

# Schwierige Erinnerung?

## Zur theologischen Rezeption der Kritik des verpflichtenden Gedächtnisses bei Paul Ricœur

Michael Böhnke

Paul Ricœur ist in seinem voluminösen Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*<sup>1</sup> der Polysemie im Verständnis der Erinnerung in umfassenden hermeneutischen Studien nachgegangen. Dabei hat er sich kritisch zur öffentlichen Praxis des Gedenkens geäußert. Ja, es ist sogar eines seiner erklärten Ziele, gegen die »Tyrannei des Gedächtnisses« (Pierre Nora), gegen den Gedenkwahn, anzuschreiben (S. 146). Das verpflichtende Gedächtnis ist – neben dem verhinderten und manipulierten Gedächtnis – für Ricœur – eine Figur »der schwierigen, aber keineswegs unmöglichen Erinnerung« (S. 726). Die Schwierigkeit liegt auf der pragmatischen Ebene, im möglichen Missbrauch der Erinnerung.

Dabei ist die Erkenntnis, dass das Gedenken missbraucht werden kann, eher trivial zu nennen. Gravierender erscheint die These, dass der Missbrauch durch den verpflichtenden Charakter der Erinnerung bedingt sein soll. Das verpflichtende Gedächtnis, diese für Ricœur so schwierige Figur der Erinnerung, steht im Folgenden im Vordergrund.<sup>2</sup> Der theologische und zum Widerspruch reizende Grund liegt im biblischen Anamnese-Befehl, wie er in Ex 12,14, Lk 22,29 und 1 Kor 11,24,25 artikuliert ist, sowie in der auf jüdischen Geist sich berufenden Bestimmung der Vernunft als anamnetischer. In beiden Fällen kommt der Verpflichtung des Gedächtnisses prinzipielle Bedeutung zu. Die sich daraus ergebende Dialektik ist das Thema des Folgenden.

Für Ricœur ist die Möglichkeit der Treue zum Vergangenen in

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004. Verweise auf dieses Werk erfolgen im Text.

<sup>2</sup> Ich knüpfe damit an meinen kurzen Beitrag »Die Zukunft der Vergangenheit. Zwei kritische Rückfragen an Paul Ricœurs Theorie über das Vergessen und Verzeihen«, in: A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, S. 243–248, an.

der Erinnerung – verstanden als Wiedererinnerung des Vergangenen als Gewesenem – an Bedingungen geknüpft. Das entscheidende Kriterium gerechter Erinnerung liegt für ihn darin, das Vergangene als Gewesenes zu rekonstruieren. Es als Gewesen-sein zu verstehen, heißt, es in seiner Unwiederholbarkeit und Unwiderruflichkeit anzuerkennen (vgl. S. 745), wie Ricœur in Anlehnung an Vladimir Jankélévitch betont. Eben das bedeutet aber, dass sich das erinnernde Subjekt von der Vergangenheit zu distanzieren hat. Die Distanz von der Vergangenheit<sup>3</sup> ist die Bedingung der Möglichkeit gerechter Erinnerung. Die Praxis einer Erinnerung, die als Pflicht zum öffentlichen Gedenken die eigene Geschichte feiert – und damit Vergangenes lediglich wiederholt – stellt im Urteil Ricœurs einen Missbrauch des Erinnerns (Tzvetan Todorov, vgl. S. 138) dar und bedarf deshalb einer Korrektur, in der es um die »Befreiung der Gegenwart von dem Gespenst des Gewesenen«<sup>4</sup> geht. Ricœur nimmt diese Korrektur vor, indem er die Erinnerungsarbeit mit der Trauerarbeit verbindet. »Die Trauerarbeit trennt die Gegenwart definitiv von der Vergangenheit und schafft Platz für die Zukunft« (S. 767).

Platz für die Zukunft durch Trauerarbeit? Die Emmausgeschichte (Lk 24, 13–35) legt das Gegenteil nahe: Die Trauerarbeit der wandernden Jünger verstellt den Blick in die Zukunft, die Wiederholung des Brotbrechens ermöglicht die Erkenntnis der Wahrheit der Zukunft eröffnenden Auferstehungsbotschaft. Und auch das die anamnetische Kultur bestimmende Vermissen des Verlorenen ist – wenn auch unter negativen Vorzeichen – eine Gestalt des Einsseins mit dem Vergangenen, die Zukunft für die Opfer der Geschichte bedeutet. Ist es also doch und vielleicht entgegen der Annahme Ricœurs die Einheit von historisch Geschehenem und darstellendem Handeln, sei es in der Gestalt des Wiederholens oder des Vermissens, die Zukunft zu eröffnen vermag?

Die bereits angesprochene Dialektik erweist sich also erstens als eine von Einssein und Distanz zum Vergangenen, zweitens von Vergangenheit – sei es als abgeschlossene oder unabgeschlossene – und Zukunft, und drittens von Universalität der Bedeutung und Partikularität der Erinnerung.

<sup>3</sup> Vgl. L. Tengelyi, »Husserls Blindheit für das Negative? Zu Ricœurs Deutung der Abstandserfahrung in der Erinnerung«, in: A. Breiting und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit*, S. 29–39.

<sup>4</sup> L. Tengelyi, »Husserls Blindheit«, S. 39.

Ist es – so lautet generalisierend meine doppelte Frage – Paul Ricœur einerseits gelungen, das Zukunft eröffnende semantische Potential anamnetischer Kultur heilsgeschichtlichen Denkens in die Reflexion der Erinnerung einzuholen,<sup>5</sup> und wird er andererseits dem anamnetischen Charakter kultisch-liturgischer Feiern mit seiner die Distanz zum Vergangenen betonenden Kritik der Praxis des verpflichtenden Gedenkens gerecht?

## I.

### Zur Hermeneutik des ethisch-politischen Gebrauchs des Gedächtnisses

Für Paul Ricœur ist »[d]as Gewesen-Sein [...] der letzte Referent der aktuellen Erinnerung« (S. 84). Gerechte Erinnerung (*juste mémoire*), d. h. eine solche, in der die veritative Dimension des Gedächtnisses, seine Wahrheitstreue »gegenüber dem, was wirklich geschah«, mit der pragmatischen, »der Praktizierung des Vergangenen« (S. 142), dialektisch verknüpft ist,<sup>6</sup> thematisiert ein Ereignis als Gewesenes. Diesem Ereignis soll Gerechtigkeit widerfahren. Dazu ist seine Alteritätskomponente ebenso zu thematisieren wie die Verpflichtung jenen gegenüber, »die uns mit einem Teil dessen, was wir sind, vorangegangen sind« (S. 142).

Eine ethisch als Pflicht zur Gerechtigkeit legitimierte Pflicht zur Erinnerung widersteht der mythologischen Versuchung, etwas Einmaliges zu wiederholen und damit als »Erstmaliges und Allmaliges«<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vgl. J. Habermas, »Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der kulturellen Vielfalt«, in: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt 1997, S. 98–111, hier S. 101 f.

<sup>6</sup> Es ist die Wahrheitsforderung, die im Moment des Wiedererkennens erhoben wird, mit der die Anstrengung der Erinnerung endet (93). Die Wahrheitsforderung spezifiziert das Gedächtnis als kognitive Größe. »Durch den Missbrauch wird die Ausrichtung des Gedächtnisses auf Wahrheit massiv bedroht« (96).

<sup>7</sup> E. Zenger, »Das Blut deines Bruders schreit zu mir« (Gen 4,10). Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel«, in: D. Bader (Hg.), *Kain und Abel. Rivalität und Brudermord in der Geschichte des Menschen*, München 1983, S. 7–28, hier S. 10.

zu verstehen. Sie thematisiert ein vergangenes Ereignis als Historisches, Gewesenes und nicht gründungsmythologisch als Wesenhaftes, immer Geltendes. Gerechte Erinnerung setzt sich kritisch in Distanz zum Vergangenen und thematisiert es in seiner Altertät. Sie ist keine Wiederholung, vielmehr »Wiedererinnerung« (*remémoire*), die sich zum Vergangenen verhalten kann, die sich vom identitätsstiftenden Zwang des Vergangenen über die Zukunft befreit hat, sich ihm vielmehr als Gewesenem und nicht mehr Gegenwärtigem verpflichtet weiß.

Etwas Einmaliges als Erstmaliges und Allmaliges zu behaupten, widerspricht der Wahrheit des Geschehens. Dies geschieht aber im politischen und kultischen Gedenken. Deshalb kritisiert Ricœur im Anschluss an Todorov die Pflicht zum Gedenken (*commémoration*) als einen Missbrauch des Gedächtnisses. Unter dem Stichwort »verpflichtendes Gedächtnis« (S. 115) wehrt sich Ricœur gegen das Gedenken als »wiederholendes Erinnern« (*mémoire-répétition*, S. 129) und die damit verbundene Intention der Identitätsstiftung (S. 132).

Wäre eine solche Identität, in der das *ipse* (Selbst) auf das *idem* (Gleiche) reduziert, die durch die Konfrontation mit dem Anderen bedroht und als Erbe der grundlegenden Gewalt verstanden werden müsste (S. 131 f.), nicht fragil? Aber auch abgesehen davon wären, wenn das Gedächtnis im Gedenken mit der Absicht der Identitätsstiftung auf Gründungsereignisse verpflichtet wird, diese doch zunächst auf ihren Gehalt hin kritisch zu erinnern (*mémoire-souvenir*).

»Was wir als Gründungsereignisse feiern, sind im Wesentlichen Gewalttaten, die im nachhinein durch einen prekären Rechtszustand legitimiert wurden. Was für die einen Ruhm bedeutete, war für die anderen Erniedrigung. Der Feier auf der einen Seite entspricht Abscheu auf der anderen. Auf diese Weise werden in den Archiven des kollektiven Gedächtnisses symbolische Verletzungen gespeichert, die nach Heilung rufen« (S. 128, vgl. 132).

Zwar vermag auch die kritische Erinnerung an den Gehalt des im Gedenken Gedachten keine Versöhnung zu stiften. Ricœur traut ihr jedoch zu, im dialektischen Verbund mit dem Vergessen, das Gewesene – aus der Distanz – ohne Zorn zu thematisieren (S. 696). Entscheidend scheint mir zu sein, dass Ricœur sich in seiner Interpretation der Erinnerung am phänomenologischen Erinnerungsbegriff von Edmund Husserl orientiert. Dieser hat Erinnerung als Gegeben-

heit von Vergangenem (S. 66)<sup>8</sup> definiert. Das Vergangene ist einerseits als Abwesendes und andererseits als Vorhergehendes das, was früher begegnet ist, gegeben. Die Dimensionen des bleibend Gültigen und Zukünftigen sind nicht im Blick. Darauf wird zurückzukommen sein.

## II.

### Zur Kultur des Gedenkens

Das Gedenken ist – wenn auch mehrfach in der Theologiegeschichte vergessen – für die religiöse Praxis konstitutiv. Dies wird in wenigstens zwei Perspektiven von der gegenwärtigen Theologie betont. So hat Johann Baptist Metz das Eingedenken zum Fokus des heilsgeschichtlichen Denkens bestimmt. Zudem ist das Gedenken als zentrales Moment des christlichen Kultes durch die Liturgiewissenschaft wiederentdeckt worden. Anamnetische Kultur und kultische Anamnese stimmen bei aller Differenz darin überein, dass beide dem verpflichtenden Gedächtnis, wie es dem biblischen Denken eigen ist, konstitutive Bedeutung beimessen. Dies wird jedoch nicht metaphysisch oder transzendentaltheologisch begründet, sondern geschichtlich. Anamnetische Kultur und kultische Anamnese thematisieren und verpflichten das Gedächtnis auf eine geschichtlich bestimmbare und historisch bestimmte Erinnerung und versuchen, deren Universalität und Zukunft eröffnende Bedeutsamkeit zu erweisen.

#### a) *Eingedenken als Fokus des heilsgeschichtlichen Denkens*

Als Fokus des heilsgeschichtlichen Denkens gilt für Metz, der der Theologie die Erinnerung wieder in Erinnerung gerufen und damit das Gedenken dem Vergessen entrissen hat, das Eingedenken. Das Eingedenken versammelt in sich mehrere Bedeutungen. Es warnt, damit sich die Gräuelp der Geschichte nicht wiederholen, vor zukünftigem Vergessen ebenso wie es das Vergangene als Unabgeschlosse-

<sup>8</sup> Ricœur zitiert E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, HUA X, § 13, S. 34. Auf die Differenzen zu Husserl hat L. Tengelyi, »Husserls Blindheit«, hingewiesen.

nes zu neuem Leben zu erwecken trachtet (S. 71). Im Eingedenken empfindet der Erinnernde sich denen gegenüber verpflichtet, die nicht mehr sind, aber gewesen sind. Die empfundene Pflicht zur Erinnerung hat ihren Grund in der Idee der Gerechtigkeit anderen gegenüber (S. 142 f.). Für Metz besitzen dabei ebenso wie für Ricœur unter denen, denen wir etwas schuldig sind, die Opfer moralische Priorität (S. 144). Es geht um das Eingedenken fremden Leids.

Ricœur konstatiert aber auch hierfür, dass die der Pflicht zur Gerechtigkeit entspringende Pflicht zur Erinnerung Möglichkeiten des Missbrauchs des Gedächtnisses keinesfalls ausschließt. Solche können sein die »Usurpation der stummen Sprache der Opfer« zum Zweck der Manipulation »einer Gewissensführung, die sich selbst zur Sprecherin der Gerechtigkeitsforderung der Opfer macht«, aber auch die »Tyrannei des Gedächtnisses«, durch welche »die Geschichte im Namen des Gedächtnisses« angegriffen würde (S. 144). Ricœur tangiert damit die ethische Frage, ob es als Gerechtigkeitsimperativ eine Pflicht zur Erinnerung geben könne und wie sich dieser Pflicht zur Erinnerung das Recht auf Vergessen gegenüber verhält.

Metz verteilt die Gewichte anders. Für ihn schließt die Erinnerung »in der Gestalt der Erinnerung des Leidens der Anderen, in der Gestalt des öffentlichen und in den öffentlichen Vernunftgebrauch prägend eingehenden Eingedenkens fremden Leids« Missbrauch aus. Metz beruft sich auf Theodor W. Adorno, aus dessen Negativer Dialektik er den Satz »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit« zitiert, um den Universalitätsanspruch anamnetischer Vernunft aus dem »Leidensapriori mit seinem negativen Universalismus« zu begründen. »Schließlich gibt es die Geschichte – im Sinn einer wahrheitspflichtigen Großerzählung – nur als Passionserzählung«, so Metz.<sup>9</sup> »Fremdes Leid zu respektieren ist danach Bedingung aller großen Kulturen und fremdes Leid zur Sprache zu bringen ist die Voraussetzung für alle universalistischen Ansprüche.«<sup>10</sup> Die Humanität einer Kultur ist für Metz »ohne jegliches verbindliches Gedächtnis« unvorstellbar.<sup>11</sup> Die kritischen Vorbehalte

<sup>9</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis*, Freiburg 2006, S. 218 f.

<sup>10</sup> J. B. Metz, »Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte«, in: M. Liebmann, E. Renhart und K. M. Woschitz (Hg.), *Metamorphosen des Eingedenkens*, Graz 1995, S. 25–34, hier S. 31.

<sup>11</sup> Gegen Habermas fragt Metz: »Doch was wären Kulturen ohne jegliches verbindliches Gedächtnis, Kulturen, die ausschließlich diskursorientiert sind, Kulturen, in denen es nur ein diskursiv beherrschtes, aber kein die Diskurse leitendes Gedächtnis«.

gegen den Gebrauch anamnetischer Vernunft beschränkt Metz auf die Erinnerung, die nicht Erinnerung fremden Leidens ist. Mehr rhetorisch als kritisch fragt er: »Sind es nämlich nicht gerade die geschichtlich-kulturell verwurzelten Erinnerungen, die immer wieder die gegenseitige Verständigung behindern, die immer neu zu schmerzhaften Konflikten und dramatischen Verfeindungen führen und aus denen sich bis heute alle offenen und latenten Bürgerkriege nähren?«<sup>12</sup>, um dialektisch demgegenüber die Pflicht zur Erinnerung fremden Leids einzufordern.

Der Erinnerung fremden Leids, dieser Gestalt des Eingedenkens wird von Metz die Kraft zuerkannt, dass sie rettet, Versöhnung und Frieden stiftet. Sie rettet, »was uns als unverlierbar gilt und doch in höchste Gefahr geraten ist, vor dem Verfall.«<sup>13</sup> Die rettende Kraft der Erinnerung wird – so in der zutreffenden Interpretation von Jürgen Habermas – bei Metz vornehmlich im Sinne Walter Benjamins als die mystische Kraft einer retroaktiven Versöhnung vorgestellt. Voraussetzung dafür ist die Unabgeschlossenheit des Vergangenen sowie die Einheit zwischen historischem Ereignis und gegenwärtigem anamnetischen Bewusstsein, das sich seinerseits – im Sinne Freuds – der analytischen Kraft der Bewusstmachung verdankt. Dabei übersteigt das im Eingedenken beherbergte semantische Potential nach Habermas die Möglichkeiten philosophisch plausibler Argumentation unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens. Zugleich blei-

---

nis mehr gibt? Wären in ihnen schließlich die Menschen noch etwas anderes als das Experiment ihrer selbst, Menschen, die in den von ihnen inszenierten Beschleunigungsturbulenzen immer mehr sich selbst abhanden kommen?« J. B. Metz, »Zwischen Erinnern und Vergessen«, S. 34.

<sup>12</sup> Ebd. S. 218. Metz ist sich dessen bewusst, dass, wenn jeweils nur die eigene Leidensgeschichte erinnert wird, »die memoria passionis nicht zum Organ der Verständigung und des Friedens, sondern zur Quelle der Verfeindung, des Hasses und der Gewalt« werden kann. Ebd., S. 31.

<sup>13</sup> Für diese Formulierung könnte sich Habermas auf Augustinus' *Bekenntnisse* berufen, der im 10. Buch (XVI, 24–25) das diffizile Verhältnis zwischen Erinnerung, Gedächtnis und Vergessen thematisiert hat. Damit das Vergessen erinnert werden kann, muss es in irgendeiner Weise im Gedächtnis sein. Diese Weise ist dadurch näher bestimmt, dass das Vergessen eben das, woran ich mich erinnern möchte, begraben hat: »Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur« (XVI, 25). Die Anstrengung der Erinnerung bestünde dann darin, das Begrabene freizulegen. Die Kraft der Erinnerung wäre die Fähigkeit, das zu Erinnernde dem Vergessen zu entreißen.

be der philosophische Diskurs aber von diesem semantischen Potential der anamnetischen Vernunft nicht unbeeinflusst.<sup>14</sup>

Wenn von rettender Kraft der Erinnerung gesprochen wird, setzt das die Unerlöstheit, Erlösungsmöglichkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Realität voraus. Für eine zeitsensible Theologie, wie Metz sie fordert und betreibt, für eine Theologie nach Auschwitz, deren Sensibilität darin zum Ausdruck kommt, dass sie nicht den Opfern des Holocaust und mit ihnen allen Opfern der Geschichte ihren Rücken zuwendet, vielmehr darum bemüht ist, sie und ihr Schicksal dem Vergessen zu entreißen, ergibt sich die Erlösungsbedürftigkeit der Realität aus ihrer Negativität. Michael Theunissen hat die innere Struktur erlösungsbedürftiger Realität in Kategorien der Herrschaft ausgedrückt: »Die Herrschaft des Vergangenen über das Zukünftige macht überhaupt erst den Zwangscharakter der erlösungsbedürftigen Realität aus. Die erlösungsbedürftige Realität bildet einen universalen Zwangszusammenhang, weil in ihr die Zukunft ständig von der Vergangenheit überwältigt wird.«<sup>15</sup> Zur Herrschaft des Vergangenen über das Zukünftige gehört das Versteckspiel der Täter vor der Verantwortung, das Auslöschen der Spuren und auch die Selektion der Erinnerungen. Was wird erinnert und wer erinnert sich? Gäbe man sich mit den Erinnerungen zufrieden, die wir gewöhnlich haben, würden wir das Vergessene nicht vermissen. Gegen einen solchen durch Gleichgültigkeit gesteuerten Missbrauch der Erinnerung erfordert das Bewusstsein von der Erlösungsbedürftigkeit der Realität ihren aktiven Gebrauch als Suche nach dem Vergessenen, um es dem Strudel des Vergessens zu entreißen, eine Kultur des Vermissens, die der Versuchung der »Leugnung der unabgeschlossenen Vergangenheit«<sup>16</sup> widersteht.

In diesem Sinn setzt Metz der abgeschlossenen Vergangenheit zugleich mit der Praxis des Vermissens den apokalyptischen Denken entspringenden Gedanken der befristeten Zeit entgegen. Die Befristung der Zeit hofft auf die Beendigung des Unheils. Das Vermissen der Opfer der Geschichte und ihrer unabgegoltenen Lebensmöglichkeiten bestimmt im Horizont befristeter Zeit die Aufgabe der anamnetischen Vernunft. Das Unheil möge ein Ende finden. Die Rede von der befristeten Zeit thematisiert so die Hoffnung einer Beendigung

<sup>14</sup> J. Habermas, »Israel und Athen«, S. 102.

<sup>15</sup> M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, S. 370f.

<sup>16</sup> J. B. Metz, »Erinnern und Vergessen«, S. 25.



der unheilvollen Zukunftswirkungen der Vergangenheit und antizipiert zugleich Hoffnung für die Opfer der Geschichte: »Wenn es die Herrschaft des Vergangenen ist, durch die der Mensch in die Ohnmacht des Nicht-Handeln-Könnens versinkt, so erwacht er aus dieser Ohnmacht durch das befreiende Handeln Gottes. Sein Dasein in der Zeit, das die von Platon auf den Weg gebrachte Metaphysik unter dem negativen Gesichtspunkt des Veränderlichen betrachtet, nimmt die positive Gestalt des Veränderbaren an«, so Michael Theunissen.<sup>17</sup>

Das Eingedenken fremden Leids begründet somit eine »Erinnerungskultur, die nicht der unkritischen Identitätssicherung und Selbstbehauptung dient [...], sondern die sich der Erfahrung des Unbeherrschbaren, des Nicht-Identischen aussetzt und die deshalb zur Umkehr und Veränderung führt«.<sup>18</sup>

Christologische Kritik an Metz negativer Theologie hat die Einsicht geltend gemacht, dass sich das erhoffte Ende der Geschichte in Jesus Christus schon vorweg ereignet hat. In der kultisch-liturgischen Feier wird deshalb der eschatologischen Zukunft gedacht, die sich geschichtlich bereits vorweg ereignet hat. Erhofft wird also nicht nur, dass die Zukunft die Vergangenheit befristen, sondern auch, dass die Vergangenheit die Zukunft beherrschen möge, dass das Reich Gottes, dessen Nahegekommenheit in der Person Jesu das Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung ausmacht (Mk 1,14), dadurch sich vollende, dass Gott »alles in allem wird« (1 Kor 15,28). Das leitet über zur Betrachtung des anamnetischen Charakters kultisch-liturgischer Feiern.

### b) *Der anamnetische Charakter kultisch-liturgischer Feiern*

In der jüdischen wie christlichen liturgischen Feier spielen Verpflichtung des Gedächtnisses und Zukunftsdimension des Gedenkens gleichermaßen eine konstitutive Rolle. »In der Liturgie als einem zentralen Lebensvollzug der Kirche deklariert und konstituiert sich diese als Gedächtnis-Gemeinschaft«, so Philipp Harnoncourt.<sup>19</sup> Das »gemeinschaftstiftende Gedenken« ist für die Kirche konstitutiv. Anthropolo-

<sup>17</sup> M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, S. 371.

<sup>18</sup> J. B. Metz, »Erinnern und Vergessen«, S. 29.

<sup>19</sup> Ph. Harnoncourt, »Unde et memores – Daher sind wir eingedenk. Der Beitrag der Liturgie zur Bewahrung der Kultur des Gedenkens«, in: M. Liebmann, E. Renhart und K. M. Woschitz (Hg.), *Metamorphosen des Eingedenkens*, S. 377–388, hier S. 377.

gische Basis der kultischen Praxis des Gedenkens ist für den Liturgiewissenschaftler Harnoncourt die Einsicht, dass »Erfahrungen von Ereignissen und Begegnungen [...] von so existentieller Bedeutung sein [können; M. B.], dass sie ›erinnert‹ werden müssen. Das können sowohl Erfahrungen sein, die uns leben lassen, Sinn stiften, Hoffnung erschließen, Zukunft ermöglichen, Glück schenken, [...] aber auch solche, die mit tödlichen Katastrophen, mit Schrecken und Schuld verbunden sind. Die ersteren er-innern wir, um auch heute daraus zu leben, die anderen er-innern wir, um wachsam zu bleiben, damit solches nicht wieder eintreffe.«<sup>20</sup> Pflicht zur Erinnerung, um leben zu können! Allerdings, und diese Modifikation scheint mir entscheidend, ist für Harnoncourt »Feierndes Gedenken [...] immer auch dankendes Gedenken, denn das lebenssichernde und sinnstiftende Ereignis ist nicht eigener Leistung zuzuschreiben, sondern wird als ungeschuldetes Geschenk empfangen.«<sup>21</sup> Nur die im Bewusstsein der Gratuität und des Donum thematisierte Erinnerung schützt diese vor dem gegen die jeweiligen Fremden gerichteten Missbrauch, weil sie Verpflichtung der eigenen Identität und Sicherung der eigenen Existenz gegenüber demjenigen, dem sie sich verdankt, ist. Das heißt dann aber in letzter Konsequenz für die kultische Anamnese: »Nicht das Gedenken lässt uns leben, sondern die gedenkend oder erinnernd vergegenwärtigten Großtaten Gottes.«<sup>22</sup> In diesem Sinn stellt das Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt fest: »Die ›Anamnese‹ Christi ist die Grundlage und Quelle allen christlichen Gebets« (II 9).<sup>23</sup>

Der Gehalt und nicht der Akt des Gedenkens bestimmt dem eben Ausgeführten zufolge die Gegenwartsbedeutung und die Zukunftsdimension liturgischer Anamnese. Die Erwartung der Parusie durch die christliche Gemeinde, der Wiederkunft Christi, wie sie sich im Maranatha-Ruf ebenso wie in der Hoffnung, »dass sich an uns das österliche Geheimnis vollendet«<sup>24</sup>, artikuliert, hat ihre Basis im Gedenken »des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des

<sup>20</sup> Ebd., S. 378 f.

<sup>21</sup> Ebd., S. 379.

<sup>22</sup> Ebd., S. 382.

<sup>23</sup> H. Meyer, H. J. Urban und L. Vischer, *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 1, 1931–1982, Paderborn, Frankfurt 1983, S. 560.

<sup>24</sup> Sechste Sonntagspräfation, Messbuch S. 408 f.

Herrn Jesu« (Zweites Vatikanum, Sacrosanctum Concilium, Nr. 106). Der anamnetische Charakter allen liturgischen Feiern steht »immer in engster Verbindung mit der Bitte um die Durchsetzung und Vollendung der in Jesus Christus angebrochenen Gottesherrschaft«. <sup>25</sup> Joseph Ratzinger hat den Geist der Liturgie mit den Worten beschrieben: »Auf die Auferstehung hinschauen, bedeutet, auf die Vollendung hinschauen«. <sup>26</sup> Philipp Harnoncourt hat auf die feiernde Gemeinde hin soteriologisch differenziert: »Die feiende Kirche erweist sich [...] zugleich als durch Christus gerettet, mit Christus vom Vater gerettet und als Christus zur Rettung des Menschen und der Schöpfung am Werk.« <sup>27</sup>

### c) *Biblische Kultur des Gedächtnisses*

Der Fundamentaltheologe Metz und der Liturgiewissenschaftler Harnoncourt, beide berufen sich auf das biblische Verständnis der Anamnesis. Und dies unterscheidet sich in der Tat vom Husserlschen Verständnis der Erinnerung gerade in dem Punkt, dass es auch Zukunft eröffnet. Dies gilt es im Folgenden zu erläutern.

*Anamnetische Vernunft:* Ezer Weizmann, der damalige Präsident des Staates Israel, hat in seiner Aufsehen erregenden Rede vor dem Deutschen Bundestag am 16. Januar 1996 ein eindrucksvolles Zeugnis jüdischen Denkens abgelegt, einer anamnetischen Vernunft, die dem »hermeneutischen Eigenanspruch« <sup>28</sup> biblischer Texte folgt. Er sagte: »Ich war ein Sklave in Ägypten und empfang die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elijah überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein, und mit Zedekiah wurde ich von dort ins Exil geführt. Ich habe Jerusalem an den Wassern zu Babel nicht vergessen, und als der Herr Zion heimführte, war ich unter den Träumenden, die Jerusalems Mauern errichteten. Ich habe gegen die Römer gekämpft und bin aus Spanien vertrieben worden. Ich wurde auf den Scheiterhaufen in Magenza, in

<sup>25</sup> S. Wahle, »Liturgie als Gedächtnisgeschehen. Dargestellt anhand eines Vergleichs von christlicher Sonntags- und jüdischer Sabbatliturgie«, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 47 (2005) S. 153–180, hier S. 155.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, 6. Aufl., Freiburg 2002, S. 84.

<sup>27</sup> Ph. Harnoncourt, »Unde et memores«, S. 383.

<sup>28</sup> P. Stuhlmacher, »Anamnese. Eine unterschätzte hermeneutische Kategorie«, in: W. Härle, M. Heesch und R. Preul (Hg.), *Befreiende Wahrheit*, Marburg 2000, S. 23–38, hier S. 37.

Mainz, geschleppt, und habe die Thora im Jemen studiert. Ich habe meine Familie in Kischinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. Ich habe im Warschauer Aufstand gekämpft und bin nach Eretz Israel gegangen, in mein Land, aus dem ich ins Exil geführt wurde, in dem ich geboren wurde, aus dem ich komme und in das ich zurückkehren werde.«

*Befehl zum Gedächtnis:* Weizmann hat in seiner Rede Zeugnis davon abgelegt, was in Ex 12,14 als Verpflichtung des Gedächtnisses gefordert wird: »Diesen Tag sollt ihr als Gedenktag begehen. Feiert ihn als Fest zur Ehre des Herrn! Für die kommenden Generationen macht euch diese Feier zur festen Regel!« Neutestamentlich entspricht dem der im Zusammenhang mit der Abendmahlsüberlieferung stehende Wiederholungsbefehl Lk 22,19: »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (vgl. 1 Kor 1,24–25)

*Zukunfteröffnende Erinnerung:* Weizmann hat ein eindrucksvolles Zeugnis dessen gegeben, dass das Gedenken an Gottes Heilswirken in der Vergangenheit – in prophetischer Verkündigung – den Ausblick auf Rettung und Heil in der Zukunft eröffnen kann. So wird bei Deuterocesaja das hebräische Verb *zkr* »im Zusammenhang mit der Ankündigung eines neuen, das bisherige überbietenden Heilshandeln Jahwes« gebraucht.<sup>29</sup>

Jes 44,21 f.: 21 Gedenke, Jakob, und du, Israel, / dass du mein Knecht bist. Ich habe dich geschaffen, du bist mein Knecht; / Israel, ich vergesse dich nicht. 22 Ich fege deine Vergehen hinweg wie eine Wolke / und deine Sünden wie Nebel. / Kehre um zu mir; denn ich erlöse dich.

Und vielleicht noch eindrucksvoller:

Jes 46,9 f.: 9 Gedenkt dessen, was früher galt, in uralten Zeiten: / Ich bin Gott und sonst niemand, / ich bin Gott und niemand ist wie ich. 10 Ich habe von Anfang an die Zukunft verkündet ...

Radikalisiert wird die Zukunft eröffnende Kraft des Gedenkens in der Noach-Erzählung: Während in den bisher zitierten Stellen die Anamnese die Basis der Zukunftserwartung ist, wird in Gen 8,1 die Zukunft selbst als Dimension des Gedenkens thematisiert.

Gen 8,1: Da gedachte Gott an Noach und an alle Tiere und an alles Vieh, das bei ihm in der Arche war. Gott ließ einen Wind über die Erde wehen und das Wasser sank.

<sup>29</sup> W. Schottroff, Art. *zkr*, in: ThAT 1971, S. 507–518, hier S. 518; vgl. P. Stuhlmacher, »Anamnese«, S. 26.

Mit der Zukunft als Dimension des Gedenkens ist der radikale Gegensatz zum Ricœurschen Erinnerungsverständnis thematisiert. Zugleich fungiert das in Gen 8,1 ausgesagte Gottesgedächtnis theologisch als Bedingung der Möglichkeit anamnetischer Verpflichtung.

### III.

#### Erinnerung und Anamnese

Handelt es sich im Streit um das verpflichtende Gedächtnis – in Anspielung auf eine Diskussion zwischen Habermas und Metz – um ein Streit zwischen Jerusalem und Athen<sup>30</sup>, oder besser, da Ricœurs Erinnerungsbegriff durch Edmund Husserl geprägt ist, Jerusalem und Freiburg? Ich meine nein. Denn zumindest lassen sich im griechischen Kulturkreis ebenso wie in der phänomenologischen Reflexion Hinweise auf eine Figur der Erinnerung finden, die Zukunft eröffnet.

In der älteren griechischen Mythologie, wie sie von Pausanias überliefert ist, wurden im Helikon-Heiligtum in Böothien als Töchter der Mnemosyne und des Zeus drei Musen verehrt: Melete, Mneme und Aoide. Die erste Tochter der Gedächtnisgöttin ist, noch vor der Mneme, die Melete. Sie steht für das Sinnen auf etwas. Reinhart Herzog hat das in seinem Artikel »Zur Genealogie der Memoria« herausgearbeitet.<sup>31</sup> Besonders im Partizip »mellon« komme, so Herzog, der »der modernen Auffassung von Memoria im Allgemeinen verborgene« futurische Verb-Aspekt zur Geltung: »Zu-tun-Gedenken«. Thematisiert wird damit der »Gesichtspunkt eines mentalen Vermögens unmittelbar vor dem Ansetzen zur Handlung« zwischen Verharren und Wollen, was mit dem Wortstamm von »memento« (griechisch: mematon \*men) übereinstimmt, der in der Bedeutung »sinnend dastehen« das Moment »verharrend-standhalten« mit dem Moment »danach-streben« verbindet.<sup>32</sup> Melete repräsentiert einen temporal und funktional ungewohnten Bezirk der memoria,

<sup>30</sup> J. B. Metz, »Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist«, in: *Orientierung* 60 (1996) S. 59–60.

<sup>31</sup> R. Herzog, »Zur Genealogie der Memoria«, in: A. Haverkamp und R. Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, München 1993, S. 3–8.

<sup>32</sup> Ebd., S. 4.

der biblischen Denken – wie wir gesehen haben – nicht fremd ist, etwa wenn JHWH der Arche in der Flut gedenkt (zkr, Gen 8,1). Dieses Gedenken ist bereits die Schwelle zum Handlungsansatz, in diesem Fall der Rettung. In Hiob 42,2, einer weiteren biblischen Schlüsselstelle, handelt es sich um eine feste Prägung des Herrschen-Könnens von Gott.

Herzog zieht die Linie auf die Phänomenologie hin aus: Heidegger und die Existenzphilosophie haben die *Melete* im Begriff der vorlaufenden Entschlossenheit, des Daseins-Entwurfs aufgegriffen, bei Gehlen bilde sie ein Kernstück der Anthropologie. Erstaunlicherweise bekommen diese phänomenologischen Erfassungen die *Melete* nicht als Funktion der *memoria* in den Blick. *Melete*, die für das »entwerfende Gedenken des Künftigen« steht, ist hinter ihre jüngere Schwester *Mneme* zurückgetreten. »Es muss dies mit Konzepten von Erinnerung zusammenhängen, denen ein Gedächtnis des Künftigen ein Paradoxon ist«, mutmaßt Herzog.<sup>33</sup> Dem scheint auch Ricoeur erlegen.

#### IV.

### Schwierige Erinnerung oder Schwierigkeiten mit dem Erinnerungsbegriff?

Die schwierige Erinnerung hat also zu Schwierigkeiten mit dem Erinnerungsbegriff geführt. Weil bei Paul Ricoeur bei aller Polysemie Erinnerung einseitig auf Vergangenes bezogen bleibt, kann er dem Gedenken keinen zukunftsöffnenden Wert abgewinnen.

Eine Bestimmung der Erinnerungsarbeit durch Ricoeur lässt in diesem Zusammenhang jedoch aufmerken. Sie steht – soweit ich es zu beurteilen vermag – im Gegensatz zu seinem gesamten Argumentationsduktus in seinem Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und kann ihre Begründetheit nur als eschatologisch erhoffter Irrealis retten: »Die Erinnerungsarbeit hätte ihr Ziel erreicht, wenn es der Rekonstruktion des Vergangenen gälge, eine Art Wiederauferstehung des Vergangenen zu bewirken« (S. 767). Ricoeurs Aussage steht im Kontext der metaphorischen Rede, dass die Historiker Bestatter

<sup>33</sup> Ebd., S. 5.

seien, die durch ihre Arbeit das Vergangene mit jeder Rekonstruktion neu beerdigten, will sagen, auf der Suche nach historischer Wahrheit in die Kisten ihrer Kategorien steckten. Für die Erinnerungsarbeit, deren Verhältnis zum Vergangenen durch den Begriff der Treue bestimmt wird, wäre diesem Zitat zufolge das Vergangene nicht abgeschlossen. Das aber steht in deutlicher Spannung zur Bestimmung der Erinnerung, das Vergangene in seinem Gewesen-sein zu verstehen.

Vielleicht gilt das Urteil von Peter Stuhlmacher, der bedauert, dass der Geist der Anamnese die protestantische Theologie nicht geprägt hat, auch für Ricoeur. Vielleicht hat er Recht, wenn er diesen Geist von den Exegeten erwartet, um dem »hermeneutischen Eigenanspruch« biblischer Texte gerecht zu werden. »Die Anamnese gehört zu den Grundelementen einer nicht nur sekundär an den biblischen Kanon herangetragenen, sondern von ihm selbst vorgegebenen Hermeneutik, und an diesem Sachverhalt sollte man nicht einfach länger vorbeigehen«. <sup>34</sup> Sicher aber scheint mir zu sein, dass für Ricoeurs Verständnis des Gedächtnisses weder die Interpretation der Erinnerung in jüdischer Tradition noch das Bedenken der griechischen Mythologie in der Darstellung des Pausanias eine Rolle gespielt haben. Von daher schöpft er beider Potential in seinem Bemühen um ein Verständnis der Polysemie der Erinnerung nicht aus. Die Pflicht zur Erinnerung an Jesu Leben, Tod und Auferstehen kann von ihm her daher nur in der Form des möglichen Missbrauchs in den Blick kommen, nicht jedoch in Form eines apriori gerechtfertigten, weil rettenden und Zukunft eröffnenden Gedenkens.

<sup>34</sup> P. Stuhlmacher, »Anamnese«, S. 33.

