

Ethica 2015

Enquete des Instituts für Religion und Frieden

Lessons not learned? Erfahrungsverarbeitung nach dem Ersten Weltkrieg

Institut für Religion und Frieden
<http://www.irf.ac.at>



IMPRESSUM

Amtliche Publikation der Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport

MEDIENINHABER, HERAUSGEBER UND HERSTELLER:

Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, BMLVS, Roßauer Lände 1, 1090 Wien

REDAKTION: Christian Wagnsonner

Stranzenberggasse 9B, 1130 Wien, Tel.: +43/1/512 32 57,

Email: christian.wagnsonner@mildioz.at

ERSCHEINUNGSJAHR: 2016

DRUCK:

BMLVS, Heeresdruckerei, Kaserne Arsenal, Objekt 12, Kelsenstraße 4, 1030 Wien

ISBN: 978-3-902761-29-3

Ethica 2015

Enquete des Instituts für Religion und Frieden

Lessons not learned? Erfahrungsverarbeitung nach dem Ersten Weltkrieg

Institut für Religion und Frieden
<http://www.irf.ac.at>

Inhalt

Editorial	7
<i>Papst Franziskus</i> Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2015 „Nicht mehr Knechte, sondern Brüder“	9
<i>Felix Schneider</i> 1914 – Eine Welt am Abgrund? Versuch eines historischen Essays	23
<i>Gunther Spath</i> Erinnerungskultur im Österreichischen Bundesheer	39
<i>Peter Zeillinger</i> Zur politischen Bedeutung von Erinnerung Kulturgeschichte, Monotheismus und die Zukunft der Gesellschaft	49
<i>Christian Wagnsonner</i> Veranstaltungsbericht	89
Publikationen des Instituts für Religion und Frieden	94

Editorial

In diesem Jahr versammelt die Ethica 2015 Beiträge einer Veranstaltung der Jahresreihe 1914-Frieden-2014, die das Institut gemeinsam mit dem Friede-Institut für Dialog, der Journalist and Writers Foundation und dem Forum für Weltreligionen ins Leben gerufen hat: Diese Veranstaltung mit dem Titel „Lessons not learned? Erfahrungsverarbeitung nach dem Ersten Weltkrieg“ ging von Perspektiven, Bewältigungsstrategien und Erfahrungsverarbeitung des Ersten Weltkriegs aus (Felix Schneider, Landesverteidigungsakademie) und fragte dann nach direkten und indirekten Konsequenzen: Halil Gök-san von der Journalists and Writers Foundation schilderte die Entstehung von Völkerbund und Vereinten Nationen als gleichsam institutionalisierten Lessons-learned-Organisationen. Der frühere Kärntner Militärkommandant, Brigadier Gunther Spath skizzierte die Bedeutung von Erstem und Zweitem Weltkrieg für die Erinnerungskultur im Österreichischen Bundesheer. In einem sehr grundlegenden Referat fragte Peter Zeilinger (Universität Wien und Theologische Kurse) nach der politischen Bedeutung von Erinnerung und der Rolle der monotheistischen Religionen.

Die Beiträge zur Enquete 2014 „Kirche und Religionsgemeinschaften im Ersten Weltkrieg“ werden in einer Sonderpublikation im Rahmen der Schriftenreihe des Heeresgeschichtlichen Museums erscheinen.

Papst Franziskus

Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2015

„Nicht mehr Knechte, sondern Brüder“

1. Zu Beginn eines neuen Jahres, das wir als Gnade und Geschenk Gottes an die Menschheit annehmen, möchte ich an jeden Mann und jede Frau sowie an alle Völker und Nationen der Welt, an die Staatsoberhäupter und die Regierungschefs und an die Verantwortlichen der verschiedenen Religionen meine herzlichen Friedenswünsche richten, begleitet von meinem Gebet, dass die Kriege, die Konflikte und die vielen Leiden enden mögen, welche sowohl von Menschenhand als auch durch alte und neue Epidemien und durch die verheerenden Auswirkungen der Naturkatastrophen verursacht werden. Besonders bete ich dafür, dass wir – entsprechend unserer gemeinsamen Berufung, mit Gott und mit allen Menschen guten Willens für die Förderung von Eintracht und Frieden in der Welt zusammenzuarbeiten – bewusst der Versuchung widerstehen, uns in einer Weise zu verhalten, die der Würde unseres Menschseins nicht gerecht wird.

In der Botschaft zum vergangenen 1. Januar hatte ich gesagt, dass zum » Wunsch nach einem erfüllten Leben [...] ein unstillbares Verlangen nach Brüderlichkeit [gehört], das zu einer Gemeinschaft mit den anderen drängt, in denen wir nicht Feinde oder Konkurrenten sehen, sondern Geschwister, die man aufnimmt und umarmt.«¹ Da der Mensch ein relationales Wesen ist, dazu bestimmt, sich im Zusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen zu verwirklichen, die auf Gerechtigkeit und Liebe ausgerichtet sind, ist es für seine Entwicklung grundle-

¹ Nr. 1.

gend, dass seine Würde, seine Freiheit und seine Autonomie anerkannt und geachtet werden. Leider verletzt das immer noch verbreitete Übel der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen in schwerwiegender Weise das gemeinschaftliche Leben und die Berufung, von Achtung, Gerechtigkeit und Liebe geprägte zwischenmenschliche Beziehungen zu knüpfen. Dieses abscheuliche Phänomen, das dazu führt, die Grundrechte des anderen mit Füßen zu treten und seine Freiheit und seine Würde zu vernichten, nimmt vielfältige Formen an, über die ich einige kurze Überlegungen anstellen möchte, damit wir im Licht des Wortes Gottes in allen Menschen „*nicht mehr Knechte, sondern Brüder*“ sehen.

Hinhören auf den Plan Gottes für die Menschheit

2. Das Thema, das ich für diese Botschaft gewählt habe, knüpft an den Philemonbrief des heiligen Paulus an. Darin bittet der Apostel seinen Mitarbeiter Philemon, Onesimus, dessen ehemaligen Sklaven, der nun Christ geworden und darum – nach Paulus – würdig ist, als *Bruder* betrachtet zu werden, wieder aufzunehmen. Der Völkerapostel schreibt: » Vielleicht wurde er nur deshalb eine Weile von dir getrennt, damit du ihn für ewig zurückerhältst, nicht mehr als Sklaven, sondern als weit mehr: als geliebten Bruder « (*Phlm* 15-16). Onesimus ist dadurch, dass er Christ wurde, zum *Bruder* Philemons geworden. So stellt die Bekehrung zu Christus, der Beginn eines Lebens der *Jüngerschaft in Christus*, eine *neue Geburt* dar (vgl. *2 Kor* 5,17; *1 Petr* 1,3), welche die *Brüderlichkeit* als grundlegende Bindung des Familienlebens und als Basis des gesellschaftlichen Lebens zu neuem Leben erweckt.

Im Buch Genesis (vgl. 1,27-28) steht, dass Gott den Menschen als *Mann und Frau* schuf und sie segnete, damit sie wachsen und sich vermehren sollten: Er machte Adam und Eva zu Eltern, welche den Segen Gottes, fruchtbar zu sein und sich zu vermehren, Wirklichkeit werden ließen und das erste *Bruderpaar*, Kain und Abel, zeugten. Kain und Abel sind Brüder, weil sie aus dem gleichen

Schoß hervorgegangen sind, und darum haben sie den gleichen Ursprung, die gleiche Natur und die gleiche Würde ihrer Eltern, die als Gottes Abbild und ihm ähnlich erschaffen sind.

Doch die *Brüderlichkeit* drückt auch die Vielfalt und den Unterschied aus, der unter den Geschwistern besteht, obwohl sie durch die Geburt verbunden sind und die gleiche Natur und die gleiche Würde besitzen. Als *Brüder und Schwestern* stehen also alle Menschen von Natur aus in Beziehung zu den anderen, von denen sie sich unterscheiden, mit denen sie aber in Bezug auf Ursprung, Natur und Würde gleich sind. Kraft dieser Tatsache bildet die *Brüderlichkeit* das Netz grundlegender Beziehungen für den Aufbau der von Gott erschaffenen Menschheitsfamilie.

Leider steht zwischen der ersten Schöpfung, die im Buch Genesis erzählt wird, und der *neuen Geburt* in Christus, welche die Gläubigen zu Brüdern und Schwestern des » Erstgeborenen von vielen Brüdern « (*Röm* 8,29) macht, die negative Wirklichkeit der Sünde, die immer wieder die kreatürliche Brüderlichkeit unterbricht und ständig die Schönheit und den Adel, *Brüder und Schwestern* der einen Menschheitsfamilie *zu sein*, entstellt. Kain erträgt nicht nur nicht seinen Bruder Abel, sondern aus Neid tötet er ihn und begeht damit den ersten Brudermord. » Der Mord an Abel durch Kain bestätigt in tragischer Weise die radikale Ablehnung der Berufung, Brüder zu sein. Ihre Geschichte (vgl. *Gen* 4,1-16) verdeutlicht die schwierige Aufgabe, zu der alle Menschen gerufen sind, nämlich vereint zu leben und füreinander zu sorgen. «²

Auch in der Geschichte der Familie Noachs und seiner Söhne (vgl. *Gen* 9,18-27) ist es der Frevel Hams gegenüber seinem Vater Noach, der diesen dazu treibt, seinen ehrfurchtslosen Sohn zu verfluchen und die anderen, die ihn geehrt hatten, zu segnen und damit eine Ungleichheit zwischen Brüdern zu schaffen, die demselben Mutterschoß entstammten.

In der Erzählung von den Ursprüngen der Menschheitsfamilie wird die Sünde der Entfernung von Gott, von der Figur des

² Botschaft zum Weltfriedenstag 2014, 2.

Vaters und vom Bruder zum Ausdruck der Verweigerung der Gemeinschaft und führt zur Kultur der Verknechtung (vgl. *Gen* 9,25-27), mit den dazugehörigen Folgen, die von Generation zu Generation fortdauern: Ablehnung des anderen, Misshandlung von Menschen, Verletzung der Würde und der Grundrechte, Institutionalisierung der Ungleichheiten. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit einer ständigen Umkehr zum Bund, der durch das Kreuzesopfer Christi erfüllt wurde. Dabei haben wir die Zuversicht, dass » wo ... die Sünde mächtig wurde, ... die Gnade übergroß geworden [ist] ... durch Jesus Christus« (*Röm* 5,20.21). Er, der » geliebte Sohn « (vgl. *Mt* 3,17), ist gekommen, um die Liebe des Vaters zur Menschheit zu offenbaren. Jeder, der das Evangelium hört und dem Aufruf zur Umkehr Folge leistet, wird für Jesus » *Bruder und Schwester und Mutter* « (*Mt* 12,50) und daher *Adoptivsohn bzw. -tochter* seines Vaters (vgl. *Eph* 1,5).

Man wird jedoch nicht Christ, Sohn oder Tochter des Vaters und Bruder bzw. Schwester Christi durch eine autoritäre göttliche Anordnung, ohne den Gebrauch der persönlichen Freiheit, das heißt ohne sich *freiwillig* zu Christus zu bekehren. Kind Gottes wird, wer der Aufforderung zur Umkehr Folge leistet: » Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen « (*Apg* 2,38). Alle, die auf diese Predigt von Petrus mit dem Glauben und mit ihrem Leben geantwortet haben, sind in die *Brüderlichkeit* der ersten christlichen Gemeinschaft eingetreten (vgl. *1 Petr* 2,17; *Apg* 1,15.16; 6,3; 15,23): Juden und Griechen, Sklaven und Freie (vgl. *1 Kor* 12,13; *Gal* 3,28), deren Verschiedenheit in Bezug auf ihre Herkunft und ihren gesellschaftlichen Stand nicht die Würde jedes Einzelnen schmälert, noch irgendjemanden aus der Zugehörigkeit zum Volk Gottes ausschließt. Die christliche Gemeinde ist also der Ort der in der Liebe gelebten Gemeinschaft unter Geschwistern (vgl. *Röm* 12,10; *1 Thess* 4,9; *Hebr* 13,1; *1 Petr* 1,22; *2 Petr* 1,7).

All das zeigt, wie die Frohe Botschaft Jesu Christi, durch den Gott » alles neu « macht (*Offb* 21,5)³, auch imstande ist, die Beziehungen zwischen den Menschen wieder in Ordnung zu bringen, einschließlich der zwischen einem Sklaven und seinem Herrn, indem sie das hervorhebt, was beiden gemeinsam ist: die Adoptivkindschaft und die geschwisterliche Bindung in Christus. Jesus selbst sagte zu seinen Jüngern: » Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe « (*Job* 15,15).

Die vielfältigen Gesichter der Sklaverei gestern und heute

3. Seit unerdenklichen Zeiten kennen die verschiedenen menschlichen Gesellschaften das Phänomen der Verknechtung des Menschen durch den Menschen. Es gab Epochen in der Geschichte der Menschheit, in denen die Einrichtung der Sklaverei allgemein akzeptiert und durch das Recht geregelt war. Dieses schrieb fest, wer frei und wer dagegen als Sklave geboren wurde und unter welchen Bedingungen ein als Freier geborener Mensch seine Freiheit verlieren bzw. wiedererwerben konnte. Mit anderen Worten, das Recht selbst ließ zu, dass einige Menschen als Eigentum eines anderen betrachtet werden konnten oder mussten, der frei über sie verfügen konnte; der Sklave konnte verkauft und gekauft, an andere abgetreten und erworben werden, als sei er eine Ware.

Heute ist infolge einer positiven Entwicklung des Bewusstseins der Menschheit die Sklaverei, ein Verbrechen gegen die Menschheit,⁴ weltweit formell abgeschafft. Das Recht eines jeden Menschen, nicht in Sklaverei oder Knechtschaft gehalten zu werden, ist im Völkerrecht als unabdingbarer Grundsatz anerkannt.

³ Vgl. Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, 11.

⁴ Vgl. *Ansprache an eine Delegation der internationalen Strafrechtsgesellschaft (AIDP)* (23. Oktober 2014).

Doch obwohl die internationale Gesellschaft zahlreiche Abkommen getroffen hat mit dem Ziel, der Sklaverei in all ihren Formen ein Ende zu setzen, und verschiedene Strategien eingeleitet hat, um dieses Phänomen zu bekämpfen, werden noch heute Millionen Menschen – Kinder, Männer und Frauen jeden Alters – ihrer Freiheit beraubt und gezwungen, unter Bedingungen zu leben, die denen der Sklaverei vergleichbar sind.

Ich denke an viele – *auch minderjährige – Arbeiter und Arbeiterinnen*, die in den verschiedenen Bereichen sowohl auf vertraglicher Ebene als auch inoffiziell *geknechtet* sind – von der häuslichen bis zur landwirtschaftlichen Arbeit, vom Einsatz in der verarbeitenden Industrie bis zu dem im Bergbau, sowohl in den Ländern, in denen das Arbeitsrecht nicht mit den internationalen Minimalstandards übereinstimmt, als auch – obschon illegal – in denen, deren Gesetzgebung den Arbeiter schützt.

Ich denke auch an die Lebensbedingungen *vieler Migranten*, die auf ihrem dramatischen Weg Hunger leiden, ihrer Freiheit beraubt werden, die um ihr Hab und Gut gebracht oder physisch und sexuell missbraucht werden. Ich denke an diejenigen unter ihnen, die, nach schwerster, von Angst und Unsicherheit geprägter Reise ans Ziel gelangt, unter manchmal unmenschlichen Bedingungen gefangen gehalten werden. Ich denke an diejenigen unter ihnen, die durch die verschiedenen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umstände in die Illegalität gedrängt werden, und an diejenigen, die, um in der Legalität zu bleiben, akzeptieren, unter unwürdigen Bedingungen zu leben und zu arbeiten, besonders wenn die nationalen Gesetze eine strukturelle Abhängigkeit des Wanderarbeiters vom Arbeitgeber schaffen oder zulassen, indem sie zum Beispiel die Aufenthaltsgenehmigung vom Arbeitsvertrag abhängig machen... Ja, ich denke an „Sklavenarbeit“.

Ich denke an die *Menschen, die zur Prostitution gezwungen werden*, unter denen viele Minderjährige sind, und an die *sexuellen Slavinnen und Sklaven*; an die Frauen, die zur Heirat genötigt werden, an diejenigen, die im Hinblick auf die Ehe verkauft werden, oder an die, welche beim Tod ihres Ehemannes als Erbe einem Familien-

angehörigen übergeben werden, ohne das Recht zu haben, ihr Einverständnis zu geben oder zu verweigern.

Unmöglich kann ich die *Minderjährigen und Erwachsenen* übergehen, die als *Handelsware verschachert werden für die Explantation von Organen*, um *als Soldaten rekrutiert* zu werden, um zu *betteln*, um illegale Aktivitäten wie *die Herstellung oder den Verkauf von Drogen* auszuüben, oder für *verschleierte Formen internationaler Adoption*.

Schließlich denke ich an alle, die von *terroristischen Gruppen* entführt, in Gefangenschaft gehalten und deren Zwecken unterworfen werden als Kämpfer oder – was vor allem die Mädchen und die Frauen betrifft – als sexuelle Sklavinnen. Viele von ihnen verschwinden, einige werden immer wieder verkauft, misshandelt, verstümmelt oder getötet.

Einige tiefe Ursachen der Sklaverei

4. Heute wie gestern liegt an der Wurzel der Sklaverei ein Verständnis vom Menschen, das die Möglichkeit zulässt, ihn wie einen Gegenstand zu behandeln. Wenn die Sünde das Herz des Menschen verdirbt und es von seinem Schöpfer und seinen Mitmenschen entfernt, werden Letztere nicht mehr als Wesen gleicher Würde, als Brüder und Schwestern im Menschsein wahrgenommen, sondern als Objekte betrachtet. Der Mensch, der als Abbild Gottes und ihm ähnlich erschaffen ist, wird mit Gewalt, mit List oder durch physischen bzw. psychologischen Zwang seiner Freiheit beraubt, kommerzialisiert und zum Eigentum eines anderen herabgemindert; er wird als Mittel und nicht als Zweck behandelt.

Neben dieser ontologischen Ursache – die Ablehnung des Menschseins des anderen – tragen noch weitere Ursachen zur Erklärung der heutigen Formen von Sklaverei bei. Unter diesen denke ich vor allem an die *Armut*, die Unterentwicklung und die Ausschließung, besonders wenn sie sich mit einem *fehlenden Zugang zur Ausbildung* oder mit einer Situation verbinden, die durch *spärliche, wenn nicht sogar fehlende Arbeitsmöglichkeiten* gekennzeichnet ist.

Nicht selten sind die Opfer des Handels und der Verknechtung Menschen, die einen Weg gesucht haben, aus einer Lage extremer Armut auszubrechen. Dabei haben sie häufig falschen Verheißungen einer Arbeit Glauben geschenkt und sind stattdessen in die Hände der kriminellen Netze gefallen, die den Menschenhandel betreiben. Diese Netze bedienen sich geschickt der modernen Informationstechnologien, um junge und sehr junge Menschen aus aller Welt anzulocken.

Auch die *Korruption* derer, die zu allem bereit sind, um sich zu bereichern, ist zu den Ursachen der Sklaverei zu zählen. Tatsächlich verlangen die Verknechtung und der Handel von Menschen eine Komplizenschaft, die oft ihren Weg über die Korruption der Mittelsmänner nimmt – einige Mitglieder der Ordnungskräfte oder anderer staatlicher Akteure oder verschiedener ziviler und militärischer Einrichtungen. » Das passiert, wenn im Zentrum eines Wirtschaftssystems der Götze Geld steht und nicht der Mensch, die menschliche Person. Ja, im Zentrum jedes sozialen oder wirtschaftlichen Systems muss der Mensch stehen, das Ebenbild Gottes, geschaffen, um Herr des Universums zu sein. Wenn die Person beiseite geschoben wird und der Götze Geld ins Spiel kommt, dann werden die Werte über den Haufen geworfen. «⁵

Weitere Ursachen der Sklaverei sind die *bewaffneten Konflikte*, die *Gewalt*, die *Kriminalität* und der *Terrorismus*. Zahlreiche Menschen werden entführt, um verkauft oder als Kämpfer rekrutiert oder sexuell ausgebeutet zu werden, während andere sich gezwungen sehen, auszuwandern und ihren ganzen Besitz zu verlassen: Grund und Boden, Haus, Eigentum und auch die Angehörigen. Sie stehen unter dem Druck, eine Alternative zu diesen schrecklichen Bedingungen zu suchen, auch auf die Gefahr hin, ihre Würde und ihr Leben aufs Spiel zu setzen, und riskieren, auf diese Weise in jenen Teufelskreis zu geraten, der sie zum Opfer von Elend und Korruption und deren unheilvollen Folgen macht.

⁵ *Ansprache an die Teilnehmer am internationalen Treffen der Volksbewegungen* (28. Oktober 2014).

Ein gemeinsamer Einsatz, um die Sklaverei zu überwinden

5. Wenn man das Phänomen des Menschenhandels, des illegalen Transports von Migranten und anderer bekannter wie unbekannter Gesichter der Sklaverei betrachtet, hat man oft den Eindruck, dass es unter allgemeiner Gleichgültigkeit stattfindet.

Auch wenn das leider größtenteils zutrifft, möchte ich doch an die enorme Arbeit erinnern, die viele – besonders weibliche – *Ordensgemeinschaften* seit vielen Jahren im Stillen für die Opfer vollbringen. Diese Institute wirken in schwierigen, manchmal von der Gewalt beherrschten Umfeldern und versuchen, die unsichtbaren Ketten zu sprengen, mit denen die Opfer an ihre Händler und Ausbeuter gefesselt sind – Ketten, deren Maschen aus feinen psychologischen Mechanismen bestehen, welche die Opfer von ihren Peinigern abhängig machen durch Erpressung und Drohung ihnen und ihren Lieben gegenüber, aber auch durch materielle Mittel wie die Einziehung der Ausweise und die physische Gewalt. Die Tätigkeit der Ordensgemeinschaften gliedert sich hauptsächlich um drei Einsatzbereiche: die Hilfe für die Opfer, ihre Rehabilitation unter psychologischem und formativem Gesichtspunkt sowie ihre Wiedereingliederung in die Gesellschaft ihres Ziel- oder ihres Herkunftslandes.

Diese ungeheure Arbeit, die Mut, Geduld und Ausdauer erfordert, verdient die Würdigung der ganzen Kirche und der Gesellschaft. Doch sie allein kann natürlich nicht genügen, um dem Übel der Ausbeutung des Menschen ein Ende zu setzen. Es bedarf auch eines dreifachen Einsatzes *auf institutioneller Ebene* in der Vorbeugung, im Schutz der Opfer und in einem gerichtlichen Vorgehen gegen die Verantwortlichen. Und wie die kriminellen Organisationen sich globaler Netze bedienen, um ihre Ziele zu erreichen, so erfordert die Aktion zur Überwindung dieses Phänomens außerdem eine gemeinsame ebenso globale Anstrengung seitens der verschiedenen Akteure, welche die Gesellschaft bilden.

Die *Staaten* müssten darüber wachen, dass ihre nationale Gesetzgebung zur Migration, zur Arbeit, zu Adoptionen, zur Standort-

verlagerung der Unternehmen und zur Vermarktung von Produkten, die durch die Ausbeutung der Arbeit hergestellt werden, wirklich die Würde der Person achten. Es sind gerechte Gesetze notwendig, die den Menschen in den Mittelpunkt stellen, seine Grundrechte verteidigen und sie im Fall ihrer Verletzung wiederherstellen, indem sie die Opfer rehabilitieren und ihnen die Unversehrtheit gewährleisten. Außerdem bedarf es wirksamer Kontrollmechanismen für die korrekte Anwendung dieser Vorschriften, die keinen Raum lassen für Korruption und Straffreiheit. Zudem ist es notwendig, dass die Rolle der Frau in der Gesellschaft anerkannt wird; um diesbezüglich die erhofften Ergebnisse zu erzielen, muss auch auf kultureller Ebene sowie im Bereich der Kommunikation gearbeitet werden.

Die *zwischenstaatlichen Organisationen* sind gemäß dem Prinzip der Subsidiarität berufen, aufeinander abgestimmte Initiativen durchzuführen, um die nationenübergreifenden Netze der organisierten Kriminalität zu bekämpfen, welche den Menschenhandel und den illegalen Transport der Migranten betreiben. Es ist eine Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen notwendig, und zwar so, dass sie die nationalen und internationalen Institutionen ebenso einschließt wie die Organisationen der Zivilgesellschaft und die Welt des Unternehmertums.

Die *Unternehmen*⁶ haben nämlich die Pflicht, ihren Angestellten würdige Arbeitsbedingungen und angemessene Löhne zu garantieren, aber auch darüber zu wachen, dass in den Verteilernetzen keine Formen von Verknechtung oder Menschenhandel vorkommen. Mit der sozialen Verantwortung des Unternehmens geht dann die *soziale Verantwortung des Verbrauchers* einher. In der Tat müsste jeder Mensch sich bewusst sein, » dass das Kaufen nicht nur ein wirtschaftlicher Akt, sondern immer auch eine moralische Handlung ist.«⁷

⁶ Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *La vocazione del leader d'impresa. Una riflessione [Die Berufung zum Unternehmensleiter. Eine Überlegung]*, Mailand und Rom, 2013.

⁷ Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, 66.

Die *Organisationen der Zivilgesellschaft* haben ihrerseits die Aufgabe, die Gewissen zu sensibilisieren und sie zu den Schritten anzuregen, die notwendig sind, um der Kultur der Verknechtung entgegenzuwirken und sie auszurotten.

In den letzten Jahren hat der Heilige Stuhl den schmerzvollen Aufschrei der Opfer des Menschenhandels und die Stimme der Ordenskongregationen, die sie in die Freiheit begleiten, aufgegriffen und seine Appelle an die internationale Gemeinschaft vervielfacht, damit die verschiedenen Akteure ihre Bemühungen miteinander verknüpfen und zusammenarbeiten, um diesem Übel ein Ende zu setzen.⁸ Außerdem wurden einige Treffen organisiert mit dem Ziel, das Phänomen des Menschenhandels ins Rampenlicht zu rücken und die Zusammenarbeit der verschiedenen Akteure – unter anderem Sachverständige aus dem Bereich der Wissenschaft und der internationalen Organisationen, Ordnungskräfte verschiedener Herkunfts-, Durchgangs- und Zielländer der Migranten und Vertreter der kirchlichen Gruppen, die sich für die Opfer einsetzen – zu erleichtern. Ich hoffe, dass dieser Einsatz in den kommenden Jahren fortgesetzt und verstärkt wird.

Die Brüderlichkeit globalisieren, nicht die Sklaverei noch die Gleichgültigkeit

6. In ihrem Werk der »Verkündigung der Wahrheit der Liebe Christi in der Gesellschaft«⁹ engagiert sich die Kirche ständig in den Tätigkeiten karitativer Art auf der Basis der Wahrheit über den Menschen. Sie hat die Aufgabe, allen den Weg zur Umkehr zu zeigen, die dazu anregt, den Nächsten mit anderen Augen zu sehen, im anderen, wer immer er sei, einen Bruder und eine Schwester im Menschsein zu erkennen und ihm seine innere Würde in der Wahrheit und in der Freiheit zuzugestehen. Das zeigt uns die Geschichte der Giuseppina Bakhita, der Heiligen aus der Region

⁸ Vgl. *Botschaft* an Herrn Guy Ryder, Generaldirektor der Internationalen Arbeitsorganisation, anlässlich der 103. Sitzung der Konferenz der ILO (22. Mai 2014).

⁹ Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, 5.

Darfur im Sudan. Sie wurde von Sklavenhändlern entführt und im Alter von neun Jahren an grausame Herren verkauft. Auf dem Weg über schmerzliche Erfahrungen wurde sie dann durch den Glauben, den sie als Ordensfrau und im Dienst an den anderen – besonders den Geringeren und Schwachen – lebte, eine „freie Tochter Gottes“. Diese Heilige, die an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert lebte, ist auch heute eine beispielhafte Zeugin der Hoffnung¹⁰ für die zahlreichen Opfer der Sklaverei und kann die Bemühungen all derer unterstützen, die sich dem Kampf gegen diese » Wunde im Leib der heutigen Menschheit « widmen, » eine Wunde im Fleisch Christi «.¹¹

In dieser Perspektive möchte ich jeden einladen, in seiner Rolle und seinen besonderen Verantwortlichkeiten Gesten der Brüderlichkeit denen gegenüber zu vollbringen, die in einem Zustand der Verknächtung gehalten werden. Fragen wir uns, wie wir uns als Gemeinschaft oder als Einzelne angefragt fühlen, wenn wir im Alltag Menschen begegnen oder mit ihnen zu tun haben, die Opfer des Menschenhandels sein könnten, oder wenn wir entscheiden müssen, ob wir Produkte kaufen, die aus gutem Grund vermuten lassen, dass sie durch die Ausbeutung anderer Menschen hergestellt worden sind. Einige von uns schließen aus Gleichgültigkeit oder weil sie durch die täglichen Sorgen abgelenkt sind oder aus finanziellen Gründen die Augen. Andere entscheiden sich hingegen, etwas Positives zu tun, sich in den Vereinen der Zivilgesellschaft zu engagieren oder kleine alltägliche Gesten zu vollbringen, wie zum Beispiel ein gutes Wort, einen Gruß, ein „Guten Tag“ oder ein Lächeln. Wie wertvoll sind diese Gesten! Sie kosten uns nichts, können aber Hoffnung geben, Wege öffnen, einem Menschen, der in der Unsichtbarkeit lebt, das Leben

¹⁰ » Durch diese Hoffnungserkenntnis war sie "erlöst", nun keine Sklavin mehr, sondern freies Kind Gottes. Sie verstand, was Paulus sagte, wenn er die Epheser daran erinnerte, dass sie vorher ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen waren – ohne Hoffnung, weil ohne Gott « (Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi*, 3).

¹¹ *Ansprache an die Teilnehmer der II. Internationalen Konferenz Combating Human Trafficking: Church and Law Enforcement in partnership* (10. April 2014); vgl. Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, 270.

verändern und auch unser Leben in der Gegenüberstellung mit dieser Wirklichkeit verändern.

Wir müssen zugeben, dass wir vor einem weltweiten Phänomen stehen, das über die Zuständigkeiten einer einzelnen Gemeinschaft oder Nation hinausgeht. Um es zu überwinden, bedarf es einer Mobilisierung von vergleichbaren Ausmaßen wie denen des Phänomens selbst. Aus diesem Grund richte ich einen eindringlichen Appell an alle Männer und Frauen guten Willens und an alle, die aus der Nähe oder aus der Ferne – auch in den höchsten Ebenen der Institutionen – Zeugen der Plage der heutigen Sklaverei sind, nicht zu Komplizen dieses Übels zu werden, angesichts der Leiden ihrer Brüder und Schwestern im Menschsein, die ihrer Freiheit und ihrer Würde beraubt sind, nicht wegzuschauen, sondern den Mut zu haben, mit dem leidenden Leib Christi in Berührung zu kommen¹², der sich in den zahllosen Gesichtern derer zeigt, die er selbst seine » geringsten Brüder « nennt (*Mt 25,40.45*). Wir wissen, dass Gott jeden von uns fragen wird: „Was hast du mit deinem Bruder gemacht?“ (vgl. *Gen 4,9-10*). Die Globalisierung der Gleichgültigkeit, die heute auf dem Leben so vieler Schwestern und Brüder lastet, verlangt von uns allen, zu Urhebern einer Globalisierung der Solidarität und der Brüderlichkeit zu werden, die ihnen die Hoffnung zurückgeben und ihnen helfen kann, mutig den Weg durch die Probleme unserer Zeit wieder aufzunehmen und die neuen Perspektiven wiederzugewinnen, die er mit sich bringt und die Gott in unsere Hände legt.

Aus dem Vatikan, am 8. Dezember 2014

FRANZISKUS

¹² Vgl. Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* 24; 270.

Felix Schneider

1914 – Eine Welt am Abgrund? Versuch eines historischen Essays

Gerade in den letzten Jahren ist – aus leicht erklärbaren Gründen – der Strom der Literatur zum Ersten Weltkrieg noch einmal gewaltig angeschwollen. Rund um die unzähligen Gedenk- und Bedenkefeiern zur 100. Wiederkehr des Beginns des Großen Krieges ist es dennoch erstaunlich, dass das Jahr 1914 von der Mehrzahl der Autorinnen und Autoren noch immer stoisch eben als jenes Jahr hingenommen wird, in dem ein Großteil der Menschheit quasi „über Nacht“ in einen mörderischen Abgrund taumelte, die einen mit Begeisterung, die anderen zumindest „schlafwandlerisch“. Dazu möchte ich mir auf den nun kommenden Seiten ein paar Bemerkungen gestatten.

Warum sollte sich die Welt 1914 eigentlich am Abgrund befunden haben?

Seien wir ehrlich: Wann immer wir von 1914 sprechen, fällt uns zu 99,9% zuerst eines ein: Der Beginn des Großen Krieges, 14/18, The Great War, die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts. Und wir implizieren damit den Beginn einer Reihe von langen dunklen Jahren europäischer Geschichte, die manche gar erst mit 1945 beendet sehen wollen, quasi eine Art großen europäischen Bürgerkrieg, der beide Weltkriege miteinander verknüpft sieht. Letztere These hat freilich auch ihre Kritiker, doch über sie möchte ich heute sowieso nicht sprechen.

Ich möchte heute über die 0,01% sprechen, die das Jahr 1914 abseits des Kriegsgeschreis ausmachen.

Dazu ein Zeitbild aus der k.u.k. Moarchie:

Schauplatz Prag, Altstädter Ring Nr.5. 1. August 1914

Ein junger Mann sitzt in seiner Garconniere an seinem Schreibtisch und notiert in sein Tagebuch: 1. August 1914: „Deutschland hat Russland den Krieg erklärt. Nachmittag Schwimmstunde“

Der Bursche, der diese Zeilen zu Papier brachte, war mitnichten ein Luftikus oder gar unpolitischer Tölpel, im Gegenteil. Heute zählen seine Werke zur Weltliteratur: Wir sprechen von niemand geringerem als Franz Kafka.

Man ist irgendwie sprachlos. Für uns beudet die Kriegserklärung Deutschlands an Russland an eben diesem 1. August 1914 das Ende der Belle Epoque, die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, Millionen von Toten und Verkrüppelten gepaart mit unsagbarem Leid – und ein komplexer Geist wie Franz Kafka stellt dieses Ereignis in eine Reihe mit seiner nachmittäglichen Schwimmstunde? Das Ganze führt uns zurück zum Titel:

1914 – Eine Welt am Abgrund?

habe ich die kleine tour d'horizon genannt: Klingt etwas reißerisch, ist es auch, doch selbst der seriöseste Historiker muss sich hin und wieder dem Marketing unterordnen. Worum es sich bei mir dreht, wird jedoch nicht allein durch die Worte des Titels ausgedrückt, sondern einzig und allein durch das einzige darin befindliche Satzzeichen. Das Fragezeichen.

Aber abgesehen vom Fragezeichen: Der Rest erscheint dem geneigten Leser der Weltkrieg-Eins-Literatur sicherlich bis zum Abwinken banal und gehört auch meines Erachtens ins Rundarchiv der großen Legenden, mit dem die Autoren einschlägiger Publikationen ihre Betrachtungen zu 14/18 immer wieder gerne beginnen lassen. Greifen wir jedoch nicht vor.

Wenn wir heute nach Erklärungsmustern für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges vor 100 Jahren suchen, so stellt man beim Studium der Literatur sehr bald fest, dass sich die Ansätze im Wesentlichen auf folgende reduzieren lassen und ich bitte Sie jetzt schon um Verständnis für die gewollt untergriffigen Namensgebungen:

These 1:

Das Attentat auf das österreichische Thronfolgerehepaar in Sarajewo am 28. Juni 1914 zog einen Automatismus von Kriegserklärungen der beiden großen europäischen Bündnissysteme nach sich – mit den bekannten Folgen. Ich nenne diesen Ansatz aus augenscheinlichen Gründen „*Pennäler-These*“. Schulwissen auf Basis-Niveau.

These 2:

Der britische Premier Lloyd George hat einmal nach dem Krieg bemerkt, die Großmächte seien 1914 in den ersten Weltkrieg „hineingeschlittert“, laut dem Bestseller des australischen Historikers Christopher Clarke gar ungewollt „schlafwandlerisch“ hineingetappt. Clarke nannte sein Buch „Die Schlafwandler“ weil er darin die These aufstellt, die verantwortlichen Politiker und gekrönten Häupter Europas hätten in diesem Sommer 1914 die Realität des Abgrunds, der sich vor ihnen auftat, schlichtweg nicht erkannt – ja mehr noch – sie hätten ihre unmittelbare Umgebung unklar, gar nur fragmentarisch wie Schlafwandler wahrgenommen. Nun, vor so viel Tollpatschigkeit ziehe ich ehrfürchtig den Hut und habe demnach sogleich für einen geeigneten Namen auch für diese These gesucht.

Als Beutewiener mit bayrischem Migrationshintergrund und nach über 40 Jahren noch immer suboptimalem Zugang zum Österreichischen habe ich mich bei der Wahl der folgenden Namensgebung sicherheitshalber auch beim Duden rückversichert, der da angibt

„*patschert*“: Adjektiv: bayrisch-österreichisch umgangssprachlich: unbeholfen, linkisch, tollpatschig

Sie gestatten, wenn ich diese schlaftrunkene Schlitterpartie daher mit „*Patscherten-These*“ bezeichne.

Etwas schärfer formuliert These 3:

Der renommierte deutsche Historiker Karl Dietrich Erdmann hat in den frühen 60er Jahren einmal festgestellt, der Krieg sei auch bei den gegebenen Konstellationen durchaus zu vermeiden gewesen, ja mehr noch: Jede einzelne der europäischen Großmächte sei in der Lage gewesen, dies zu tun, wenn sie nur willens gewesen wären, den Frieden ernsthaft zu wollen. Erdmann führte in weiterer Folge dazu aus, was der Preis des Friedens für die Einzelnen gewesen wäre.

Österreich hätte dies tun können, wenn es die serbische Antwort auf sein ohnehin scharf formuliertes Ultimatum akzeptiert hätte.

Deutschland hätte dies tun können, wenn es Österreich keinen „Blankoscheck“ ausgestellt hätte.

Die *Russen* hätten dies tun können, wenn sie dem serbischen Nationalismus nicht weiter bedingungslos unterstützt hätten.

Frankreich hätte dies tun können, wenn es Russland nicht auch für diesen Fall seine automatische Unterstützung garantiert hätte.

England schließlich hätte den Krieg verhindern können, wenn es seine eindeutige Haltung im Falle eines europäischen Großkonfliktes hätte wissen lassen.

Folgt man also Karl Dietrich Erdmann, so hätte es alle fünf europäischen Großmächte gleichsam in der Hand gehabt, das mörderische Ringen in letzter Konsequenz zu verhindern – wenn sie es nur wirklich gewollt hätten. Wir alle kennen heute die Realität. Ich nenne diese meine dritte These demnach die „*Kollektivschuld-These*“.

Dagegen These 4: Der Klassiker:

Verschwörungstheorien mit wechselnden bösen Buben: Die „*Smoking-Gun-Theorie*“.

Der deutsche Kaiser Wilhelm Nummer zwei wird 1965 vom deutschen Historiker Fritz Fischer quasi mit heruntergelassenen Hosen dabei erwischt, wie er nach der Weltmacht greift, oder wie es in Hollywood heißen würde: *Willy was caught with the smoking gun!*

Fritz Fischer ist der wohl populärste Vertreter dieses Genres, auch wenn er in den letzten Jahren durch mannigfaltige andere Kolle-

gen Konkurrenz bekommen hat, die die Haupt-Schuld am Krieg vor allem in Moskau oder Wien verortet wissen wollen, z.B. durch den schon genannten Christopher Clarke.

Alle hier angesprochenen Ansätze haben ihre ganz eigene, subjektive Berechtigung und klingen im direkten Kausalzusammenhang, – sieht man von den „Patscherten“ mal ab, meist rational und mehr oder weniger plausibel.

Alle diese hier angesprochenen Theorien und Ansätze verstehen sich aber quasi als Alleinstellungsmerkmal in der schier unüberschaubaren Literatur zum Ersten Weltkrieg, sich meist ausschließend, hin und wieder verknüpft, selten jedoch überlappend oder gar kongruent.

Was mir bei alledem fehlt, ist eine hinreichende Erklärung der Diskrepanz all dieser Ansätze. Zu kurz kommt mir, um es banal auszudrücken, der Zeitgeist, der einfache Mensch dieser Epoche. Zu stark fokussiert man sich meiner Ansicht nach noch immer auf die in ihrer Zahl überschaubaren Akteure, die Kaiser, Premiers, Diplomaten und hohen Militärs dieser Zeit. Ich bin der Ansicht, dass diese Akteure einen wichtigen, aber eben nur einen Teil des Gesamtbildes ausmachen. Staunend nehmen wir zur Kenntnis, wie auch die geistigen Eliten dieser Zeit zuerst lautstark in das nationale Kriegsgeschrei einstimmten, und wenn wir das überlieferte Jubel-Material auch aufgrund der damals stark zensierten veröffentlichten Meinung heute kritisch hinterfragen müssen, so bleibt doch so viel Unverständliches, so viel Irrationales, so viel – Irres.

Grund genug, sich auf den kommenden Seiten mit, wie ich es nennen will, *der Seele von 1914* auseinanderzusetzen. Es ist mir dabei klar, dass mir dies hier sicherlich nicht wirklich gelingen kann, dafür ist an dieser Stelle viel zu wenig Raum – doch möchte es zumindest versuchen, auch wenn der Mut zur Lücke dabei mein treuer Begleiter sein wird.

Wenn man sich das Fragezeichen unseres Titels ins Zentrum der Betrachtungen gerückt hat, so kommt man schlecht umhin, sich

zumindest cursorisch mit den politischen Grundparametern des 19. Jahrhunderts auseinanderzusetzen.

Vor ziemlich genau 200 Jahren tagte in Wien der „Wiener Kongress“. Es war dies nicht mehr und nicht weniger die größte internationale politische Veranstaltung, die Europa bis dato gesehen hatte – und sie diente in Wahrheit nur einem Zweck: Der Restauration des Absolutismus. Und dies vor allem dort, wo nicht nur die französischen Truppen Napoleon Bonapartes, sondern die „unheiligen“ Gedanken der französischen Revolution die oft seit Jahrhunderten regierenden Herrscherfamilien in arge Bedrängnis gebracht hatten. Es war die Rückkehr zur Kabinettspolitik des 18. Jahrhunderts. Und: Der Wiener Kongress sah keine Alternativen vor.

Das 19. Jahrhundert fußte dann politisch auf eben den Ergebnissen dieses Wiener Kongresses, dessen Eliten nach den Koalitionskriegen die absolutistische Restauration anstrebten.

In einem im Jahr 2014 von der deutschen Wochenzeitung DIE ZEIT moderierten Gespräch zwischen dem bereits genannten Christopher Clarke und dem polnischen Historiker Adam Krzemiński meinte letzterer dazu treffend: *„Die nachrevolutionäre, nachnapoleonische Ordnung und Restauration war die wahre Urkatastrophe, nicht der Erste Weltkrieg. Dieser Krieg musste zwangsläufig kommen, da er etwas zerbrach, das falsch konzipiert war: das System des Wiener Kongresses.“*

Der Dynamik des geistigen und politischen Aufbruches Europas konnte das neoabsolutistische Regime letztlich nur noch Gewalt entgegensetzen, was die zahlreichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts auch eindrucksvoll belegen. Auf eben dieser Grundlage des Neoabsolutismus blieben 1814/15 die großen Fragen Europas unbeantwortet:

Die Balkanfrage, die Italienische Frage, die Deutsche Frage, die Polnische Frage: Sprengstoff ohne Ende. Alle diese Fragen sollten letztlich erst durch Kriege gelöst werden.

Meine Behauptung daher: 1914 war nur ein Zwischenhalt, nicht der Beginn von irgendetwas. 1914 muss immer im Zusammenhang mit 1814/15 gesehen und verstanden werden: Es würde

Entscheidendes fehlen, wenn man die Vorgeschichte außer Acht ließe.

Was ich damit sagen will: Man kennt nur die Hälfte der Geschichte, wenn man erst 1914 in den Film einsteigt: 1914 muss im großen Zusammenhang begriffen werden, denn Geschichte muss immer über größere Zeiträume beurteilt werden. Wie ein Mosaik, das man mit Abstand betrachten muss, um ein Gesamtbild zu erkennen.

Doch zurück zu unserem Thema: Was war das eigentlich für eine Zeit, wenn man ein Zeitgenosse von 1914 war?

Historisch-wissenschaftlich gesehen war diese die Epoche des Imperialismus:

Eine allgemein gültige Definition des Begriffes „Imperialismus“ gibt es nicht, der Begriff ist einfach per se politisch zu stark belastet und damit missbraucht worden. Eine Annäherung sei mit der Feststellung versucht, dass unter Imperialismus „[für den Zeitraum seit 1870/80] das Streben verstanden werden [muss], die eigene Herrschaft über Staaten und Gesellschaften aufzurichten“ (Boesch). Idealtypisch wird darunter das Streben nach „Weltherrschaft“ verstanden, hier auch im Sinne von „Weltmacht-Ideologie“.

So gesehen mag es nicht verwundern, dass sich im Rahmen eines Systems der Weltwirtschaft mehr und mehr die Überzeugung unter den großen Mächten durchsetzte, dass nun eine Art von „letztem Akt“ im gegenseitigen Kampf ausgebrochen sei – ein Kampf um die verbliebenen „unbeherrschten“, d.h. noch nicht von den Kolonialmächten unterworfenen Gebiete dieses Planeten. Eine „Zu-Spät-Kommen“ in dieser Frage könne nie mehr rückgängig gemacht werden, darin war man sich einig. Mit Hilfe ihrer enormen waffentechnischen Überlegenheit wurde dieses Ziel der Sicherung der lebenswichtigen Ressourcen und Märkte von den genannten Akteuren ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gnadenlos in die Tat umgesetzt.

Was aber, wenn – wie 1914 – die ganze Welt verteilt war? Man hatte kein diplomatisches „Spielgeld“ mehr. Ab jetzt spielte man um „eigene“ Ressourcen.

Zur Gesellschaft von 1914. Unser Betrachtungszeitraum umfasst eine Spanne der Weltgeschichte, in der sich das Rad der Zeit schneller und immer schneller zu drehen schien. Dies betraf nicht nur Weltpolitik und die sich immer stärker vernetzende Weltwirtschaft, sondern erfasste – ja erschütterte – alle Bereiche von Gesellschaft und Wissenschaft.

Es war ein gewisser Biologe namens Charles Darwin, der mit seiner Schrift „The Decent of Man“ 1871 behauptete, Mensch und Affe hätte einen gemeinsamen Stammbaum. Dass der gute alte Charles sich damit mächtige Feinde schaffte, brauche ich hier nicht extra zu erwähnen. Seine These vom „survival of the fittest“ wurde in Folge immer wieder (bewusst) völlig falsch mit „nur der Stärkste überlebt“ gleichgesetzt. In Wirklichkeit jedoch sprach Darwin von der „am besten angepassten Spezies“. Darwins Theorien wurden in der Zeit des übersteigerten Nationalismus in verfälschender Art und nicht selten (später) zur Rechtfertigung menschenverachtender Politik als pseudowissenschaftliches Feigenblatt missbraucht. Aus diesem sozialdarwinistischen Bodensatz sollten sich Militarismus, Autoritätsglaube und biologischer Rassismus entwickeln.

Eine geistige Unruhe erfasste große Teile der Bevölkerung, die lange ein ungeteiltes Vertrauen in die Wissenschaft gehabt hatte. Die Popularisierung des Wissens drückte sich auch durch den erstmaligen Zugang weiter Teile der Bevölkerung zu Wissen und Literatur aus: Der Ausbau des Öffentlichen Schulwesens und Einrichtungen wie Volksbüchereien, Volkshochschulen, Bildungvereine etc. taten ein Übriges. Es herrschte die Zuversicht, dass die Wissenschaften die Menschheit in eine bessere Zukunft führen würden. Die weltweite Überlegenheit und Vorherrschaft einer von Rationalismus getragenen europäischen Gesellschaft schien das zu bestätigen.

Doch gegen dieses positivistische Weltbild regte sich ab der Jahrhundertwende auch zunehmend Widerstand, gerade und vor allem in jenen Ländern, die den Planeten zu kontrollieren schienen. Die damit verbundene geistige Unruhe und der damit verbundene

Kulturpessimismus wurden dabei vor allem von den Künstlern und Literaten getragen. Leo Tolstojis Spätwerke des „religiösen Suchens“, Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ oder „Der Wille zur Macht“ mit seiner Verdammung der „Sklavenmoral“ der Demut und des Mitleids etwa sind Beispiele für völlig neue Wege.

Auch die Jugend wurde von den neuen Strömungen in den Bann gezogen: Die alte „bürgerliche“ Welt stellte für viele ein zu enges Korsett dar, dem man zu entfliehen suchte, sei es in einer Neudefinition der zwischenmenschlichen Beziehungen oder der Neuinterpretation bestehender Wertvorstellungen und Konventionen. Hier stand das Suchen nach romantischen, neuen, naturnahen Lebensformen im Vordergrund („Wandervogel-Bewegung“ etc.). In der Kunst manifestierte sich die „neue Welt“ in völlig neuen Stilrichtungen: Der „Jugendstil“ entstand als bisher letzter gesamt-abendländischer Kunststil. Neue, symbolgeladene Formensprachen fassten Fuß: Kubismus und abstrakte Malerei, Surrealismus, Expressionismus und gegenstandslose Malerei setzten neue Maßstäbe.

In der Musik setzte sich der „Trend zur Revolution“ fort. 12-Ton-System und dissonante Akkordketten gingen an die Grenzen der Tonalität und teilten die Lager.

Auch die Literatur ging neue Wege: Vielen gemein ist das Unbehagen mit einer allein auf dem Gedanken von Rationalität und Positivismus beruhenden Welt.

Die letzten weißen Flecken auf der Landkarte waren verschwunden. Der Mensch war an seine geographischen Grenzen gestoßen! Nun hatte man Hoffnung auf eine bessere Welt in der Zukunft. Aber: War es eine bessere Welt, die die Zeitgenossen zu erwarten hatten?

1895 erscheint der wohl berühmteste utopische Roman: H.G. Wells „Die Zeitmaschine“. Andere folgen. Jack London veröffentlicht 1907 „Die eiserne Ferse“, seine düstere Zukunftsvision von Konzernen, die die Welt beherrschen und die Bürger in

Unwissenheit halten. Auch Franz Kafkas „Der Prozess“, den er übrigens auch 1914 zu schreiben beginnt, handelt von einem zukünftigen Überwachungsstaat.

Die größten Umwälzungen aber gab es in den Wissenschaften. Max Planck schuf 1900 die Grundlagen zur späteren Quantentheorie und hob damit die bisher gültige Grenze zwischen Materie und Energie auf. Ernest Rutherford fand heraus, dass selbst Atome teilbar waren und aus Elementarteilchen aufgebaut sind. Und dann kam ein gewisser Herr Einstein und veröffentlichte 1905 „Über die Elektrodynamik bewegter Körper“, eine erste Darstellung der speziellen Relativitätstheorie. Raum und Zeit traten plötzlich in neue, mathematisch formulierbare Beziehungen! Eben noch hatte man geglaubt, die klassische Physik zu beherrschen – und nun das! Die neue Physik war die Kernphysik – und diese eröffnete auch der Chemie ebenfalls völlig neue Perspektiven.

Das Alte war noch nicht tot, das Neue noch nicht etabliert. Auf allen Ebenen zeigte sich das „Neben- und Ineinander der scheinbar Unvereinbaren“, wie es Volker Ulrich in der ZEIT einmal so treffend formulierte. Ulrich schrieb 2010:

„Neben einer überaus dynamischen, zunehmend global vernetzten Industriewirtschaft finden wir die monströse Spätblüte eines neoabsolutistischen Hojzeremoniells; neben erstaunlichen, weltweit bewundernten Leistungen in Wissenschaft und Technik eine weitverbreitete Uniformgläubigkeit, die Vergötzung alles Militärischen; neben Tendenzen zur Demokratisierung und Parlamentarisierung die latente Drohung mit dem Staatsstreich, das Liebäugeln mit der Militärdiktatur; neben einer lebendigen avantgardistischen Kulturszene die plüschigste Salonkunst und die protzigsten Repräsentationsbauten; neben einer bemerkenswerten Liberalität und Pluralität der Presse die kleinlichsten Zensurschikanen; neben austrumpfendem Kraftgefühl und ungebremster Aggressivität ein tief sitzendes Gefühl von Angst und Unsicherheit.“

Die Zeit die eilt im Sauseschritt und wir, wir eilen alle mit! schrieb einst Wilhelm Busch, vielleicht nicht zufällig genau in jener Zeit. Er verstarb 1908.

Der schnelle Wandel von einer „Welt von Gestern“, eine Welt der Sicherheit, so wie sie Stefan Zweig beschrieb, zu einer positivistisch wissenschaftlichen kalten Welt war eine Herausforderung, an denen viele Seelen von 1914 scheiterten...

Wir alle haben uns heutzutage daran gewöhnt, in einer Welt zu leben, die wir zum Großteil in ihrer Komplexität nicht mehr begreifen. Der Universalgelehrte des 19. Jahrhunderts ist lange tot. Wir wissen immer mehr über immer weniger und haben damit kein Problem. Niemand denkt heute wirklich darüber nach, dass die Rechenleistung unserer Handys jene der Apollo 13 Raumkapsel bereits deutlich übersteigt. Der ungeheure technische Fortschritt und extreme Dichte unseres Wissens wird als normal empfunden. Man hat sich irgendwie mit der Welt arrangiert und sucht sich seinen Platz in ihr.

Deshalb meine These abseits der Pennäler, Patscherten, Kollektivschuldigen und Smoking Guns:

Nicht der böse Nachbar war der Feind des Zeitgenossen von 1914, *die ZEIT* war sein Feind. Diese unglaublich kreative, schnelllebige Zeit, die man nicht mehr begriff und mit der viele einfach nicht mehr mitkonnten. Die *Überforderung durch das Rationale und die damit einhergehende Sehnsucht nach dem Irrationalen*, das sich in Kunst und Kultur so eindrucksvoll ausdrückte, das gleichsame Verlangen nach Einfachheit in einer überkomplexen Welt, hatte viele Zeitgenossen ins Trudeln gebracht, schrie bei vielen Menschen geradezu nach einem Halt, nach dem, was vertraut war, an dem man sich orientieren konnte.

Der Krieg war jener Halt.

Was lag für die Seele von 1914 ferner, als in der Not auf altbekannte Lösungsformen zurückzugreifen?

Der Krieg war eine solche Lösungsform.

Thomas Mann schrieb im August 1914: „*Es war Reinigung, Befreiung, was wir empfanden und eine ungeheure Hoffnung*“: Krieg als Katharsis, als Reinigung und Lösung zugleich, wie in einer griechischen Tragödie.

Die Menschen von 1914 empfanden es als historisch ganz normal, in einer Zwischenkriegszeit zu leben. Die Frage, die sie sich stellen war lediglich: WANN? Heute schier unvorstellbar, weil nicht sein kann, was nicht sein darf, um mit Christian Morgenstern zu sprechen, der übrigens am 31. März 1914 verstarb.

Der ältere Moltke schrieb dazu: „*Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung.*“

Der Zugang zum Krieg an sich war in jenen Tagen der militarisierten Gesellschaften (und nicht nur dieser) ein vollständig anderer als heute. War Krieg zu führen nicht allemal akzeptabler, als an Ehre, Prestige und Bündnisfähigkeit einzubüßen?

„*Nicht ruhmlos ist es, für das Vaterland kämpfend unterzugehen!*“ Dieses Zitat Homers aus der Ilias lernten damals alle Pennäler auswendig. Aus dem Blickwinkel einer in innerer Unruhe befindlichen Dynastie etwa gesehen war die Entscheidung zum Krieg möglicherweise sogar die einzig erfolgsversprechende Variante, die einem autokratischen Regime 1914 noch verblieb. Mit einem einzigen großen Befreiungsschlag sich all der diplomatischen Unbill zu entledigen, die die Nation bedrohte und den Menschen Angst machte. A War to end all Wars.

Bündnisfähigkeit und Ehre waren Werte, deren Gewicht uns heute fast skurril anmuten mag. Krieg war nicht verpönt, sondern gehörte zur Überlebensfähigkeit eines Volkes dazu (und dazu bedurfte es gar keiner Schriften des Friedrich Nietzsche).

Nicht der Krieg ist revolutionär, der Friede ist revolutionär, meinte in jenen Tagen Jean Jaurès, ein französischer Historiker und sozialistischer Politiker. Unmittelbar vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde Jean Jaurès am 31. Juli 1914 in einem Pariser Café bei einem Attentat von dem französischen Nationalisten Raoul Villain ermordet. Nach dem siegreichen Krieg und entsprechend langer Untersuchungshaft wurde der Mörder des Kriegsgegners am 29.

März 1919 von einer Cour d'assises (Geschworenengericht) freigesprochen. Zudem wurden die Kosten der Witwe Jaurès' aufgebürdet. Ich schildere diese kleine Episode, um ihnen nahezubringen, welcher Zeitgeist herrschen musste, wenn ein überführter Mörder eines Regierungskritikers durch Geschworenenurteil von seiner Schuld freigesprochen wird.

Gegen diese Atmosphäre der verstaatlichten Gewaltbereitschaft wandte sich zeitlebens Bertha von Suttner (Nobelpreis 1905). Sie verstarb am 21. Juni 1914.

Drei wesentliche Programmpunkte zur Neuregelung der Staatenbeziehungen legte sie dar, wie Konflikte zwischen Staaten ohne Gewalt gelöst werden können:

1. Durch Schiedsgerichtsverträge, um die Konflikte zwischen Staaten mit friedlichen Mitteln beizulegen.
2. Durch eine Friedensunion aller Staaten, die jeden Angriff eines Staates gegen einen anderen mit gemeinschaftlicher Kraft zurückweisen müsse.
3. Durch eine internationale Institution, die als ein Gerichtshof im Namen der Völker das Recht vertrete.

Suttner nahm damit dem US-amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson einen Gutteil seiner „14 Punkte“-Pläne bereits vorweg.

Schauplatz Wien, 9. Bezirk, Haus Berggasse Nummer 19: Im hungergeplagten Wien des vierten Kriegsjahres sitzt im November 1917 ein älterer Herr über sein neues Manuskript gebeugt. „Die drei Kränkungen der Menschheit“ sollte er es nennen, eine zusammenfassende Schrift über den naiven Narzissmus des menschlichen Bewusstseins.

Es ist seines Zeichens der wohl international berühmteste österreichische Zeitgenosse, dessen 75. Todestag wir in vor kurzem begingen: der Arzt und Psychoanalytiker Sigmund Freud, der Pionier des „im Unterbewussten Verdrängten“.

Unter den drei Kränkungen der Menschheit verstand Freud Folgendes:

Die kosmologische Kränkung: Die Erkenntnis des Menschen, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist (vgl. Kopernikanische Wende).

Die biologische Kränkung: Die Erkenntnis des Menschen, dass der Mensch aus der Tierreihe hervorgegangen ist (Charles Darwin et al).

Die psychologische Kränkung: Die Erkenntnis des Menschen, dass er sein Unterbewusstsein nicht kontrollieren kann, er quasi nicht Herr im eigenen Hause ist.

Die beiden letzten Erkenntnisse fallen zeitlich mit der von uns hier besprochenen Epoche zusammen und sind nur ein weiterer Hinweis auf die Überforderung der Seele von 1914, eingezwängt in das Korsett der endgültigen geographischen Grenzen und dem dunklen Feld der Seele, von den neuen rationalen Wissenschaften als Spezies reduziert auf eine reine Platzhalterstelle der Evolution. Bis 1938 wirkte der Wiener Neurologe als einer der einflussreichsten Denker des 20. Jahrhunderts in Wien bevor er von denen vertrieben wurde, die seine Bücher lieber verbrannten, als sie zu lesen.

1914 war der Mensch erstmals an seine geographischen Grenzen gestoßen. Alles war verteilt. Es gab keine Kompensationen mehr. Man saß auf diesem Planeten fest und vermehrte sich. Auf was also warten? Dass der Feind immer stärker wurde?

Und gedenkt manch einer heuer auch mit ein bisschen Wehmut, ja Wehleidigkeit der guten alten Zeit, der „Belle Epoque“, der schönen Epoche: Sterben mussten sie schließlich alle, die alten Dynastien. Die russische, die deutsche, die österreichische und auch der kranke Mann vom Bosphorus.

Doch ist 1914 jetzt ausschließlich negativ zu sehen?

In unserer beleidigten wehleidigen europäischen Weltsicht vielleicht: Fragt man jedoch etwa einen Australier, einen Neuseeländer, einen Inder oder Kanadier, so bekommt man etwas anderes zu hören: Für all diese gilt der Erste Weltkrieg gleichsam als Ausgangspunkt ihrer Emanzipation von London.

Was Gallipoli als Geburtsstunde und identitätsstiftendes Fanal der Nationswerdung für Australier und Neuseeländer bedeutete, war Paschenndale für die Kanadier. Nicht nur für die Inder, sondern auch hunderttausende französische Kolonialtruppen war es der „große Krieg des weißen Mannes“. Der Erste Weltkrieg vernichtete den Nimbus seiner Überlegenheit endgültig. Was folgte, war der schrittweise Niedergang der Kolonialreiche.

Letztlich sollten die großen westlichen Demokratien den Krieg für sich entscheiden. Zumindest eine von ihnen, die US-amerikanische, hatte sich eine weltweite Demokratisierung als Kriegsdividende vorgestellt – aber Woodrow Wilsons „make the world safe for democracy“ spielte bei den siegreichen Franzosen und auch dem britischen Bundesgenossen nach dem Krieg nur eine untergeordnete Rolle. So sollten auch die Pariser Vorortverträge nur ein weiterer Akt des europäischen Dramas bedeuten, das in Wien vor nicht 100, sondern vielmehr 200 Jahren begann.

1914 war gleichsam das Ende eines langen, des letzten europäischen Sommers. Nie wieder sollte Europa auch nur ansatzweise jene weltpolitische Bedeutung erlangen, die die europäischen Großmächte noch 1914 besessen hatten.

Und Österreich?

„1914“ hat uns alles genommen: die gute alte Zeit, die Monarchie und natürlich den Kaiser. Wer nach 1918 noch Habsburg wollte, musste fortan in den Waschsalon gehen oder Francesca von Thysen heißen. Der Rest war Österreich.

Gunther Spath

Erinnerungskultur im Österreichischen Bundesheer

Ein derart komplexes Thema erfordert zwangsläufig, dass mehr als nur die Erinnerung an den 1. Weltkrieg zur Sprache kommt, weil Erinnerungskultur immer ein Gesamtbild ist und sich nicht auf singuläre Ereignisse reduzieren lässt.

Erinnerungskultur beim Militär, da fällt jedem die Traditionspflege ein und wie sie gehandhabt wird. Sie ist verbunden mit Begriffen wie Gedenken und Erinnerung, auch mit den Attributen „selektiv“ oder „subjektiv“. Objektivität, auf der Erinnerungskultur im Idealfall fußen sollte, ist unter den Völkern dieser Erde eine wenig verbreitete Tugend. Ganz frisches Beispiel, nicht aus Österreich, ist die irrationale Reaktion Serbiens auf das Buch des Australiers Christopher Clark „Die Schlafwandler“, das den Auslösern des 1. Weltkrieges nachspürt. Dieses Ausmaß an Unwillen, sich 100 Jahre danach unangenehmen geschichtlichen Wahrheiten zu stellen, ist außergewöhnlich.

Es gibt zwei Arten von Erinnerungskultur: Die eine ist die offiziell gewünschte und z.B. in Traditionserlässen angeordnete, die andere ist die durch persönliches Erleben, Erfahrung und Einstellung geprägte. Die beiden können sehr verschiedene Überlappungsgrößen haben.

Wer entscheidet letztlich, was erinnerungswürdig ist und was nicht und welche Folgerungen sich aus der Erinnerung ergeben? Selektive Geschichtsbetrachtung, siehe oben, ist weltweit üblich: Siege werden beispielsweise deutlich lieber und öfter gefeiert als Niederlagen, obwohl in jedem Konflikt logischerweise 50 % der Beteiligten auf der Verliererseite stehen.

Österreichs Geschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist komplizierter und auch unglücklicher als die anderer Staaten und für eine konsistente Erinnerungskultur, deren Ausdruck beim

Militär vor allem in der Traditionspflege liegt, schwierig und konfliktträchtig. Das, was man ungebrochene Tradition nennt, fehlt uns.

Nicht nur wurde im Falle Österreichs vor 96 Jahren in kürzester Zeit aus einer Großmacht, die vom Bodensee bis an den Pruth und vom Riesengebirge bis weit hinunter an die adriatische Küste reichte, ein Kleinstaat, der plötzlich die Last des verlorenen Krieges für das ganze Reich tragen sollte. Nicht nur war die Wirtschaft völlig am Boden und herrschten Verzweiflung und Hunger, sondern es glaubte fast niemand von den Bürgern an die Lebensfähigkeit dieses neuen Staates. Nicht nur waren die eigenen Soldaten plötzlich keine Helden mehr, sondern die, die Schuld an dem Desaster hatten. Es sollte noch ärger kommen:

Fünfmal änderten sich in den folgenden 27 Jahren bis 1945 Staats- und Regierungsform einschließlich des Verlustes der Unabhängigkeit, eines weiteren mit katastrophalen Menschenopfern und Zerstörungen verbundenen Krieges und einer nachfolgenden Besatzungszeit mit nicht gegebener staatlicher Souveränität. Soldaten, Exekutive, Beamte usw. schworen mehrere Eide: auf Monarchie, demokratische Republik, Diktatur, fremde Diktatur und neue demokratische Republik, einige zwischendurch auch auf die eine oder andere Besatzungsmacht.

Im gültigen Traditionserlass für das Bundesheer heißt es: „Tradition ist die Weitergabe von **gleichbleibenden** Werten und Normen, die als vorbildhaft und nachahmenswert erachtet und von Generation zu Generation weitergegeben werden. Durch die Tradition werden Vergangenheit und Gegenwart sowie die einzelnen Generationen miteinander verbunden.“ Bei diesem Text muss jedem auffallen, dass es eingedenk des über die geschichtliche Entwicklung Österreichs Gesagten ein Spannungsverhältnis zwischen Anspruch und Wirklichkeit gibt.

Tradition im Sinne der Erlassformulierung scheint genau jener Kontinuität zu bedürfen, die es in dem geschilderten österreichischen Alptraum nicht gegeben hat!

Nach allem diesem Unglück baute man neue Streitkräfte der sich immerwährend neutral erklärt habenden Alpenrepublik auf, in typisch österreichischer Manier, siehe Grillparzer: „Auf halben Wegen und zu halber Tat mit halben Mitteln zauderhaft strebend.“ Von der „Landesverteidigung nach dem Muster der Schweiz“, die im Moskauer Memorandum steht, dem „missing link“ zwischen Staatsvertrag und Neutralitätsgesetz, konnte nie die Rede sein. Die Soldaten merkten natürlich, dass sie von der Politik nicht als geliebtes Kind, sondern als notwendiges Übel betrachtet und auch so behandelt wurden. Die jüngere Entwicklung allerdings lässt den Schluss zu, dass sich das, was in diesem Land interessanterweise als Staatspolitik betrachtet wird – und gewiss nicht ist – entschlossen hat, sich dieses Übels endgültig zu entledigen. Unter der aktuellen Führung des Bundesministeriums für Landesverteidigung scheint sich die Lage allerdings etwas zu bessern.

Damit aber sind wir bei einem eigenartigen Aspekt österreichischer Tradition, einer sich genau genommen dramatisch negativ auswirkenden Erinnerungskultur: Dazu möchte ich einen, der vor vierzig Jahren einen gewissen Höhenflug des Österreichischen Bundesheeres, von der Konzeption wie von der Öffentlichkeitsarbeit her, eingeleitet hat, General Emil Spanocchi, zitieren: „Seit hundertfünfzig Jahren hat dieser Staat die Bedeutung der Existenzsicherung mit militärischen Mitteln nicht erkannt und dies regelmäßig mit dem Verfehlen des politischen Zieles bezahlt.“ Er bezog sich damit auf die die Serie österreichischer militärischer Niederlagen seit Mitte des 19. Jahrhunderts – es wurden seit 1859, bis auf das nicht wirklich entscheidende Scharmützel mit Dänemark 1864, alle Kriege verloren.

Die Politik, egal welcher Richtung, hat offenbar seit den Tagen der k.u.k.-Monarchie den Schluss gezogen, dass man mit dieser Armee nichts gewinnen könne und sie daher am besten halb oder nun, im 21. Jahrhundert, ganz verhungern lasse.

Ist es angesichts dieses gelebten verteidigungspolitischen Unernstes ein Wunder, dass es gerade in Österreich viele Menschen gibt, die mit historischen Erinnerungen, mit Tradition nichts mehr zu

tun haben wollen und die sich – man lese Kommentare, Leserbriefe und Internet-Postings – entweder über diese Dinge lustig machen, ihnen gleichgültig gegenüberstehen oder sogar ziemlich aggressiv dagegen ankämpfen?

Mit zu berücksichtigen ist, dass im Österreichischen Bundesheer in den letzten Jahren die mehr oder weniger geglückte Aufarbeitung einer für österreichische Soldatentradition irrelevanten Zeit stark in den Vordergrund gerückt wurde: Die sieben Jahre, in denen Österreich Bestandteil des Deutschen Reiches war und in denen Österreicher in der Wehrmacht wie auch in bewaffneten Parteiorganisationen dienten. Es wurden Namen von Widerstandskämpfern mit österreichischen Wurzeln aus den Reihen der deutschen Wehrmacht in die Traditionspflege einbezogen, militärische Einrichtungen nach ihnen benannt und heftige Debatten geführt, beispielsweise über die Gestaltung der Gedenkstätte im Äußeren Burgtor.

Aus Sicht eines österreichpatriotisch gesinnten Soldaten lief da manches nicht sehr glücklich: Erstens ist es bedenklich, wenn, sich moralisch überlegen dünkende, Nachgeborene beginnen, lange schon Tote in erinnerungswürdige und solche, die der damnatio memoriae unterliegen und daher vergessen werden sollten, zu teilen. Meine christliche Überzeugung verbietet mir, so etwas für annehmbar zu halten: Wer durch Gewalt zu Tode kommt, verdient Totenruhe und für jeden gibt es Menschen, die ein Recht haben, zumindest bei einer bescheidenen Namenstafel seiner zu gedenken.

Zweitens ist es nicht unproblematisch, wenn man dem Österreichischen Bundesheer die Traditionspflege für Menschen aufdrückt, die zwar, mutig und Respekt verdient habend, im Widerstand gegen den Nationalsozialismus ihr Leben verloren, deren Kampf aber keiner für die Errichtung eines selbständigen demokratischen Österreichs war. Beispiel 20. Juli 1944: Die Mehrzahl der Verschwörer waren Anhänger großdeutscher und eher autoritärer Gesinnung, die Vorbildwirkung für heutige österreichische Soldaten wäre also im Einzelfall zu hinterfragen.

Der erste Weltkrieg, in dessen Ausbruch, Führung und Ende einschließlich der Waffenstillstandsbedingungen und Friedensverträge der Keim für die noch größere Katastrophe 1939 bis 1945 lag, bis hin zur jahrzehntelangen Teilung Europas in West- und Ostblock mit allen bösen Begleiterscheinungen, wurde hinter dieser Konzentration auf die Jahre unter nationalsozialistischer Herrschaft wie durch eine Nebelwand dem Blick entzogen. Erst im Zusammenhang mit den 100-Jahr-Gedenken lichtet sich das.

Als man in den fünfziger Jahren die Traditionspflege im Österreichischen Bundesheer neu regelte, war klar, dass sich die Deutsche Wehrmacht und die gesamte Zeit zwischen 1938 und 1945 dafür nicht eigneten.

In den Erlässen zur Traditionspflege ist das wörtlich so formuliert:

„Tradition ist wertbezogene Auswahl aus der Geschichte. Für das Bundesheer bieten sich als traditionsbildende Elemente folgende Bereiche der österreichischen Militärgeschichte an:

- das Bundesheer der 2. Republik, einschließlich der B-Gendarmerie, mit seinen nationalen und internationalen Einsätzen,

- die Streitkräfte der 1. Republik,

- die k.u.k. Armee,

- die Garnison, die Waffengattung und das Bundesland.“

Ausdrücklich wird festgestellt, dass „die Deutsche Wehrmacht als Instrument des Dritten Reiches keine Tradition im Bundesheer begründen kann, sehr wohl aber können vorbildhafte und im Einzelfall zu prüfende Verhaltensweisen von Österreichern in der Deutschen Wehrmacht und von Männern und Frauen des pro-österreichischen Widerstandes Element der Traditionspflege sein.“

Womit wir beim oben beschriebenen Dilemma wären.

Man knüpfte zunächst im 2. Bundesheer bei der konkreten Zuordnung der Traditionspflege an Truppen und Dienststellen vor allem beim alten Kaiserreich an, in Einzelfällen bis weit zurück ins 16. Jahrhundert. Man nahm die Namen von Kaiserin und Kaisern und die verdienstvoller Feldherren und benannte danach die Kasernen. In einigen Fällen griff man kürzer und nahm führende Offiziere aus der 1. Republik. Soweit diese dann auch in

der deutschen Wehrmacht gedient hatten, begannen Jahrzehnte später, als bestimmte politische Gruppen immer kritischer wurden, Probleme aufzutauchen. Aber auch schon hundert und mehr Jahre Tote gerieten ins Visier, Feldmarschall Radetzky wurde sogar von einem amtierenden Minister dieser Republik als eine Art Bürgermörder bezeichnet, dessen Denkmal vor seinem Amtsgebäude er für entfernungswürdig halte.

Zu solchen Vorgängen ist etwas anzumerken, das übrigens auch für die in jüngster Zeit aufgeflamnte Diskussion über den als besonderen Kriegstreiber dargestellten k.u.k.-Generalstabschef von 1914, Conrad von Hötzendorf, gilt: Es ist sehr problematisch, aus der Rückschau heute Lebender, die alles besser zu wissen glauben und meinen, moralisch überlegen zu sein, die Absichten und Handlungen von schon lange Toten zu diskreditieren. Mit dem Wissen der damaligen Zeit und mit dem, was man vor 100 oder 150 Jahren allgemein als politisch und militärisch für richtig hielt – und zwar bei allen europäischen Großmächten, nicht nur in Österreich! – hätten, davon bin ich überzeugt, die heute so vorlauten Verurteiler historischer Persönlichkeiten nicht einen Deut anders gedacht und gehandelt.

Bei den den Kommanden und Truppen des Bundesheeres zugeordneten Gedenktagen fällt auf, dass die Masse davon sich auf Schlachten und Gefechte aus dem 1. Weltkrieg beziehen, einige auf die Kämpfe mit Italien und Preußen Mitte des 19. Jahrhunderts, einige auf die napoleonischen Kriege und wenige auf Ereignisse aus davor liegenden Kriegen.

Die Truppen des zweiten Bundesheeres bekamen Traditionsverbände, vorrangig aus der k.u.k.-Armee, zugewiesen und den Auftrag, deren Geschichte zu pflegen und hochzuhalten. Das war manchmal schwierig, wo der Bezug erst mühevoll gefunden werden musste, in anderen Fällen ganz einfach, weil es eine vorhandene bodenständige Tradition gab, die man nur aktivieren musste, einfache Beispiele sind z.B. die Hoch- und Deutschmeister, die Freiwilligen Schützen in Tirol, die Rainer in Salzburg oder die Khevenhüller in Kärnten usw.

Erst mit den Traditionserlässen der 80er und 90er Jahre wurde das Spektrum erweitert, nun wurden etwa zusätzlich Verbände und Einheiten der B-Gendarmerie zugeordnet und als jüngste Überlieferungspflege auch die inzwischen im Zuge diverser Reformen aufgelöster oder umgegliederter Truppen des 2. Bundesheeres.

Unter den Offizieren und Unteroffizieren der ersten Jahre ab 1955 befanden sich etliche, die nicht weniger als vier verschiedene Eide auf völlig unterschiedliche Staatsformen geleistet hatten, nämlich die Republik Deutschösterreich, den Ständestaat, das Deutsche Reich und nun die 2. Republik. Sie waren alle durch das persönliche Erleben des zweiten Weltkrieges enorm geprägt. Sogar aus den Zeiten der k.u.k.-Monarchie gab es einzelne damals sehr junge Soldaten, die als Kader im 2. Bundesheer dienten.

Bei den mit Tradition im Zusammenhang stehenden militärischen Feiern bzw. solchen wehrpolitisch relevanter Vereinigungen wird sehr oft etwas besonders betont, was interessanterweise im offiziellen Erlass zur Traditionspflege nicht vorkommt. Dieser spricht z.B. von „Wertvorstellungen, die dem Militär Tradition sein müssen“ und zählt darunter die Pflichten des Soldaten wie „Tapferkeit und Kameradschaft; Gehorsam, Disziplin und Verschwiegenheit; fürsorgliches Verhalten der Vorgesetzten und Achtung der Menschenwürde“ auf und geht noch auf eine Menge anderer Dinge ein. Was im Erlass dezidiert nicht aufscheint, sind aber zwei Aspekte, die bei den konkreten Anlässen immer eine zentrale Rolle spielen:

- das Gedenken an die Opfer der vergangenen Kriege und
- die gerade aus ihrem Schicksal abzuleitende Verpflichtung, endlich Frieden zu halten und Krieg als menschenverachtend zu brandmarken.

Genau das sind aber aus meiner Sicht die wirklich wesentlichen Ausflüsse einer ordentlichen und nicht nur als *l'art pour l'art* daherkommenden Erinnerungskultur: Dass wir die Sinnlosigkeit der tausenden Gewaltausbrüche in der Menschheitsgeschichte endlich klar sehen und alles tun, sie in Hinkunft zu vermeiden. Dazu gehört natürlich die Analyse, wofür Menschen in die Kriege gezogen

sind und welche Mechanismen der Machtpolitik, egal ob sie religiös, ideologisch, nationalistisch oder ökonomisch unterlegt war und ist, immer wieder in die Katastrophe führen. Das von mir eingangs erwähnte Buch von Christopher Clark sollte man Politikern aller Nationen, die sich mit Außen- und Sicherheitspolitik befassen, zur Pflichtlektüre machen, mit dem Auftrag, in ihrem Handeln genau das alles zu vermeiden, was ihre Vorgänger unter anderem in Österreich-Ungarn, Deutschland, Russland, Serbien, Frankreich, Großbritannien und Italien getan haben.

Nach dem ersten Weltkrieg gab es Intellektuelle, die auf Grund dessen, was in diesem ersten industriellen Menschenabschlachten geschehen war, weitere Kriege für unführbar hielten. Der Gegenbeweis wurde rasch erbracht. Und der nächste Krieg mit viermal mehr Opfern und ganz neuen Verwüstungsmethoden bis hin zum Einsatz der Atombombe war noch keineswegs verdaut, als es rund um den Globus weiterging.

Ja, aber zumindest in Europa, da zeigt doch die EU, das „größte Friedensprojekt aller Zeiten“, wie viel wir gelernt hätten, nicht wahr? Ich will niemandes Illusionen zerstören und anerkenne auch, dass zumindest in West- und Mitteleuropa die Staaten seit Jahrzehnten nicht mehr übereinander herfallen: Aber was hat die EU tatsächlich zustande gebracht, als beispielsweise vor ihrer Haustür, am Balkan, die Gewalt ausbrach? Was sie geschafft hat, ist, auf das eigene Pazifismusgeschwafel so weit hereinzufallen, dass sie inzwischen den Status der weitgehenden militärischen Unfähigkeit erreicht hat und daher sicherheitspolitisch von niemandem wirklich ernst genommen wird. Mit etwas Pech zahlen wir dafür einmal eine sehr teure Rechnung.

Und was sich heute so abspielt, ob in Afrika, im Nahen und Mittleren Osten oder in Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion, oder was sich rund um das Chinesische Meer zusammenbraut, lässt einen ganz einfachen Schluss zu, wenn wir einmal die österreichische Zwergenperspektive verlassen: Was die Menschheit und ihre Erinnerungskultur insgesamt betrifft, heißt das Motto nicht nur: No lessons learned. Ich sage es auf Deutsch: Aus gehabtem

Schaden nicht nur nichts gelernt, sondern bemüht, es in Zukunft noch schlimmer zu machen!

Peter Zeillinger

Zur politischen Bedeutung von Erinnerung Kulturgeschichte, Monotheismus und die Zukunft der Gesellschaft

Für Johann Baptist Metz

Vorbemerkung

Anlässlich regelmäßig wiederkehrender Diskussionen um die politische Dimension von Erinnerung versuchen die nachfolgenden Überlegungen die Grundlagen des Phänomens der Erinnerung und die kulturelle Entfaltung von Erinnerungen zu rekonstruieren und mit Blick auf eine gegenwärtige oder künftige Erinnerungspolitik zusammenzufassen.¹ Eine zentrale Rolle kommt dabei den biblischen – genauerhin: den *monotheistischen* – Traditionen zu, da mit ihnen kulturgeschichtlich erstmals und bis heute fast singular² eine bewusste Reflexion auf Erinnerung verbunden ist,

¹ Dieser Beitrag ist die stark erweiterte Fassung eines Vortrags bei der Tagung »Lessons not learned? Erfahrungsverarbeitung nach dem Ersten Weltkrieg«, das vom islamischen Friede-Institut für Dialog und dem Institut für Religion und Frieden des Österreichischen Militärordinariats am 11. November 2014 in Wien abgehalten wurde. Die Veranstaltung wurde anlässlich des 100. Jahrestages des Ausbruch des 1. Weltkriegs organisiert und die Aufgabenstellung für das Referat war, einige grundsätzliche Überlegungen zur religiösen und politischen Bedeutung von Erinnerung zu präsentieren. Der ursprüngliche Vortragstitel lautete daher „Lessons learned? Das biblische Verständnis von Erinnerung und Versöhnung und seine politischen Konsequenzen für die Gegenwart“.

² Die im Folgenden noch näher zu beschreibende grundlegende Bedeutung von Erinnerung in den monotheistischen Traditionen bedeutet hier weder, dass es außerhalb der Religion keine Reflexion auf Erinnerung gäbe, noch dass die institutionalisierte Religion diese Erinnerung stets begünstigt hat. Vielmehr soll die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, dass Erinnerung erst in den monotheistischen Traditionen *bewusst reflektiert* und zum *Movens* einer selbstkritischen Infragestellung gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhaltens geworden ist. Auch die

die – und dies wird der entscheidende Punkt sein – zugleich als Grundlage des kulturellen und politischen Zusammenlebens verstanden wird. Gegenüber anderen Formen kultureller Erinnerung, wie sie in allen Gesellschaften nachweisbar sind, kommt es in der Entstehung der monotheistischen Traditionen zu einer grundlegenden Veränderung der politischen Bedeutung von Erinnerung. Dieser Einfluss hat auch die spätere säkulare Geschichte des Abendlandes entscheidend mitgeprägt. Dies gilt auch noch dort, wo das Spezifische der monotheistischen Erinnerungskultur innerhalb der eigenen Tradition selbst immer wieder vergessen und verdrängt wurde, jedoch aufgrund der Struktur des »*monotheistischen*« Selbstverständnisses notwendigerweise immer wieder neu ins Bewusstsein tritt. Da es an dieser Stelle nicht um eine innerreligiöse oder eine theologische Erörterung gehen kann und soll, wird der Begriff des »Monotheismus«, der an späterer Stelle noch näher zu spezifizieren sein wird, hier in erster Linie als kulturelles und politisches Phänomen in Augenschein genommen, um damit

säkularisierten Formen von Erinnerung heute greifen – mehr oder minder bewusst – auf eben diese Traditions- und Erinnerungsstrukturen zurück. Die metaphysischen Traditionen der Philosophie und des politischen Denkens haben demgegenüber keinen vergleichbaren Rekurs auf Erinnerung als kritischer Selbstreflexion hervorgebracht. (Zur abnehmenden Bedeutung von Erinnerung in der frühen griechischen Kultur im Übergang zur Philosophie siehe Jean-Pierre VERNANT, *Mythische Aspekte des Gedächtnisses* (1959), in: *Mythos und Denken bei den Griechen. Historisch-psychologische Studien*. Konstanz: Konstanz UP, 2016, 115-143.) Eine eindrucksvolle Studie der bereits früh erkennbaren politischen Unterwerfung von Erinnerung unter die Vorstellung einer kollektiven (Polis-)Ordnung in der athenischen Demokratie hat Christian Meier 1996 in seinem Vortrag „Erinnern – Verdrängen – Vergessen“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie vorgelegt. Er knüpfte damit an die Debatten anlässlich des 50. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz an. Meier zeichnete jedoch gerade das Gebot des *Nicht-Erinnerns* von „schlimmer Vergangenheit“ als eine Grundstruktur abendländischer politischer Tradition von der griechischen Antike über das Mittelalter und die Neuzeit bis in die Debatten um die deutsche Erinnerungskultur nach 1945 nach. (Darauf wird zurückzukommen sein.) Doch mit diesem Rekurs auf die im griechischen Denken grundgelegte Vorstellung des Politischen ist nicht die gesamte abendländische Tradition umschrieben. Kann hier gerade in der Frage des Umgangs mit »schlimmer Vergangenheit« die spezifische Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen einen politischen Beitrag leisten für einen *anderen* Blick auf die Erfordernisse eines globalen Zusammenlebens? – Der Vortrag von Christian Meier findet sich nun in überarbeiteter Form in dritter Auflage in: Christian MEIER, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, in: DERS., *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns* (München: Siedler, 32010), 7-126.

seine Vergleichbarkeit mit, aber auch seine Besonderheit gegenüber anderen politischen Entwürfen des Zusammenlebens zu ermöglichen. Um dabei die globale – über die innerreligiöse hinausgehende – Bedeutung der monotheistischen Erinnerungsstruktur³ verständlich werden zu lassen, bedarf es jedoch zunächst einer Reflexion auf die grundlegende Dimension von Erinnerung für das Menschsein selbst.

Erinnerung als Grundlage des Menschseins

Erinnerung ist kein nebensächliches Phänomen des Menschseins, sondern prägt seine Beziehung zur Welt von Grund auf.⁴ Der menschliche Zugang zur Welt ist nicht unmittelbar. Selbst die sinnliche Wahrnehmung, die der menschlichen Erfahrung zugrunde liegt, kann erst dann zum Ausgangspunkt einer individuellen oder kollektiven Entscheidung werden – im Unterschied zu einem instinktiven Handeln –, wenn man sich auf sie rückbezieht und sie daher „erinnern“ kann. Erst die Möglichkeit dieser

³ Ich spreche hier bewusst von einer spezifischen *Struktur* von Erinnerung. Es werden daher im Folgenden auch nicht in erster Linie konkrete Erinnerungs-*inhalte* im Zentrum stehen, sondern es wird zu zeigen versucht inwiefern sich der monotheistische Erinnerungsbegriff von dem der mythischen Traditionen und ihrer Weiterentwicklung in der frühgriechischen Kultur und der philosophisch-metaphysischen Tradition grundlegend unterscheidet. Vgl. zur griechischen Tradition von Erinnerung und *anamnesis* die Ausführungen in Vernant, *Mythische Aspekte des Gedächtnisses*, aaO. [Anm. 2].

⁴ „Kultur ist Gedächtnis.“ (Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 13. Jg. (2002) H. 2, 239-247, hier: 239.) – Die Unterscheidung zwischen „Erinnerung“ als Vollzug und Aktuierung eines Gedächtnisinhalts und einem (speicherartigen) „Gedächtnis“, das im kulturellen und politischen Bereich stets bereits eine exteriorisierte Gestalt angenommen hat und – wie Elena Esposito gegenüber Assmann hervorhebt – auch die Seite des Vergessenen (in Form des Verdrängten und Unbewussten) umfasst, steht bei den folgenden Erörterungen nicht im Zentrum. (Zu Espositos Kritik vgl. Elena ESPOSITO, *Eine Erinnerung an das Vergessen*, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 13. Jg. (2002) H. 2, 248f.) Es soll vielmehr um jene „Erinnerung“ gehen, die auch das Wissen um das Vergessen umfasst, also um jenes Erinnern, das – mit Rückgriff auf unterschiedliche Formen des Gedächtnisses – auch dort noch das Vergessen dem Vergessen zu entreißen sucht, wo sich konkrete Inhalte dem Gedächtnis entziehen. In eben diesem Sinn umfasst das kulturelle Gedächtnis auch das Vergessene durch Praktiken des Umgangs mit dem, was sich inhaltlicher Erinnerung und begrifflicher Darstellung entzieht.

Re-flexion, dieses Rückbezugs macht das Spezifische des Menschseins aus. Diese Fähigkeit zu erinnern ist dabei nicht denkbar ohne die Anerkennung einer Kluft, die den Erinnernden vom Erinnerten trennt. Diese Kluft kann nicht überwunden, nicht aufgelöst werden. Erinnerung markiert vielmehr den produktiven Umgang mit dieser Trennung. Sie wird so zu einer Form der »Überwindung« dieser Kluft.⁵ Dennoch bleibt mit dem Rückgriff auf Erinnerung stets das Eingeständnis einer Nicht-Unmittelbarkeit verbunden. Erinnerung ist also immer auch Ausdruck eines – zumindest impliziten – Wissens um die Unvollständigkeit von Wahrnehmung und Erfahrung, die bereits ihrerseits jeweils von einer Nicht-Unmittelbarkeit zeugen. Überall dort, wo von unmittelbarer Erfahrung oder Erkenntnis gesprochen werden könnte, wäre Erinnerung sinnlos. Da eine solche Unmittelbarkeit jedoch immer schon *fehlt*, bedarf es einer Fähigkeit und einer entsprechenden Anstrengung, das Abgeschnittensein von einem unmittelbaren Wissen mit Hilfe einer »Prothese«⁶ zu überwinden. Die Geschichte der Menschwerdung (Anthropogenese) zeigt, dass die Fähigkeit zur aktiven Erinnerung keineswegs etwas Nachträgliches in dieser Entwicklung darstellt oder einen zu bedauernden Mangel des Menschseins bezeichnet. Im Gegenteil prägt und ermöglicht das Entstehen

⁵ Die Betonung dieser Kluft ist wichtig, um die Unmöglichkeit eines »Abbildungsverhältnisses« zwischen der Erinnerungsgestalt und dem darin Erinnerten zu unterstreichen. Es handelt sich eher um ein Verhältnis der Repräsentation, deren unmittelbarer »Wahrheitsgehalt« letztendlich stets offen bleiben muss. Albert Koschorke spricht in seiner Erzähltheorie (Albrecht KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt/M.: Fischer, 2012) in einem vergleichbaren Kontext von einem »ontologischen Mangel« (ebd. 12) bzw. einer »ontologischen Indifferenz« (ebd. 17). Wie das Erzählen (und der Mythos) verfügt auch die Erinnerung „über kein hinreichend intrinsisches Wahrheitszeichen“ (ebd. 11). Und dennoch sind Erzählungen, Mythen und Erinnerungen keineswegs beliebig, sondern Formen, um mit diesem Mangel produktiv umzugehen. Sie stellen keinen Widerspruch und auch keine Negation des Bezugs auf Welt dar, sondern *repräsentieren* vielmehr eine Art »Deutung« dieses Bezugs.

⁶ Zum Begriff der Prothese im Zusammenhang mit der Entstehung von Erinnerung und Gedächtnis in der frühen Entwicklung des Menschen vgl. Bernard STIEGLER, *Technik und Zeit. 1. Der Fehler des Epimetheus* (Zürich-Berlin: diaphanes, 2009 [fr. 1994]), 73. 196. 203f. 229f.

von *exteriorisierten* Formen von Gedächtnis erst den Übergang zum »Menschsein«. Der *prothetische* Charakter solcher Gedächtnisformen, wie auch die damit verbundenen Fähigkeiten des Erinnerns, des vorausschauenden Planens (Antizipation)⁷, der bewussten Entscheidung und nicht zuletzt des reflektierenden Denkens markieren den Übergang von der biologischen und zoologischen Entwicklung zur kulturellen Entfaltung des Menschseins. Der Paläoanthropologe André Leroi-Gourhan hat diesen Übergang in seinem außergewöhnlichen Werk *Hand und Wort*⁸ nachgezeichnet. Im Anschluss an eine erste, sehr frühe Rezeption dieser Darstellung durch Jacques Derrida bereits in den 1960er-Jahren⁹ hat der französische Philosoph Bernard Stiegler nun eine ausführliche philosophische Interpretation der Grundlagen und Konsequenzen dieser Gleichurprünglichkeit von prothetischem Gedächtnis und dem Beginn der Rede vom »Menschen« entfaltet und damit eine Grundlage geschaffen für eine gleichermaßen empirisch belegte wie philosophisch reflektierte Diskussion des Phänomens der Erinnerung.¹⁰ Das Gedächtnis erweist sich dabei überall dort als »prothetisch«, wo es gegenüber den biologischen Bedingungen der Wahrnehmung und Erfahrung des Einzelwesens ausgelagert (exteriorisiert) ist und damit durch andere abrufbar (erinnerbar) wird. Kulturelles Wissen, individuelle wie kollektive Erfahrung, finden sich auf diese Weise eingeschrieben in technische, das heißt in nicht-natürliche Objekte (wie z.B. Werkzeuge, die von ihrer Herstellung und Verwendung ein »lesbares« Zeugnis geben), aber auch in rituelle Praktiken, verbale Repräsentationen und schließlich

⁷ Vgl. dazu Stiegler, *Technik und Zeit 1*, aaO. [Anm. 6], 201-206 (Kap. „Technisches Bewusstsein und Antizipation“).

⁸ André LEROI-GOURHAN, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21995 [fr. 1964+65]).

⁹ Jacques DERRIDA, *Grammatologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 61996 [fr. 1967]), bes. 148-153.

¹⁰ Stiegler, *Technik und Zeit 1*, aaO. [Anm. 6]. – Eine Zusammenfassung dieses Ansatzes bietet der Interview-Band Bernard STIEGLER, *Denken bis an die Grenzen der Maschine* (Hg. v. Erich HÖRL; Zürich-Berlin: diaphanes, 2009 [fr. 2004]).

mythische Erzählungen, die aufgrund dieser Exteriorität (Technizität) erstmals auch generationenübergreifend *vermittelt* werden können. Ohne diese Exteriorisierung (Speicherung) bliebe das Wissen aus Wahrnehmung und Erfahrung auf die Lebenszeit des Individuums und den Kontakt¹¹ mit ihm beschränkt. Erst die überindividuelle *Tradierung*, deren vermittelter Gehalt nachträglich »gelesen« (wieder-geholt) und damit *erinnert* werden kann – ohne unmittelbaren räumlichen oder zeitlichen Bezug zu seiner Einschreibung oder zum Subjekt dieser Einschreibung –, ermöglicht die Entfaltung menschlicher Kultur. Ohne die spezifische Form *vermittelter* Erinnerung ist das Spezifische des Menschlichen nicht zu denken. Bernard Stiegler bezeichnet diese Erinnerungsstruktur in Weiterführung des Erinnerungsverständnisses von Edmund Husserl daher als *tertiäre Retention*, *drittes Gedächtnis* – neben der primären Erinnerung unmittelbarer individueller Erfahrung und der Wieder-Erinnerung dieser Erfahrung in zeitlichem Abstand durch dasselbe Individuum. Erst das *tertiäre, exteriorisierte* und zwischen Individuen *vermittelbare* Gedächtnis öffnet den Blick für jene Formen von Erinnerung, die seit einigen Jahrzehnten unter dem Titel »kollektives Gedächtnis« (Maurice Halbwachs) und »kulturelles Gedächtnis« (Aleida und Jan Assmann)¹² verhandelt werden.¹³

¹¹ Mit »Kontakt« ist hier zunächst noch nicht eine verbale Kommunikation gemeint (die ja bereits eine medialisierte Vermittlung in Form eines gemeinsam geteilten Sprachcodes voraussetzt), sondern die unmittelbare Begegnung von Individuen und die Wahrnehmung und Erfahrung, die sie in und aus diesem »Kontakt« für sich selbst machen. Auch darin findet eine Wissensvermittlung statt, die aber nicht im genannten Sinn auf einer *technologischen* Medialisierung beruht und daher nicht überindividuell kommuniziert werden kann, sondern nur in direkter Kontaktnahme für die betroffenen Individuen Bedeutung erlangt.

¹² Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 2007 [1992]). Differenzierter und gebündelter in: Jan ASSMANN, Was ist das »kulturelle Gedächtnis«, in: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: Beck, 2000), 11-44. – Zur Debatte des Verständnisses von kulturellem Gedächtnis vgl. das Themenheft in: *Erwägen Wissen Ethik*, 13. Jg. (2002) H. 2, das auch zwei zusammenfassende Beiträge von Aleida Assmann („Vier Formen des Gedächtnisses“, 183-190) und Jan Assmann („Das kulturelle Gedächtnis“, 239-247) enthält.

¹³ Eine Einführung zur jüngeren Gedächtnisdebatte und ihren zahlreichen Differenzierungen gibt Astrid ERLI, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung* (Stuttgart-Wei-

Von der stabilisierenden Funktion zur Gefährlichkeit von Erinnerung

Der kurze Rekurs auf die Entwicklungsgeschichte des Menschseins hat den unhintergehbaren Ausgangspunkt sichtbar werden lassen, der jeder Erörterung von Erinnerung zugrunde liegt: Aufgrund seines nicht-unmittelbaren Bezugs zur Welt ist der Mensch für die Ermöglichung und Aufrechterhaltung überindividueller, sozialer und kultureller Bindungen auf verschiedene Formen des Gedächtnisses wie auch auf entsprechende Praktiken des Erinnerns angewiesen. Durch medial vermittelte Erinnerung wird ein kulturelles Wissen abrufbar, das über Generationen in Techniken des Überlebens (Ackerbau, Viehzucht, Handwerk), in gemeinschaftsstabilisierenden Ritualen (z.B. der Zugehörigkeit oder der Konfliktlösung) und in gemeinsamen, generationenübergreifenden Überzeugungen (sprachlich vermittelte Weltvorstellungen, Gründungserzählungen, Mythen) angesammelt wurde. In diesem Sinne haben Gedächtnis und Erinnerung eine stabilisierende Funktion für das menschliche Zusammenleben. Dies erklärt auch die zentrale Bedeutung mythischer Überlieferungen in vorschriftlichen, primär oralen Kulturen.¹⁴ In ihnen findet sich auf narrative Weise der unhinterfragte, von allen Gliedern der Gemeinschaft

mar: Metzler, 2005).

¹⁴ Als »primär oral« werden jene vorschriftlichen Kulturen bezeichnet, bei denen die generationenübergreifende Vermittlung von sprachlichen Inhalten, Weltbildern, Mythen, sowie politischen, rechtlichen und religiösen Überzeugungen auf die mündliche, rituelle oder technische Tradierung beschränkt ist und noch keine Formen »schriftlicher« Speicherung bekannt sind. Für die Gewährleistung der Stabilität dieser Traditionen haben sich spezifische Gattungen und Strukturen der Formulierung, formelhafte Wendungen und ritualisierte Vortragsweisen herausgebildet, die nicht nur die Memorierung erleichtern, sondern durch ihre Wiederholung und Wiedererkennbarkeit auch das Vertrauen in den Inhalt der Überlieferungen stützen. Siehe dazu Eric A. HAVELOCK, Allgemeine Theorie der primären Oralität, in: Ders., *Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie* (Berlin: Wagenbach, 2007 [amer. 1986]), 61-99; Jack GOODY / Ian WATT, Konsequenzen der Literalität (1963), in: Jack GOODY (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981), 45-104, bes. 46-55 (Kap. „Die kulturelle Tradition in nicht-literalen Gesellschaften“). Einen kenntnisreichen Überblick gibt Thomas VESTING, *Die Medien des Rechts: Sprache* (Weilerswist: Velbrück, 2011), bes. §3 „Zur Oralität oraler Kulturen“ (81-118).

geteilte Kern des kulturellen Zusammenlebens ausgedrückt. Ein Widerstand gegen diese tradierte Überzeugung ist in einer vor-schriftlichen Kultur nicht oder nur in einem sehr eingeschränkten Maße möglich. Der- oder diejenige, die sich gegen die Tradition stellte, könnte für dieses Verhalten keine Plausibilität beanspruchen, da eine solche erneut nur über eine tradierte Erinnerung und daher ein bereits bestehendes Wissen vermittelt werden könnte. Der Widerstand ist allerdings nicht deshalb erschwert, weil das tradierte Wissen als solches »wahr« wäre oder eine besondere Autorität besäße, sondern weil sich der Widerstand gegen den *Konsens* der Gemeinschaft richten und diese dadurch stabilisieren würde.¹⁵ Andererseits bleibt das Gedächtnis vor-schriftlicher Kulturen gerade durch seine Eigenart als Repräsentation gemeinsam geteilter Überzeugungen flexibel und anpassungsfähig an neue Verhältnisse. Solche Veränderungen, wie sie in verschiedenen Versionen mythischer Überlieferungen zum Ausdruck kommen, stellen jedoch keinen bewussten oder widerständigen Akt, sondern einen letztlich für die Aufrechterhaltung der Kontinuität selbst »notwendig gewordenen« Vorgang dar. Mit der allmählichen Etablierung einer ausdrücklichen Schriftkultur gerät die Stabilität der primär oralen Gedächtnis- und Erinnerungsstruktur unter Druck.¹⁶ Mit den Möglichkeiten der schriftlichen Aufzeichnung und der damit vom Konsens der Beteiligten unabhängigen Dokumentation und Archivierung von Wissen verändern sich auch die Möglichkeiten und Herausforderungen des Zusammenlebens und bringen eigenständige Formen politischer und juridischer Ordnung hervor. Es mag hier offen bleiben,

¹⁵ Zur Bedeutung des Konsens als grundlegender Autorität für die soziale Ordnung vgl. Uwe WESEL, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umriss einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985), 21. 67. u.ö. – Zur gemeinschaftsstiftenden »Wahrheit« des Mythos vgl. Paul VEYNE, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987 [fr. 1983]), bes. 35. 40ff.

¹⁶ Vgl. auch dazu nochmals die in Anm. 2 angeführten Ausführungen von Jean-Pierre Vernant, *Mythische Aspekte des Gedächtnisses* (aaO.), der die Wandlung des Erinnerungsverständnisses in der griechischen Kultur beschreibt.

ob die Etablierung einer Schriftkultur Grund oder Ausdruck solcher Veränderung ist. Im Alten Griechenland wird diese Entwicklung jedoch in vielerlei Hinsicht zu einem entscheidenden Ausgangspunkt der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte.¹⁷ Insbesondere die Entstehung der griechischen Philosophie und die Neugestaltung der politischen Ordnung im Modell der griechischen Polis sind ohne die Entwicklung der Schrift nicht denkbar.

Vor dem Hintergrund dieser politischen und gesellschaftlichen Neuordnung wurde erstmals auch das Phänomen der Erinnerung ausdrücklich reflektiert. Im Zentrum dieser Reflexion stand jedoch nicht die anthropologische Grundbedeutung des Phäno-

¹⁷ Es ist auffällig, dass die Erfindung der Schrift im Alten Orient, die ihren Ursprung bereits im 4. Jahrtausend v. Chr. hat, in den dortigen Hochkulturen – trotz ihrer enormen Bedeutung für deren Entwicklung – nicht zu einer vergleichbaren Veränderung des mythischen Denkens und seiner Erinnerungsstruktur geführt hat wie im Alten Griechenland und (wie noch zu zeigen sein wird) im Alten Israel. Ein entscheidender Hinweis für diesen Unterschied dürfte der Umstand sein, dass die Schrift im Alten Orient bis etwa 1300 v. Chr. vornehmlich eine Aufzeichnungsfunktion innehatte und daher – über die von den Herrschern und ihren Schreibern streng geregelte dokumentarische Bedeutung hinaus – keine Autorität besaß. Den Aufzeichnungen selbst wurde also zunächst keine spezifische Autorität zugestanden. Karel van der Toorn, Professor für antike Religionen, Altorientalist und Alttestamentler, hat dies am Beispiel von Schreibern verdeutlicht, die Ende des 2. Jtsd. v. Chr. erstmals eigenständige Texte formulierten und die fehlende »Autorität« durch den Hinweis auf eine göttliche Eingebung nachtragen mussten. Man kann dies als kulturgeschichtliche Einführung des Motivs der »Offenbarung« verstehen. Doch unterscheidet sich diese von ihren späteren Ausgestaltungen in den monotheistischen Traditionen noch dadurch, dass auch die altorientalischen Schreiber des ausgehenden 2. Jahrtausends nur das formulieren konnten, was dem allgemeinen Konsens nicht widersprach. Damit verblieb dieses Offenbarungsverständnis noch innerhalb des tradierten mythischen Weltbildes. – Siehe dazu Karel van der TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2007), bes. Kap. 8 »Inventing Revelation« (205-232), das als Grund für das bewusste Einsetzen des Offenbarungsmotivs ein Legitimationsproblem der Schreiber herausarbeitet (217ff): Ab dem 13. Jh. v. Chr. lösen schriftliche Dokumente die mündliche Überlieferung als primäre Quelle von Autorität ab. Insbesondere neu verfasste Texte sind damit nicht mehr durch eine bereits bestehende lange Tradition legitimiert. Ihre Autorität lässt sich nur begründen, wenn sie sich plausibel auf eine von der Gemeinschaft geteilte Instanz – wie eben eine göttliche Eingebung – zurückbeziehen lassen. Mit dieser bewussten Einführung des Offenbarungsmotivs, werden schriftliche Texte nun erstmals zur primären Quelle kultureller Identität. Sie werden nicht mehr als bloße Aufzeichnung von alten Traditionen verstanden, sondern müssen darauf hin „gelesen“ werden, was in ihnen zum Ausdruck kommt. Damit wird zugleich implizit die Notwendigkeit eines exegetischen Umgangs mit Texten begründet.

mens Erinnerung, sondern ihre politische Funktion angesichts der Erinnerung von »schlimmer Vergangenheit« (Christian Meier). Damit wurde eine Diskussion eröffnet, die noch heute von politischer Brisanz ist für die gesellschaftliche Verarbeitung von Konflikten und die Herausforderungen, die sich daraus für den Zusammenhalt von Gemeinschaften und das Verständnis ihrer Identität ergeben. Die bisherigen Überlegungen haben hervorgehoben, inwiefern in der kulturellen Entwicklung des Menschseins Erinnerung und Gedächtnis nicht nur eine unhintergehbare Grundlage und einen Ausgangspunkt dieser Entwicklung darstellten, sondern zugleich eine zentrale gemeinschaftsstiftende und gemeinschaftsstabilisierende Funktion besaßen. Eben diese Funktion wurde nun aber in Griechenland im Zuge der Entwicklung eines auf Vernunft begründeten politischen Entwurfs wie dem der athenischen Demokratie in Frage gestellt. Erinnerung stellte sich plötzlich (auch) als mögliches Hindernis für die Etablierung und Sicherung des politischen Zusammenhalts dar.

Diese kritische Haltung gegenüber dem Gedächtnis der Vergangenheit zeigt sich gleich mehrfach in politischen Beschlüssen von griechischen *Poleis* aus dem letzten Viertel des 5. Jh. v. Chr., die ein Erinnerungsverbot beinhalten. Als Inhalt der zu vermeidenden Erinnerungen wurden dabei durchwegs »schlimme Erfahrungen« angeführt. Die entsprechende griechische Formulierung, *mnesikakein*, „nicht Schlimmes erinnern“ (gleichbedeutend mit dem später gebräuchlichen Begriff *amnesia*, „Nicht-Erinnerung“), wie auch der politische Kontext ihres Auftauchens machen deutlich, dass das Verbot als eine Vorbeugemaßnahme gegen mögliche Vergeltungsmaßnahmen angesichts geschehenen Unrechts verstanden wurde. Die Vermeidung der Erinnerung von Vergangenheit sollte – im politischen Bereich – ein künftiges Zusammenleben von Konfliktparteien trotz erlittener „schlimmer Erfahrung“ ermöglichen.¹⁸ Das bekannteste und in der abendländischen Geschichte mehrfach aufgegriffene Beispiel für ein solches

¹⁸ Vgl. zum gesamten Thema: Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO. [Anm. 2], hier: 15-18.

Erinnerungsverbot ist die Forderung und Einführung eines jährlich abzulegenden Amnestie-Eids in Athen im Anschluss an den Sieg der Demokraten über die »Dreißig Tyrannen«, die nach der militärischen Niederlage im Peloponnesischen Krieg (404), die Herrschaft in Athen an sich gerissen und die Stadt acht Monate lang grausam regiert hatten.¹⁹ In der Zeit der Unrechtsherrschaft waren nicht nur alle demokratischen Institutionen abgeschafft, sondern mittels eines Spitzel- und Denunziationssystems auch alle Sympathisanten der Demokratie verfolgt und ermordet worden.²⁰ Nach der siegreichen Rückkehr der Demokraten mussten daher die »Leute der Stadt«, die vor den Ausschreitungen der Tyrannen ihre Augen verschlossen hatten, die Rache der Sieger fürchten. Vor diesem Hintergrund wurde für als Grundlage für das künftige Zusammenleben des überlebenden *démos* der Stadt mit den siegreich aus dem Exil zurückgekehrten Demokraten im Namen der *démokratía* von allen gemeinsam der Eid abverlangt, nicht nur das »Schlimme« der Zeit der Dreißig Tyrannen nicht mehr öffentlich zu erinnern (um keine Rachegefühle heraufzubeschwören), sondern auch keine Anklagen zu erheben oder juristische Verfahren gegen das während der Herrschaft verübte Unrecht anzustrengen – außer gegen die Dreißig Tyrannen selbst.²¹

¹⁹ „Nach der militärischen Niederlage im Peloponnesischen Krieg (404 v.Chr.) hatte ein kleiner Kreis von »dreißig Tyrannen«, gestützt auf den spartanischen, den feindlichen Feldherrn, die Herrschaft in Athen an sich gerissen und eine große Zahl von Bürgern sowie reichen, in Athen ansässigen Nichtbürgern ermordet; in den Quellen heißt es, es seien 2500 insgesamt, darunter 1500 Bürger gewesen; bei damals etwa 30.000 Bürgern also fünf Prozent. Es sind, selbst wenn sie etwas übertrieben sind, vergleichsweise riesige Zahlen. In der Phase [des Terrors] in Paris 1793/94 hat sich die Zahl der Hinrichtungen auf ungefähr 2600 belaufen. | Die Opfer waren vornehmlich Männer, die in der Demokratie eine Rolle gespielt hatten [...]“ (Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO. [Anm. 2], 19f.)

²⁰ „Mit perfidem Geschick haben die Dreißig darauf geachtet, möglichst viele der Athener, die in der Stadt geblieben waren, als Handlanger an ihren Untaten zu beteiligen. Wer angezeigt worden war, konnte unter der Bedingung begnadigt werden, daß er andere anzeigte. Aber auch für die Vorladungen zog man gerne irgendwelche Bürger heran, um sie zu Spießgesellen zumachen. Die politischen Bürgerrechte selbst waren auf 3000 Männer, also ein Zehntel der athenischen Bürgerschaft beschränkt worden.“ (ebd. 20)

²¹ „Die Versöhnung geschah aufgrund eines Vertrags, der unter anderem die Rückkehr der Demokraten in die Stadt vorsah. Er gestattete Anklagen gegen diejenigen, die mit eigener Hand jeman-|den getötet oder verletzt hatten. Abgesehen davon aber sei es »keinem der Rück-

Dies ging so weit, dass der erste aus dem Exil heimgekehrte Demokrat, der einen Prozess anstrengen wollte, verhaftet und ohne Urteil hingerichtet wurde.²² Die entscheidende Motivation für das Erinnerungsverbot lag in der Gewährleistung der Kontinuität der *Polis* sowie in einer von der Vergangenheit unberührten Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der athenischen Demokratie. Die demokratischen Sieger sollten also *im Namen der Demokratie* auf die Privilegien des Sieges und die Vergeltung der „schlimmen Erfahrung“ verzichten. Die *Polis* selbst stellte demnach das höchste Gut der so verstandenen *démokratía* dar. Ihr wurde, wo es politisch notwendig schien, auch die Ahndung von Unrecht unterworfen.²³ Das Gelingen dieser Art von Befriedung führte schließlich nicht nur zur Einrichtung eines Kults für die *démokratía*, sondern zu einer bereits in der Antike erkennbaren Hochschätzung und Vorbildwirkung des athenischen *démos* und der athenischen Demokratie, die bis heute andauert. Heißt dies aber, dass Erinnerung – trotz ihrer ursprünglichen gemeinschafts-

kehrer gestattet, gegen keinen das Schlimme zu erinnern außer gegen die Dreißig selbst« und wenige andere Amtsträger. So heißt es in der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift »Athenaíon Politéia« (39,6).“ (ebd. 20f) – Eine ausführliche Darstellung des Ablaufs und der dahinterstehenden Problematik des Selbstverständnisses der griechischen Polis gibt Nicole LORAUX, *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens* (New York: Zone Books, 2006 [fr. 1997]). – Eine auf das Verhältnis von Erinnern und Vergessen fokussierte Zusammenfassung findet sich in Nicole LORAUX, Das Vergessen in der Erinnerung der athenischen Demokratie, in: Gary SMITH / Hinderk M. EMRICH (Hg.), *Vom Nutzen des Vergessens* (Berlin: Akademie, 1996), 79-104. – Vgl. dazu auch die Erörterungen zur Darstellung von Christian Meier in Aleida ASSMANN, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur?* (Wiener Vorlesungen im Rathaus 161; Wien: Picus, 2012), bes. 22ff; sowie in Aleida ASSMANN, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention* (München: Beck, 2013), bes. 182ff.

²² Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 82 Anm. 4.

²³ Dieses Prinzip sollte für das politische Denken des Abendlands beispielhaft werden: „Die Scheidung zwischen wenigen Schuldigen und dem Gros [der Mit-täter und Mit-läufer; Anm. PZ] sollte auch im Folgenden [also in der weiteren Geschichte des Abendlandes, auf das sich Meier beschränkt; Anm. PZ] immer wieder wesentliche Voraussetzung für Nicht-Erinnern und Amnestie sein. Die Hauptschuldigen dürfen nicht ungestraft bleiben. Sie sind gefährlich. Irgendwohin muß sich auch der Zorn ausleben, irgendwo der Gerechtigkeit, zumeist: der Rache ihr Recht werden. Das Gros dagegen (das dadurch zugleich eine Art Alibi erhält, einen Ausweg in Richtung Distanzierung) muß um des Friedens willen verschont bleiben. So wird ein Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Frieden möglich.“ (Meier, Erinnern – Verdrängen – Vergessen, aaO. [Anm. 2], 21.)

stiftenden und -stabilisierenden Funktion – für die rationale Grundlegung von sozialem Zusammenhalt und politischem Handeln ungeeignet geworden war?² Muss Erinnerung demnach im politischen Denken des Abendlandes seit seinen griechischen Ursprüngen wie eine Art irrationales Überbleibsel vorrationaler Entwicklungsstufen behandelt und jeweils daraufhin befragt werden, ob sie den geltenden politischen Entwürfen zu entsprechen vermag oder aber von ihnen zurückgedrängt werden muss? Die Ausführungen Christian Meiers in *Erinnern – Verdrängen – Vergessen* legen diesen Schluss nahe, wenn er seinen Vortrag, der ausdrücklich an die Debatten anlässlich des 50. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz anknüpfte, mit den Worten beschließt:

„Die uralte Erfahrung, wonach man nach solchen Ereignissen besser vergißt und verdrängt als tätige Erinnerung walten zu lassen, ist noch keineswegs überholt. Und es ist mitnichten ausgemacht, daß tätige Erinnerung Wiederholung ausschließt.“²⁴

Nicole Loraux ringt der Episode des athenischen Erinnerungsverbots allerdings noch eine ganz andere Überlegung ab, die es erlaubt, die negative Form des Verbots selbst noch einmal unter dem Aspekt der Erinnerung in den Blick zu nehmen.

„Obwohl es ausgezeichnete Gründe für die Wut [*der Zurückkehrenden; Anm. PZ*] gibt, verboten die Athener ge-

²⁴ Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO. [Anm. 2], 97. – Im Nachwort zur dritten Auflage (2010) heißt es schließlich noch „angesichts verschiedentlich aufgetretener Mißverständnisse“: „Es sollte keineswegs grundsätzlich für Vergessen plädiert, vielmehr gezeigt werden, wie man es früher nach Krieg, Bürgerkrieg, Revolution und Sturz von Diktaturen mit öffentlichem Erinnern und Vergessen gehalten hat: Man wollte vergessen, damit die verschiedenen Seiten wieder miteinander auskamen. Vergessen wollten natürlich vor allem auch die Verursacher von Genoziden. [...] Es scheint mir gut, den gängigen Glauben an die Notwendigkeit des Erinnerns – und manche ihm sekundierenden Behauptungen ohnehin – in Frage zu ziehen; nicht generell, wie gesagt, aber doch für viele Fälle. Erinnerung ist nicht unbedingt heilsam und hilfreich, Vergessen nicht unbedingt verwerflich. Und jedenfalls sollten Nachgeborene nicht verkennen, welche Rolle die Zeit für die Beteiligten beim Umgang mit schlimmer Vergangenheit spielt.“ (ebd. 159f)

*rade wegen ihrer Erinnerung an die Vergangenheit jedem seine Erinnerung.*²⁵

In dem Argument, dass „nur die Erinnerung das Vergessen verordnen kann“, das auf eine Rede des Rhetors Lysias zurückgreift, der damit eigentlich das Gebot zu vergessen verständlich machen will²⁶, erkennt Loraux implizit eine „Wirkung des Verbots des Erinnerns in bezug auf die Definition des Erinnerns selbst“²⁷. Diese Wirkung besteht darin, mit Lysias den Erinnerungsakt nicht allein auf das Geschehene selbst zu beziehen. Loraux schließt daher ihre Ausführungen mit dem Wunsch, „daß eine analoge Erinnerung in jeder Kollektivität die für vergangen gehaltenen »Unglücksfälle« nutzen möge, um an die Zukunft zu denken“²⁸. De facto läuft allerdings auch diese Lesart des athenischen Erinnerungsverbots auf denselben Verzicht des Auskostens des Sieges wie auch der Vergeltung vergangenen Unrechts hinaus. Der Unterschied zur Deutung Christian Meiers, die zugleich die abendländische Rezeptionsgeschichte der Episode widerspiegelt, liegt allerdings im *Status* der Erinnerung: Das Erinnern soll nicht prinzipiell durch ein Vergessen ersetzt bzw. verdrängt und dadurch ein Zusammenleben ermöglicht werden, sondern eine Erinnerung, die sich nicht bloß an den geschehenen Taten orientiert, sondern auch die *gemeinschaftszerstörende Erfahrung* selbst bedenkt, führt dazu, einerseits die Sinnhaftigkeit der Wirkung von Vergeltung in Frage zu stellen und andererseits das politische Ziel des Zusammenlebens nicht aus den Augen zu verlieren. Wird Vergeltung den Zusammenhalt der Gemeinschaft nicht weiter belasten? Andererseits: Blicke im Vergessen das Unrecht nicht neuerlich ohne Sanktion? Fast scheint es, als ob an dieser Stelle – zumindest in der Lesart von Loraux – so etwas wie eine Erörterung des Sinns von Vergebung anklingen würde. So weit wird

²⁵ Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 101. (Hervorhebung PZ)

²⁶ Zum Kontext dieser Rede siehe Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 100-103.

²⁷ Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 102.

²⁸ Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 104.

man allerdings die griechische Episode sicherlich nicht interpretieren dürfen. Dennoch scheint hier ein Verständnis von Erinnerung angedeutet zu sein, dass sich gegenüber dem Vergessensgebot durchaus zu behaupten vermag ohne dessen politisches Anliegen preiszugeben. Das Verbot der Erinnerung selbst bleibt jedenfalls selbstwidersprüchlich, denn der Imperativ „Es wird geboten zu vergessen“ ist, wie Loraux zurecht betont²⁹, letztlich gar nicht lebbar.

Eine zeitgenössische Auseinandersetzung um die politische Funktion von Erinnerung stellte in den 1990er-Jahren die Wiederherstellung einer „nationalen Versöhnung“ in Südafrika nach der Überwindung der Apartheid (1994) dar. In einer mit der athenischen Episode durchaus vergleichbaren Situation wurde hier allerdings die Etablierung sozialer und politischer „Einheit“ nicht mittels eines Gebotes zu vergessen angestrebt, sondern im Gegenteil durch ein öffentliches Erinnern und Bekennen von Unrecht und Schuld im Angesicht der Opfer. Es war die Aufgabe der politisch initiierten *Truth and Reconciliation Commission*, die unter dem Vorsitz des schwarzen anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu von 1996-1998 tagte, diesen Prozess zu organisieren, zu begleiten und zu dokumentieren. Ähnlich wie in den Überlegungen von Loraux und im Unterschied zu der von Christian Meier geteilten Befürchtungen in Athen wurden dabei die öffentlich formulierten Erinnerungen – der Täter wie auch der Opfer bzw. der Überlebenden – nicht zur Grundlage von Vergeltung und Rache gemacht, sondern vielmehr zur Bedingung für den Verzicht darauf.³⁰ Das Ziel der Wiederherstellung politischen Zusammenhalts und eines künftigen friedlichen Zusammenlebens angesichts von „schlimmen Erfahrungen“ wurde hier also gerade über den ausdrücklichen *Vollzug von Erinnerung* und der damit

²⁹ LORAUX, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 100.

³⁰ Eine Nachzeichnung und kritische Reflexion dieses Versöhnungsprozesses in Südafrika gibt Nikolaus KLEIN, Schuldzurechnung und Schuldbekennnis. Erinnerungspolitik im »neuen« Südafrika, in: Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), 133-144.

verbundenen gemeinsam geteilten Bewertung und Anerkennung von Leid und Schuld in der Vergangenheit erreicht. Die Herkunft dieser kulturellen Leistung einer politischen und sozialen Überwindung von Konflikten und der Verarbeitung der damit verbundenen Erfahrungen von Unrecht und Leid hat ihre Wurzeln allerdings nicht in der griechischen Kultur, sondern in jenem Verständnis von Gemeinschaft und politischem Handeln, das den monotheistischen Traditionen zugrundeliegt. Der im Folgenden zu erörternde Erinnerungskern des Monotheismus wurde quer durch die Jahrhunderte und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zur Motivation und zum Ausgangspunkt, dies auch in konkrete *Praktiken ethischen und politischen Engagements* umzusetzen. Die hier gewählte, äußerst vorsichtige Formulierung versucht, eine oberflächliche Identifizierung dieser Erinnerungsstruktur mit einzelnen politischen Modellen und Handlungen in der Geschichte zu vermeiden und statt dessen die Aufmerksamkeit auf das *Kriterium* und die *Kriteriologie* für ethisches und politisches Handeln zu lenken, die der Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen innewohnen.

Die Entfaltung »gefährlicher Erinnerung« in den *monotheistischen* Traditionen

Der Übergang von einem vor-reflexiven zu einem politisch und rational reflektierten Erinnerungsverständnis in der Kultur des Alten Griechenlands ist kulturgeschichtlich keineswegs alternativlos. In Griechenland hat dieser Übergang letztlich zu einer Relativierung der sozialen und politischen Bedeutung von Erinnerung geführt.³¹ In einer anderen Tradition jedoch, die zumeist als zweite Quelle der abendländischen Geistesgeschichte angesehen wird, wird die zu Beginn dieses Beitrags herausgearbeitete anthropogenetische Struktur von Erinnerung – das heißt ihr Charakter als *Prothese* angesichts einer unhintergehbaren Kluft, die das

³¹ Erneut ist hier auf die Ausführungen von Vernant in *Mythische Aspekte des Gedächtnisses*, aaO. [Anm. 2], zu verweisen.

Menschsein in seinem Gegenüber zur erfahrenen Welt prägt – gleichsam ins Zentrum gerückt. Diese zentrale Bedeutung von Erinnerung findet sich in der Tradition des Alten Israel bzw. des biblischen Monotheismus. Entfaltet wurde sie in der jüdischen und christlichen Überlieferung sowie in ihren Grundzügen auch im Monotheismus der koranisch-islamischen Tradition.³² Mit Absicht wird hier zunächst nicht von jüdischer, christlicher oder islamischer »Kultur«, sondern vielmehr von der Besonderheit ihrer Schrift-Traditionen (Hebräische Bibel, Altes und Neues Testament, Talmud und Koran) gesprochen, da sich das spezifische Erinnerungsverständnis, um das es im Folgenden gehen wird, am deutlichsten in eben diesem Schriftverständnis und der daraus resultierenden Struktur der *monotheistischen* Religion zeigt. Hiervon leitet sich – als Konsequenz – schließlich auch die Basis für das gesellschaftliche und politische Selbstverständnis dieser Traditionen ab.³³

³² Zur notwendigen Berücksichtigung und Integration der islamischen Tradition – insbesondere der Entstehung und Bedeutung des Koran – für das Verständnis der »europäischen« Kultur und ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung vgl. Angelika NEUWIRTH, Der Qur'an – islamisches Erbe und spätantikes Vermächtnis an Europa, in: Mouhanad KHORCHIDE / Klaus von STOSCH (Hg.), *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa* (Freiburg/Br.-Basel-Wien: Herder, 2012), 31-49; sowie die ausführliche Darstellung in Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010).

³³ Bereits vorweg sei darauf hingewiesen, dass die Darstellung im Folgenden lediglich auf einige entscheidende Grundzüge der monotheistischen Traditionen und ihrer Erinnerungsstruktur zielt. Dort, wo diese in der faktischen Religions- und Kulturgeschichte von Judentum, Christentum und Islam mitunter verdunkelt waren und sind, lassen sie sich dennoch immer wieder einklagen und eröffnen so nicht nur die Möglichkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit einer Korrektur der faktischen Verhältnisse, um die in diesen Anfängen grundgelegte Identität nicht negieren oder zu verlieren. Die Vorstellungen von gesellschaftlicher und politischer Erneuerung, Reformation und Revolution, die die abendländische Geschichte seit ihrem Ausgang aus dem antiken Weltbild prägen, haben hier ihre Wurzeln. In eben dieser Erinnerung des geschichtlich Uneingeholten, die sich von der platonischen Anamnesis grundlegend unterscheidet, wie auch im unhintergehbaren Einklagen einer damit verbundenen Selbstkritik mit Blick auf die herrschenden Verhältnisse, liegt der politisch subversive und zukunftsöffnende Kern der monotheistischen Erinnerungsstruktur. – Siehe dazu auch den Ansatz einer »Theorie der Revolutionen« beim englischen Historiker Eugen Rosenstock-Huussy, der zeigt, dass die Geschichte der abendländischen Revolutionen in biblisch-christlichen Denkmustern wurzelt: Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* (Moers: Brendow, 1987 [engl. 1931, 1952,

Die spezifische Temporalität von Erinnerung

Im Laufe der geschichtlichen Entfaltung des Alten Israel und der Etablierung eines neuen Religionsverständnisses kommt es zu einer bemerkenswerten strukturellen Transformation der Bedeutung von Erinnerung für die kollektive Identität Israels. Diese Transformation lässt sich auch als ein Bewusstwerden der *Struktur* von Erinnerung beschreiben. Das kulturelle Gedächtnis mit seinen Ritualen und Erzählungen, die das tradierte Wissen und die gemeinsam geteilten Überzeugungen vermitteln, dient hier nicht mehr in erster Linie der Stabilisierung der kollektiven Identität³⁴, sondern wird in einem fast gegenläufigen Sinn zugleich zum *Movens* für gesellschaftliche Veränderung. Die überlieferten Texte und Traditionen des Alten Israel, die bekanntlich die Religion des biblischen Monotheismus begründen, geben davon vielfaches Zeugnis. Das bekannteste Phänomen ist dabei das Auftreten prophetischer Kritik im Sinne einer sich aus den eigenen kulturellen Traditionen speisenden innerisraelitischen Selbstkritik an sozialen Missständen und politischem Fehlverhalten. Die Legiti-

1960)). Eine gerade von Rechtshistorikern vielbeachtete Fortführung dieses Gedankens bietet die bahnbrechende Arbeit von Harold J. Berman, der die »Päpstliche Revolution« des 11./12. Jahrhunderts als Grundlage des modernen Rechts- und Politikverständnisses beschreibt und damit den Übergang verständlich macht zwischen dem politischen Denken der bereits christlich geprägten Spätantike und des Frühmittelalters hin zu den Politik- und Herrschaftsentwürfen der Neuzeit, die zumeist fälschlicherweise und in bloßer Absetzung von religiösen Überlegungen als erster Bezugs- und Ausgangspunkt moderner Politik-, Herrschafts- und Rechtstheorien verstanden werden. Harold J. BERMAN, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechts-tradition* (Übers.v. Hermann Vetter; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21991 [amer. 1983]).

³⁴ Vgl. zu dieser Funktion Jan ASSMANN / Klaus E. MÜLLER (Hg.), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2005), 7: „Orientierung in der Zeit ist etwas anderes als historische Forschung. Es geht dabei [...] um eine diachrone Stabilisierung personaler und auch kollektiver Identität. Die zeitliche Orientierung, die das Gedächtnis leistet, ist immer bezogen auf Relevanzperspektiven (was ist wichtig, was nicht?) und Identitätshorizonte (für wen?).“ Für das Verhältnis von kulturellem Gedächtnis und Zeitvorstellungen vgl. in diesem Band den titelgebenden Beitrag von Klaus E. Müller (ebd. 17-86) und darin insbesondere das Kapitel „Verewigte Gegenwart“ (28-40). Es beschreibt die Beziehung von mythischen Erzählungen zum damit verbundenen Zeitverständnis, das daraus resultierende Weltbild, seine gemeinschaftsstabilisierenden Funktion und schließlich seine Entsprechung in den Vorstellungen von politischer Führung und politischem Handeln.

mation dieser Kritik ist dabei engstens mit einem religiösen Selbstverständnis verbunden, das sich von den mythischen Vorstellungen anderer Kulturen deutlich unterscheidet, die die jeweils herrschende Ordnung eher legitimieren als in Frage stellen. Mit der Etablierung des Monotheismus war demnach ein bemerkenswerter kultureller Wandel verbunden, der insbesondere die kulturelle Bedeutung von Erinnerung betrifft. Die Struktur der neu entstehenden Form kulturellen Gedächtnisses zielte nun nicht mehr allein auf Kontinuität, sondern auch auf Veränderung der Gegenwart. Die kulturelle Erinnerung der eigenen Identität eröffnete damit erstmals – ohne dabei den Rahmen gemeinsamer Überzeugungen zu verlassen – nicht nur die Aussicht auf eine entsprechend veränderte Zukunft, sondern ließ diese Zukunft (in Gestalt der *erinnerten* Motivation zu einem notwendig gewordenen Aufbruch aus den bestehenden Unrechtsstrukturen) bereits antizipativ gegenwärtig werden.³⁵ Mit dieser neuen Sicht auf den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wandelte sich auch das dem kulturellen Gedächtnis bisher zugrundeliegende Zeitverständnis. Die ursprünglich *mythische* Struktur des kulturellen Gedächtnisses hatte in den vorgeschichtlichen Kulturen wie auch noch in den frühen Hochkulturen des Alten Orients und Ägyptens ein gewissermaßen statisches, auf Kontinuität ausgerichtetes und insofern »geschlossenes« Zeitverständnis hervorgebracht, das aufgrund dieser Geschlossenheit auch oft als »zyklisch« bezeichnet wird.³⁶ Im Alten Israel jedoch eröffnet sich nun

³⁵ Das spätere *Schon und Noch-Nicht* der eschatologischen Hoffnung der jüdischen und christlichen Theologie hat hier seine strukturellen Wurzeln. Siehe dazu die lesenswerte knappe Darstellung der Entwicklung der eschatologischen Botschaft bei Paulus in: Thomas SÖDING, Hoffnung für Lebende und Tote. Perspektiven paulinischer Eschatologie, in: Tiemo Rainer PETERS / Thomas PRÖPPER / Hermann STEINKAMP (Hg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz* (Düsseldorf: Patmos, 1993), 38-49.

³⁶ „Die Zeit schien stillzustehen.“ (Klaus E. Müller, *Der Ursprung der Geschichte*, aaO. 37) Erkennbare Veränderungen in der Welterfahrung wurden durch zyklische Vorstellungen (z.B. Jahreszeiten, an den Gestirnen orientierte Kalender, etc.) in eine stabilisierte Form gebracht oder durch Rituale, die von (stabilen) mythischen Göttervorstellungen abgeleitet wurden, in eine kosmisch-religiöse Ordnung integriert. „Das Konzept der zyklischen Wiederkehr erleichterte die Orientierung wie die Kontrolle und erlaubte zudem verlässliche *Voraussagen*. Für

durch das Moment der Erinnerung einer Vergangenheit, die zum Motor wird für gegenwärtige Veränderung mit Blick auf eine entsprechend erneuerte Zukunft, das Feld eines linearen, geschichtlichen Zeitverlaufs.

Israel und die »Erfindung der Religion«

In einer bemerkenswerten Wendung bezeichnete Jan Assmann 1992 die Entstehung der monotheistischen Tradition im Alten Israel nicht nur als etwas „weltgeschichtlich Neues“, sondern sogar als „*Erfindung der Religion*“. Diese Formulierung zielte jedoch keineswegs darauf ab, Gottesvorstellungen und Weltdeutungen anderer Kulturen oder früherer Traditionen ihren religiösen Charakter abzuspochen, sondern wird von Assmann in einem ganz bestimmten Sinn verstanden. Dadurch eröffnete er – zumindest für die Kulturgeschichte des Abendlandes und des Orients³⁷ – die Möglichkeit einer plausiblen Differenzierung zwischen den monotheistischen Überlieferungen und anderen Formen religiöser Überzeugung:

„Zwar gibt es Religionen natürlicher- und unausweichlicher Weise überall auf der Welt; aber sie sind dort ein Aspekt der Kultur, mit der zusammen sie entstehen und untergehen. In Israel aber wird Religion in einem ganz neuen, emphatischen Sinn geschaffen, der sie von der allgemeinen Kultur unabhängig macht und ihr Überdauern über alle kulturellen Wandlungen, Überfremdungen und Assimilationen hinweg ermöglicht.“³⁸

»Geschichte« im neuzeitlichen Sinn bestand unter diesen Voraussetzungen *keinerlei Bedarf*. Zumal Vergangenheit und Gegenwart einen einzigen, [...] komplementär ineinander verschränkten Zeitraum bildeten.“ (ebd.)

³⁷ Obwohl Assmanns Unterscheidungskriterium durchaus allgemeine Gültigkeit besitzt, wird eine Verhältnisbestimmung der monotheistischen Traditionen zu den religiösen Traditionen in Asien im Detail auch noch andere Kriterien heranziehen müssen als die an dieser Stelle von Assmann genannte kulturgeschichtliche Beobachtung.

³⁸ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, aaO. [Anm. 12], 196. – Das Zitat ist der Einleitung des Kapitels „Israel und die Erfindung der Religion“ (196-228) entnommen.

Mit der hier angedeuteten Unabhängigkeit von der „allgemeinen Kultur“ wird der monotheistischen Religion Israels nicht der Status einer kulturunabhängigen „Meta-Kultur“ oder „Meta-Religion“ zugeschrieben. Vielmehr wird ihre Tendenz zur Lösung von den mythischen Strukturen der bisherigen Kulturgeschichte und den damit „natürlicher- und unausweichlicherwie-se“ verbundenen (mythischen) Weltbildern und religiösen Vorstellungen hervorgehoben. Es kommt bei der Entstehung der monotheistischen Religion zunächst auch gar nicht so sehr zu einem strengen Bruch mit den einzelnen überlieferten *Vorstellungsinhalten* und ihren Darstellungen in Bildern, Symbolen, Ritualen, narrativen Formen und textuellen Ausgestaltungen. In allen diesen Bereichen lassen sich vielmehr zahlreiche Kontinuitäten in den Motiven zwischen den altorientalischen Kulturen, dem Alten Ägypten, der griechisch-hellenistischen (und später auch römischen) Kultur und der in Israel entstehenden religiösen Überlieferung aufweisen. Die entscheidende Neuerung findet demnach nicht so sehr an der Oberfläche kultureller Ausdrucksformen, sondern in struktureller Hinsicht statt³⁹: In der

³⁹ An dieser Stelle übernehme ich nicht alle Aspekte der Begründung Assmanns für die »Neuheit« des Religionsverständnisses in Israel, da diese an einer entscheidenden Stelle selbstwidersprüchlich wird und um die Jahrtausendwende zur Debatte um den Vorwurf eines dem Monotheismus inhärenten Gewaltpotentials führte. Der spätere Konflikt ist 1992 bereits vorgezeichnet, wenn Assmann in seinen Ausführungen zur „Erfindung der Religion“ in Israel neben anderen Aspekten ausführt, Israel hätte sich durch sein „neues“ Religionsverständnis auf eine Weise von den umgebenden Kulturen abgegrenzt, dass dies einer Ausgrenzung und religiösen Denunziation gleichkomme, die zur Grundlage für spätere Formen religiöser oder religiös legitimierte Gewalt wurde. Ganz im Gegenteil wird jedoch mit der monotheistischen Tradition eine Struktur kritischer Selbstreflexion im kulturellen Gedächtnis etabliert, die soziale und politische Formen der Ab- und Ausgrenzung nicht nur zu entlarven vermag, sondern selbst ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Auf diese Weise werden sogar Formen der Fremd- und Andersheit, die dem mythischen Denken wie auch einer auf Einheit und Harmonie basierenden Rationalität inhärent sind, erstmals integrierbar. Darin liegt einer der Gründe dafür, dass sich die monotheistische Religion, wie Assmann selbst formuliert, als eine von der „allgemeinen Kultur unabhängige“ Überzeugung etablieren und „alle kulturellen Wandlungen, Überfremdungen und Assimilationen“ zu überdauern vermochte. Die von diesem Denken ausgelösten Konflikte finden also gerade nicht auf der Ebene eines einfachen „wahr“ oder „falsch“ statt wie Assmann unterstellt (Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München-Wien: Hanser, 2003). Die biblische Tradition

religiösen Überlieferung Israels stellen die Überzeugungen und Praktiken des kulturellen Gedächtnisses *kein* zeitunabhängiges Wissen und *keine* ungebrochene Kontinuität oder unmittelbare Präsenz mythischer Wahrheit dar.⁴⁰ Sie formen auch *keine* unmittelbare und unhinterfragbare kollektive Identität, *sondern* stellen diese vielmehr immer wieder in Frage – nicht um sie zu negieren oder zu zerstören, sondern um die realistische Frage nach der Angemessenheit ihrer faktischen, gelebten Existenz zu stellen. Diese eigentümliche, an Beispielen noch näher zu erläuternde Struktur des kulturellen Gedächtnisses der monotheistischen Überlieferung(en) lässt daher auch *keine unmittelbare* »Manifestation« der gemeinsam geteilten Überzeugungen („Wahrheit“) zu – weder in politischer Hinsicht (etwa in Form religiös begründeter herrscherlicher Souveränität⁴¹) noch im religiösen

widersetzt sich vielmehr jenen sozialen und politischen Vorstellungen – (mythisch-)religiöser oder säkular-rationaler Art –, die die Welt in ebensolche Dichotomien verwandeln. Für den Umgang mit Ambiguität, Alterität und sozialem Unrecht sind insbesondere die monotheistischen Schrifttraditionen der Bibel (AT und NT), des Talmud und des Koran ein vielfaches Beispiel. Dies gilt gerade auch für den Islam: Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011). – Zur Assmann-Debatte vgl. Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann* (Freiburg i.Br.: Herder, 2015).

⁴⁰ Siehe dazu oben die Kennzeichnung der temporalen Struktur der mythischen Traditionen bei Klaus E. Müller in Anm. 36.

⁴¹ In diesem Bereich finden sich die späteren Entfaltungen der monotheistischen Traditionen – insbesondere die christliche Kirche – nicht zuletzt aufgrund ihrer politischen Verschmelzung mit anderen, nicht-monotheistischen Kulturen immer wieder in einem Selbstwiderspruch mit Blick auf ihre ursprünglichen Überlieferungen. Tatsächlich haben die mythisch legitimierte Herrschaftsstrukturen der Hochkulturen des Alten Orients ihren Einfluss die gesamte abendländische Geschichte hindurch behalten und beanspruchen – in struktureller Hinsicht – auch heute noch Geltung, wengleich in säkularisierter Form. Die philosophisch-politische Reflexion, die ihren Ausgang in Griechenland nahm, war und ist aufgrund ihrer metaphysischen Grundüberzeugungen, die das mythische Denken zwar ablösten, es in struktureller Hinsicht aber nicht zu überwinden vermochten, ihrerseits in der stetigen Gefahr, der politischen »Wahrheit« einen unmittelbaren institutionellen Ausdruck zu geben. Erst die jüngeren politischen Debatten, die die Notwendigkeit der Ablösung des politischen Souveränitätsgedankens und seiner staatlichen Repräsentation erkennen, eröffnen hier einen neuen Horizont. Diese Debatten finden daher nicht zufällig vor allem im Rahmen sogenannter „nach-metaphysischer“ Philosophiekonzepte statt. Zudem ist es auffällig, dass zahlreiche Vertreter dieser Kritik politischer Souveränität (z.B. Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy) sich für die mono-

Bereich. Darin liegt der strukturelle Grund für die Entfaltung symbolischer Formen einer durchaus identitätsstiftenden »*Abwesenheit*«. Sie findet etwa im biblischen Bilderverbot wie auch in der symbolischen Leerstelle am »Ort der Anwesenheit Gottes« im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels ihren Ausdruck. (Der Name dieser leeren Stelle, hebr. *ha-makom*, „der Ort“ ist auch einer der Gottesnamen der jüdischen Tradition.) Die Struktur dieser neuen Form kulturellen Gedächtnisses lässt sich demnach folgendermaßen umschreiben: Die monotheistische Tradition »präsentiert« *keine* Unmittelbarkeit, sondern *re-präsentiert* »etwas«, *das sich dem unmittelbaren Zugriff und der einfachen Darstellung entzieht*.⁴² Man würde allerdings das Spezifikum der monotheistischen Tradition verkennen und auch den von Assmann hervorgehobenen Unterschied zu den mythischen Vorstellungen von Religion negieren, wenn man in dieser Umschreibung für das sich entziehende »*Etwas*« einfachhin den mythisch geprägten Gattungsnamen »Gott« einsetzen würde. Nicht umsonst entzieht sich in den monotheistischen Traditionen gerade der »Gottesname« einer funktionalen Identifizierung. Stattdessen möchte ich die Aufmerksamkeit vielmehr auf die Struk-

theistischen Traditionen und ihr Verständnis von Temporalität, Erinnerung, Grundlegung von Gemeinschaft und nicht-souveräne Formen politischen Handelns interessieren. Zu einigen Hinweisen dazu am Schnittpunkt von politischer Philosophie und theologischer Reflexion siehe Peter ZEILLINGER, Das christliche »Pastorat«. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: *Geist und Leben*, 86. Jg. (2013) H. 4, 351-373, sowie Peter ZEILLINGER, Ekklesia als Verb. Eine Archäologie der politischen Dimension des Christentums, in: Henning KLINGEN / Peter ZEILLINGER / Michael HÖLZL (Hg.), *Extra ecclesiam Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7; Münster: Lit, 2013), 198-234.

⁴² Eine moderne Grundlegung von Ethik und politischem Handeln, die sich aus dieser Tradition speist und beansprucht, gleichermaßen aus religiös-theologischer wie philosophisch-säkularer Sicht verstehbar zu sein, findet sich im Werk von Emmanuel Levinas. Diese Fundierung politisch effektiver Verantwortung in der Erinnerung und Symbolisierung eines *Abwesenden* bezeichnet er als »Schwierige Freiheit«. Zur Nachzeichnung dieses Verständnisses mit Bezug auf die geschichtliche Entwicklung des Monotheismus und seiner religiös-politischen Symbolisierungen in Israel vgl. Peter ZEILLINGER, »Schwierige Freiheit« des Zeugnisgebens. Eine philosophische Lektüre von Levinas' Judentum, in: Alfred BODENHEIMER / Miriam FISCHER-GEBOERS (Hg.), *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' »Difficile Liberté«* (Freiburg/Br.-München: Alber, 2015), 108-133.

tur des religiösen *Re-präsentationsverständnisses* lenken, das die monotheistische Tradition auszeichnet. Der monotheistische »Gott« ist niemals als solcher »unmittelbar identifizierbar«⁴³, sondern wird in den tradierten Formen des kulturellen Gedächtnisses als *vorgängige Wirklichkeit re-präsentiert*. Der Unterschied zur mythischen Gestalt des kulturellen Gedächtnisses liegt hier im Bewusstmachen dessen, dass die religiösen Ausdrucksformen im wörtlichen Sinn etwas „zum Ausdruck bringen“, also ein als solches *Abwesendes* auf eine bestimmte symbolische Art *anwesend sein lassen*, die zugleich der Erfahrung und der Interpretation zugänglich ist.⁴⁴ In der späteren Entfaltung rationaler christlicher Theologie wird diese symbolische Anwesenheit des Abwesenden mit einem aus dem frühen römischen Recht stammenden Begriff als *sakramental* bezeichnet. Diese *Sakramentalität* benennt nichts anderes als die performative Wirkung einer symbolischen Handlung, die der ursprünglichen Funktion des sprachlichen Eids in den frühen Kultur vergleichbar ist: die symbolische Geste *bewirkt* zugleich das, was sie *re-präsentiert*.⁴⁵

⁴³ Diese für das Verständnis des Monotheismus zentrale Aussage hat auch Gültigkeit für das christliche Dogma von der Inkarnation Gottes in die historische Gestalt des Jesus von Nazaret, der von den Christen als der erwartete Messias (griech. *christós*) und im trinitarischen Bekenntnis als der Sohn Gottes bezeugt wird. Denn all diese Bekenntnisformulierungen sind genau das: aus geschichtlicher Erfahrung gewachsenes nachträgliches Bekenntnis – und keine Form unmittelbaren Wissens (das es, wie der Rekurs auf die Anthropogenese gezeigt hat, im Bereich des Menschseins auch nirgends geben kann).

⁴⁴ Nicht die Präsenz der Symbolisierung steht hier im Zentrum, sondern ihre performative, zukunftsöffnende Wirkung, die jedoch in der kulturellen Symbolisierung bereits gegenwärtig antizipierbar wird. Eindrucksvolle Beispiele hierfür sind das jährliche kollektive Versöhnungsritual des *Jom Kippur* (Lev 16) und die frühchristliche Bußpraxis. Beide zielen ursprünglich nicht bloß auf eine rituelle Symbolisierung, sondern bewirken eine reale Wiederherstellung der Gemeinschaft. Der Frage, inwiefern diese »realitätsschaffende«, also *performative* Praxis zu einem Grundzug des frühen Christentums wurde und ein oft verdecktes, aber dennoch unterschwellig wirksam bleibendes Movens in der politischen Geschichte des Abendlandes markiert, ist der französische Philosoph Michel Foucault in seinen letzten Lebensjahren mehrfach nachgegangen. Für eine Zusammenfassung dieser Untersuchungen vgl. Peter ZEILLINGER, Das christliche »Pastorat«. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: *Geist und Leben*, 86. Jg. (2013) H. 4, 351-373.

⁴⁵ Zur politischen, sozialen und juristischen Bedeutung des Eids und seines Bezugs zum *sacramentum* im frühen römischen Recht vgl. Giorgio AGAMBEN, *Das Sakrament der Sprache*.

Mit dieser Struktur der Re-präsentation im kulturellen Gedächtnis der monotheistischen Traditionen ist daher kein simpler Verweis ausgesprochen, dem man einfach nachgehen müsste, um ihn durch sein Ziel gewissermaßen ersetzen zu können; auch keine Codierung, die sich einer Dechiffrierung öffnen würde; sondern ein »Wissen« darum, dass der unzugängliche Grund kollektiver Identität und sozialen Zusammenhalts nur in Gestalt einer solchen *Re-präsentation* anwesend sein und zur Grundlage einer Erfahrung und eines daraus resultierenden ethischen und politischen Handelns werden kann. Nicht die Symbolisierung als solche, sondern die gegenwartsverändernde und zukunftseröffnende performative Wirkung stehen hier im Zentrum.

All dies ist analog zur *anthropogenetischen Struktur von Erinnerung*. Auch sie kennt keine Unmittelbarkeit. Doch dies markiert – wie zu Beginn gezeigt wurde – kein Defizit, keinen zu bedauernden Mangel, sondern bildet die Grundstruktur des sich von seiner biologischen Entwicklung unterscheidenden *Mensch-seins*.⁴⁶ Die Tradition des Monotheismus bringt diese Erinnerungsstruktur, die die Grundlage der Entwicklung menschlicher Kultur bildet, erstmals *ausdrücklich* zum Bewusstsein. Dieses »Wissen« wird in den Ausdrucksformen des kulturellen Gedächtnisses der monotheistischen Religionen, in ihren Texten, Riten und Symbolen, zum Ausgangspunkt und entscheidenden *Kriterium* des erwähnten gegenwartsverändernden und zukunftseröffnenden ethischen und politischen Handelns. Damit soll allerdings nicht behauptet

Eine Archäologie des Eides (Homo Sacer II.3) (Berlin: Suhrkamp, 2010 [ital. 2008]). – Der sprachliche Eid, der einen der Erinnerung vergleichbaren Bezug zur Vergangenheit und zur Eröffnung einer Zukunft besitzt, wird analog zum prothetischen Gedächtnis bei Bernard Stiegler von Agamben als Grundzug der Anthropogenese und als Grundlage für die Etablierung eines sozialen Zusammenhalts beschrieben.

⁴⁶ Das Menschsein ist, wie Bernard Stiegler bereits hervorgehoben hat, nicht durch eine bestimmte, einmal erreichte Stufe der biologischen Entwicklung definiert, sondern durch die Struktur eines nicht mehr an die unmittelbare Wahrnehmung gebundenen Gedächtnisses und der damit korrespondierenden Erinnerung, die die Möglichkeit kultureller Entfaltung erst eröffnen. In der Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen wird das so verstandene Menschsein gewissermaßen selbstreflexiv und zur Grundlage ihres kulturellen Gedächtnisses.

werden, dass die soeben formulierten Überlegungen den monotheistischen Traditionen auf diese abstrakte Weise bereits von Anbeginn an bewusst oder so sagbar gewesen wären. Vielmehr gilt es im Folgenden zu zeigen, inwiefern ein solches Bewusstsein in den konkreten Formen des kulturellen Gedächtnisses „zum Ausdruck“ gebracht wird.

Die »gefährliche Erinnerung« der biblischen Erzählungen

Ein paradigmatisches Beispiel für die Erinnerungsstruktur des Monotheismus findet sich in der biblischen Erzählung von der Wiederauffindung einer Schriftrolle im Jerusalemer Tempel (2 Kön 22,8–23,3). In ihr kommen nicht nur die Grundzüge des kulturellen Gedächtnisses Israels zum Ausdruck, sondern es werden auch die zentralen Motive kollektiver Identität genannt, die letztlich allen monotheistischen Traditionsgemeinschaften gemeinsam sind: Die besondere Bedeutung und Stellung von Schriftlichkeit, die Unterwerfung politischer Herrschaft unter die Autorität geschichtlicher Erinnerung, sowie die politische Verantwortung für eine Form des Zusammenlebens, das seine Kriterien aus der Aufmerksamkeit gegenüber geschehendem Unrecht, sozialer Ausgrenzung und individuellem Leid gewinnt.

Der Text berichtet wie der Hohepriester Hilkija im Tempel eine Schriftrolle mit Gesetzen findet, die schließlich dem König *vorgelesen* wird, der von ihrem Inhalt bestürzt ist. „Als der König die Worte des Gesetzesbuches hörte, zerriss er seine Kleider.“ (2 Kön 22,11) Die Reaktion des Königs beruht auf seiner Erkenntnis, dass es sich bei diesem Text um *göttliche* Gebote handelt, die auf eine gesellschaftliche und politische Ordnung in Israel zielten, die de facto nicht existiert. „Der Zorn JHWHs muss heftig gegen uns entbrannt sein, weil unsere Väter auf die Worte dieses Buches nicht gehört und weil sie nicht getan haben, was in ihm niedergeschrieben ist.“ (2 Kön 22,13) Der König anerkennt die Autorität des Textes und beginnt die – in der Erzählung zunächst nicht angeführten – Bestimmungen dadurch in die Praxis umzusetzen, dass er den Text, der nun als *»Buch des Bundes«* bezeichnet wird, vor dem gesamten versammelten Volk *vorlesen* lässt und sich selbst darauf verpflichtet, die darin formulierten Gebote zu halten. Die Erzählung schließt mit

dem Hinweis, dass das gesamte Volk ebenfalls diesem Bund beitritt. Damit wird der Bericht von 2 Kön 22+23 zur Gründungserzählung einer Neuordnung der Gesellschaft auf der Basis eines Textes, der als göttliches Wort und Gebot gilt und dem sich auch der Herrscher selbst zu unterwerfen hat.

Die gefundene Schriftrolle wird gleich zu Beginn als *sefer ha-tora*, als „Buch des Gesetzes“ und damit auch als »*Tora*« im Sinne der zentralen religiösen Autorität im Judentum bezeichnet. Historisch dürfte damit eine frühe Fassung des heutigen Buches *Deuteronomium* angesprochen sein, das mit seinen Geboten und juristischen Formulierungen auf eine religiös begründete »gerechte Sozialordnung« zielt. Von besonderem Interesse ist dabei die außergewöhnliche Struktur der *Legitimierung* der Gesetze dieses Buches, die in der narrativen Gestalt des Textes von Gott selbst formuliert wird. Die göttlichen Gebote werden *von* Gott und *für* den Menschen *plausibel* zu machen versucht, um so diejenigen, die diesen Geboten folgen sollen, zugleich als deren Nutznießer auszuweisen. Diese Plausibilität wird durch eine doppelte Erinnerung begründet: Zum einen durch den Rückgriff auf eigene Leidenerfahrungen des Volkes in der Vergangenheit – „*Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen. Daher sollst du auf diese Gesetze achten und sie halten*“ (Dtn 16,12) – und zum anderen durch die Erinnerung der Befreiung aus dieser Unterdrückung. Dies wird an theologisch zentraler Stelle in der Einleitung der Gottesrede im Dekalog zum Ausdruck gebracht und besitzt dort zugleich die Funktion einer Art Selbstvorstellung Gottes: „*Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.*“ (Dtn 5,6)⁴⁷

⁴⁷ Die Doppelstruktur von Erinnerung eigener Leiderfahrung und der Befreiung daraus, die diese oftmals wiederkehrende Formel kennzeichnet, steht immer wieder in unmittelbarem Kontext zu Geboten einer erinnernden Aufmerksamkeit und Überwindung *fremden* Leids: „Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen; du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen. Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.“ (Dtn 24,17-18 u.ö.) Darüberhinaus wird sie auch zur Begründung eines der Erinnerung der eigenen Geschichte gewidmeten wöchentlichen Freuden- und Ruhetages herangezogen, der vielleicht zum markantesten Symbol kollektiver Identität im Judentum geworden ist und heute – in zumeist säkularisierter Form – sogar das gesellschaftliche Leben

Die Erzählung von der Wiederauffindung des »Gesetzesbuches« (*sefer ha-tora*) in 2 Kön 22+23 ist jedoch nicht nur in theologischer Hinsicht paradigmatisch für das Verständnis des biblischen Monotheismus, sondern auch in religions- und kulturgeschichtlicher Hinsicht.⁴⁸ Denn dieser Text beschreibt eine Autorität von Schriftlichkeit, die nicht nur für den Fortgang der Erzählung selbst von Bedeutung ist, sondern gleichsam die Reflexion auf die zentrale Bedeutung und Funktion von Textualität in allen monotheistischen Traditionen darstellt. Sie können daher zurecht in ihrem Kern als *Schriftreligionen* bezeichnet werden. Diese Autorität von Texten ist etwas Neues gegenüber dem bisherigen Status von Schriftlichkeit in den Kulturen des Alten Orients und Ägyptens, in denen die Schriftentwicklung ihren Ausgang genommen hatte.⁴⁹ Für das

weltweit strukturiert: „Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm dort herausgeführt. Darum hat es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten.“ (Dtn 5,15) Diese Einladung zu kollektiver Ruhe soll dabei nicht nur den Mitgliedern der eigenen Kultur und Religion zugute kommen, sondern wird gewissermaßen *globalisiert* gedacht. In diesem Sinne erhält die Erinnerung einer regionalen Befreiungserfahrung, bei der nicht historische Details im Zentrum stehen, sondern ihre gemeinschaftsstiftende Struktur, eine *universale* Bedeutung und wird zur Grundlage eines Weltbildes, in dem das *Fremde* (bzw. der/die Fremde) gerade dort, wo es mit der monotheistisch geprägten Kultur in Kontakt tritt, aus dieser nicht mehr prinzipiell ausgeschlossen ist, sondern bereits einen bestimmten, vorweg eigens reflektierten, Platz besitzt und auf diese Weise – auch ohne formale Zugehörigkeit – in die (religiös begründete!) Gemeinschaft strukturell integriert ist. Die monotheistische Religion erweist sich damit bereits in ihrem Fundament trotz ihrer *partikularen* Gestalt in der Vielfalt der Kulturen als eine strukturell *universale* Weltdeutung, in die *alle Lebewesen* miteinbezogen sind. Dies wird an der näheren Bestimmung, wer zum Halten des Ruhetags aufgerufen ist, deutlich: „Der siebte Tag ist ein Ruhetag, JHWH, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du [*mit diesem Singular ist der einzelne Israelit, egal welchen Geschlechts, angesprochen; Anm. PZ*], dein Sohn und deine Tochter, ein Sklave und deine Sklavin, dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh und der Fremde/Gast [*wiederum ein Singular, der Individuen beiderlei Geschlechts vor Augen hat, die hier jedoch mit ihrem »politischen Status« angesprochen werden; Anm. PZ*], der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du.“ (Dtn 5,14)

⁴⁸ Vgl. dazu auch J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, aaO. [Anm. 12], 212-228 („Religion als Erinnerung: Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik“).

⁴⁹ Vgl. dazu die Ausführungen zur begrenzten Funktion von Schrift als Aufzeichnungsmedium in Anm. 17. – Ein besonders markantes Beispiel für den Vergleich mit der Stellung der Schrift in Israel und den monotheistischen Traditionen stellt der babylonische Codex Hammurapi (18. Jh. v. Chr.) dar, der gerade in seiner juristischen Gestalt als ein manchen biblischen Texten vergleichbares Dokument gelten könnte. Allerdings hat seine Erforschung

Verständnis der besonderen Bedeutung von Schriftlichkeit für die *monotheistische Struktur* des kulturellen Gedächtnisses im Alten Israel und in den darauf aufbauenden Religionen von Judentum, Christentum und Islam, ist es notwendig, sich des performativen Charakters von Schriftlichkeit bewusst zu werden.⁵⁰ Diese *Performativität* ist von jenem Augenblick an erkennbar, in dem dem schriftlichen Ausdruck eine eigenständige Autorität zugestanden wird. Denn von diesem Moment an wird es unumgänglich, Texte nicht mehr bloß auf ihre ursprüngliche Aussage hin zu »entziffern«, wie dies für jene Phase der Schriftentwicklung kennzeichnend war, in der die Schrift lediglich den Status eines Aufzeichnungsmediums besaß. Für die angemessene Dechiffrierung einer solchen Aufzeichnung musste die ursprüngliche Entstehungsintention tatsächlich (oder auch fiktiv in der unhinterfragten Vorstellung späterer »Leser«) *rekonstruierbar* sein.⁵¹ Diese »Texte« besaßen daher – trotz ihres zunehmend komplexer werdenden Aufbaus und Inhalts – strukturell die Funktion eines Archivs rekonstruierbarer Erfahrung, das die darin festgehaltenen Informationen bei Bedarf in Erinnerung

gezeigt, dass er zu seiner Zeit *als Text* keine eigenständige Autorität besaß, sondern vielmehr als Ausdruck eines politischen Anspruchs, das heißt als Monument und Dokumentation des herrscherlichen Rechtsdenkens zu sehen ist. Die eigentliche Instanz, auf die sich die Rechtsprechung zu beziehen hatte, war nicht der Text, sondern waren die Entscheidungen des Königs, der nicht an die Aussagen des Textes gebunden war. Der sog. »Codex« hatte damit zur Zeit seiner Entstehung weniger eine eigenständige juristische Bedeutung, sondern eher die politisch-repräsentative Funktion der Darstellung der Fähigkeiten und der Macht des Königs selbst. Dies gilt auch für andere schriftliche Dokumente dieser Epoche: Sie haben Bedeutung nur im Namen ihres Verfassers oder Entstehungskontextes, nicht als eigenständige Quelle nachträglicher Deutung. Vgl. dazu Jean BOTTÉRO, *The »Code« of Hammurapi*, in: Ders., *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1992) 156-184, bes. 164f. „In the end this does not permit us to consider with any likelihood the »Code« of Hammurapi as an authentic law code. [...] What Hammurapi wanted to collect in his »Code,« as he tells us in so many words when he talks of *verdicts*, was a selection or the principal decisions of law, the most just decisions, the wisest, the most sagacious, the most worthy of an experienced ruler.“

⁵⁰ Zur Besonderheit von Erinnerung und »Schriftlichkeit« im Islam und im Selbstverständnis des Koran siehe unten Anm. 55.

⁵¹ Insbesondere in der Epoche der Verwendung der Keilschrift und vor der Entwicklung der alphabetischen Schrift bedurfte es einer Vorkenntnis des ursprünglichen Kontextes, um einen »Text« angemessen entziffern und verstehen zu können.

rufen sollte.⁵² Im Unterschied zu dieser Form von »Entzifferung« kann man von *Lektüre* im engeren Sinn erst dort sprechen, wo nicht mehr bloß die ursprüngliche Aussage rekonstruiert wird, sondern der Text *als solcher* daraufhin gelesen wird, was mit ihm zum Ausdruck kommt.⁵³ Das heißt, *der Text selbst* und nicht seine Verfasser, die – ebenso wie sein Entstehungskontext – oft längst nicht mehr bekannt oder befragbar sind, steht nun im Zentrum des Interesses. Eben dieses Interesse am *Text selbst* erweist sich als grundlegende Struktur des Umgangs mit Schrift in der monotheistischen Tradition.⁵⁴ Texte werden zum zentralen Medium des kulturellen Gedächtnisses.

⁵² Mit dieser Umschreibung wird keineswegs die kulturelle Leistung und Bedeutung altorientalischer Schriftzeugnisse negiert, sondern lediglich dem Umstand Rechnung zu tragen versucht, dass diese »Texte« zur Zeit ihrer unmittelbaren Verwendung keine, von ihrem Aufzeichnungskontext unabhängige Autorität besaßen. (Siehe dazu oben das Beispiel des Codex Hammurapi in Anm. 49.) Dieselben schriftlichen Dokumente, deren primäre Aufzeichnungsfunktion hier betont wird, sind jedoch *in späterer Zeit* durchaus als *Texte »gelesen«* und daraufhin befragt worden, was *in* und *mit ihnen* »zum Ausdruck kommt«. Doch für diese nachträgliche Lektüre bedurfte es zunächst der Entfaltung eines Verständnisses von der eigenständigen Autorität von Schrift. Eben dieser Übergang findet seinen Ausdruck im monotheistischen Schriftverständnis, indem das Phänomen von Schriftlichkeit ausführlicher und konsequenter reflektiert wird als in der sich ungefähr zur selben Zeit etablierenden griechischen Schriftkultur, die der Schrift bekanntermaßen weitaus skeptischer gegenüberstand als die monotheistischen Traditionen. Vgl. dazu etwa Platons Schriftkritik im Dialog *Phaidros* 275d4-e5. Dass Platons eigene philosophische Einschätzung keineswegs so negativ war, wie es ihm die abendländische Rezeptionsgeschichte unterstellte, hat Jacques Derrida, der als „Philosoph der Schrift“ gilt, bereits sehr früh aufgezeigt: Jacques DERRIDA, *Platons Pharmazie* (1968), in: *Dissemination* (Wien: Passagen, 1995), 69-190.

⁵³ Zum Ansatz einer Phänomenologie des Lesens im Ausgang von Beobachtungen zu Texten zeitgenössischer, »nachmetaphysischer« Philosophien vgl. Peter ZEILLINGER, Über das Lesen. Heidegger und die Vermeidung des Aussagesatzes, in: Patrick BAUR / Bernd BÖSEL / Dieter MERSCH (Hg.), *Die Stile Martin Heideggers* (Freiburg/Br.-München: Alber, 2013), 243-264. – Zur Bedeutung dieser Ansätze für eine angemessene Bibellektüre vgl. Peter ZEILLINGER, Dekonstruktive Bibellektüre. Aufmerksamkeiten für die Textualität monotheistischer Schriften, in: Ursula ROTH / Jörg SEIP (Hg.), *Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt* (Ökumenische Studien zur Predigt 10; München: Don Bosco, 2016). [im Druck]

⁵⁴ Zu einer bemerkenswerten Vorstufe der Entwicklung zu einer eigenständigen Autorität von Texten vgl. die oben in Anm. 17 angeführten Beobachtungen von Karel van der Toorn zu den Entwicklungen in der mesopotamischen Schreiberkultur am Ende des 2. Jtsd. v. Chr. – Jan Assmann beschreibt die kulturelle Entwicklung zur Wahrnehmung einer eigenständigen Bedeutung von Schrift als Übergang von »ritueller« zu »textueller Kohärenz«, allerdings ohne

Die Besonderheit der monotheistischen Überlieferungen besteht gerade darin, die Struktur der Erinnerung sowohl in der *Form* wie auch in den *Inhalten* ihrer »heiligen Schriften« zum Ausdruck zu bringen und somit *lesbar* werden zu lassen.⁵⁵ Die »göttliche« Letztinstanz und eigentliche Autorität, auf die sich das kollektive

den Bedingungen und Konsequenzen dieser Entwicklung näher nachzugehen. Vgl. dazu Jan ASSMANN, Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte, in: DERS., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: Beck, 2000), 148-166.

⁵⁵ Der Koran besitzt in dieser Hinsicht eine nochmals weiterführende Bedeutung für die Reflexion auf Schriftlichkeit und die Erinnerungsstruktur des kulturellen Gedächtnisses im Monotheismus. Denn streng genommen ist der Koran kein schriftliches Dokument. Die Wortbedeutung von *qur'ān* ist vielmehr „Rezitation, Lesung“ und verweist auf seine *vor*-schriftliche Offenbarungsgestalt. Der Koran als »Codex« ist demnach zunächst nur die nachträgliche Niederschrift einer mündlich überlieferten Offenbarung an Muhammad. Dies erklärt zum einen die Bedeutung der Koranrezitation in der islamischen Kultur (vgl. Milad KARIMI, Die Bedeutung der Koranrezitation. Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam, in: ThPQ 164, 2016, 265-271.) und gibt zum anderen auch einen Hinweis darauf, warum die einzelnen Suren keine den biblischen Texten vergleichbare narrative Struktur besitzen. Sie stellen vielmehr eine für die liturgische Rezitation geprägte eigenständige Gattung dar. Der spezifisch koranische Charakter von »Schriftlichkeit« bezieht sich daher zunächst gar nicht auf den *Codex* als solchen, sondern liegt anderswo. Der gesamte koranische Text inszeniert sich – trotz seiner besonderen Stellung als Offenbarung Allahs – nicht als *unmittelbares* Wort Gottes, sondern vielmehr als „Herabsendung“ (arab. *tanzīl*) aus einer himmlischen Urschrift (vgl. Neuwirth, Koran als Text der Spätantike, aaO. [Anm. 32], 120-125), die in eine bestimmte Situation hinein verkündet wurde (ebd. 133-136). In der koranischen Tradition besitzt also bereits die erste, *vor*-schriftliche mündliche Verkündigung Muhammads im Sinne einer *Re-~~z~~itation* der Offenbarung aus der himmlischen Urschrift den Charakter einer – fast wörtlich zu verstehenden – »Verkörperung«. Diese ist in ihrer Performance vergleichbar der liturgischen Rezitation biblischer Psalmen in der christlichen Mönchstradition. In ihrer Struktur als »Wort Gottes« ist sie im selben Moment vergleichbar mit den biblischen *Texten*. Die Rezitation *ist* der »Koran«, den es zu tradieren gilt, und zugleich eine »Lektüre« aus der himmlischen Urschrift. Den islamischen »Koran« zu *lesen* heißt also eigentlich, die mündliche Performance der Koranrezitation daraufhin zu »lesen«, was *in und mit ihr* zum Ausdruck kommt. Der Koran ist eine „mündliche Schrift“ (Neuwirth, Koran als Text der Spätantike, aaO. [Anm. 32], 31-34), d.h. ein *Text*, dessen Charakter der »Schriftlichkeit« bzw. dessen zu *lesende* »Schrift« in seiner Performance liegt. Angelika Neuwirth legt ihren breit angelegten Untersuchungen zum Koran eben diesen Charakter des Textes als einer liturgischen Rezitation zugrunde. Im Kontext der vorliegenden Erörterung bedeutet dies, dass im Koran das monotheistische Reflexivwerden von Erinnerung nicht an einen *schriftlichen Text* gebunden ist, sondern bereits in einer *performativen Mündlichkeit* bezeugt wird. Diese komplexe Struktur, die der koranische Text selbst inszeniert, wird allerdings von den fundamentalistischen Strömungen im Islam (und der verbreiteten Kritik am Koran) nicht mehr verstanden, die den Koran im Sinn eines auch im Abendland verbreiteten modernen Missverständnisses mit dem *Codex* selbst identifizieren.

Gedächtnis beruft, wird zum einen – wie die biblischen Texte eindrucksvoll erkennen lassen – als unnennbar und unfassbar bezeugt und bleibt doch in jedem Moment in Gestalt ihrer »textuellen« *Re-präsentation* »lesbar«. Diese »Textualität« umfasst nicht nur die äußere mediale Gestalt von Schriftlichkeit und die darin vermittelten inhaltlichen Aussagen, sondern bezieht sich auch auf ihre *Form*. Dazu zählen die Differenzierung in unterschiedliche literarische Gattungen und ihre thematisch uneinheitliche Vielfalt ebenso, wie die einander oft widersprechende Parallelität von Überlieferungen und die Ambiguität zahlreicher Aussagen. Die Gemeinsamkeit in dieser Pluralität liegt darin, dass nicht nur ihre einzelnen Elemente, sondern gerade auch diese Vielfalt selbst »lesbar« sind.⁵⁶ Eben diese Pluralität und Widersprüchlichkeit verweist seinerseits erneut auf eine niemals eindeutig *identifizierbare* und dennoch *re-präsentierbare* »Leerstelle« im Zentrum jeder Form von Überlieferung⁵⁷ – vergleichbar der symbolische Leere im Jerusalemer Tempel oder der paradoxen Entsprechung des eigentlich unmöglich einzuhaltenden »Bilderverbots« durch eine enorme Vervielfältigung der biblischen Bilder und Metaphern für »Gott«. Die Entwicklung eines abgeschlossenen *Kanons* stellt in diesem Sinn keine Begrenzung der Vielfalt dar, sondern

⁵⁶ Insbesondere für die Lektüre und das Verständnis der talmudischen Tradition ist diese Vielfalt ein notwendig zu berücksichtigendes Strukturmerkmal, das die Leser von der »buchstäblichen Form« – trotz der ausdrücklichen Betonung derselben – auf performative Weise wegführt zur eigenständigen, gleichwohl am Text orientierten *Lektüre dessen, was mit dieser Vielfalt* zum Ausdruck kommt. Vgl. dazu Daniel BOYARIN, *Den Logos zersplittern. Zur Genealogie der Nichtbestimmtheit des Textsinns im Midrasch* (Schriftenreihe ha'atelier 3; Berlin: Philo, 2002). – Diese Vielfalt und Ambiguität ist jedoch nicht auf die talmudische Tradition beschränkt, sondern findet sich auch in der jüdischen und hebräischen Bibel. Die Parallelüberlieferung von vier Evangelien im christlichen Neuen Testament, die nicht einfach widerspruchsfrei miteinander harmonisiert werden können, ist nur ein offenkundiges Beispiel. Für die islamische Tradition vgl. Bauer, *Kultur der Ambiguität*, aaO. [Anm. 39].

⁵⁷ Auch im Mythos ist eine solche »Leerstelle« repräsentiert, z.B. in Gestalt der Musen der griechischen Mythen, in deren Namen die Dichter sprechen. Die Dichtungen beziehen sich oft gerade an ihrem Beginn darauf, nur das wiederzugeben, was dem Dichter von den Musen erzählt oder eingegeben wurde – und inszenieren sich daher als eine *Art nachträgliches, erinnerndes Sprechen*. Die Musen dagegen sprechen nie selbst. Sie markieren in struktureller Hinsicht daher eine in der Dichtung bereits abwesende, aber von ihr *re-präsentierte* Vorgängigkeit.

eröffnet vielmehr einen performativen Interpretationsschlüssel, da gerade der Kanon die *Leser* nötigt, nach dem zu fragen, was genau – über die einzelne Teilaspekte der kanonisierten Überlieferungen hinaus – den darin *re-präsentierten* gemeinsamen Kern ausmacht.

Die Erzählung von 2 Kön 22+23 gibt von dieser Struktur ein narratives Zeugnis und der Inhalt des »Buches des Gesetzes« (*sefer ha-tora*) im heutigen Buch *Deuteronomium* setzt dies in eine narrativ-juridische Form des Entwurfs einer Sozialordnung um, deren strukturelle Kernbotschaft darin liegt, dass keine menschliche Instanz ein gerechtes Zusammenlebens legitimieren oder sich mit ihrer Umsetzung identifizieren kann. Die Legitimation für die Etablierung einer konkreten, institutionalisierten Gesellschaftsordnung liegt in den monotheistischen Traditionen somit im gemeinsam geteilten Bekenntnis zur Uneinholbarkeit einer solchen Letztinstanz sowie in der symbolischen *Re-präsentation* dieser »Abwesenheit«. Die biblischen Erzählungen zeigen zudem auf, dass es mit dem paradoxen Bekenntnis allein noch nicht getan ist, sondern einer ethischen Ordnung bedarf, in der die Erfahrungen von Leid, Unterdrückung und Ausgrenzung nicht verdrängt, sondern zum Motor sozialer und politischer Veränderung werden. Nicht die theologische Struktur und das religiöse Bekenntnis allein eröffnen bereits eine gerechte Sozialordnung, es bedarf auch der Umsetzung dieser Struktur in einen ethischen und politischen Entwurf. Die Erzählung von der Entdeckung des »Buches des Gesetzes« (*sefer ha-tora*) und die leidsensible Struktur der Vorstellung einer gerechten Sozialordnung im Buch *Deuteronomium*, geben davon ein erstes Beispiel. Die geschichtliche Entwicklung des Alten Israel und seiner theologischen Entwürfe in der Hebräischen Bibel, die daraus resultierende Erwartung einer veränderten Zukunft, sowie nicht zuletzt die eben darauf aufbauende Botschaft des Jesus von Nazaret und ihre theologische Entfaltung im christlichen Bekenntnis von dieser lebensverändernden Begegnung, müssten in diesem Sinne *gelesen* und kritisch auf die Umsetzung dieses Anspruchs hin befragt werden. Der vorliegende Beitrag

beschränkt sich jedoch auf die Herausarbeitung der Bedeutung der Erinnerungsstruktur für die Etablierung ethischen und politischen Handelns. Die spezifisch *monotheistische* Struktur von Erinnerung scheint dafür eine geeignete Basis zu sein. Sie zielt nicht – wie in ihrer neuzeitlichen Gestalt – auf eine Dechiffrierung und Rekonstruktion von Vergangenheit, sondern auf die Aufmerksamkeit gegenüber dem, was sich dem identifizierenden Zugriff entzieht bzw. durch einen solchen Zugriff verdrängt, unterdrückt, ausgegrenzt oder zerstört wird. Die performative Struktur der Schriftlichkeit, die für ihr Verständnis unweigerlich zu einer aufmerksamen *Lektüre* nötigt, die nicht die Ausdrucksgestalt als solche ins Zentrum rückt, sondern das, was *in und mit ihr* »zum Ausdruck kommt«, ist dafür ein geeignetes Medium.⁵⁸ Beide Aspekte, die leidensensible Erinnerung und ihr performatives »schriftliches Gedächtnis«, bilden den Kern der monotheistischen Traditionen und prägen in den religiösen Überlieferungen von Judentum, Christentum und Islam, insbesondere in Gestalt ihrer kanonischen Schriften, ein kulturelles Gedächtnis, das eine zukunftsöffnende soziale und politische Ordnung zu repräsentieren versucht. Doch mit der Existenz und geschichtlichen Tradierung dieser Gedächtnisformen allein ist noch keine Veränderung bestehender Verhältnisse verbunden. Auch die performativen Erinnerungsentwürfe der monotheistischen Texttraditionen bleiben zunächst nur das: schriftliche Dokumente oder Monumente ohne eigenständige Autorität. Erst die gemeinschaftliche Praxis im Umgang mit dieser Schriften, ihrem Inhalt und ihrer mit-*zu-lesenden* Struktur, entfaltet eine ethisch und politisch wirksame Realität. Ohne diese »lebendige Lektüre« kommt es weder zur Bewusstwerdung der gemeinschaftsstiftenden Struktur von Erinnerung noch zur Umsetzung jener politischen Gestalt von Erinnerung, die gegenwartsverän-

⁵⁸ Zur angemessenen *Lektüre* dieser Schriftlichkeit vgl. nun Peter ZEILLINGER, Dekonstruktive Bibellektüre. Aufmerksamkeiten für die Textualität monotheistischer Schriften, in: Ursula ROTH / Jörg SEIP (Hg.), Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt (Ökumenische Studien zur Predigt 10; München: Don Bosco, 2016). [im Druck]

dernd und zukunftsöffnend wirken kann. Die nötige *Lektüre* erweist sich erst dort als lebendig, wo sie neben den inhaltlichen Aussagen auch die spezifische *Struktur* der Schrifttraditionen berücksichtigt und die in dieser Struktur implizit *mit-tradierte* eigenständige »Erzählung« von der Wahrnehmung einer nur »nachträglich *re-präsentierbaren* Abwesenheit« auch tatsächlich *mit-liest* und praktische Konsequenzen für das gemeinsame Zusammenleben daraus zieht.

Zusammenfassung: Konsequenzen für eine Erinnerungspolitik heute

Mit der monotheistischen Tradition ist in die kulturelle Entwicklung des Menschseins auch ein Bewusstsein um die politische Kraft und Bedeutung *gefährlicher Erinnerungen* eingetreten. Ein solches Wissen muss jedoch keineswegs allein in diesen Traditionen verbleiben – selbst wenn sie, wie zu zeigen versucht wurde, in ihrer Erinnerungsstruktur gewissermaßen der *performative Ausdruck* dieses Bewusstseins sind. Die politische Bedeutung von Erinnerung ist jedoch bereits mit der Struktur des *Mensch-seins* selbst gegeben. In den monotheistischen Traditionen wurde sie reflexiv erkannt und auf »lesbare Weise« *re-präsentiert*. Wie die oben erörterte athenische Episode eines Erinnerungsverbots gezeigt hat, kann diese politische Kraft der Erinnerung aber auch lediglich in ihrer *destabilisierenden* Funktion gesehen und versucht werden, sie durch ein rational begründetes Modell eines politischen Mythos zu ersetzen. Auch daraus vermag ein kulturelles Gedächtnis zu entstehen, wie die politische Geschichte des Abendlandes gezeigt hat. Christian Meier hat hervorgehoben, dass die Vorstellung des Vorzugs des Vergessens gegenüber der Erinnerung »schlimmer Vergangenheit« darin immer wieder sichtbar wird.⁵⁹ In der atheni-

⁵⁹ Meier nennt hier unter anderen den Friedensvertrag von Münster-Osnabrück, der den Dreißigjährigen Krieg beendete und von beiden Seiten ein „beständiges, dauerhaftes Vergessen und Vergeben (*perpetua oblivio et amnestia*)“ vertraglich fixierte, das Edikt von Nantes, indem Heinrich IV. „erklärt und verordnet“, die Erinnerung an das von beiden Seiten Gesehene solle „ausgelöscht und eingeschláfert sein“, sowie im Gegenzug die Problematik im Anschluss an den Ersten Weltkrieg, wo gerade das „viel zu gute“ Im-Gedächtnis-Behalten die gegenseitigen Ressentiments schürte. Vgl. Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO.

schen Episode besitzt sie lediglich eine ihrer frühesten, wirkmächtig gewordenen Ausprägungen. Die mythische Struktur dieses politischen Vergessens wird daran erkennbar, dass sie keine künftige Veränderung kennt, sondern alle Hoffnung auf die Kontinuität einer mühsam wiederhergestellten friedlichen Ordnung setzt, die die Konflikte ihrer Vergangenheit durch eine rational gebotene Verdrängung zu lösen sucht.

Die biblisch-monotheistische Gestalt »gefährlicher Erinnerung« eröffnet hier jedoch einen anderen Horizont. Erinnerung ist gefährlich, weil sie in der Situation der Gegenwart dasjenige einklagt, was in ihr zur Zeit noch verdrängt wird und ausgegrenzt bleibt. Gefährlich ist sie jedoch vor allem für denjenigen, der eine Kontinuität der Gegenwart fordert ohne die Berücksichtigung gegenwärtiger Leid- und Unrechtserfahrungen. Dem steht eine Hoffnung gegenüber, die darin liegt, durch die Erinnerung des Unabgeholten in der Geschichte, durch die Erinnerung dessen, was für den Leidenden an der Gegenwart noch fehlt, eine Veränderung in Gang zu setzen.⁶⁰ Die dieser Erinnerung inhärente politische Kraft und die daraus resultierende Hoffnung haben im Kontext der Schrecken des 20. Jahrhunderts nicht zuletzt Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Theodor Adorno und Ernst Bloch hervorgehoben. Von Marcuse wurde sie in einer eindrücklichen Formulierung auf den Punkt gebracht:

„Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der »Vermittlung«, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht.

[Anm. 2], bes. 40ff.

⁶⁰ In der Theologie von Johann Baptist Metz wurde dafür der Begriff des »Vermissungswissens« geprägt. Vgl. dazu u.a. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg/Br.-Basel-Wien: Herder, 2006), 28-34.

Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“⁶¹

Während diese Hoffnung zwar von vielen prinzipiell anerkannt wird, wird sie doch zumeist als zwar motivierende, aber letztlich doch utopische Kraft verstanden, der keine Konkretisierung politischer und gesellschaftlicher Gestaltungsformen zugestanden wird. Der katholische Theologe Johann Baptist Metz, dessen seit den 1960er-Jahren formulierte *neuen Politischen Theologie* »*ex memoria passionis*«⁶² ebenfalls auf das von Marcuse vorgebrachte Motiv gefährlicher Erinnerung aufbaut⁶³, betont dagegen, dass die biblischen Traditionen für diese Hoffnung konkrete Erinnerungen bereitstellen. Das Christentum wird als eine *Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft* ausgewiesen⁶⁴, deren Überlieferungen die Aufmerksamkeit nicht allein auf die eigenen Leiderfahrungen legen – und so die eigene Identität gegenüber anderen abzusichern und zu behaupten versuchen –, sondern die gerade auf Grund eigener und fremder Erfahrungen »schlimmer Vergangenheit« (Chr. Meier) aufmerksam sind für die Wahrnehmung von Leid und Unrecht auch in der Gegenwart. Dieselbe Form der Erinnerung klagt dabei auch die Erinnerung einer Hoffnung ein, die die Gegenwart auf eine veränderte Zukunft hin zu öffnen sucht. Die religiösen Traditionen stellen für diese Hoffnungen die Erzählungen ihres kulturellen Gedächtnisses bereit und die spezifisch *monotheistische* Struktur dieser Erinnerung weiß darum, dass die letzte Instanz gegenwärtig herrschender Ordnung niemals einholbar ist oder in rationalen Strukturen präsentiert

⁶¹ Herbert MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (München: dtv, 1967), hier: 117.

⁶² Vgl. zu dieser Formulierung Metz, *Memoria passionis*, aaO. [Anm. 60], 255ff.

⁶³ Zu Metz' Bezugnahme auf Marcuse siehe ursprünglich Johann Baptist METZ, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Helmut PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«* (Mainz-München: Grünewald-Kaiser, 1969), 267-301, bes. 287-296. Dieser Text findet sich nun wiederabgedruckt in: Johann Baptist METZ, *Im dialektischen Prozess der Aufklärung* (Gesammelte Schriften 3/2; Freiburg i.Br.: Herder, 2016), 27-60, hier: 46.

⁶⁴ Vgl. zu dieser bei Metz oftmals wiederkehrenden Formel insbesondere das Kapitel »Jesu »erster Blick«: Leidempfindliche Weltverantwortung« in: Metz, *Memoria passionis*, aaO. [Anm. 60], 163-165.

werden kann. Es bedarf daher einer *institutionalisierten Re-präsentation* dieser »Leerstelle«. Eben dies ist die gesellschaftliche und politische Herausforderung, der sich die religiösen Traditionen zu stellen haben.⁶⁵ Erst beide Elemente zusammengenommen, die Erinnerung fremden Leids und die Institutionalisierung einer *anamnetischen Re-präsentation* dieser notwendigen Erinnerung können politisch wirksam werden. Eine solche *Erinnerung der Erinnerung*, eine solche institutionelle Erinnerung fremden Leids (*memoria passionis*) benennt nicht bloß eine utopische Hoffnung auf Veränderung, sondern gibt dieser Eröffnung von Zukunft *schon jetzt* einen gesellschaftlichen Ausdruck.⁶⁶ Dies stellt ein *effektives Kriterium* für die Beurteilung bestehender und die Ausarbeitung künftiger politischer Entwürfe dar – unabhängig davon, ob sich diese als *religiöse* oder *säkulare* Entwürfe verstehen. Die Struktur einer institutionalisierten und politisch re-präsentierten *Erinnerung notwendiger Erinnerung* bleibt von dieser Differenzierung

⁶⁵ Vgl. zu einem solchen Verständnis der christlichen Kirche als *Institution gesellschaftskritischer Freiheit* die bereits sehr frühen Ausführungen in: Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt* (1968), in: *Mit dem Gesicht zur Welt* (Gesammelte Schriften 1; Freiburg i.Br.: Herder, 2015), 17-147, bes. 108ff (Kap. »Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit«)

⁶⁶ Die besonderen Temporalität dieses »die Zukunft *schon jetzt*« wird bei zahlreichen Philosophen – vor allem aus dem französischen und italienischen Sprachraum – mit Bezug auf die Zeitform des *futur antérieur* ins Zentrum ethischer und politischer Entwürfe gestellt. (Zu nennen wären hier vor allem Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, sowie Alain Badiou, Giorgio Agamben, sowie das in dieser temporalen Struktur ausgedrückte Verständnis von »Postmoderne« bei Jean-François Lyotard. Siehe zu Derrida und Lyotard: Peter ZEILLINGER, Jacques Derrida: Gott im-Kommen, in: Peter HARDT / Klaus von STOSCH (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne* (Ostfildern: Grünewald, 2007), 66-83.) – Die Besonderheit der temporalen Struktur des *futur antérieur* besteht darin, dass ihre Formulierungen die Gestalt eines Bekenntnisses oder Versprechens bzw. einer Verpflichtung annehmen. So etwa stellt die Formulierung „Dies wird ein demokratischer Akt *gewesen sein*“ keine neutrale Aussage dar, sondern bindet den Sprecher auf performative Weise an ihren Wahrheitsgehalt. Nicht nur der Inhalt der Aussage steht hier im Raum, sondern auch der Umstand, dass jemand das Wagnis eingegangen ist, einen zukünftigen Zustand *schon jetzt* auf eine Weise zu qualifizieren, die erst nachträglich überprüfbar wird. Dies ist die Grundstruktur des Eides oder Bekenntnisses, wie auch des Zeugnisses und des Versprechens. Zum Versuch, die gleichermaßen theologischen wie politischen Dimension dieser Struktur nachzuzeichnen, vgl. Peter ZEILLINGER, Messianismus und futur antérieur. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen, in: Sabine BIEBL / Clemens PORNSCHLEGEL (Hg.), *Paulus-Lektüren* (München: Fink, 2013), 45-62.

unberührt und eröffnet damit vielleicht sogar die Möglichkeit eines gemeinsamen politischen Handelns, in dem unterschiedliche religiöse und rationale Weltdeutungen einander als Partner anerkennen können ohne damit ihre jeweilige Identität preiszugeben.

Die gefährliche Erinnerung weiß aber ebenso darum, dass sie auch die eigene Tradition stets daraufhin befragen muss und sich auch von anderen fragen lassen muss, inwiefern sie die tradierte Hoffnungserinnerung tatsächlich bereits in eine Veränderung vergangener und gegenwärtiger Unrechtsverhältnisse und Leiderfahrungen umgesetzt hat.⁶⁷ Eine aufmerksame Lektüre der Erzählung von der Auffindung eines Textes im Tempel in 2 Kön 22+23, die als selbstreflexive Deutung der Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen verstanden werden kann, ist auch in dieser Hinsicht einer selbstkritischen Erinnerung des Kerns der eigenen Tradition ein paradigmatisches Beispiel gefährlicher Erinnerung.

⁶⁷ Zur selbstkritischen Rückfrage an die eigene Tradition vgl. Metz, *Memoria passionis*, aaO. [Anm. 60], 194-197 („Exkurs: Institutionalisiertes Leidensgedächtnis?“).

Christian Wagnsonner Veranstaltungsbericht

Im Internet wurde vor kurzem eine Fotoserie veröffentlicht, die von der Organisation Islamischer Staat stammt und einen Bagger zeigt, der eine Aufschüttung an der Grenze zwischen Syrien und dem Irak durchbricht. Der Titel – „Die Zerstörung von Sykes-Picot“ – bezog sich auf ein geheimes Abkommen, in dem sich Briten und Franzosen noch vor Ende des Krieges und vor dem Zerfall des Osmanischen Reichs mehr oder weniger den Nahen Osten untereinander aufteilten, ohne den Willen der betroffenen Bevölkerung dabei zu berücksichtigen. Die Gebiete sind längst keine Kolonien mehr, viele der damals willkürlich festgelegten Grenzen bestehen aber bis heute, betonte *Dr. Felix Schneider* vom Institut für Strategie und Sicherheitspolitik der Landesverteidigungsakademie auf der achten und vorletzten Veranstaltung der Reihe „1914-Frieden-2014“ des Instituts für Religion und Frieden und des Friede-Instituts für Dialog am 11. November 2014 im Club Stephansplatz 4.

Ein „war to end all wars“ sollte der Krieg sein, tatsächlich waren die unfairen Bedingungen, die den Verlierern auferlegt wurden, einer der Faktoren, die bereits 20 Jahre später zu einem noch schrecklicheren Krieg führten: In diesem Krieg stießen deutsche Einheiten 1940 irgendwo zwischen Mars und Memel auf englische Handwerker, die immer noch damit beschäftigt waren, die Gräber für die Gefallenen des 1. Weltkriegs anzulegen... Wirkt der Krieg in unserer Erinnerung nach, fragte Schneider am Ende? „Biologisch“ nicht, weil alle Beteiligten bereits tot sind. Aber dennoch sind seine Folgen heute allgegenwärtig: im Nahen und Mittleren Osten wie auch manchen Abschnitten der österreichischen Gren-

ze. Viele der heutigen 47 Staaten Europas sind – direkt oder indirekt – Ergebnis des Ersten Weltkriegs.

Erinnern sei ein gefährliches Wort, manchmal eine noch gefährlichere Praxis, so *Dr. Peter Zeillinger* von den Theologischen Kursen. Wie ist das zu verstehen? Einerseits ist Erinnern zwar notwendig, die Welt als solche ist dem Menschen nie unmittelbar gegeben, nur über die Erinnerung erschlossen, seine Weltbegegnung ist immer nachträglich. Allerdings sind nicht alle Bezüge, die die Erinnerung herstellt, erwünscht. Manchmal wird die Erinnerung an besonders schreckliche Verbrechen oder Ereignisse sogar ausgeblendet oder verboten, etwa nach der Schreckensherrschaft der 30 Tyrannen in Athen. Nur die Verbrechen der Hauptschuldigen durften erinnert und gerichtlich verfolgt werden, jene der Mitläufer mussten vergessen werden, um nicht zu große Gräben in der Gesellschaft aufzureißen und die Nachkriegsordnung nicht zu gefährden. Später ist man sehr oft nach diesem Prinzip vorgegangen. In demselben Sinn spricht etwa der Friedensvertrag von Münster-Osnabrück von einem beständigen dauerhaften Vergessen und Vergeben. Zeillinger interessiert aber weniger das Zusammenspiel von Vergessen und Erinnern im Dienst der Ordnung der Gesellschaft, sondern ein anderes Verständnis von Erinnerung, das am biblischen linearen Zeitverständnis orientiert ist. Erinnern steht hier nicht im Dienst äußerer Kontinuität, sondern von Veränderung. Erinnerung in diesem Sinn ist offen für den Anderen, für den, der hier und jetzt fehlt, nicht zu Wort kommt, für die Opfer, die nicht sprechen können. Erst dann erfüllt eine Gedenkveranstaltung ihre Aufgabe, wenn sie Veränderung provoziert. In der jüngeren Geschichte bauten sog. Wahrheitskommissionen (etwa in Südafrika) auf einem entsprechenden Verständnis von Erinnerung auf. Wichtig für das heutige politische Denken ist die Preisgabe von Identität als in sich geschlossener Einheit. Erst wenn Identität etwas mit dem Anderen zu tun hat, dann könne sich etwas verändern.

Halil Göksan PhD, der Repräsentant der Journalists and Writers Foundation bei der UN in Genf, schilderte die Entstehung von Völkerbund und seiner Nachfolgeorganisation, der UN, die gleichsam institutionalisierte Lessons-learned-Organisationen nach Kriegsende darstell(t)en und auf die Förderung des Weltfriedens und der internationalen Zusammenarbeit abziel(t)en. Der Völkerbund ist gescheitert. Bald nach dem Zweiten Weltkrieg, den er eigentlich verhindern hätte sollen, löste er sich auf. Auch die Konfliktlösungskompetenz der UN ist aus Sicht Halil Göksans begrenzt. Dass der Kalte Krieg zu keinem Dritten Weltkrieg wurde, war nicht unbedingt das Verdienst der UN, sondern hatte v.a. andere Gründe. Die Zunahme von internationalen Missionen auch der UN nach dem Ende des West-Ost-Konflikts ist auch kein Zeichen für das Funktionieren des kollektiven Sicherheitssystems der UN. Entscheidender Faktor bei den wichtigsten Missionen (Kuweit, Somalia, Bosnien, Kosovo, Irak...) war vielmehr die militärische Dominanz der USA. Auf europäischer Ebene ist es allerdings sehr wohl gelungen, die Lehren aus den vergangenen Kriegen zu ziehen und mit der Europäischen Union (und ihren Vorläuferorganisationen) ein Friedensprojekt zu entwickeln, das gekennzeichnet ist durch: wirtschaftliche Integration, das Delegieren von Souveränitätsrechten, eine neue Form des Regierens ohne Hierarchie und Hegemonie, mit demokratischen Prozessen und mit rotierender Präsidentschaft, den bevorzugten Einsatz von Soft Power, ein faires System, das nicht von den Siegern dominiert wird, und die Offenheit für die Erweiterung des Kreises der Mitgliedstaaten.

Österreichs Geschichte sei in den letzten 100 Jahren komplizierter und unglücklicher verlaufen als jene vieler anderer Staaten, betonte *Bgdr i.R. Mag. Gunther Spath*. Deshalb sei die Erinnerungskultur auch im Österreichischen Bundesheer nicht ganz einfach und verlaufe nicht ohne Brüche und Widersprüche: Österreich fehlt eine ungebrochene Tradition: Aus dem Großreich wurde ein Kleinstaat, der plötzlich die Last des verlorenen Kriegs für das

ganze Reich tragen sollte. In der Folge wechselte die Staats- und Regierungsform mehrmals. Diesselben Beamten und Soldaten dienten unter verschiedensten Systemen und schworen den jeweils geforderten Eid. In den letzten Jahren ist vor allem eine Zeit ins Zentrum der Debatten gerückt, in der Österreich gar kein eigener Staat war (1938-45): Widerstandskämpfer wurden in die Traditionspflege einbezogen, die Gestaltung von Denkmälern und die Berechtigung von Gedenktafeln debattiert. Was vor dieser Zeit war, lag wie hinter einer Nebelwand verborgen. Die heurigen Initiativen zum Gedenkjahr 1914 konnten hier ein wenig gegensteuern. Auf der Suche nach militärischen Vorbildern wird allerdings gern weit in die Vergangenheit zurückgegangen, z.T. bis ins 16. Jahrhundert. Man zog auch führende Offiziere der 1. Republik heran, das war aber nicht immer unproblematisch, wenn sie später in führender Position in der Wehrmacht gedient hatten. Im Traditionserlass des Österreichischen Bundesheers werden zwar zahlreiche Werte aufgezählt, die den Soldaten auszeichnen sollen; aus Sicht Spaths fehlen aber vor allem zwei Dinge, die bei den konkreten Gedenkfeiern eine zentrale Rolle spielen: das Gedenken an die Opfer und die Einsicht, dass Kriege sinnlos seien und dass man sich für den Frieden einsetzen müsse. Das sollen aus Sicht Spaths auch die entscheidenden Momente in der Erinnerungskultur des Österreichischen Bundesheers sein. Was die Erinnerungskultur der Menschheit insgesamt betrifft, so zieht Spath ein pessimistisches Resumé: Hier gelte nicht nur „lessons not learned“, sondern vielmehr: „bemüht, es in Zukunft noch schlimmer zu machen“.

Publikationen des Instituts für Religion und Frieden

Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

- 2015: *Lessons not learned? Erfahrungsverarbeitung nach dem Ersten Weltkrieg*
2014: *Militär.Kultur.Wissenschaft. Dialoge im Jahr des Glaubens*
2013: *Sind wir verpflichtet, andere zu schützen? Rechtliche und ethische Fragen der „Responsibility to protect“*
2012: *Militärseelsorgliche Optionen in unterschiedlichen Wehrsystemen*
2011: *Seelsorger im Dienst des Friedens: 50 Jahre Militärseelsorge im Auslandseinsatz*
2010: *Nie allein gelassen. Verwundung – Trauma – Tod im Einsatz*
2009: *Säkularisierung in Europa – Herausforderungen für die Militärseelsorge*
2008: *Der Soldat der Zukunft – Ein Kämpfer ohne Seele?*
2007: *Herausforderungen der Militärseelsorge in Europa*
2006: *50 Jahre Seelsorge im Österreichischen Bundesheer. Rückblick – Standort – Perspektiven*
2005: *Familie und Nation – Tradition und Religion. Was bestimmt heute die moralische Identität des Soldaten?*
2004: *Sicherheit und Friede als europäische Herausforderung. Der Beitrag christlicher Soldaten im Licht von „Pacem in Terris“*
2003: *Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas*
2002: *Internationale Einsätze*
2000: *Solidargemeinschaft Menschheit und humanitäre Intervention – Sicherheits- und Verteidigungspolitik als friedensstiftendes Anliegen*

Ethica Themen

- Christian WAGNSONNER/ Karl-Reinhart TRAUNER/ Alexander LAPIN
(Hg.): *Kirchen und Staat am Scheideweg? 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung*
(2015)
- Nadja ROSSMANITH/ Sandra KAEßMAYER/ Christian WAGNSONNER
(Hg.): *Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung* (2015)
- Gerhard MARCHL/ Regina KAISER (Hg.): *Wasser. Lebensquell, knappes Gut und Kriegsgrund* (2013)

- Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte* (2/2014)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Krieg mit der Natur? Militärische Einsätze zwischen Beherrschung des Geländes und Bewahrung der Umwelt* (2013)
- Thomas SCHIRRMACHER/ Edwin R. MICEWSKI (Hg.): *Ethik im Kontext individueller Verantwortung und militärischer Führung* (2012)
- Gerhard MARCHL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Westliche, universelle oder christliche Werte? Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik im Europa des 21. Jahrhunderts* (2012)
- Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Vom „christlichen Abendland“ zum „Europa der vielen Religionen“* (2012)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Militärische Kulturen* (2/2014)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Star Trek für Auslandeinsätze? Konfliktstrategien und Lösungsansätze für reale Probleme in Science Fiction* (2011)
- Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Bio-Tötung* (2011)
- Gerhard MARCHL (Hg.): *Der Klimawandel als Gefahr für Frieden und Sicherheit* (2011)
- Petrus BSTEH/ Werner FREISTETTER/ Astrid INGRUBER (Hg.): *Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten. Dialogkultur und Konfliktpotential an den Ursprüngen* (2010)
- Gerhard MARCHL (Hg.): *Die EU auf dem Weg zur Militärmacht?* (2010)
- Gerhard DABRINGER (Hg.): *Ethical and Legal Aspects of Unmanned Systems. Interviews* (2010)
- Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER: *Friede und Militär aus christlicher Sicht I* (2010)
- Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Astronomie und Gott?* (2/2014)
- Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Raketen – Welt-raum – Ethik* (2010)
- Werner FREISTETTER/ Bastian Ringo PETROWSKI/ Christian WAGNSONNER: *Religionen und militärische Einsätze I* (2009)

Alle Publikationen sind auch als PDF auf www.irf.ac.at verfügbar.

ISBN: 978-3-902761-29-3