

Folgenloses Vergessen?

Eine gedächtnissoziologische Untersuchung sozialer
Bewältigungsstrategien von ›schlimmen Vergangenheiten‹

ANJA KINZLER

1. EINLEITUNG

Vladimir Jankélévitch, Hannah Arendt, Paul Ricœur und Jaques Derridas haben sich darum verdient gemacht, das eigentlich religiös geprägte Terrain der Vergebung für die Philosophie abzustecken. Mittels ihrer Wegweisung wurde rasch deutlich, dass »Vergebung zu gewähren und zu erlangen, ebenso schwierig ist [...], [wie] sie begrifflich zu fassen« (Ricœur 2004: 699). In deren Nachfolge kann sich eine soziologische Untersuchung nicht anmaßen, mehr als eine definitorische Annäherung leisten zu können. Von einer soziologischen Warte aus muss sich ein anderer Fokus ergeben: Versteht man die Soziologie als ›Beobachterin von Gesellschaften‹ so liegt eine ihrer Stärken in Fragen des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens im Schärfen des Blicks für gängige soziale Handlungsmodi im Umgang mit sogenannten ›schlimmen Vergangenheiten‹.¹ Dies zielt dann weniger auf eine normative *best practice* – ähnlich einer Anleitung wie mit zurückliegenden Untaten bestenfalls ›heilsam‹ verfahren werden soll.²

1 Zum Begriff der schlimmen Vergangenheit vgl. Meier 2010: 13: »Schlimmes – dieses Wort soll hier und im folgenden [sic!] ganz formal gebraucht werden: das heißt unabhängig vom absoluten Ausmaß und der Qualität dessen, was jeweils angerichtet worden ist. [...] Wichtig ist [...], daß es um den Umgang mit sehr störender, zu schaffen machender Erinnerung gehen soll, und zwar für Gemeinwesen.«

2 So ist gerade die Frage des politischen Umgangs mit belastenden Vergangenheiten noch immer offen. Zweifellos lässt sich spätestens seit der Institutionalisierung des

Anvisiert wird vielmehr eine sozialtheoretische Annäherung. Statt also Ausschau nach einer empirischen Wahrheitsfindung zu halten, stellen sich Forscher/-innen im Hantieren mit der Sozialtheorie vielmehr der Frage, wie Soziales – und hier spezieller die versöhnliche Beilegung spaltender Konflikte – im Allgemeinen überhaupt funktionieren kann (vgl. Joas/Knöbl 2004).

Folgt man nun historischen Rekonstruktionen, so konnte sich seit der Antike im Umgang mit zurückliegenden Formen extremer Gewalterfahrungen – zu nennen sind hier etwa (Bürger-)Kriege, politische Verfolgungen oder auch Genozide – ein ›Allheilmittel‹ etablieren: Unter dem *Gebot zu vergessen* vereint sich die Annahme, möglichen Racheakten oder Vergeltungsschlägen nicht nur vorbeugen, sondern gleichermaßen einen Weg zur gegenseitig einvernehmlichen Aussöhnung ebnen zu können.³ Ob nun die Verabschiedung von Amnestien, die Rede vom *Ziehen eines Schlussstriches* oder aber das Ausrufen einer *Stunde Null*, stets wird dabei ein soziales Vergessen(-Machen) zugunsten eines künftigen solidarischen Miteinanders anvisiert. Dem steht diametral eine Zunahme von öffentlichen Szenen der Reue sowie der Bitte um Vergebung im 20. Jahrhundert gegenüber, was Derrida in einem Interview mit dem französi-

sogenannten *International Center of Transitional Justice* im Jahr 2001 ein globaler *Imperativ der Aufarbeitung* (vgl. Oettler 2006; Fuchs 2010) beobachten. Diese Form der institutionalisierten Vergangenheitsaufarbeitung setzt stark auf ein Erinnern – im Sinne des An- oder Aussprechens – von zurückliegenden Gewaltkonflikten und erhofft sich dadurch nicht nur die gesellschaftliche Auseinandersetzung voranzutreiben, sondern gleichermaßen neuen Konflikten keinen Vorschub zu leisten. Wie sich allerdings zeigt, bilden habituelle Gewohnheitsstrukturen, die sich unter dem Eindruck eines bewaffneten Konfliktes unweigerlich formen und auch nach Friedensschluss in die Gegenwart ›hineinragen‹, in solch präventive Bemühungen bislang einen blinden Fleck. So lassen sich derart ›unbewusste‹ Prozesse des Leibgedächtnisses bestenfalls in gewaltarmen Alltagsstruktur verlernen; kommunikativ oder reflexiv-bewusst aufarbeiten lassen sie sich aber nicht. Damit wird nicht nur die Frage der Reichweite diskursiver Bearbeitungen schlechthin aufgeworfen. Aus der Perspektive eines Leibgedächtnisses könnte darüber hinaus gar der kontra-intuitive Eindruck entstehen, dass ein andauerndes Erinnern der schmerzlichen Vergangenheit das habituelle Ankommen im Hier und Jetzt – im Sinne der (Re-)Produktion und Stabilisierung neuer und friedlicher Alltagsstrukturen – zu verunmöglichen weiß (vgl. Beck 2013).

3 Zur historischen Rekonstruktion des *Gebots zu vergessen* siehe Meier (2010). Zur zeitgenössischen Vergessenspräferenz nach-autoritärer Gesellschaften siehe die Beiträge in Schmidt et al. (2009).

schen Soziologen Michel Wieviorka dazu veranlasst gar von einem »Jahrhundert der Vergebung« (Derrida/Wieviorka 2000) zu sprechen.

Aus der Perspektive der Gedächtnissoziologie wird daher im Folgenden ein Ansatz vorgestellt, der auf gängige soziale Praktiken des Vergessens im Umgang mit schlimmen Vergangenheiten fokussiert, um dessen sozialtheoretische Reichweite auszuloten. An der Schnittstelle von Sozial- und Gesellschaftstheorie lässt sich daraufhin ermessen, was unter gängigen soziologischen Zeitdiagnosen zu verstehen ist, welche die Moderne als eine *per se* vergessliche Epoche beschreiben. Im Anschluss daran wird der Blick auf die Diagnose vermehrter Szenerien der Vergebung gerichtet, die zunächst den kulturellen Techniken eines Ausschlusses allen Schlimmens qua Vergessen entgegen zu stehen scheinen. Als mögliche Versöhnungsmaßnahme werden auch sie aus der dargebotenen Gedächtnissoziologischen Perspektive auf Aussichten und Grenzen geprüft. Abschließend wird der Beitrag die soziologische Gedächtnistheorie in Korrespondenz zu mit ihr verwandten Disziplinen stellen, um die Frage eines *Folgenlosen Vergessens?* auszuloten. Doch vorab wird sich in einem basalen Kapitel den hierfür grundlegenden Begriffen des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens angenehrt.

2. VERZEIHEN – VERSÖHNEN – VERGESSEN: EINE TERMINLOGISCHE ANNÄHERUNG

In unserer Alltagssprache unterscheiden wir für gewöhnlich nur en passant zwischen *Verzeih!*, *Entschuldige!* oder *Vergib mir!* Treten wir beispielsweise aus Versehen auf jemandes Fuß, so werden nur die Wenigsten – und nur die, mit einem gewissen Hang zur Theatralik – danach um Vergebung bitten.⁴ Dass das Vergeben im Gegensatz zum Verzeihen im deutschen Sprachgebrauch scheinbar irgendwie schwerer wiegt, wird rasch mit Blick auf die Etymologie des Wortes deutlich: So hat das Christentum dem Problem der Vergebung gar einen ganzen eigenen Topos eingeräumt. Der Beichtstuhl galt und gilt als ein Ort der Absolution, was dem lateinischen Ursprung *absolvere* folgend das Freisprechen oder Ablösen von einer Schuld gleichkommt. Die Beichte als Kulturtechnik der Vergebung spricht demzufolge von zurückliegender Schuld frei – sie ent-schuldigt. Darin inbegriffen ist, dass sie zwar nicht das Vergangene ungeschehen machen kann, doch zumindest bei Geschädigten – oder im Falle der Beichte stellvertre-

4 Für dieses klassische Beispiel hinsichtlich der Differenzierung von Vergeben und Verzeihen exemplarisch: Bernhardt (2014: 15); Flaßpöhler (2016: 20 f.).

tend bei einem Geistlichen – um Vergebung gebeten werden kann. Wie bereits angedeutet, könnte nun vorschnell davon ausgegangen werden, dass es sich bei dem augenscheinlich profaneren Verzeihen lediglich um ein bloßes Lippenbekennen handeln könnte. Doch auch hier lohnt ein zweiter Blick: Wie die Philosophin Svenja Flaßpöhler jüngst dargelegt hat, ist sowohl eine Trennung als auch eine Verbindung der beiden Begriffe unabdingbar. Während dem Verzeihen etwa immer ein Verzicht, ein Nichtstun, also eine passive Dimension innewohne, liege hingegen das wesentlich Moment des Vergebens in der *Gabe*. Die Vergebung ist durch eine Dualität zwischen Schenkendem und Beschenkten gekennzeichnet, die sich in »einem extraordinären, feierlichen, man möchte fast sagen göttlichen Akt« (Flaßpöhler 2016: 21) vollzieht. Eine Einsicht, die sich nicht nur im Deutschen (*ver-geben*), sondern gleichermaßen im Französischen (*par-don*) und Englischen (*for-give*) sprachliche niedergeschlagen hat. Doch

»[t]atsächlich besteht ja die außerordentliche Leistung des Verzeihenden darin, sich eines Impulses, eines Affektes, eines emotionalen Automatismus zu erwehren: Anstatt sich dem Rachedurst oder dem verbitterten Wunsch nach Wiedergutmachung hinzugeben, übt er sich in Zurückhaltung. Anders formuliert: Der Verzicht auf die Lust erfahrenes Leid heimzuzahlen beziehungsweise in Rechnung zu stellen, *ist* sein Geschenk, seine Gabe« (Flaßpöhler 2016: 22; Hervorhebung im Original).

Es wäre verfehlt die beiden Begriffe daher dogmatisch voneinander abzugrenzen, »ganz abgesehen von dem Fakt, dass in anderen Sprachen nicht zwischen Vergeben und Verzeihen unterschieden wird, was zu unlösbarer Übersetzungsschwierigkeiten führt« (Flaßpöhler 2016: 22). Gerade in Anbetracht der größtenteils französischen Theorettradition des Vergebens und Verzeihens kann diese Einsicht hier allerdings nur in Rechnung gestellt werden. Denn damit scheint ein Differenzierungspotential der deutschen Wissenschaftssprache zwar auf, gleichermaßen wird aber auch eine detaillierte bilinguale Exegese der philosophischen Begriffsarbeit vorausgesetzt, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden kann. Entsprechend wird der Maßgabe von Flaßpöhler gefolgt, die zwar in ihrer Auseinandersetzung letztlich ihr Hauptaugenmerk auf das Verzeihen richtet, die Begriffe der Vergebung und des Verzeihens aber unter Berücksichtigung der genannten Trennschärfe synonym verwendet.

Die *Versöhnung* geht nun noch einen Schritt weiter. Mit Derrida ist das Versöhnen – im Sinne der Friedensstiftung und Beilegung eines Streits (vgl. Duden 2010: 1038) – immer auch »günstig für eine Normalisierung« (Derrida/Wiewiora 2000: 10). Nach dem Verzicht auf Vergeltung lässt sich die Versöhnung als ein Übergang zu einer als normal erachteten und vertrauten Ord-

nung erkennen. Vergeben, Verzeihen und Versöhnen sind damit stets als Akte des Außeralltäglichen zu begreifen. Derrida geht gar noch weiter, indem er feststellt, die Vergebung und in dessen Zuge die Versöhnung »sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen« (Derrida/Wiewiorka 2000: 10; Hervorhebung im Original).

Mit Blick auf gängige politische Strategien im Umgang mit schlimmen Vergangenheiten ergibt sich allerdings ein auffälliger Befund: Falls er nicht an lauter falschen Stellen gesucht haben sollte – so stellt der Historiker Christian Meier 2010 durchaus selbstironisch fest –, ließe sich konstatieren: »Immer wieder wird beschlossen, vereinbart, eingeschärft, daß Vergessen sein soll, Vergessen von vielerlei Unrecht, Grausamkeit, Schlimmen aller Art« (Meier 2010: 10). Er belegt dies anhand zahlreicher Beispiele, die ausgehend vom Amnestie-Erlass der Athener 404/3 v. Chr. das heutige Verständnis eines Nicht-Erinnerns, Nicht-Gedenkens, Nicht-mehr-erinnern-Sollens prägen (dazu auch: Simon 1997). Über die Ermordung Cäsars am 17. März 44 v. Chr. und den von Cicero im römischen Senat gesprochenen Worte »*omnem memoriam discordiarum oblivione sempiterna delendam*« (Alle Erinnerung an die Zwieträchtigkeit sei durch ewiges Vergessen zu tilgen)«. Eine Aussage, die Meier zufolge noch Churchill knapp 2000 Jahre später in seiner Zürcher Rede am 19. September 1946 dazu veranlassten zu einem »*blessed act of oblivion* [...], einem segensreichen Akt des Vergessens« (Meier 2010: 10) aufzurufen. Lediglich eine Ausnahme ließe sich im Verlauf der Geschichte ausmachen: Die *Unabweisbarkeit der Erinnerung* an die Shoah. Dabei sei allerdings noch immer fraglich, ob dieses unverzeihliche Zeigen auf die Wunde einer Wiederholung vorbeugen könne.⁵

Vor diesem Hintergrund scheint es geboten, die historische Präferenz von Strategien eines so gesehen »heilsamen Vergessens« mit makrosoziologischen Befunden sozialer Gedächtnisse zu konfrontieren. Aus dieser Perspektive haben wir es bei der von Meier beschriebenen Form des verordneten Vergessens mit bewusst gesetzten Vorkehrungen zu tun, die ein langfristiges Vergessen anderer begünstigen sollen. Aus einer alltagweltlichen Erfahrung eines natürlichen Vergessens – zur Verdeutlichung lässt sich hier der unerwünschte Wissensverlust durch Blackouts oder Amnesien anführen –, wird demgegenüber also eine »Kul-

5 Vgl. Meier 2010: 97. Dem israelischen Philosophen Avishai Margalit nach kreist ein derartiges Nachdenken über das Erinnern und Vergessen um zwei basale Befürchtungen: Das Vergessen eines (religiösen) Erbes, das durch »ahistorische und traditionsfeindliche Trends« bedingt sein könnte, sowie die Sorge um ein Zuviel an Erinnerung, »das ein Hindernis auf dem Weg zu Versöhnung und Vergebung« (Margalit 1997: 192 ff.) darstellen könnte.

tur des Vergessens (Dimbath 2014b: 81) gepflegt, die im Folgenden eingehender betrachtet wird.⁶

3. FOLGENLOSES VERGESSEN?

3.1 Von der ›Kultur‹ des Vergessens

Das Vergessen von Vergangenheiten, die mit einer möglicherweise nicht zu vergebenden Schuld einhergehen, lässt sich noch immer in so manchen geläufigen Semantiken erkennen. Man begräbt dann das Kriegsbeil, zieht einen Schlussstrich oder aber lässt Gras über eine Sache wachsen. In all diesen Redewendungen steckt der Hinweis, dass das Zurückliegende nun allmählich oder zu guter Letzt als abgeschlossen betrachtet werden kann. Hat man das Kriegsbeil einmal begraben, so braucht man sich dessen nicht mehr zu erinnern, wurde der Schlussstrich einmal gezogen, so muss fortan darüber nicht mehr diskutiert werden, während das Gras die unschöne Stelle mit der Zeit schon irgendwie überdecken wird. Bereits in dieser raschen Aneinanderreihung von Redewendungen lassen sich erste Umrisse von Vergessensformen erkennen, die offensichtlich keineswegs natürlich von statten gehen, sondern vielmehr auf ein mehr oder minder bewusstes Zutun angewiesen sind. Es werden Vorkehrungen getroffen, um etwa nicht mehr dauerhaft an das (nun verschwundene) Kriegsbeil, die Zeit vor dem gezogenen Schlussstrich oder aber an die ›Grasnarbe‹ erinnert zu werden. Mit anderen Worten zeichnet sich darin der Versuch ab, direktiv oder diskret sowohl die eigenen als auch die Erinnerungen Anderer und ein damit einhergehendes Wissen zu bannen.

»In diesen Versuchen, Vergessen zu stiften, äußert sich eine auf Erfahrung beruhende Weisheit [...]. Wenn man künftig in Frieden zusammenleben will, wenn also Krieg, Bürgerkrieg, Revolution nicht ›fortzeugend Böses‹ gebären sollen [...] muss ein Schlußpunkt gesetzt werden. Und dann muß auch Schluß sein – und darf keine Fortsetzung über Anklage, Strafe, Rache und immer neue Vorwürfe drohen« (Meier 2010: 44).

Nunwohnt einem solchen Vergessen-Machen – im Sinne eines sozialen Prozesses – allerdings eine Eigenart inne: Während sich die Einen sehr wohl der Ver-

6 Zur detaillierten Erfassung »mythische[r] oder historische[r] Wurzeln bestimmter Bedeutungsdimensionen eines Vergessens [...], welches gezielt eingesetzt und zum Bestandteil von Kultur geworden ist«: vgl. Dimbath 2014b: 81 ff.

gangenheit bewusst sind und sich demnach an sie erinnern können, sollen andere hingegen vergessen. In Fragen zu Strategien und der Reichweite eines folgenlosen Vergessens gilt es also zunächst auf das spezifische Interesse an Verhinderungen oder Umdeutungen von Vergangenheiten durch einzelne Akteure oder Gruppen zu fokussieren. In einer der wenigen bislang vorliegenden soziologischen Arbeiten zum Vergessens und der Vergesslichkeit differenziert Dimbath (2014b: 81–94) dieses Interesse am Vergessen-Machen Anderer in zwei Kategorien: 1) die *stillschweigende Übereinkunft Vieler* und 2) das *herrschaftsvermittelnde Handeln Weniger*.

Für die *stillschweigende Übereinkunft Weniger* kann das von Hermann Lübbe kontrovers diskutierbare *kommunikative Beschweigen* der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft exemplarisch Pate stehen.⁷ Die Grundlage dieser kulturspezifischen Vergessensform entstammt dem ursprünglich der Ethnologie und Anthropologie zuzuordnen Konzept des Tabus: »Das Tabu institutionalisiert eine ›kritische Situation‹ im Sinne der Distanzabstufung bis zu einer absoluten Distanzgrenze: berühren verboten.« (Gehlen 1986: 213 zit. nach Dimbath 2014b: 82) Tabusierungen zeichnen sich demnach als ein intentionaler Akt der gezielte Nicht-Thematisierung eines Sachverhalts aus, was sich in einem bewussten Schweigen ausdrückt. Durch das Ausblenden von als kritisch zu bezeichnender Ereignisse, wird zum einen die Aufmerksamkeit anderweitig fokussiert, um zum anderen eine wie auch immer geartete Irritation bestehender Ordnungen zu vermeiden. Diese Form der Diskretion, wie sie sich etwa ganz anschaulich an so manchem Kaffeetisch bei Familienfesten ereignen kann, ist freilich als ein »oberflächliches Vergessen« zu begreifen, bei dem infrage steht, »ob es sich überhaupt um einen Vorgang oder eine Vorbereitung des Vergessens handelt oder ob in bestimmten Situationen ›vielsagend‹ geschwiegen wird« (Dimbath 2014b: 83). Festzuhalten bleibt, dass mit der mehr oder minder bewussten Übereinkunft des gemeinschaftlichen Schweigens eine Vorkehrung getroffen wird, die ein Vergessen begünstigen soll.

7 Entgegen der sozialpsychologischen Verdrängungsthese der Studentenbewegung, stellt Lübbe das *kommunikative Beschweigen* hinsichtlich individuelle Verstrickungen während der NS-Zeit als eine notwendige Bedingung der erneuten Integration der großen Mehrheit der Deutschen dar. Wie Dimbath herausstellt, argumentiert demgegenüber Theodor W. Adorno, dass weder das Argument einer Anpassungslogik, noch eine alleinige »Rückführung [...] auf psychologische Verdrängungsmechanismen« in dieser Frage genüge. Vielmehr sei dieses strategisch-instrumentelle Schweigen »vor dem Hintergrund der Erhaltung alter Machtstrukturen« (Dimbath 2014b: 82 f.) zu deuten.

Während die Tabuisierung noch auf recht informellen Wegen zu diffundieren scheint, lässt sich mit Blick auf das *herrschaftsvermittelnde Handeln Weniger* eine kulturspezifische Form des Vergessens erkennen, die in formal geregelten Bahnen verläuft. So ist die Amnestie ein aus dem Strafrecht stammender gänzlicher oder teilweiser Straferlass, welcher das Gros der Täter juristisch begnadigt, indem er sie für unbestimmte Zeit straffrei entkommen lässt. Exemplarisch kann hierfür die erste vergangenheitspolitische Maßnahme des Erlasses einer Generalamnestie im Jahr 1977 durch das neu gewählte demokratische Parlament nach der Franco-Diktatur in Spanien stehen (vgl. Labanyi 2007). Diese rechtliche Absicherung des Nicht-Erinnerns sollte vor dem Hintergrund einer nicht mehr zu revidierenden Vergangenheit »die Versöhnung [...] einleiten und so die nationale Einheit wiederherstellen« (Derrida/Wiewiora 2000: 12). Betrachtet man nun die Versöhnung als eine Übergangsphase der Normalisierung, die davon absieht, stetig auf das begangene Unrecht hinzuweisen, so eröffnet sich hier ein Problemraum: Zu offensichtlich mutet ein Vergessensgebot als ein aussichtsloses und mit hohem Unterdrückungsaufwand verbundenes Unterfangen an, dass eher dazu geeignet scheint, »die unerwünschten Erinnerungen im Untergrund am Leben zu erhalten« (Dimbath 2014a: 91).

Damit lässt diese kurze Darstellung zweierlei Erkenntnisse zu: Zum einen tritt eine Form des intentionalen und damit höchst bewussten Umgangs mit Vergangenheiten zu Tage, die darauf abzielt das Schlimme und Schmerzliche von der Gegenwart zugunsten einer solidarischen Zukunft ›abzukapseln‹. Mittels der Tabuisierung, des Schweigens oder der Ignoranz sollen so gesehen Vorbereidungen geschaffen werden, um die natürliche Vergesslichkeit anderer zu begünstigen (vgl. Dimbath 2014b: 176ff.). Sichtbar wird dabei ein machtintendiertes Handeln, das aus verschiedensten Gründen ein spezifisches Interesse daran zu hegen scheint, andere dauerhaft und ohne Worte des Verzeihens vergessen zu lassen. Zum anderen führt die Darstellung die Erkenntnis mit sich, dass die entwickelten und etablierten Kulturtechniken die Befürchtungen gegenüber Mechanismen einer ›Natur des Gedächtnisses‹, also einer unwillkürlichen und unkontrollierbaren Konfrontation mit Vergangenem, dennoch nicht in Gänze zu entzaubern weiß.

Eine grundlegende soziologische Annahme geht daher davon aus, dass es sich bei einem Gedächtnis- und Wissenskonzept nicht ausschließlich um reflexiv zugängliche Erfahrungen handeln muss. Vielmehr spiegeln etwa Gewohnheiten und Routinen ein potentiell zuhandenes Wissen wider, dass allerdings nicht ohne weiteres bzw. immer nur nachträglich kognitiv greifbar ist. Vor diesem Hintergrund entfaltet Dimbath (2014b; 2016) eine Heuristik sozialer Gedächtnisse, die nebst dem bewussten und damit erinnernden Zugang zu Vergangenem fernab

jeglicher Mystifikation von quasi-natürlichen Gedächtnisvorgängen ein Phänomen beschreibbar macht, das sich im Anschluss an Paul Ricœur als ein »Spiel von Erscheinen – Verschwinden – Wiedererscheinen auf der Ebene des reflexiven Bewußtseins« (Ricœur 2002: 137 f.) benennen lässt.

3.2 Zur Heuristik sozialer Gedächtnisse

Im Gegensatz zum Verzeihen, das eine künftige Los- oder Erlösung von einer Vergangenheit qua Verzicht auf Vergeltung avisiert, ist die Rache in der Tat retrospektiv. Sie bindet an das zurückliegende Unrecht und öffnet sich für eine nahe oder fernliegende Zukunft lediglich im Wunsch des Auslebens von Affekten. Kategorisiert man nun soziale Gedächtnisse wie nachfolgend in idealtypische Kategorien, lässt sich mittels dieser Heuristik nicht nur erhellen, warum a) Rache ebenso denkbar wird, wenn zunächst Vergangenheit – um in einen psychoanalytischen Begriff heranzuziehen – »verdrängt« wird, sondern warum b) gängige Befürchtungen »vor einer Vergangenheit, die noch [immer] der Gegenwart innewohnt, oder sogar wie ein Gespenst ohne Distanz in ihr spukt« (Ricœur 2002: 113 f.) fernab jeglicher Romantisierungen zu deuten ist.⁸

Um einen Einblick in zuweilen latente Vergessenseffekte zu erlangen, ist es daher ratsam nachfolgend zwischen drei Gedächtnisdimensionen zu unterscheiden (vgl. Dimbath 2014b; 2016): Untersucht man soziale Gedächtnisse aus einer

8 Um einer möglichen Verwechslung mit sozialpsychologischen Konstrukten wie etwa dem von Carl Gustav Jung ausgewiesenen kollektiven Unbewussten ganz bewusst vorzubeugen, sei an dieser Stelle auf einen wesentlichen Unterschied der beiden Konzepte hin gewiesen: Im Gegensatz zur Theorie sozialer Gedächtnisse geht jene des kollektiven Unbewussten von einer evolutionär-historischen Emergenz aus, deren kollektives Erbe sich im Lauf der Zeit in die jeweiligen Hirnstrukturen unbemerkt eingeschrieben hat und individuell vervielfältigt (vgl. dazu: Jung 1990; Bühl 2000). Demgegenüber distanziert sich die Idee eines sozialen Gedächtnisses explizit von gängigen alltagsweltlichen Gedächtnisanalogie eines Speichers, einer Kopie oder eines sozialen Vermächtnisses der Vergangenheit. Als stets aktueller Anschluss an die Vergangenheit handelt es sich dabei – fernab eines starren Strukturdeterminismus – vielmehr »um eine anpassungsfähige und also veränderliche Wechselwirkungsstruktur« (Dimbath 2016: 272). Diese Wechselwirkungsstruktur bedingt das und entspringt dem Individuellen wie Sozialen gleichermaßen. Dass sich in diesem stets gegenwärtigen Wechselspiel durchaus Pfadabhängigkeiten länger- oder kurzfristiger etablieren können, die wiederrum Wahrnehmungen oder Reaktionsmuster so gesehen »unbewusst« leiten, ist dabei unbestritten.

deklarativ-reflektorischen Perspektive, so lässt sich – verkürzt gesagt – allgemeinhin erkennen, wie in der Kommunikation bewusst und damit sichtbar erinnert wird.⁹ Vor dem Hintergrund des expliziten Ausschlusses von Themen aus gängigen Deutungsrahmen durch Tabuisierungen, ein Beschweigen, mittels Amnestien oder schlichtweg durch dauerhafte Ignoranz, werden entsprechend widerstreitende Vergangenheitsbezüge relevant. Die wiederkehrende Protestaktionen der Mütter vom Plaza de Mayo in Argentinien, die in ihrem ritualisierten Auftreten an den noch immer ungeklärten Verbleib ihrer verschwundenen Kindern zu Zeiten der Militärdiktatur erinnern, kann als ein solcher Gegenstand für die Untersuchung einer anhaltend ausbleibenden Kommunikation und damit einhergehenden konfligierenden Sozialgedächtnissen betrachtet werden (vgl. Dimbath/Kinzler 2013). So haben die unmittelbar Betroffenen selbstverständlich kognitiv nicht vergessen, was ihnen angetan wurde. Ihre Widerständigkeit kann daher eigens als ein soziales Erinnerungsmoment gelesen werden, das auf die unerbittliche Ignoranz eines hegemonial-dominaten Vergessensgebotes hinweist, welches nur ›oberflächlich‹ und zugunsten der allgemeinen Sozialverträglichkeit durchgesetzt wurde.

Währenddessen umfasst die *inkorporiert-praktische* Dimension »Phänomene wie Routinewissen, Gewohnheitswissen implizites oder non-deklaratives Wissen« (Dimbath 2014b: 135). Gemeint ist damit jenes als unreflektierbar zu bezeichnende Wissen, das stets sozial bedingt uns quasi-unbemerkt in Fleisch und Blut übergegangen ist. Eine Untersuchung habitueller Verhaltensweisen im Kontext eines verordneten Vergessens eröffnet Perspektiven auf mögliche latente Vergessenseffekte im Sinne von körperlichen Pathologien oder Symptomen, die sich infolge eines Nicht-Umgangs mit schlimmen Vergangenheiten bei manchen Betroffenen unweigerlich einzustellen scheinen. Auf einer Individualebene wird dies mit Blick auf die psychologische Traumatherapie rasch deutlich. Personen, die kurzzeitig unter starker emotionaler Belastung standen und die infolge dessen häufig nicht in der Lage sind darüber zu sprechen, werden dennoch von unheimlichen Gedächtnisreminiszenzen heimgesucht. Sogenannte *Flashbacks* weisen auf eine Widerspenstigkeit des Gedächtnisses hin, die sich nicht nur einer bewussten Kontrolle, sondern gleichermaßen dem expliziten Wunsch zu vergessen entziehen. Die Anwesenheit (des Symptoms) des eigentlich Abwesen-

9 Entsprechend bedient sich eine derartige sozialwissenschaftliche Rekonstruktion »der Analyse symbolischer Manifestationen wie dies im Kontext von wissenssoziologischen Diskursanalysen, Deutungsmusteranalysen oder Narrationsanalysen etwa im Zusammenhang der Biographieforschung oder der Erforschung kollektiver Identitäten mithilfe empirischer Verfahren durchgeführt wird« (Dimbath 2014b: 135).

den (der unwiderruflichen Vergangenheit) ähnelt damit einer Spur, die für diejenigen, die sich davon belastet fühlen, nicht nur »zur gegenwärtigen Wirkung [...] [sondern auch] zum Zeichen ihrer abwesenden Ursache« (Dimbath 2014b: 137) werden kann.¹⁰ Von dieser gedächtnissoziologischen Warte aus betrachtet lassen sich solch symptomatisch auftretende Spuren als ein bisweilen kryptischer Hinweis einer längst vergangenen sozialer Ordnung begreifen, die habituell allerdings alles andere als in Vergessenheit geraten ist (vgl. Beck 2016; Kastl 2016).¹¹ Irritationen darüber könnten dann auf eine Vergangenheit aufmerksam machen, die ehemals bewusst zugunsten einer etablierten Ordnung vorenthalten oder eben Vergessen-Gemacht werden sollte.

Das Deuten von Spuren gerät auch in der *objektiv-technischen* Dimension in Form von Dingen oder Artefakte in den Blick und lässt sich als »ein Abkömmling der anderen beiden Formen des Sozialgedächtnisses« begreifen. Durch ein jeweils gewonnenes Erfahrungswissen kann der oder die Vorbeigehende in der Konfrontation mit ihnen in aller Regel erkennen, »auf [welche] sozial eingelebte Verwendungsweisen und Bedeutungszusammenhänge [sie] verweisen.« (Dimbath 2014b: 173) Werden Gegenstände und Symbole demzufolge explizit ausgeschlossen, gemieden oder gar vernichtet, kann eine mögliche Irritation darüber

10 So mag es nur wenig verwundern, dass der Psychoanalytiker Freud ein probates Mittel im Umgang mit den Symptomen einer Verdrängung in einer Strategie von Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten (1978) erkennt. Weiterführend zum Begriff der Spur vgl. Ricœur 2004: 650 f.; Dimbath 2014a.

11 Ad hoc erscheint es zurecht naheliegend solch inkorporiert-praktische Symptome in sozialen (Un-)Ordnungen ehemaliger Kriegsgebiete oder restriktiver Systeme zu vermuten. Fernab politisch-offenkundiger Repressionen gerät mit Bourdieus Schlüsselkonzept der symbolischen Herrschaft/Gewalt jedoch ein weiterer Aspekt in den Blick, der wesentlich subtiler auf einer »symbolisch-sinnhaften Ebene des Selbstverständlichen und Alltäglichen operiert und zur Bejahung, Verinnerlichung und Verschleierung von gesellschaftlichen Verhältnissen führt« (Moebius & Wetterer 2011: 1). Aus dieser Perspektive produzieren auch ›friedlich-demokratische Gesellschaften‹ fortwährend vergessene, da strukturell bedingte soziale Ungleichheiten, die sich in manigfachen habituellen Effekten äußern können – seien es nun innerhalb neoliberaler Logiken steigende Erschöpfungszustände, Ressentiments gegenüber Wohnunglosen oder aber im Zuge einer (europäischen) Assimilationspolitik affektive Ablehnungsreaktionen gegenüber ›den Anderen‹ (vgl. zum letzten Punkt exemplarisch wie gleichermaßen ›klassisch‹: Elias & Scotson 2016).

Anlass geben, Nachforschungen anzustellen und die (fehlenden) Spuren entsprechend zu deuten.¹²

Dieser Überblick lässt nun zweierlei Schlüsse zu: Zum einen können Formen des volitionalen und damit bewussten Umgangs mit Vergangenheit ausgemacht werden, die sich jeweils in gedächtnispolitischen Debatten unter dem Überbegriff eines *Gebots zu vergessen* subsumieren lassen. Diese Kulturtechniken werden immer wieder als Voraussetzungen herangezogen um die ›Natur‹ wider-spenstiger Gedächtnisprozesse zu bändigen und um eine noch fragile neue Ordnung ungestört aufzubauen und zu bewahren. Dadurch wird ein macht-intendiertes Handeln offenkundig, dass Andere bestenfalls vergessen lassen soll. Zum anderen stellen (soziale) Gedächtnisse – so lässt sich an dieser Stelle fest-halten – gerade unter der Maßgabe des Vergessens Bedingungen bereit, die wenn sie nicht gar zur Erinnerung zwingen, doch zumindest Irritationen auslösen können. Mit anderen Worten: »Das Gedächtnis spült Wirkungen von oder Re-flexe auf Spuren an, worauf das Bewusstsein keinen Einfluss hat« (Dimbath 2014a: 137). Die beschriebenen Kulturtechniken des Vergessen-Machens zu-gunsten einer friedvollen Prävention vor Vergeltung und einer erneuteten Be-schwörung von Rache können zweifellos gelingen. Doch müssen sie vor der hier

12 Diese Form der bewussten Auslöschung eines Gedenkens geht auf die antike römi-sche Methode der *damnatio memoriae* – der Verdammung der Erinnerung zurück (vgl. Scholz et al. 2014). Aktuell ist dabei an die Zerstörung der antiken Oasenstadt Palmy-ra in Syrien zwischen Mai 2015 und März 2016 zu denken, die in Teilen durch den sogenannten Islamischen Staat zerstört wurde.

Dass diese Art des Ausschlusses möglicher materialer Erinnerungs- und Wissenstrig-ger ebenfalls eine bislang gängige Praxis in Deutschland darstellte, wird derzeit in der im April 2016 eröffnete Dauerausstellung *Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler* exemplarisch erkennbar. Alle darin erneut zur Schau gestellten Denkmäler – ein Re-pertoire, das sich ausgehend vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart erstreckt – prägten das (Haupt-)Stadtbild immer nur zeitweilig. So wurden sie im Zuge des Wan-dels der deutschen Geschichte und der damit einhergehenden konfigierenden Deu-tungen immer wieder versetzt, beschädigt, zerstört oder gänzlich verbannt. So auch das wohl berühmteste Ausstellungsstück – der Kopf der Granitstatue Lenins –, welche im Zuge des Zusammenbruchs des real existierenden Sozialismus im Jahr 1991 vom heutigen Platz der Vereinten Nationen entfernt wurde und im Köpenicker Forst im Südosten Berlins 24 Jahre lang in seinen Einzelteilen vergraben lag. Das Arrangement der verschiedensten organisationalen Interessenslagen, das letztlich zur Freigabe des Ausstellungsstückes führte, ist dabei eigens einen (gedächtnissoziologischen) Blick wert.

anskizzierten gedächtnissoziologischen Kulisse zumindest zweifelhaft erscheinen.

Im Anschluss an die Sammlung sozialtheoretischer Befunde hinsichtlich der gedächtnissoziologischen Reichweite eines politisch motivierten und als gemeinhin ›heilsam‹ deklarierten Vergessens, wird nun der Blick auf eine gängige soziologische Gegenwartsdiagnose gerichtet. Für den hier besprochenen Kontext ist dies insofern von Bedeutung, da sich mit dem Übergang zur Moderne scheinbar eine ganz grundsätzliche Vergesslichkeit einzustellen scheint. Muss sich also in Anbetracht dessen die Frage eines folgenlosen Vergessens nicht ganz von selbst erübrigen?

4. ZUM PARADOX DER VERGESSLICHEN MODERNE

Bereits Niklas Luhmann (1997) gelangt in seiner systemtheoretischen Auseinandersetzung mit der Gedächtnisthematik – sowie in dessen Fortsetzung seine Schülerin Elena Esposito (2002) – zu der nüchternen Aussage, dass der Vergessensprozess sowohl in sozialen als auch psychischen Systemen als ein Normalfall, die Erinnerung hingegen als die Ausnahme der Regel zu betrachten sei. Damit ein Gedächtnissystem am Laufen gehalten werden kann, sei ein dauerhaftes Klebenbleiben an der Vergangenheit ein Hindernis, das zwangsläufig in einer Selbstblockade und im Stillstand des jeweiligen Systems münden müsse. Nur ein beständiges Freimachen von Gedächtniskapazität qua Vergessen könnte – so die Annahme – neue Informationen und damit Innovationen ermöglichen (Luhmann 1997: 576 ff.). Dahinter verbirgt sich ein evolutionstheoretischer Zugang hinsichtlich einer historischen Entwicklung sozialer Gedächtnisse. Mit der zunehmenden funktionalen Ausdifferenzierung verändert sich nicht nur die Form des sozialen Gedächtnisses, sondern gleichermaßen auch das Vergessen. Die Moderne – so lässt sich schlicht festhalten – zeichnet sich entsprechend durch eine grundsätzliche Vergesslichkeit aus.

Eine These, die auch Paul Connerton und Hartmut Rosa – wenngleich in ihren Nuancen verschieden, so doch in deren Grundaussage ähnlich – unterstützen. Bei Connerton lassen sich Effekte der modernen und beschleunigungsbedingten Vergesslichkeit u. a. anhand eines verschwenderischen Konsumverhaltens ebenso ablesen, wie an einer auf bloße Befristung angelegten städtischen Topographie. Rosa hingegen geht unter Rückbezug auf Walter Benjamin von einer zunehmenden Reizüberflutung qua Beschleunigung aus. Die Möglichkeit ›Erfahrungen zu sammeln‹ wird in Anbetracht einer rasanten Zeitlogik »durch immer neue ›Erlebnisse‹ ersetzt« (Dehnschlag 2014: 162). Demnach ist es einer Be-

schleunigung oder aber der Verdinglichung des Kapitalismus geschuldet, dass Gesellschaften mit einer Art der sozialen Amnesie zurechtkommen müssen, die sich – bei Connerton – aus dem systematischen Erodieren von all jenem ergibt, was bislang als Basis für geteilte Erinnerungen herhalten konnte (vgl. Connerton 2009; Rosa 2005).

Die exemplarisch herausgegriffenen Beispiele der soziologischen Zeitdiagnostik lassen eine Veränderung sozialer Gedächtnisse als strukturelle Rahmung – im Sinne Halbwachs' – erkennen. Die Gründe für diese Veränderung sind dabei ganz unterschiedlicher Art: Von der vorherrschende soziale Differenzierungsform von Gesellschaften (Luhmann), über die Verquickung vorherrschender Differenzierungsformen mit darin verfügbaren Kommunikationsmedien, bis hin zu der Akzentuierung auf die Beschleunigung des gesellschaftlichen Lebens (Connerton; Rosa). So divers die jeweiligen Perspektiven auf den sozialen Wandel auch sein mögen, so gemeinsam ist ihr Fluchtpunkt: Die Diagnose einer vergesslichen Moderne.

Aus der bisher gewonnenen Erkenntnis dieses Beitrages muss ein solcher Befund verwundern. Mehr noch: In ihrer Kombination wird gar ein grundlegendes Paradox offenkundig. In modernen Gesellschaften sind Subjekte wie auch Kollektive scheinbar ganz generell auf ein Vergessen des Vergangenen zugunsten der Gegenwart und kreativen Öffnung von Zukunft aus. Demgegenüber zeichnet sich gerade in diesen modernen Gesellschaften – womöglich u. a. aufgrund ihres stetigen Auflösungs- und Legitimationsdrucks traditioneller Verbindlichkeiten (vgl. Beck 1995) – die Konfrontation und Auseinandersetzung mit Vergangenheitsbezügen ab.

Im Gegensatz zu ihren vorgängigen Epochen, kann die Moderne daher – zumindest in der Folgeleistung zeitgenössischer Gegenwartsdiagnosen – als durchaus vergesslich beschrieben werden. An der Schnittstelle von Gesellschafts- und Sozialtheorie lässt sich demgegenüber an dieser Stelle allerdings festhalten, dass damit alles andere als gesagt ist, dass die Moderne deswegen scheinbar über kein Gedächtnis verfügt. Im Gegenteil: Vielmehr zeichnet sich eine erneute und nicht selten ungewollte Konfrontation mit der eigenen (kollektiven) Vergangenheit speziell vor dem Hintergrund der diagnostizierten Vergesslichkeit ab.¹³ Dass sich also gerade die Epoche der Moderne von einem – so gewendet – »schlechten Gewissen« mehr oder weniger geplagt fühlt, kann dann

13 Nebst dem hier vorgeschlagenen Kontext, kann ebenfalls das Bedürfnis nach einer Rückversicherung der »eigenen Geschichte« als ein solches modernes Indiz für das beständige Ausloten des Verhältnisses zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet werden (vgl. dazu Hahn 1997: 170 ff.).

ebenso wenig überraschen, wie die – im Folgenden erläuterte – Neu-Etablierung einer Kulturtechnik, welche die Bitte um Vergebung vornehmlich zur politischen Schau stellt. Zur Veranschaulichung werden daher zunächst die relevantesten Eckpfeiler eines »Jahrhundert der Vergebung« abgesteckt, um daraufhin dessen Reichweite aus dem dargebotenen Ansatz zu bemessen.

5. VERGEBEN UND VERGESSEN? ODER: ZUM JAHRHUNDERT DER VERGEBUNG

Die empirische Beobachtung einer Zunahme von öffentlichen Bekundungen des Bedauerns und der Reue veranlasst Derrida dazu gerade das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert der Vergebung zu bezeichnen. Darin sehe man nicht nur Individuen, »sondern ganze Gemeinschaften, Berufsgenossenschaften, Vertreter kirchlicher Machtstrukturen, Souveräns und Staatsoberhäupter um ›Vergebung‹ bitten« (Derrida/Wiewiora 2000: 10). Daran sei zunächst auffällig, dass die Vergebung doch ursprünglich ein einmalig religiöses – dem Juden- und dem Christentum entsprungenes – Erbe in sich trage. Derridas Definition des Unverzeihlichen richtet sich dementsprechend an der religiösen Todsünde aus. Denn »[i]st es nicht eigentlich das einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung ruft?« (Derrida/Wiewiora 2000: 10).

Derridas rigoroses Diktum, dass gerade die schwerwiegendste Schuld das Einzige ist, was einer Vergebung bedürfe, ist innerhalb der jüdischen Philosophietradition des Verzeihens durchaus umstritten. Hannah Arendt oder Vladimir Jankélévitch distanzieren sich gerade in Anbetracht der Shoah von der generellen Möglichkeit einer Vergebung. Sie liege jenseits der Grenzen des Verzeihbaren, wodurch die deutsche Schuld ewig währe und damit unmöglich abgebüßt werden könne.¹⁴ Diese grundlegende Frage wird durch generationsübergreifenden Vergebung der einzigartigen Verbindung von Opfern und Tätern noch weiter erschwert: Kann es genügen, dass die Enkel von Opfern den Enkeln von Tätern vergeben? Dreh- und Angelpunkt der Diskussion ist zum einen ein transzendentales Erschweris und zum anderen die Autorisierung der Nachgeborenen. Denn wenn nur das Opfer dem Schuldigen vergeben kann, wie können die häufig Toten den noch lebenden Tätern ihre Untaten verzeihen? Wenn Derrida dem Vergeben des Unverzeihlichen zur notwendigen Tatsache erhebt, trägt er demnach einer unabdingbaren Notwendigkeit zur Versöhnung Rechnung, die nie

14 Zur anschaulichen Rekonstruktion dieser Debatte siehe Fläßpöhler (2016: 26 f.).

davor gefeit sein kann, sich im »Austausch von Entschuldigungen der Nachgeborenen auf immer [zu] verfangen« (Gerl-Falkovitz 2008).

Auf dieser quasi-methaphysischen Basis attestiert er demnach eine Differenz von terminologischem Ideal – im Sinne einer Reinheit der Vergebung¹⁵ – und einer widersprüchlichen Empirie. Denn die einzigartige abrahimitische Tradition befindet sich augenscheinlich seit Beginn des 20. Jahrhunderts auf dem Wege der Universalisierung, wie sich exemplarisch anhand des folgenden Beispiels illustrieren lässt:

»In Kambodscha, einem Land mit überwiegend buddhistischer Bevölkerung, hat 2007 ein halb unter nationaler, halb unter internationaler Federführung stehender Strafgerichtshof seine Arbeit aufgenommen, die darin besteht, die von den *Khmer Rouge* zwischen 1975 und 1979 begangenen Verbrechen zu untersuchen und die Verantwortlichen zu verurteilen. Als erstes vor Gericht gestellt wurde Kaing Guek Eav, der ehemalige Leiter des berüchtigten Folterlagers Tuol Sleng. Von den 16.000 Insassen dieses Lagers haben nur sieben überlebt. Die Gefangenen waren einer schrankenlosen Grausamkeit ausgesetzt. [...]. Im Juli 2010 befand das Gericht Kaing Guek Eav für schuldig, an der Tötung von mindestens 14.000 Menschen beteiligt gewesen zu sein, und verurteilte ihn zu einer Haftstrafe von 35 Jahren, die in einem Revisionsverfahren nachträglich auf lebenslänglich erhöht wurde. Besondere mediale Aufmerksamkeit (wenn auch nur für kurze Zeit) erregte insbesondere die Prozesseroeffnung, und zwar aufgrund des Geständnisses, das Duch – so Kaing Guek Eav früherer *nom des guerre* – vor dem Tribunal ablegte: ›Er wolle sein ›Bedauern und seine aufrichtige Reue‹ zum Ausdruck bringen‹, war im März 2009 in der *Neuen Zürcher Zeitung* zu lesen [...]. Duch, der einem der Überlebenden zufolge bei seiner Arbeit stets gut gelaunt gewesen sei, war zwischenzeitlich zum Christentum übergetreten« (Bernhardt 2014: 45; Hervorhebung im Original).

Im Zuge der Globalisierung werde ein »Theater des Pardons, ein Schauplatz des Verzeihens« erkennbar, »in dem sich – aufrichtig oder nicht – das große Vergeben, das große Szenarium der Reue abspielt« (Derrida/Wiewiora 2000: 10). Für

15 »Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste des Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder erlösen, Versöhnung, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die ›Vergebung‹ nicht rein – noch ist es ihr Begriff. Die Vergebung ist, sie sollte weder normal noch normativ oder normalisierend sein. Sie sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde« (Derrida/Wiewiora 2000: 10).

Derrida ein höchst pathologischer Wandel der Universalisierung, da die Vergebung in seiner Ausnahme und Außergewöhnlichkeit darin allmählich zu verblasen drohe.

Die gedächtnissoziologische Kontrastfolie lässt nun erkennen, dass Derrida gleichwohl eine Zeitdiagnose entfaltet, die ihrerseits auf einem universellen Erinnerungsboom basiert. Darin wird ein überordernder Vergangenheitsbezug im Sinne eines *forcing overload* als Dekultivierung der Vergebung kritisiert, die zugunsten einer Normalisierung der sozialen Ordnung allgemein und ganz pragmatisch zum Einsatz kommt. Ersichtlich wird eine politische Strategie Weniger, die – wenngleich unter zunächst anderen, da erinnernden Vorzeichen – gleichermaßen ein langfristiges Vergessen anvisiert. Doch eine derartige Praktik des Vergebens steht unter Verdacht – wie Ricœur es betitelt – eines oberflächlichen oder eskapistischen Verzeihens entlarvt zu werden, das nur noch aus reiner Selbstgefälligkeit (*pardon de complaisance*) geschieht. Wer auf diesem Wege verzeiht respektive Vergebung erlangt, möchte sich lediglich »die Pflicht [...] zu erinnern, ersparen« (Ricœur 2002: 147).

Hinter der Kulisse derartiger Szenerien der Vergebung zeichnet sich daher ein ähnlicher Mechanismus sozialer Gedächtnisse ab, dessen Gegengabe – statt des erhofften Verzeihens und Entschuldigens – vielmehr in latenten Vergesseneffekten zu bestehen scheint. Diese erfolgt dann nicht nur unvermittelt, indem sie die (neu-)etablierte soziale Ordnung geradegehend heimsucht. Sie lüftet damit simultan den Deckmantel der Vergebung, indem sie die Praktiken als bloße normativ-politische Strategie zu enthüllen weiß.

6. ABSCHLUSS UND AUSBLICK

Durch schlimme Vergangenheiten in sich zerrissene Gesellschaften stehen vor der schwierigen Herausforderung eine Zukunft zu entwerfen, in der die zurückliegenden Untaten nicht weiterhin spalten. Wie historische Rekonstruktionen zeigen, bedienen sich Regierungsvertreter wie auch Teile der betroffenen Gesellschaften seit jeher Maßnahmen, die belastende Vergangenheiten ruhen lassen sollen. Eine intensive Aufarbeitung des geschehenen Unrechts könnte – so die gängige Argumentation – zu einer weiteren Zerreißprobe für die häufig noch im Aufbau begriffene soziale Ordnung werden. Zum (vorgeblichen) Schutze des Gemeinwohls werden daher Kulturtechniken herangezogen, welche die Erinnerungen an das Schlimme zu bannen oder abzukapseln suchen. Aus einer gedächtnistheoretischen Perspektive lassen sich solche Strategien im (Nicht-)Umgang mit schlimmen Vergangenheiten als Praktiken des Vergessen-Machens

lesen, die sich unter der Maßgabe der vorgestellten Heuristik sozialer Gedächtnisse als zumindest problematisch erweisen müssen. Bemerkenswert ist, dass sich für die Szenerie des Verzeihens auf politischen Schauplätzen ein ähnlicher Befund festhalten lässt. Zweifellos ist davon auszugehen, dass eine Versöhnung im Zuge eines Theaters des Pardons ebenso gelingen kann, wie Strategien des Vergessen(-Machen)s. Damit ist aber noch nicht gesagt, ob ein gespenstisches »Zeigen auf die Wunde« (Flaßpöhler 2016: 19) die oberflächliche Aussöhnung nicht doch nochmals in Frage stellen und damit die heimelige soziale Ordnung unheimlich irritieren kann.¹⁶

Sicherlich, das Verzeihen bedarf eines aktiven Vergessens,

»diese 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. Nicht das vergangene Ereignis, die verbrecherische Tat wird vergessen, sondern ihre Bedeutung und ihr Ort im Ganzen der Dialektik des geschichtlichen Bewußtseins« (Ricœur 2002: 145).¹⁷

Psychoanalytisch gewendet geht es hierbei um ein ›Einhegen‹ von schlimmen Vergangenheiten in die eigene Geschichtsnarration, die nicht etwa den Hergang oder eine damit verbundene Schuld, aber das Schmerzliche des Zurückliegenden zu vergessen sucht. Dabei um- oder übergeht die Versöhnung vergangene Konflikte nicht, sondern vermag einen möglichen Weg zur Beilegung derselben zu ebnen. Statt durch das Kaschieren von schlimmen Vergangenheiten unheimliche Gespenster unkontrollierbar heraufzubeschwören, steht ein geteiltes und versöhnliches Wissen über geschlagene Wunden in Aussicht, das auf einem beiderseitigen Einvernehmen beruht und das stattdessen die ehemals konfliktierenden Deutungen dem Vergessen anheimstellen kann. Erst ein solch neuer vertrauensvoller und verlässlicher Erwartungshorizont vermag dann im Vollzug der alltäglichen Praxis auch jene habituellen Gewohnheitsstrukturen überflüssig werden

16 Dieses Wortspiel bezieht sich auf Freuds Analyse des gleichnamigen Essays *Das Unheimliche* aus dem Jahr 1919. Im Gegensatz zu dem vertraut Heimeligen, ist es »als jene Art des Schreckhaften [zu definiert], welche auf das Altbekannte Längsvertraute zurückgeht« (Freud 1966: 231). Das Unheimliche gleicht damit einem Geheimnis, das ursprünglich »im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist« (Freud 1966: 236).

17 Diese vergleichsweise selbstverständliche Einsicht, lässt sich ihrerseits als modernen Bezugsrahmen fassen. So scheinen funktional ausdifferenzierte Gesellschaften eine soziale Übereinkunft der Wiedergutmachung getroffen zu haben, die sich in einem Credo der Aufarbeitung schlimmer Vergangenheiten spiegelt.

zu lassen, die einst unter den Bedingungen gewaltssamer Konflikte formiert wurden und noch längst nach einem formalen Friedensschluss endemisch in die Nachkriegsgesellschaft hineinragen.

Gerade in zeitgenössischen Gesellschaften scheint es daher unter dem Eindruck einer sich universalisierenden Wiedergutmachungslogik geboten, zivilisatorische Praktiken des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens eingehender auf ihre Formen und Funktionen zu untersuchen. Die Stärke der Gedächtnissoziologie liegt dabei u.a. in ihrer analytischen Perspektive auf Strukturmomente sozialer Vergesslichkeit, um sowohl auf die Grenzen als auch die Aussichten einer möglichen instrumentellen Indienstnahme von (sozialen) Gedächtnissen aufmerksam zu machen. Somit sind Historiker und Historikerinnen gleichermaßen wie Soziologen und Soziologinnen in der Pflicht mittels der jeweiligen Instrumente, die ihre Disziplinen bereithalten, einerseits zu einer umfassenden geschichtlichen Aufarbeitung beizutragen und andererseits die sozialen Bedingungen der Trias des Verzeihens, Versöhnens und (möglicherweise folgenlosen) Vergessens im Blick zu behalten.

LITERATUR

- Beck, Teresa Koloma (2013): Forgetting the embodied past. Body memory in Transitional Justice, in: Buckley-Zistel, Susanne/Beck, Teresa Koloma/Braun, Christian/Mieth, Frederike (Hrsg.): *Tansitional Justice Theories*, London: Routledge, S. 184–200
- Beck, Teresa Koloma (2016): Krieg und Gewohnheit. Phänomenologische und pragmatische Perspektiven auf verkörpertes Gedächtnis in Bürgerkriegen. In: Heinlein, Michael/Dimbath, Oliver/Schindler, Larissa/Wehling, Peter (Hrsg.): *Der Körper als soziales Gedächtnis*, Wiesbaden: Springer VS, S. 153–169
- Beck, Ulrich (1995): Die ›Individualisierungsdebatte‹, in: Schäfers, Bernhard (Hrsg.): *Soziologie in Deutschland. Entwicklung, Institutionalisierung und Berufsfelder. Theoretische Kontroversen*, Opladen: Leske & Budrich, S. 185–198.
- Bernhardt, Fabian (2014): *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin: Neofelis.
- Bühl, Walter L. (2000): *Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft*, Konstanz: UVK
- Connerton, Paul (2009): *How Modernity Forgets*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Dehnschlag, Felix (2014): Erinnern und Vergessen als Momente einer kritischen Theorie der Weltverhältnisse: Hartmut Rosa und Walter Benjamin, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hrsg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden: Springer VS, S. 149–164.
- Derrida, Jacques/Wieviorka, Michel (2000): Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: *Lettre Internationale* 48, S. 10–18.
- Dimbath, Oliver (2014a): Der Umgang mit unbewältigter Vergangenheit. Vergessen und die Pflicht des Erinnerns bei Paul Ricœur, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hrsg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden: Springer VS, S. 135–147.
- Dimbath, Oliver (2014b): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz/München: UVK.
- Dimbath, Oliver (2016): Gedächtnissoziologie als Wissenssoziologie. Zur Einleitung, in: Raab, Jürgen/Keller, Reiner (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 271–273.
- Dimbath, Oliver/Kinzler, Anja (2013): Wie sozial sind Gespenster? Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem unheimlichen Phänomen, *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 03/2013, S. 52–62.
- Duden (2010): *Das Bedeutungswörterbuch*, Mannheim, Zürich: Dudenverlag.
- Elias, Norbert & Scotson, John L. (2016): *Etablierte und Außenseiter*. Berlin: Suhrkamp
- Esposito, Elena (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Flaßpöhler, Svenja (2016): *Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld*, München: DVA.
- Freud, Sigmund (1978): Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. In: Freud, Anna (Hrsg.): *Sigmund Freud Werkausgabe* in zwei Bänden. Band 1: Elemente der Psychoanalyse, Frankfurt/Main: S. Fischer, S. 518–525.
- Freud, Sigmund (1966): Das Unheimliche, in: Freud, Anna et al.: *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 227–268.
- Fuchs, Ruth (2010): *Umkämpfte Geschichte. Vergangenheitspolitik in Argentinien und Uruguay*. Münster: LIT Verlag
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (2008): *Die Postmoderne ist offen für die Religion*, unter: <https://de.zenit.org/articles/die-postmoderne-ist-offen-fur-die-religion/> (abgerufen am: 31.10.2016).

- Hahn, Alois (1997): Zur Soziologie der Beichte und anderen Formen institutio-nalierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: Friedrichs, Jürgen/Mayer, Karl Ulrich/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Soziologische Theorie und Empirie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 150–177.
- Halbwachs, Maurice (2006): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie*, Frankfurt a. Main: Suhr-kamp.
- Jung, Carl Gustav (1990): Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten, in: Ders.: *Archetypen*, München: dtv, S. 7–56.
- Kastl, Jörg-Michael (2016): Körper, Gedächtnis, Gewalt, in: Raab, Jürgen/Keller, Reiner (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 285–295.
- Labanyi, Jo (2007): Memory and Modernity in Democratic Spain. The Difficulty of Coming to terms with the Spanish Civil War, *Poetics Today* 28. 89–116.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Margalit, Avishai (1997): Gedenken, Vergessen, Vergeben, in: Smith, Gary/Magalit, Avishai (Hrsg.): *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 192–205.
- Meier, Christian (2010): *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München: Siedler.
- Moebius, Stephan & Wetterer, Angelika (2011): Symbolische Gewalt, in: *Öster-reichische Zeitschrift für Soziologie* 4/2011. 1–10.
- Oettler, Anika (2006): Vergangenheitspolitik zwischen globalen Normen und lokalen Verhältnissen, *GIGA Focus Global* 6. 1–8.
- Ricoeur, Paul (2002): *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen: Wallstein.
- Ricoeur, Paul (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp: Frankfurt a. Main.
- Schmidt, Siegmar/Pickel, Gert/Pickel, Susanne (2009): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Men-schenrechtsverletzungen*, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Scholz, Sebastian/Schwedler, Gerald/Sprenger, Kai-Michael (2014): *Damnation in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Simon, Dieter (1997): Verordnetes Vergessen, in: Smith, Gary/Magalit, Avishai (Hrsg.): *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 21–36.