

WALTER RABERGER

## „Ich benötige keinen Grabstein“ – oder: Über den Umgang mit angstmachender und sinnstiftender Erinnerung

*Wie eine Kultur sich erinnert und was sie vergisst – lässt sich daran erkennen, über welches humane Potenzial sie verfügt? Seit es Hochzivilisationen gibt, ist das Erinnern ein Identitätsmerkmal jeder Gesellschaft. Doch das Gedenken ist nicht ideologiefrei, denn öffentliche Erinnerung ist in der Regel die Erinnerung der Sieger. Und die Opfer? Walter Raberger, Ordinarius für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, geht in seinem anspruchsvollen Beitrag der Frage nach, was die Erinnerung der Opfer einer kritischen Philosophie und Theologie zu denken aufträgt. Mit W. Benjamin reklamiert er das „Theologische“ im Akt der Leidenserinnerung, zumal auch christlicher Glaube selbst „Gottes rettendes Eingedenken des Gekreuzigten erinnert“. (Redaktion)*

### „Die Ideologie hat die Höhen und Plätze besetzt.“<sup>1</sup>

Ein vor vielen Jahren gelesenes Gedicht Bertold Brechts stellt sich ein, wenn es gilt, sich dem Thema „Erinnern und Gedenken“ zu stellen:

„Ich benötige keinen Grabstein, aber  
Wenn ihr einen für mich benötigt  
Wünschte ich, es stünde darauf:  
Er hat Vorschläge gemacht. Wir  
Haben sie angenommen.  
Durch eine solche Inschrift wären  
Wir alle geehrt.“<sup>2</sup>

Mit diesen Zeilen verknüpft der assoziative Vollzug der Nachdenklichkeit noch eines anderen Dichters Wort, welches N. Brox in der Einführung seiner Überlegungen zur „historischen Theologie“ zitiert, nämlich F. Dürrenmatts

Schilderung seines Eindrucks anlässlich einer Begegnung mit heiligen Stätten der christlichen Erinnerungskultur: „Hier hat er geredet. Aber auf dem Berg stand eine Kirche, eine Ideologie ... Doch wenn dieses Gebäude auf dem Berge für mich eine Ideologie ist, so vermag sie für andere etwas Existenzielles zu sein: eine heilige Erinnerungsstätte an die Bergpredigt etwa; während mich gerade die Erinnerungsstätte stört, mich an die Bergpredigt zu erinnern.“<sup>3</sup> Darauf anspielend meint N. Brox, F. Dürrenmatts „Unterscheidung zwischen Existenzuellem und Ideologischem“ wäre „hilfreich gegen die Aufdringlichkeit der zahllosen ‚Stätten der frühen Christenheit‘ im ‚Heiligen Land‘, von denen die tatsächlichen Spuren des Nazareners verwischt sind. Während man denkt, dass die Memoria Jesu in diesem Land ge-

<sup>1</sup> N. Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie, Freiburg 2000, Einführung.

<sup>2</sup> Übernommen aus: Bertolt Brecht, Ausgewählte Gedichte, Frankfurt 1967, 78.

<sup>3</sup> N. Brox zitiert den Text aus: F. Dürrenmatt, Zusammenhänge. Nachgedanken, Zürich 1980, 14–16.

lingt, stehen die Denkmäler der Ideologie überall im Weg.“<sup>4</sup>

Vielleicht bedarf es auch einer Begegnung mit dem Tourismusambiente und der Frömmigkeitshysterie in der Jerusalemer Grabeskirche, um der bei Brecht aufgeworfenen Spannung zwischen betroffen machender Erinnerung und schauriger Vereinnahmung des Eingedenkens inne zu werden. Wie viele Stätten des Erinnerns sind nicht umgeschlagen zu Orten der Auslöschung des sich erinnernden Bewusstseins, weil sich an den Denkmälern letztlich nur die Siegergeschichte derer exponiert, die mit den Machtmitteln herrschender Architektur über den Ruinen der Besiegten triumphieren! Repräsentieren Monumente und ebenso sakrale Bauten nicht selten jene Selbstvergewisserung eines kollektiven Bewusstseins, welches die eigene Bedeutsamkeit, die Geltung der herrschenden Meinung sowie unaufhebbarer Wahrheitsansprüche im ewigkeitsverbürgenden Material fundieren zu können meint? Triumphbögen und Standbilder erweisen sich als symbolträchtige Auskunft darüber, wessen Existenz als bleibender Bezugspunkt für eine Erinnerungspflicht festgeschrieben werden sollte. Der im antiken Strafprozess vorgesehene Akt der „*Damnatio memoriae*“<sup>5</sup> (Auslöschung jeder Möglichkeit des Andenkens) dokumentiert erst recht die Anmaßung des Siegers, im Vollzug der Geschichtsdarstellung die Leidens- und Ungerechtigkeiten von Opfern je nach Herrschaftsprogramm zu ignorieren.

Im Blick auf die so genannten „Totenmale“ hat R. Koselleck<sup>6</sup> an einigen Beispielen die Kontinuitäten und Brüche der Mentalitäten aufzuweisen versucht, wie sie zumal in den Monumenten der Erinnerung an die in Schlachten und Kriegen Gefallenen greifbar werden. Mit der Glorifizierung des Heldentodes funktioniert die Gedenkstätte und deren Zuschnitt des Erinnerns als Instrumentalisierung menschlichen Lebens. Der Sieg legitimiert jeden Einsatz. In der Vernichtung der Kämpfenden konstatiert man besten Sinn und erstickt so mit der Verherrlichung der Todesbereitschaft des Helden jede Frage nach der Möglichkeit des geschehenen Unrechts im Keim. Im Modus des Erinnerns besorgt die Ideologie der Siegermentalität dazu noch stets jenen Enthusiasmus, der von vornherein nicht duldet, dass Trauer im Sinne einer Sensibilisierung für die Wahrnehmung der Ungerechtigkeiten aufkommt. R. Kosellecks mentalitätsgeschichtliche Analyse vermag freilich auch die Perspektive der Sinnverschiebungen zu artikulieren, wie etwa zusammenfassend bemerkt wird: „Die Denkmalsbotschaften erheischten in einer ersten Phase bis zum Ersten Weltkrieg von sich aus Zustimmungsfähigkeit. Trotz aller Einwände und Kritik bezog sich die Aussage affirmativ auf die Vorgänge und Ereignisse, die den Tod gewaltsam herbeigeführt hatten ... In einer zweiten Phase, zunehmend seit dem ersten Weltkrieg, lautet die Botschaft, dass der Sinn nicht mehr vorausgesetzt, vorgefunden oder auf-

<sup>4</sup> N. Brox, *Das Frühchristentum*, Einführung.

<sup>5</sup> *Damnatio memoriae* [lat., „Verurteilung des Andenkens“]: Personen, die in einem senatorischen Strafprozess zum Landesfeind erklärt wurden, traf die D. m., die sich vor allem in der Beseitigung der Statuen, der Tilgung des Namens auf Inschriften und der Vernichtung der persönlichen Regierungshandlungen des Verurteilten äußerte (übernommen aus: *Lexikon der Antike: Damnatio memoriae*, S. 1. Digitale Bibliothek Band 18: *Lexikon der Antike*, S. 1257).

<sup>6</sup> R. Koselleck, *Die Transformation der politischen Totenmale im 20. Jahrhundert: Das Gedächtnis des Jahrhunderts*, in: *Transit, Europäische Revue* 22 (2002), 59–86.

gefunden wird. Sinn wird vielmehr gesucht, beschworen oder eingefordert. In einer letzten Phase tauchen Denkmale auf, deren primäre Botschaft das Fehlen jeglichen Sinnes überhaupt ist, die Sinnlosigkeit, die Absurdität... Der Bedeutungsverlust unreflektierter patriotischer Sinnvorgaben ebnet den Weg, der die Sinnsuche selbst zum Gegenstand werden lässt.“<sup>7</sup>

Anlass zu einer einschneidenden Herausforderung des Nachdenkens über manifeste Zeichen des öffentlichen und monumentalen Eingedenkens gab zweifellos jene jüngste „Mahnmal-Debatte“<sup>8</sup>, die in der Auseinandersetzung um ein geplantes Holocaust-Denkmal in Berlin das politische Selbstverständnis der so genannten „Berliner Republik“ zu höchster Emotionalität provoziert hatte. Die Wende in der Bedeutungsbotschaft ist unübersehbar: „Das geplante Denkmal wird den Blick der Besucher nicht mehr verehrend auf die eigenen Toten lenken. So verhält es sich auch noch beim nicht mehr triumphierenden Vietnamdenkmal in Washington. Jetzt muss sich aber der öffentliche Blick auf Opfer richten, die das Tun und Lassen der eigenen Eltern und Großeltern einmal zu Fremden gemacht, als Feinde ausgegrenzt, als Untermenschen gedemütigt, als Menschen, die keine mehr sein sollten, geschunden und vernichtet hat.“<sup>9</sup> Das Erinnerungszeichen wird zum Mahnmal: „nie wieder!!!“ Das Identifizierungssymbol schlägt um in die Irritation des Befremdens: Man wird konfrontiert mit dem Vorwurf der Täterschaft, welche mit dem Instrument der

Vernichtung und Verletzung anderer eine Identität zu sichern vermeinte, welche Identität nun das Mahnmal subversiv problematisiert. Zur Sanierung der Identitätsvermischung bedienen sich die der Täterschaft Überführten bekanntlich vertrauter Methoden, nämlich etwa jener eines dreisten Umkehrschlusses: *Die Opfer waren die eigentlichen Täter!* Oder man spekuliert mit der von O. Marquard benannten „Kunst, es nicht gewesen zu sein“.<sup>10</sup> Als probates Mittel erweist sich allerdings immer wieder: *Sich nicht mehr erinnern zu können*, oder vielmehr für die Herstellung des „Vergessens“ Sorge zu tragen.

**„Das Bedürfnis, Leiden bereit werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“<sup>11</sup>**

Die als Kontrastfigur erlebbare Disposition von „Erinnern – Vergessen“ kommt meist im Horizont der so genannten „Vergangenheitsbewältigung“ in den Blick, doch dürften die Bedeutungsgelände der Begriffe eher unter Berücksichtigung der neuzeitlichen Traditionskritik auszuloten sein. In paradigmatischer Weise wurde bekanntlich von M. Horkheimer und Th. W. Adorno das Phänomen der neuzeitlichen Selbstbefreiung aus der Erinnerungspflicht und aus den Bindungsmächten der Tradition als „Dialektik der Aufklärung“ gefasst, insofern der Emanzipationsvorgang selbst wiederum die Bedingungen für eine nachfolgende Selbstentfremdung produziert hätte. So bedürfe es wiederum des Eingedenkens der unab-

<sup>7</sup> Ebd., 74/77.

<sup>8</sup> Vgl. dazu einen Beitrag von Jürgen Habermas in: „DIE ZEIT“ (Nr. 14, 31. März 1999).

<sup>9</sup> Ebd., 44.

<sup>10</sup> O. Marquard, Wie rational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: *Ders.*, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt 1982 (1973), 76.

<sup>11</sup> Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1975 (1966), 29.

gegoltenen Wegweisungen für ein gelingendes Leben. Die Wahrnehmung des Unabgegoltenen eröffnet aber als Eingedenken die ganze Zwiespältigkeit des sich erinnernden Bewusstseins. Denn „aus Erinnerung erwächst Rache, nicht weniger als Versöhnung, und die Hoffnung, mittels entfesselter Erinnerungen zu einer Katharsis zu gelangen, könnte sich als Illusion erweisen“.<sup>12</sup> Die Aufschaukelung von Emotionen und Verweigerungsakten der Zeitzeugengeneration gegenüber Ausstellungen mit Erinnerungsmaterialien macht die Betroffenheit durch Eingedenken übrigens deutlich genug sichtbar. T. Garton Ash ortet in diesem Verhalten nicht eine Singularität unserer Zeit, sondern eine durch die Geschichte hindurch geübte Strategie der Entsorgung von Beschämung, Trauer und Anfragen an die Identifizierbarkeit mit vergangenen Handlungen. Die nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges ausgerufene Amnestie (403 v. Ch.) habe dasjenige ein erstes Mal versprachlicht („*amnestos* nicht erinnern“<sup>13</sup>), was vielleicht auch Winston Churchill 1946 zu seinem Wort vom „segensreichen Akt des Vergessens“ oder auch Carl Schmitt 1951 zur Rede von der „Kraft des Vergessens“<sup>14</sup> motiviert haben mag: Versöhnung ohne Irritation durch die widerständige Reflexion dessen, dass „keine innerweltliche Besserung ausreichte, den

Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“.<sup>15</sup>

Die vielen Akte der Widerständigkeit gegen die Einmahnung des „Erinnerns“ dürfen zugleich aber auch als Zeichen einer Mentalitätsveränderung wahrgenommen werden. Selbst einem oberflächlichen Blick auf die gesellschaftspolitischen Äußerungen kann der Wandel nicht entgehen. „Wir erleben eine weltweite Konjunktur des Gedächtnisses. Seit zwanzig oder fünf- undzwanzig Jahren macht sich allenthalben, in allen Ländern, allen gesellschaftlichen und ethnischen Gruppen eine tiefgreifende Veränderung der traditionellen Beziehung zur Vergangenheit bemerkbar“: so unter anderem als „Kritik der offiziellen Geschichtsdarstellung und Wiedererwachen der verdrängten Anteile des historischen Geschehens; Einforderung der Spuren einer zerstörten oder beschlagnahmten Vergangenheit...; juristische Aufarbeitung der Vergangenheit, Eröffnung der verschiedensten Museen; erhöhte Sensibilität für die Vorenthaltung von Archivbeständen und deren Freigabe zur Einsicht ...“<sup>16</sup> Der Grund dieser Mentalitätsverschiebung erschließt sich gewiss nicht mit einer glatten Argumentation. Es könnte zum einen die allmähliche Vergewisserung dessen sein, dass der Wahrheitssinn der gesellschaftlichen Vorgänge nicht einfach mit den Überprüfungsprinzipien einer tech-

<sup>12</sup> A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*. Max Horkheimer Vorlesungen, Frankfurt 2000, 11. Vgl. ferner: A. Margalit/G. Smith (Hg.), *Amnestie. Oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt 1997.

<sup>13</sup> T. Garton Ash, *Mesomnesie: Das Gedächtnis des Jahrhunderts*, in: *Transit, Europäische Revue* 22 (2002), 39.

<sup>14</sup> Ebd., 40.

<sup>15</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1975 (1966), 378. Vgl. ferner: Th. W. Adorno, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit: „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“*. Ein philosophisches Lesebuch. Hg. von R. Tiedemann. Frankfurt 1997, 31: „Der Gestus, es solle alles vergessen und vergeben sein, der demjenigen anstünde, dem Unrecht widerfuhr, wird von den Parteigängern derer praktiziert, die es begingen.“

<sup>16</sup> P. Nora, *Gedächtniskonjunktur: Das Gedächtnis des Jahrhunderts*, in: *Transit, Europäische Revue* 22 (2002), 18.



nisch-naturwissenschaftlich beherrschten Welt zu identifizieren ist. Zum anderen scheint es die Vernunft selbst zu sein, welche die Verblendungsgefahr des Vernunftinteresses durchschaut. Mit der zunehmenden Entzauberung des Perfektibilitätstraumes und der euphorischen Dominanz einer gewalttätigen Fortschrittslogik wird unweigerlich erkennbar, dass die „Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden“<sup>17</sup> zu einer erschreckend zynischen Verdrängung von Unrechts-szenarien führt. Dem zur Selbstaufklärung befähigten Bewusstsein bleibt nicht verborgen, dass die Geschichte des Leids, der Grausamkeit, der Schuld, der Gewalt und Menschenverachtung, dass das Wissen um die Unabgegoltenheit der Sehnsucht vieler, dass die Täuschung und Verführung ganzer Generationen durch Betrug und List der Mächtigen nicht zu versöhnen ist mit einer Theorie des Fortschritts, weil mit der Ansage von *Besserung* und Veränderung das an den Gequälten, Ausgelöschten und Vernichteten prak-

tizierte Unrecht nicht aufgehoben wird.

**„Das Gedächtnis ruft vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“<sup>18</sup>**

Wie einem Bericht über das erste „Ahauser Forum Politische Theologie“<sup>19</sup> vom 6./7. Dezember 2001 zu entnehmen ist, dürfte die zwischen J. B. Metz und J. Habermas geführte Diskussion über die Differenz zwischen biblisch-anamnetischer und philosophischer Vernunft keineswegs versandet sein.<sup>20</sup> Die Frage, in welcher Weise einer an der griechischen und hellenistischen Philosophie geschulten Theologie die ursprüngliche Anbindung an das jüdische Selbstverständnis abhandeln gekommen sei, wurde in unermüdlichen Wiederholungen von J. B. Metz zum Ausgangspunkt stilisiert für einen von ihm festgemachten Vorwurf, dass eine bloß argumentierende, profane Vernunft das Gespür für ein rettendes Eingedenken vermissen lasse. Ohne diese Thematik weiter ausreizen

<sup>17</sup> J. B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997, 112.

<sup>18</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied-Berlin 1976, 117 (*The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964).

<sup>19</sup> J. Sabel, *Anschlussfähigkeit als Falle? Zu einer Diskussion zwischen Neuer Politischer Theologie und Jürgen Habermas*, in: *Orientierung* 66 (2002), 94–96.

<sup>20</sup> Vgl. dazu: J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft*, in: A. Honneth/Th. McCarthy u.a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag)*, Frankfurt 1989, 733–738; ders., *Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist*, in: *Orientierung* 60 (1996), 59–60; ders., *Das humane Gedächtnis zu schärfen. Theologie im Zeitalter kultureller Amnesie*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 2 (1998), 55–66; ders., *Für eine anamnetische Kultur*, in: *Orientierung* 56 (1992), 205–207; ders., *Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte*, in: M. Liebmann u. a. (Hg.), *Metamorphosen des Eingedenkens*, Graz-Wien-Köln 1995, 25–34; ders., *Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie*, in: Ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997, 149–155; ders., *Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie*, in: *Karl Rahner Akademie* (Hg.), *Geschichte denken*, Münster 1999, 107–116.

J. Habermas, *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: Ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt 1997, 98–111.

Th. Freyer, *„Anamnetische“ versus „prozedurale“ Vernunft? Theologische Bemerkungen zur Debatte zwischen Metz und Habermas*, in: *ThG* 44 (2001,) 162–172; B. Taubald, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, Münster 2001.

zu wollen, soll doch in Kürze ein Ausschnitt aus der Replik von J. Habermas gegen diesen Vorwurf zur Sprache kommen. An vielen markanten philosophiegeschichtlichen Abschnitten ließen sich nämlich ganz entschieden die Veränderungen des „griechischen Logos“ verdeutlichen. „Er ist heute nicht mehr nur auf den kognitiven Weltumgang fixiert – ... auf die Bedeutung von Sätzen, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr hat die Idee des Bundes, der dem Volke Gottes und jedem seiner Angehörigen eine durch ihre Leidensgeschichte hindurchgreifende Gerechtigkeit verheißt, hat jedenfalls die Idee einer Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt, ihre Sprengkraft auch innerhalb der Philosophie entfaltet und die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht.“<sup>21</sup> Wie die von J. Habermas subtil geführten Kontroversen mit dem positivistischen Szientismus, mit dem amerikanischen Pragmatismus<sup>22</sup> und mit dem radikalen Kontextualismus<sup>23</sup> zeigen, öffnet sich die philosophische Land-

schaft allerdings nur mit großer Skepsis dem biblischen Konzept der Leidenserinnerung. Dieses Problem besteht aber fürwahr nicht nur als philosophisches. Die Geschichte der christlichen Theologie dokumentiert in vielfältiger Weise das „Vergessen“ dieser Dimension, welche J. B. Metz wohl zu Recht einklagt. „Die Spuren kultureller Amnesie in der christlichen Theologie reichen weit zurück – bis in die Trennungsgeschichte von den jüdischen Traditionen.“<sup>24</sup> Ch. Münz hat in einer Studie<sup>25</sup> auf diese „spezifische Eigenart jüdischer Identitätsfindung“ aufmerksam gemacht, welche geleitet wird von einer „Verhältnisbestimmung zwischen Geschichte und Glauben“. In exemplarischer Weise könne man „die Grammatik jüdischer Erinnerung“<sup>26</sup> an der „Liturgie des Sedermahls“<sup>27</sup> ablesen. Die Bezugnahme auf die Leidens- und Befreiungsgeschichte des Volkes erfolgt nicht als feststellender Bericht eines vergangenen, abgeschlossenen Ereignisses, sondern als ein Erinnern dessen, was zu einer neuen Disposition für eine Heilserfahrung freimacht. Aus diesem Grund spricht Ch. Münz von einer „Vorrangstellung des Gedächtnisses gegenüber der Historiographie

<sup>21</sup> J. Habermas, *Israel oder Athen* (s. Anm. 20), 102 f.

<sup>22</sup> Vgl. dazu vor allem: J. Niznik/J. T. Sanders (Hg.), *Debating the State of Philosophy*. Habermas, Rorty and Kolakowski, Westport 1996; J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: *Ders., Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1999, 230–270.

<sup>23</sup> Vgl. dazu: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 58: „Heute herrscht auf vielen Gebieten ein Kontextualismus, der alle Wahrheitsansprüche auf die Reichweite lokaler Sprachspiele und faktisch durchgesetzter Diskursregeln einschränkt, der alle Rationalitätsstandards an Gepflogenheiten, an vor Ort gültige Konventionen angleicht.“

Vgl. ferner: J. Habermas, *Israel oder Athen* (s. Anm. 20), 106: „Wenn ein Paradigma oder ein Weltbild so viel wert ist wie das nächste, wenn verschiedene Diskurse jeweils alles, was wahr und falsch, gut und böse sein kann, auf verschiedene Weise kodieren, dann muss sich jene normative Dimension schließen, in der wir die Züge eines missglückten und entstellten, eines menschenunwürdigen Lebens erst identifizieren und als Entbehrungen überhaupt erfahren können.“

<sup>24</sup> J. B. Metz, *Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie*, in: *Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997, 151.

<sup>25</sup> Ch. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995.

<sup>26</sup> Ebd., 403.

<sup>27</sup> Ebd., 404.

innerhalb des Judentums“.<sup>28</sup> Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass diese Grundhaltung in den Ritualen der christlichen Gemeinden in etwa aufbewahrt worden sein dürfte.<sup>29</sup> Die theologische Theoriebildung, welche für das ekklesiale Selbstverständnis und für die Institutionalisierungsformen der Kirche jedoch durch viele Jahrhunderte hindurch ausschlaggebend war, lässt allerdings eine ganz andere „Gedächtniskultur“ erkennen. Die von der antiken philosophischen Denkwelt herausgeforderte Theologie verbindet mit der Erinnerungspflicht in erster Linie das Anliegen der Identitätssicherung durch Treue zur siegreich ausgefochtenen Wahrheitsgeltung. So manche in Handbüchern der Patrologie wiederholt anzutreffenden Äußerungen bestätigen die zwischen den Zeilen versteckte Mentalitätsstruktur, wenn es beispielsweise heißt: „Von dem umfangreichen und vielfältigen Werk Diodors haben sich auf Grund der erwähnten posthumen Verurteilung nur Fragmente erhalten.“<sup>30</sup> Die glatte Aufteilung zwischen einer siegreichen Wahrheit und einem auszuschaltenden Irrtum legt die Regeln des Erinnerns und des Vergessens fest. Der mit der Synode von Elvira (um 300) belegte Auftakt bei der Verwendung des „Anathema“ sowie die bei einer Synode von Gangra<sup>31</sup> (um 340/41) aufgegriffene biblische Formel (Gal 1,9: εἴ τις .. ἀνάθεμα ἔστω / „... Wenn jemand euch etwas als Evangelium ver-

kündigt entgegen dem, was ihr empfangen habt: er sei verflucht!“) hat ohne Zweifel eine wirkungsgeschichtliche Bedeutung erlangt: Die Verurteilung einer Schrift, einer bestimmten Glaubensauffassung war zugleich auch die Vorgabe für eine Verpflichtung, sich dieser Äußerung und ihres Autors niemals mehr zu erinnern. Mit dem Verzeichnis der verbotenen Bücher und Autoren („Index librorum prohibitorum“), von Paul IV. an der Jahreswende 1558/59 mit organisatorischem Eifer besorgt und von Pius V. im Jahr 1564 für eine 400-jährige Geltung ausgestattet (der Index wurde erst 1966 unter Paul VI. aufgehoben), wurde so manche symbolische Bücherverbrennung legitimiert als Sieg der Wahrheit. Alles Erinnern und Eingedenken zielt daher primär auf ein Aktualisieren der Wahrheitsidentität. Nicht ein auf die Zukunft gerichtetes Fortschrittsdenken drängt die Leidensgeschichten der Opfer ins Vergessen oder entwertet sie als systemischen Abfall, sondern ein unbeugsames Identitätsdenken deklariert jedes Ansinnen auf Wandel und Veränderung als Schuld und Unrecht, dem mit Ausschluss und Vergessen zu begegnen ist.

Als Beispiel für ein radikal identifizierendes Erinnern bietet sich das von Vinzenz von Lérin im Jahr 434 verfasste Commonitorium<sup>32</sup> an, eine Schrift, welche für strittiges und kontroversielles Umgehen mit dem rechten Glauben

<sup>28</sup> Ebd., 433.

<sup>29</sup> Vgl. P. Ebenbauer, „Lass mich deine Leiden singen“. Dimensionen christlicher Leidenserinnerung im liturgischen Gemeindegebet, in: ThPQ 150 (2002), 252–263.

<sup>30</sup> H. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg-Basel-Wien 1994, 268.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: K. Baus/E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, in: H. Jedin (Hg.), HKG II/1, Freiburg 1985 (1973), 381f: „... Eustathios von Sebaste ... der ... als Haupt einer Asketengruppe gekennzeichnet wird, deren Ideale die innerkirchliche Ordnung der kleinasiatischen Gemeinden ernstlich zu bedrohen schienen.“

<sup>32</sup> Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates.

ein Regelsystem zur Wahrheitsbestimmung und Identitätssicherung aufstellen wollte. Als zentrale Argumentationsfiguren für den Wahrheitserweis werden „Verallgemeinerungsfähigkeit“ (universitas), „Ursprungsbezug“ und „Kontinuität“ (antiquitas) sowie „kollektives Einverständnis“ (consensio)<sup>33</sup> aufgezählt, verdichtet in der noch beim Ersten Vatikanum zitierten Formel, dass an dem festzuhalten sei, was *überall, immer und von allen*<sup>34</sup> geglaubt wurde. Die Vorstellung von einem essenziellen Fortschritt<sup>35</sup> im Wahrheitsgewinn hat in diesem Bezugsfeld keinen Platz. Alles Erinnern und Eingedenken zielt auf Übereinstimmung und Kontinuität. In diesem Kontext stehen Wahrheit und Siegesgeschichte in der Konstruktion einer Gleichung. Im Akt der Erinnerung ereignet sich Bestätigung, nicht Infragestellung. Während in den fortschrittsbestimmten und auf Wissenszuwachs angelegten Modellen des neuzeitlichen Denkens das Eingedenken vergangener lebensweltlicher Zusammenhänge und wissenschaftlicher Anstrengungen doch weitgehend als selbstbewusster Triumph über etwas Vorläufiges und Defizientes angelegt ist und somit alles Nicht-Durchgekommene als Abfallprodukt *instrumentalisiert* wird, denunzieren Identitätsdenken und Kontinuitätsversessenheit alle Einsprüche und Widerstände als Wahrheitsbedrohung und unterbinden Aktivitäten des Freiheitsbewusstseins. Es bedurfte vieler weltpolitischer und gesellschaftlicher Veränderungen, um dem Gedanken der Erinnerungspflicht sowohl in der säkularen Öffentlichkeit

wie auch im kirchlichen Milieu einen neuen Stellenwert zu verleihen. Es ist gewiss zu kurz gegriffen, wenn immer nur das Zweite Vatikanische Konzil als Markierung eines Epochenbruchs eingetragen wird, doch gilt sicherlich die Einsicht, dass mit dem Ereignis des Konzils eine Horizontverschiebung im kirchlichen Selbstverständnis manifest geworden ist, eine Horizontverschiebung, die gleichsam als Möglichkeitsbedingung der Konzilsoption vorauslief. Greifbar wird der Prozess einer Neubesinnung – um bei J. B. Metz zu bleiben – an der institutionskritischen Bemerkung, dass die „Kirche als Institution gerade von der ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit“ lebe, insofern sie „auf das Reich Gottes“ ziele und deshalb sich gegen alle „Verabsolutierungen und Verschließungen“<sup>36</sup> einer technologisch-ökonomischen Fortschrittsgesellschaft zum Anwalt der Vergessenen und Geopfereten zu machen habe. Ein selbstkritischer Impuls ging aber vor allem von einer ökumenischen Aufbruchsstimmung aus, welche die tragische Konfliktgeschichte der konfessionellen Auseinandersetzungen neu zu beurteilen Anlass gab: Dass es nun gilt, gemeinsam den Weg zurück zu gehen und nicht von einer Position des siegreichen Wahrheitsanspruchs, sondern vom Eingedenken der nun auch als Unrechtsgeschehen wahrgenommenen Geschichte auszugehen. So gewinnt nun im Erinnern ein neues Interpretament an Bedeutung: „Was ursprünglich gegensätzlich-exklusiv ausgesagt war, kann sich heute nicht selten als

<sup>33</sup> Comm. 2 (EnchP 2168): „... si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem“.

<sup>34</sup> Ebd., „... quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“.

<sup>35</sup> Comm. 22 (EnchP 2173): „Eadem tamen quae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova...“ („... dass du nichts wirklich Neues sagst, selbst wenn du es in neuer Weise vorträgst...“ [e. Ü.]).

<sup>36</sup> J. B. Metz, „Das Problem einer „Politischen Theologie“ (1967), in: *Ders.*, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*: 1967–1997. Mainz 1997, 16; vgl. ferner: *Ders.*, *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs*, in: *EvTh* 32 (1972) 338–352.



komplementär erweisen.“<sup>37</sup> Unter diesem Blickwinkel schließt sich das Vergangene neu auf und ermöglicht lebendige Akte der Begegnung und der mentalen Rehabilitierung: Das einst Besiegelte wird neu aufgebrochen gegen alle Beteuerungen der Unwiderufbarkeit. Im Erinnern blitzt auf: das, was geschehen ist, hätte auch anders geschehen können, und es geschieht im Widerruf der Verblendung und der opferproduktiven Gewalt nun ja auch anders. In dieser Erfahrung liegt der Schmerz des Erinnerns. Doch: „Wir sollen erinnern, was wir nicht erinnern wollen.“<sup>38</sup>

Th. W. Adornos einleitender Satz in seinem 1966 gehaltenen Vortrag steht für die tiefste Betroffenheit der säkularen wie auch der theologischen Landschaft: „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.“<sup>39</sup> Von allen Theologen, welche sich zu dieser Betroffenheit bekannt haben, verdient gewiss J. B. Metz als derjenige angeführt zu werden, welcher permanent seine theologische Bezogenheit auf dieses Ereignis artikuliert hat. In einer selbst-

biographischen Notiz (1996) geht J. B. Metz auf seine Konfrontation „mit jener Geschichte“ ein, „die einen so katastrophischen Namen wie Auschwitz trägt. Immer wieder“ – resümiert er – „habe ich mich seitdem gefragt, warum man unserer Theologie eine solche Katastrophe, wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen, so wenig ansieht und anhört. Haben wir womöglich für die theologische Interpretation der Geschichte viel zu ‚starke‘ Kategorien benutzt, die alle geschichtlichen Verletzungen viel zu schnell überdecken und das Sensorium für Gefahr verkümmern lassen? Heilt die Theologie wirklich alle Wunden? Auschwitz wirkte da wie ein Ultimatum auf mich. Von da an spielen für mich die vermeintlich ‚schwachen‘ Kategorien der Erinnerung und der Erzählung, die auch noch das Erschrecken des Logos der Theologie zum Ausdruck bringen können, wie überhaupt die Aufmerksamkeit für die in der jüdischen Geschichte entfaltete anamnetische Kultur eine immer größere Rolle.“<sup>40</sup> Die theologische Reflexionskompetenz eines J. B. Metz für

<sup>37</sup> K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg-Göttingen 1986, Einführung 16.

<sup>38</sup> M. Theunissen, *Reichweite und Grenzen der Erinnerung / Scope and Limits of Recollection*, Tübingen 2001, 69.

<sup>39</sup> Th. W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz: „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“* (s. Anm. 15), 48.

<sup>40</sup> J. B. Metz, *Ein biographischer Durchblick: „Wie ich mich geändert habe“* (1996), in: *Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997, 209.

Vgl. dazu auch: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von T. R. Peters*, Münster 1998; J. B. Metz, *Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz: Der Holocaust als Kontinuitätsbruch*, in: *Concilium* 20 (1984), 382–389; *ders.*, *Kirche nach Auschwitz*, in: *Kirche und Israel* 5 (1990), 99–108; *ders.*, *Ökumene nach Auschwitz*, in: E. Kogon/J. B. Metz (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg (1979) 1986, 121–144; *ders.*, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, in: *Concilium* 8 (1972), 399–407.

Zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Auschwitz-Thema vgl. die folgende Auswahl: M. Görg/M. Langer (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997; H. H. Henrix, *Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas*, in: *ThG* 32 (1989), 129–143; B. Jaspert (Hg.), *Christliche und jüdische Identität nach Auschwitz*, Hofgeismar 1996; J. Kohn, *Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz*, München-Mainz 1986; Ch. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben* (s. Anm. 25); F. Mussner, *„Theologie nach Auschwitz“*, Eine Programmskizze, in: *KuI* 10 (1995), 8–23; T. R. Peters, *Nach Auschwitz von Gott sprechen*, Hamburg 1995; B. Petersen, *Theologie nach Auschwitz?* Berlin 1996; N. Reck, *Im Angesicht der Zeugen. Eine*

diese Problemgestalt ist zweifelsohne nicht hoch genug einzuschätzen. Der Theologie als solcher ist damit aber noch kein Lob auszusprechen, denn die Wahrnehmung des Theologischen im „Diskurs der Moderne“ scheint jenseits der theologischen Grenzen angesiedelt zu sein. Es war und ist W. Benjamin, der lange vor dem Auschwitzsyndrom die „zukunftsorientierte Verantwortlichkeit auf vergangene Epochen *ausdehnt*“, getragen von der Einsicht, „dass die Kontinuität des Überlieferungszusammenhangs“ – wie J. Habermas zutreffend bemerkt – „ebenso wohl durch Barbarei wie durch Kultur gestiftet wird; ... dass die jeweils gegenwärtige Generation nicht nur für das Schicksal künftiger Generationen Verantwortung trägt, sondern auch noch für das unschuldig erlittene Schicksal vergangener Generationen“.<sup>41</sup>

**„Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären.“<sup>42</sup>**  
(1959)

Wenn R. Langthaler in einem Beitrag zur „kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie“<sup>43</sup> auch einräumt,

dass „Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘ ... bei Kant zwar lediglich in seiner ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘ als ‚Erkenntnisvermögen‘ ausdrückliche (obgleich eher untergeordnete) Themen“<sup>44</sup> sind, wird doch nichts von der Überzeugung zurückgenommen, „dass der gegen Kant bisweilen erhobene Vorwurf einer reduktionistischen Fixierung auf eine geschichts- und ‚erinnerungslose‘ Vernunft nicht zutrifft“<sup>45</sup>. Die aus der praktischen Vernunftidee abgeleitete Hoffnung auf einen Sinn der Geschichte bringt nicht das „Bedürfnis der fragenden Vernunft“<sup>46</sup> zum Schweigen, wohl angesichts des *Befremdendens*, „dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen ...“.<sup>47</sup> Die Irritationen der Vernunftperspektive weisen aber bei Kant nicht ein in den Prozess der Identifikation mit dem Tatsächlichen oder mit der Anerkennung der „Gewinner“, sondern mobilisieren die Sensibilität

Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998; J. Reikerstorfer (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Münster 1998; R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), Auschwitz-Krise der christlichen Theologie, München 1980; M. Roentgen, Alles verstehen heißt alles verzeihen..., Bonn 1991; G. Taxacher, Nicht endende Endzeit? Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken, Gütersloh 1998.

<sup>41</sup> J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1985, 24 / 25; vgl. ebd., 26: „Die anamnetische Wiedergutmachung eines Unrechts, das sich zwar nicht ungeschehen machen, aber durch Eingedenken wenigstens virtuell versöhnen lässt, bindet die Gegenwart in den kommunikativen Zusammenhang einer universalen geschichtlichen Solidarität ein. Diese Anamnese bildet das dezentrierende Gegengewicht gegen die gefährliche Konzentration der Verantwortung, die das moderne, allein in die Zukunft gerichtete Zeitbewusstsein einer problematischen, gleichsam zum Knoten geschürzten Gegenwart aufgebürdet hat.“

<sup>42</sup> Th. W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Ders., „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“ (s. Anm. 15), 47.

<sup>43</sup> R. Langthaler, Gedächtnis, Erinnerung und Trauer im Kontext der kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie, in: B. Liebsch/J. Rüsen (Hg.), Trauer und Geschichte. Köln u. a. 2001, 85–100.

<sup>44</sup> Ebd., 85.

<sup>45</sup> Ebd., 86.

<sup>46</sup> I. Kant, Kritik der Urteilskraft. Zweiter Teil. Kritik der teleologischen Urteilskraft, in: Werke in zehn Bänden (hg. von W. Weischedel), Darmstadt 1975, VIII 609.

<sup>47</sup> I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, IX 37 (A 391).

für die Leidensgeschichten der Opfer und motivieren zur Widerständigkeit gegen das Vergessen jener durch Unrecht und Gewalt ruinierten Verlierer. In seiner Analyse von Kants Geschichtsdenken macht R. Langthaler daher deutlich, dass der „totalitäts-skeptische und auch kontinuieritätskritische Protest“ Kants gegen eine glatte Fortschrittskonzeption „sich so gleichermaßen jenes wachsame Misstrauen darüber“ bewahrt, „ob nicht noch jener durchaus fortschritts-orientierte ‚Gesichtspunkt der Weltbetrachtung‘ allzu leicht selbst in den Sog jenes ‚Triumphzuges‘ gerät, „der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. ‚Vorwärts, über Gräber hinweg!‘ – einer solchen bloß einäugig-utopischen ‚Verstandes‘-perspektive stehen freilich nicht nur wichtige geschichtsphilosophische Anknüpfungspunkte Kants im Wege; desgleichen sind es die für seine Religionsphilosophie maßgebenden Problemaspekte, deren in praktischen Vernunftansprüchen verankerte Hoffnungsperspektiven ‚evolutions-(eschatologischen) Verlockungen jeglicher Provenienz eine klare Absage erteilen.“<sup>48</sup> So gibt es in der Philosophie

Kants jene *Trauer* einer anamnetischen Vernunft zu entdecken, wie sie später bei W. Benjamin zur exemplarischen Reflexion geworden ist, weshalb auch R. Langthaler – wie aus dem im Zitat eingebundenen Verweis zu sehen ist – zu Recht eine Linie von Kant zu Benjamin zieht.<sup>49</sup>

Um der historischen Bedeutsamkeit W. Benjamins auch nur annähernd gerecht werden zu können, müsste nun ein längerer Exkurs folgen, welcher verständlicherweise hier nicht möglich ist. Konsens in der Fülle unterschiedlichster Wertungen besteht jedenfalls darin, dass die (wohl noch in Paris) 1940 abgefassten (so genannten) „geschichtsphilosophischen Thesen“<sup>50</sup> ein wirkliches „Vermächtnis“<sup>51</sup> des Autors darstellen. Die Motivation für W. Benjamins Beschäftigung mit diesem Thema ist sicherlich aus der zeitbezogenen Konfrontation mit dem politischen Horizont zu deuten; tiefe Betroffenheit dürfte aber zweifellos durch eine geschichtsphilosophische Mentalität ausgelöst worden sein, wie sie beispielsweise in jener vielzitierten Aussage des „frühen“ Horkheimer (1934) zum Ausdruck kommt, wenn es heißt: „Was den Menschen, die untergegan-

<sup>48</sup> R. Langthaler, *Gedächtnis*, 95.

<sup>49</sup> Vgl. den vor kurzem erschienenen Beitrag: R. Langthaler, Benjamin und Kant oder: Über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken, in: *Dtsch. Z. Philos.* 50 (2002), 203–225.

<sup>50</sup> W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: *Die Neue Rundschau* 61 (1950) H. 4, 560–570; diese Thesen samt den Vorstudien wurden von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser in den ersten Band der *Gesammelten Schriften* (Frankfurt 1974) aufgenommen.

Zur Rezeptionsgeschichte der geschichtsphilosophischen Überlegungen W. Benjamins vgl. etwa: P. Bulthaup, (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975; J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in: S. Unseld (Hg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, 173–223; O. John, „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster 1996; Ch. Lienkamp, *Messianische Ursprungsdiagnostik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*, Frankfurt 1998; G. Raulot/L. Steiner (Hg.), *Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern 1998; Th. Schwarz Wentzen, *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Bodenheim 1998; H. Schweppenhäuser, *Zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*, in: *Karl Rahner Akademie* (Hg.), *Geschichte denken*, Münster 1999, 95–106; B. Wunder, *Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment“*, Würzburg 1997.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Anm. 3 bei: H. Schweppenhäuser, *Zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins* (s. Anm. 50), 95.

gen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht.“<sup>52</sup> Gegen diese Identifizierung von Geschichte und Naturgeschichte, gegen diese *Entmenslichung* des Universums, gegen diese Abgeschlossenheit des Geschehenen hat W. Benjamin in einem Beitrag für Horkheimers *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937) sein Plädoyer für die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit eingebracht. Die Stellungnahme M. Horkheimers in einem Brief an W. Benjamin ist deutlich genug. „Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch.“<sup>53</sup> Die Wahrnehmung dessen, dass hier „Theologisches“ im Spiel ist, wird von W. Benjamin auch gar nicht infrage gestellt. Sein

Gegenstoß geht von der „Überlegung“ aus, „dass die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder die Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingedenken modifizieren... Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“<sup>54</sup>

Wie das global sich etablierende Ökonomisierungsparadigma zeigt, haben wachstumsorientierte und gewinnoptimierende Gesellschaften keine Option, gegen die Instrumentalisierung der menschlichen Lebenswelt zu opponieren. Das Vermissen des Theologischen fällt deshalb radikal zurück an jene religiösen Institutionen, welche in ihrem Gottesbegriff die Leidenserinnerung und den Protest gegen die dämonischen Siegergeschichten eingeschrieben sehen wollen: dass die Erschlagenen nicht die Erschlagenen sind – provokativ angesagt im Glaubenssatz, dass sich Gottes rettendes Eingedenken des „Gekreuzigten“ erinnerte, den die sieggewohnten Intriganten und Weltverwalter doch der *Damnatio memoriae* anvertrauen wollten.

<sup>52</sup> M. Horkheimer, *Kritische Theorie I* (aus dem Jahr 1934), Frankfurt 1968, 198.

<sup>53</sup> Brief vom 16. 3. 1937; zitiert nach: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Briefwechsel 1937–1940, Frankfurt 1995, 83.

<sup>54</sup> W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt 1983, Bd. 1, 589.