglich wären, bleibt die Durchsetzung der Wahrheitsansprüche ausgeschlossen, denn anders als im Modus der Freiheit ist der Glaube nicht zu ergreifen und zu bezeugen.

Was ins kirchliche Gedächtnis gehört und was wir vergessen möchten, darüber lässt sich nur in beschränktem Maße verfügen. Es gibt keine Instanz, die uns die Absolution erteilen könnte. Was wir zum Zwecke unseres Sinn- und Identitätsbedürfnisse erinnern, und auf welche Weise wir Vergangenes im Gedächtnis behalten möchten, auch dafür gibt es kein Monopol mehr. Der Blick in die eigene Geschichte ist ein offener, unabwägbarer Prozess, der die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit vor Augen führt und keine großen Linien erkennen lässt.

Der befreiende Gedanke geht zur selben Zeit problemlos mit einer repressiven Praxis einher. So war das Vierte Laterankonzil (1215) nicht nur jene Versammlung, die mit der klassischen Analogielehre eine nach wie vor überzeugende Formel für das Gott-Welt-Verhältnis gefunden hatte, sondern auch jene, die den Heilsexklusivismus (gegen die Albigenser und Katharer) bekräftigte und die Kennzeichnungspflicht der Juden vorschrieb (was in der Praxis aber nur mäßig befolgt wurde). Eine präzise Beschreibung konkreter Geschichte ohne ideologischen Überbau, wie sie sich in einer sorgfältigen Edition zentraler kirchlicher Texte manifestiert (vgl. das von Josef Wohlmuth geleitete Projekt der vollständigen Neuübersetzung der ökumenischen Konzilsdekrete), sind wichtige Versuche, auch die anderen, unbekannteren, aber nicht minder lebendigen Ursprungsereignisse und Traditionen aufzuspüren, dem Vergessen zu entreißen und für das Verständnis der Gegenwart zu erschließen. Das Konzil von Chalkedon (451) hat nicht nur eine berühmte christologische Formel geschaffen, sondern auch die Ordination von Diakoninnen geregelt. Ersteres findet sich in jedem dogmatischen Handbuch, letzteres fristet im Gedächtnis der Kirche ein verschämtes Schattendasein.

Diese selektive Wahrnehmungs- und Erinnerungskultur gilt erst recht für das Andenken an die vorbildhaften Glaubensgestalten. Gewiss gäbe es da manche, die es verdienten, in das offizielle Gedächtnis der Kirche aufgenommen, zur Ehre der Altäre erhoben zu werden. Sieht man sich im Lichte der jüngsten Beattifikationen die Liste der Seligen und Heiligen durch, erscheint nach wie vor als ein Rätsel, warum ein Friedrich Spee oder ein Franz Jägerstätter (dessen Verfahren jedoch läuft) immer noch nicht in den Kreis der Fürsprecher aufgenommen wurden. Aber auch ohne diese formale Anerkennung werden Frauen und Männer, marginalisierte und versteckte Traditionen Vorbild und Orientierung sein und bleiben. Erinnerung entzieht sich eben der Vorschrift und dem Besitz. Als schöpferisches Ereignis lebt sie von der Freiheit, sich selbst jene Orte und Traditionen zu suchen, die ein lebendiges Christentum in der Zeit ermöglichen, dabei aber ohne Angst zurückblicken können, weil eben die Bereitschaft zur Erinnerung nicht nur ein Schlüssel für die Zukunft, sondern auch ein Teil ihrer eigenen Erlösung ist.

Alois Halbmayr