

Sandor Fazakas / Georg Plasger (Hg.)

**FORSCHUNGEN ZUR
REFORMIERTEN
THEOLOGIE**

5

Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung

BEITRÄGE AUS UNGARN, DEUTSCHLAND
UND ÖSTERREICH



neukirchener
theologie

Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit?

Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht

Als *Helmuth Thielicke* 1945 Barths Forderung nach einem allgemeinen Schuldbekenntnis der Deutschen, um klare Verhältnisse zu schaffen und wieder aufatmen zu dürfen, zurückwies¹, tat er dies mit dem Hinweis auf einen Schuldzusammenhang, der – seines Erachtens - durch den Versailler Vertrag gekennzeichnet war. Ohne Anspruch auf eine billige Entschuldigung für die Grausamkeiten des Krieges und des Massenmordes zu erheben oder diese Ereignisse direkt auf den die Deutschen belastenden Friedensvertrag kausal zurückführen zu wollen, weist er darauf hin, dass *Versailles ein Milieu und eine Atmosphäre geschaffen hat, in der der Nazismus gedeihen konnte*. Er verstand darunter eine Wechselwirkung zwischen industrieller Niederlage, wirtschaftlicher Notlage, fremdem Geist des Kulturbolschewismus und den quälenden Gefühlen eines gedemütigten, doch kulturell hochqualifizierten Volkes, die in einem geschichtlichen Tiefpunkt dazu führen konnte, dass das Volk der Stimme eines Mannes (Hitler) folgen konnte.² Diesen Rekurs Thielickes auf Versailles bezeichnete *Ernst Wolf* in seiner Replik³ als einen verhängnisvollen Mythos – einen Mythos, der nicht nur Verbrechen als Mittel zur Herstellung eines vermeintlichen Status quo zu legitimieren versucht, sondern statt Schuldeinsicht zur Selbstrechtfertigung leitet.

Hier ergibt sich eine merkwürdige Parallele. 1920 schreibt der ungarische Historiker *Gyula Szegfű* im Vorwort zu seinem Buch über die Ursachen des Zerfalls des ungarischen Staatswesens: „Ich musste dieses Buch schreiben. Dieses Buch ist meine persönliche Erfahrung [. . .]. Das Elend der Katastrophe im Oktober des Jahres 1918 wird von uns Intellektuellen am tiefsten gespürt, . . . an unserem Körper und in un-

¹ Vgl. H. THIELICKE, Exkurs über Karl Barths Vortrag in Tübingen (08.11.1945), in: M. GRESCHAT (Hg.), *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn 1985, 163-172. Vgl. K. BARTH, *Ein Wort an die Deutschen* (02.11.1945), in: GRESCHAT, *Im Zeichen der Schuld*, 160-163.

² Vgl. THIELICKE, Exkurs über Karl Barths Vortrag, 166-167. Hervorhebung von SF.

³ Vgl. Ernst Wolf an Helmut Thielicke, in: GRESCHAT, *Im Zeichen der Schuld*, (172-179) 174.

serer Seele, selbstbewusst und suchend nach Zusammenhängen [...]. Ich finde keinen Mut zur weiteren Arbeit, solange ich keine Rechenschaft ablege über den Niedergang, der zu dieser Katastrophe geführt hat, [...] und solange ich nicht den Kräften ins Augen sehe, die unsere Nation aus der Bahn der gesunden Entwicklung gekippt haben.“⁴

Wie sind diese Einstellungen zu deuten? Geht es wirklich um einen Anspruch auf Deutung von geschichtlichen Zusammenhängen, die aber von Symptomen der historischen Traumata keineswegs frei sind? Oder hat man mit Facetten eines Mythos zu tun, der tatsächlich eine ständige Rückwärts-Orientierung beschwört, statt nach vorne zu blicken, um den Prozess des künftigen Zusammenlebens zu gestalten, in dem eine befreiende Besinnung auf die Dimension von Schuld und Sünde unentbehrlich sein sollte? Gerade dieser Mythos ist das Befremdliche, aber man wird ihn nicht verarbeiten können, wenn man ihn einfach verabschiedet oder als obsolet setzt. Vielmehr gilt es zu analysieren, zu verstehen, zu hinterfragen. Ich möchte deshalb die Aussagen von H. Thielicke, E. Wolf und Gy. Szegfű im Lichte unserer Erfahrungen nicht als Gegensatz, sondern als komplementär verstehen, weil ein Streben nach Schuldeinsicht die Analyse der historisch-gesellschaftlichen Zusammenhänge und die darüber erworbene Erkenntnis nicht ausschließt, sondern eher das Gegenteil der Fall ist: Die Einsicht in die Geschichte wird erst dadurch ermöglicht. Deshalb gehe ich in meiner Betrachtung in drei Schritten vor.

I. Erfahrungen seit 1989

Das Jahr der großen Transformation in Europa, das Jahr 1989, wurde auch in Ungarn genauso wie in dessen Nachbarländern und selbst von der Reformierten Kirche in Ungarn als *annus mirabilis* erlebt. Die „Plötzlichkeit und Leichtigkeit, mit der Diktaturen und die vom Kalten Krieg bestimmte internationale Ordnung zusammenbrach“⁵, hat eine Kirche und Gesellschaft, die mit einem andauernden Zusammenleben mit dem System – und lässt uns hinzufügen, mit einer Sicht auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts – gerechnet haben, überrascht. Das Jahr war zunächst von Ereignissen wie dem Paneuropa-Picknick, der Grenzöffnung von Sopron und dem Fall der Berliner Mauer gekennzeichnet, bald sollte es aber als eine *Zäsur* gelten, als das Ende des Kalten Krie-

⁴ GY. SZEGFŰ, *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története* [Drei Generationen. Geschichte eines untergehenden Zeitalters], Budapest 1920, 6.

⁵ J. RUPNIK, 1989 als Weltereignis. Die grosse Transformation in Europa und die Globalisierung, *Lettre International* 104 (2014), (15-21) 15.

ges, als das Ende des kurzen 20. Jahrhunderts, als Beginn der Freiheit und Meinungsäußerung für Mittel- und Osteuropa, als Revolution und Auftakt für die Demokratisierungsprozesse dieser Gesellschaften. Aus globaler Perspektive aber sollte es – laut dem Historiker und Politologen *Jaques Rupnik* – als „Beginn des globalen Kapitalismus“ (nicht unbedingt als Ende des Kalten Krieges etwa aus der Sicht Asiens), als eine „Stoßwelle für das Ende der Apartheid in Südafrika oder als ein Vorbild für den Arabischen Frühling“⁶ gelten. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier allen Interpretationen und Narrativen nachzugehen (obwohl wir mit dem Phänomen des „Narrativen“ noch zu tun haben werden). Mit Blick auf die Fragestellung unserer Konferenz möchte ich darauf hinweisen, dass die Ereignisse um 1989 trotz dieser lokalen, europäischen und globalen Bedeutung für das kollektive Gedächtnis der ungarischen Gesellschaft und der Kirche und vermutlich für die ostmitteleuropäischen Völker nicht so prägend geworden sind wie weitere Erinnerungsorte oder Erinnerungsdaten des 20. Jahrhunderts (z.B. der Kriegsbeginn und das Kriegsende, Auschwitz und der Gulag, der ungarische Volksaufstand 1956, der Prager Frühling 1968, die polnische Solidarität der 80er Jahre usw.).⁷ Vielleicht liegt es daran, dass die Erfahrungen in einer Welt nach 1989 gegenüber den mit der Transformation verbundenen und erhofften Erwartungen weit zurückliegen und diese Welt wieder in eine Krise geraten ist. Die großen Versprechen dieser Transformationsprozesse⁸ sind ernüchternden Erfahrungen gewichen: (1) Statt Demokratie als einzige Grundlage legitimer Regierung zu betrachten ist eine gewisse Demokratiemüdigkeit eingetreten – autoritäre Tendenzen und die Banalität der Politik überschatten zivilgesellschaftliche Ansprüche und Initiativen; (2) an die Stelle der erhofften sozialen Marktwirtschaft als Garant für die Modernisierung dieser Gesellschaften ist der vorangetriebene und uneingeschränkte Kapitalismus und das weiterhin andauernde wirtschaftliche Ost-West-Gefälle getreten⁹ (bestätigt durch die neue Migrationswelle aus Mittel-Osteuropa Richtung Westen); (3) die Hoffnung auf die Erschaffung einer neu-

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. S. FAZAKAS, *Erinnern und Versöhnen*, in: P. BUBMANN/R. DEIZNER/H.-J. LUIBL (Hg.), *Erinnern, um Neues zu wagen. Europäische Gedächtniskulturen, Evangelische Perspektiven*, Erlangen 2011, (199-210) 201.

⁸ Vgl. RUPNIK, *1989 als Weltereignis*, 15.

⁹ Näher ausgeführt habe ich dies in S. FAZAKAS, *Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Europäische Integration und ›soziales Europa‹ als Herausforderungen des ungarischen Protestantismus*, in: T. JÄHNICHEN/T. MEIREIS/J. REHM/H.-R. REUTER/S. REIHS/G. WEGNER (Hg.), *Soziales Europa? (Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 7)*, Gütersloh 2014, (227-245) 229f.

en internationalen Ordnung durch die Wiedervereinigung Europas an der Stelle der bipolaren Welt wurde wiederum enttäuscht angesichts der politisch-moralischen Krise der europäischen Institutionen und der Bedrohung durch eine neue Machtpolitik (siehe Ukraine- und Russlandkrise). Außerdem weisen neue sozialpsychologische Forschungen auf Vergangenheitsreminiszenz, Nostalgie und Sehnsucht nach der alten sozialen Sicherheit aus der Zeit des Sozialismus hin, ausgelöst von den Begleiterscheinungen wirtschaftlicher Umwälzungen und von den massiven Enttäuschungen wegen der sozialen und wirtschaftlichen Ungerechtigkeit (z.B. Aufkommen alt-neuer Eliten aus den Reihen des früheren politischen Systems).¹⁰

Kirchen sollten diesbezüglich keine Ausnahme darstellen. Vielleicht hängt kirchlicherseits diese Demokratie- und Europamüdigkeit oder zumindest -zurückhaltung damit zusammen, worauf auch *Michael Beintker* hinweist: Auf Grund seiner längeren Tradition hat der europäische Protestantismus einerseits Europa – und die jeweiligen politischen Systeme – als Raum betrachtet, in dem die Kirchen ihre Kirchengemeinschaft mit Leben füllen können, andererseits seien gegen eine allzu unkritische Aufwertung des Europaaspektes theologische und ekklesiologische Bedenken angebracht.¹¹ Für Ungarn würde ich diese Feststellung annehmen und mit dem Hinweis ergänzen, dass das Interesse an partnerschaftlichen, grenzübergreifenden Beziehungen auf Gemeindeebene vor und nach der Wende und das unrühmliche Erbe „zeitgemäßer theologischer Entscheidungen“¹² und kirchendiplomatischer Bemühungen auf der Bühne der internationalen Ökumene vor 1989 (z.B. ungarischer Beitrag zur Ökumenischen Vollversammlung in Uppsala 1968, „Prager Friedenskonferenz“ usw.)¹³ ein kirchliches Engage-

¹⁰ Vgl. G. PICKEL, Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa, in: S. SCHMIDT/G. PICKEL/S. PICKEL (Hg.), Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen, Wiesbaden 2009, 129-158.

¹¹ Vgl. M. BEINTKER, Europa als unabgeholte Idee, ZThK 111 (2014), (56-75) 57f.

¹² Vgl. Z. BALOG/G. SAUTER (Hg.), Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967-1992, Frankfurt a.M. 1997.

¹³ Vgl. a.a.O. 121-126. Vgl. K. MIRÁK (Szerk.), Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról, 1945-1990 [Netz. Dokumente und Studien über die Zusammenarbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn mit der Staatsicherheit], Budapest 2013, 239f.

ment gegenüber den gesellschaftlichen Transformationsprozessen eher hemmen.

Wo die Kirche ebenfalls keine Ausnahme bildet - auf Grund ihrer Überlappung der Mitgliedschaft und der Eingebundenheit in die Mentalitätsgeschichte der ungarischen Gesellschaft -, ist die Halbherzigkeit und das Unbehagen angesichts der Frage nach der sogenannten Aufarbeitung der Vergangenheit. Die Gründe dafür wurden bereits teilweise erwähnt: Das Jahr 1989 sollte eigentlich auch im Bereich der Erinnerungskultur eine Wende mit sich bringen, da es während der Zeit des real existierenden Sozialismus - wie in der ehemaligen DDR - beinahe gelungen war, „eine kollektive Selbstentlastung von den drückenden Gehalten der Geschichte einer Nation zu organisieren“.¹⁴ Das war nicht der Fall, ein Paradigmenwechsel in der Aufarbeitung bezüglich der vorkommunistischen Zeit fand also nicht statt (der Preis dafür wird erst jetzt gezahlt¹⁵), obwohl seit 1989 klar geworden ist: Die Aufarbeitung der Vergangenheit ist mit Blick auf die NS-Vergangenheit keine spezifisch deutsche, bundesrepublikanische Angelegenheit mehr. Die Aufgabe stellt sich überall - mit *Helmut König* gesagt -, wo der Anspruch auf einen Übergang von vordemokratischen bzw. autoritären Verhältnissen zu einem demokratischen politischen System sich meldet. Es sollte nämlich um nicht weniger gehen als um die Frage, „wie die neu etablierten Demokratien mit den strukturellen, personellen, mentalen Hinterlassenschaften ihrer Vorgängerstaaten umgehen und wie sie sich in ihrer Selbstdefinition und ihrer politischen Kultur zu ihrer jeweiligen belastenden Geschichte stellen“.¹⁶

Theoretisch und rechtlich gesehen sind in Ungarn - ähnlich wie in den Ländern der postsozialistischen Gesellschaften - die Voraussetzungen für eine Aufarbeitung der Vergangenheit bzw. Vergangenheitsbewältigung mit der Ausnahme einer öffentlichen parlamentarischen Untersuchungskommission (wie der Enquete-Kommission in Deutschland), gegeben. Auflösung bzw. Verbot

¹⁴ H. LÜBBE, Kollektivschuld. Funktionen eines moralischen und juristischen Unbegriffs, *Rechtshistorisches Journal* 16 (1997), (687-695) 691.

¹⁵ Siehe die weiterhin andauernde Debatte um die Deutung der Nazivergangenheit und über den Gewinn oder Schaden einer wissenschaftlich-publizistischen Aufarbeitung: Wird das Unrechtssystem aufgeklärt und durch kollektiv-historisches Wissen über die Vergangenheit endlich verabschiedet, oder wird der individuell-wissenschaftliche Ehrgeiz einzelner Forscher eher den Sensationshunger der Medien und der Öffentlichkeit befriedigen?

¹⁶ H. KÖNIG, Von der Diktatur zur Demokratie, in: H. KÖNIG/M. KOHLSTRUCK/A. WÖLL (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhundert*, *Leviathan-Sonderheft* 18 (1998), Opladen/Wiesbaden 1998, (371-392) 375.

der belasteten Organisationen, Rehabilitierung und Entschädigung der Verfolgten, Wiedergutmachung für staatliche Enteignungen, Strafverfolgung bzw. Bestrafung der Täter (wobei angemerkt sei: nur wo es um nach völkerrechtlichen Vereinbarungen nicht verjährende Verbrechen geht), Durchleuchtung und Aktenveröffentlichung usw. sind schon seit Anfang bzw. Mitte der 90er Jahre juristisch geregelt, sind aber bezüglich ihrer Inhalte und praktischen Ergebnisse wenig wirksam. Der Grund mag darin liegen – wie schon angedeutet –, dass eine „konsequente Aufarbeitung [...] eine allgemeine und ausgeprägte Unzufriedenheit der Gesellschaft mit dem früheren Herrschaftssystem“¹⁷ voraussetzt, das ist aber für Ungarn (als die „fröhlichste Baracke“ des ehemaligen Ostblocks) nicht selbstverständlich gewesen. Unzufriedenheit, wenn es sie überhaupt gab, war eher wirtschaftlicher als politischer Natur, und nur eine bescheidene Gruppe der Intellektuellen und Akademiker hat die historische Chance, die sich mit den Veränderungen in der Sowjetunion und in der Weltpolitik ergab, erkannt und wahrgenommen. Es bleibt die Aufgabe einer empirischen Untersuchung aufzuklären, mit welchen Auffassungen und Haltungen die verschiedenen sozialen Gruppen aus jener Zeit die Ereignisse verfolgt oder mitgestaltet haben (vom Misstrauen über Neutralität bis zur stillen Anpassung). Wie eine Analyse nachträglich feststellt – ohne weitere Details über die politischen Debatten und Instrumentalisierungsversuche zu erörtern –, folgte „auf die weiche Diktatur und den sanften Übergang eine milde Vergangenheitsbewältigung“.¹⁸

Und da die Transformation nach 1989 und der eingeschlagene Weg zur gesellschaftlich-politischen Konsolidierung als ein gemeinsames Unternehmen der alten und der neueren politischen Elite vollzogen wurde, konnte die Forderung nach einer rückhaltlosen Aufklärung von Verbrechen der Vergangenheit nicht befriedigt werden. Die Bewahrung des sozialen Friedens und der nationalen Einheit erwies sich angeblich als ein höherer Wert für die Stabilisierung der neu zu errichtenden gesellschaftlichen Ordnung. Die Suche nach mehr Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach juristischer, wissenschaftlicher und geistig-geistlicher Aufarbeitung der Vergangenheit sowie das Bemühen um eine angemessene Erinnerungskultur standen von vornherein unter dem Diktat einer „Ver-

¹⁷ A. SCHAUSCHITZ, Vergangenheitsbewältigung in Ungarn. Dossier und Analyse, in: KÖNIG/KOHLSTRUCK/WÖLL, Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhundert, (233-260) 256f.

¹⁸ A.a.O. 259.

träglichkeit für die weitere Entwicklung des Landes“.¹⁹ Eine zu lange oder zu intensive Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der sozialistischen Vergangenheit wurde eher als Belastung empfunden – große Teile der Bevölkerung, die weder direkt noch indirekt von Menschenrechtsverletzungen betroffen gewesen waren, erwarteten und erwarten heute für sich persönlich keinen konkreten Gewinn von einer Aufarbeitung. Was übrigblieb, war dann oft eine Vergangenheitspolitik, die als strategisches oder taktisches Instrument für die Legitimierung eigener politischer Ziele oder für die Delegitimierung oder Diskriminierung politischer Gegner eingesetzt wurde.

II. Das Problem der Geschichte

In Ungarn hat man zudem die Erfahrung gemacht, dass an die Stelle einer erhofften Einheit der Geschichte bzw. einer eindeutigen und damit abschließbaren Interpretation der jüngsten Vergangenheit die Pluralität der Geschichten getreten ist – und zwar in Form von Geschichten und Gegen-Geschichten, umgeben von einem Kampf um Erinnerungen. Je weniger sich die Menschen, die sich erinnern, der erinnerten Zeit angehörig fühlen, desto mehr drängt sich merkwürdigerweise eine moralisierende Sicht der Geschichte auf. Je größer der zeitliche Abstand von den herausragenden „Dingen“ einer katastrophalen Geschichte wird, die – mit Hannah Arendt gesprochen – sich niemals hätten ereignen dürfen, desto selektiver werden einzelne Aspekte dieser Geschichte herausgehoben, aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen, um dann im Dienste stilisierter Selbstinterpretationen zu stehen. Je nach Interesse sind solche Bestrebungen von Pathos und (kollektivem) Selbstmitleid einerseits, von moralischem Entsetzen, Bestürztheit und Verwirrungen andererseits umgeben. Anscheinend wird diese Ausdifferenzierung in zwei Extremen weiterentwickelt: Wie schon angedeutet werden die großen Katastrophen der nationalsozialistischen und stalinistischen Epoche als unfassbar und als unverständlich bezeichnet und dementsprechend jeder rationalen Erklärung entzogen. D.h., jeder Versuch einer vernunftmäßigen Erklärung des Geschehenen kann unter den Verdacht einer Entschuldigung geraten. Stattdessen neigt man dazu, solche Desaster als beispiellos zu bezeichnen, um dadurch weiterhin ein moralisches Deutungsmonopol aufrechtzuerhalten. So werden Zusammenhänge und die Komplexität der Geschichte ausgeklammert. Was danach bleibt, also die Ereignisse zwischen

¹⁹ Vgl. PICKEL, *Nostalgie oder Problembewusstsein?*, 136f.; FAZAKAS, *Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe*, 231.

den großen, erinnerungswerten Daten, die die Zusammenhänge bilden könnten, wird als weniger relevant den Historikern überlassen und den Archiven übergeben. Wie der ungarische Historiker *Gábor Gyáni* – im Anlehnung an Maurice Halbwachs, Paul Ricœur, Pierre Nora – feststellt: Die Geschichte der Historiker ist von der Erinnerung unterschieden. Die Geschichte der Historiker versucht einerseits, die „Lücken und Leere zwischen den Erinnerungsdaten zu füllen“²⁰, andererseits lässt sie aber selbst die unberührt gebliebenen Erinnerungen als fragwürdig erscheinen. Dadurch entsteht eine selektive Vielfalt unübersehbarer Geschichten – der Grundüberzeugung klassischer Geschichtsphilosophie gegenüber –, die keine Einheit mehr anstreben, sondern auf einer Legitimität dieser Pluralität beharren. Zugleich gibt es nicht wenige Denker, die sich fragen: Lässt sich diese Fragmentierung der Geschichte nicht mehr aufheben? Besitzt eine dermaßen triumphierende Unversöhnlichkeit nicht das Potenzial für neue Gewalt? Wie könnte man eine „erneute Sammlung“²¹ der Geschichtsinterpretationen oder einander verknüpfende Vergangenheitsbezüge erzielen, gerade um der Zukunft willen? Ohne die theoretischen Ansätze im Detail zu erörtern, sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass eine strikte Gegenüberstellung von kollektiver Erinnerung und historischem Gedächtnis nur in akademischen Kreisen und auf der Ebene wissenschaftlicher Abhandlungen zu finden ist. In der Realität lässt sich auch in der ungarischen Gesellschaft die These bestätigen, dass an die Stelle eines historischen Objektivismus gegenüber der Erinnerung eine Abhängigkeit, ja eine Koalition der beiden getreten ist: Historiker betrachten es als ihre Aufgabe, das geschichtlich-kulturelle Erbe zu pflegen, es als Quelle zu betrachten und zur historischen Kontinuität beizutragen – die Politik versucht, dabei als Auftraggeber oder Identitätsstifter zu agieren. Durch das Ineinandergreifen verschiedener Annäherungsweisen (von der *oral history* über die Dokumentation der früheren mündlichen Überlieferung bis zum quellenkritischen Umgang mit Daten und Fakten) entsteht ein Geflecht von historischer Vorstellungskraft und kritisch-wissenschaftlicher Geschichtsschreibung. Referenzrahmen für dieses „Projekt“ ist die Nation: Wie das ungarische Beispiel auch zeigt, verfügt die Nation nicht mehr über eine einheitliche, ununterbrochene, kontinuierliche Geschichte – die Geschichte der Nation und die Einheit einer Nation bleiben nur in der Erinnerung unversehrt. Die Trauma-

²⁰ G. GYÁNI, *Az elveszített múlt* [Die verlierbare Vergangenheit], Budapest 2010, 70.

²¹ B. LIEBSCH (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen: Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, DZPh Sonderband 24, Berlin 2010, 11.

Ereignisse (z.B. Trianon, Ungarischer Aufstand 1956) werden einerseits als historische Fakten anerkannt, andererseits als meta-historische Konstruktionen wahrgenommen²² – je mehr die Krisenerscheinungen der Gegenwart bzw. die Unerträglichkeit des politisch-sozialen und wirtschaftlichen „So-Seins“ der Gesellschaft empfunden wurden und auch werden, umso schneller erscheinen solche Konstruktionen als plausible Deutungsrahmen für die eigene und kollektive Identität.

Doch diese Erinnerung bedarf historischer Daten und Stützpunkte, kollektiver Aneignung, Symbolen und Repräsentationen, um mit den Mitteln der Geschichte dargestellt werden zu können. So gehen die zwei Schichten der Geschichte – laut Assmann und Gyáni –, die objektiv-historische und die subjektiv erinnerte, ohne jeglichen Übergang ineinander auf, weil sich über das Archivieren und die kritische Beurteilung hinaus diesbezüglich weitere Interessen durchsetzen möchten.²³ So werden nationale Erinnerung und Geschichtsschreibung absolut – nur noch die freimütigen Akademiker und Wissenschaftler plädieren für eine Unvereinbarkeit von wissenschaftlicher Geschichtsschreibung und konstruierter Tradition, um die kritische Funktion der ersteren aufrechterhalten zu können.

In dieser Hinsicht gibt *Paul Ricœur* in seinem Spätwerk (*Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*²⁴) eine Differenzierung zu bedenken und spricht eine Empfehlung aus: Angesichts des Endes der Geschichte und der Geschichtsdeutungen rät er zum einen zur Besinnung auf den Unterschied zwischen *geschichtlicher Erfahrung* und *geschichtlicher Erkenntnis*, um auf diese Weise eine geschichtliche Existenz (*conditio historica*)²⁵ anzustreben. Zum anderen verlangt er angesichts einer traumatischen und befremdenden Erinnerungskultur (die ausschließlich des Befremdenden gedenkt, das so droht, einem fragwürdigen Vergessen zu übergeben zu werden) eine Treue der Vergangenheit gegenüber. Das heißt, er verlangt die Anerkennung der Vergangenheit, nicht um die Geschichte der Ungerechtigkeit und der Gewalt masochistisch in Erinnerung zu rufen, sondern um das Versprechen einer anderen Zukunft zu nähren.²⁶

²² Vgl. P. GYÖRGY, *Állatkert Kolozsváron – Képzelt Erdély* [Tiergarten in Klausenburg – Imaginäre Transsylvanien], Budapest 2013, 128f.

²³ Vgl. J. ASSMANN, *A kulturális emlékezet* [Das kulturelle Gedächtnis], Budapest 1999, 30. GYÁNI, *Az elveszített múlt*, 80.

²⁴ Vgl. P. RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Paderborn 2004.

²⁵ Vgl. a.a.O. 441f.

²⁶ Vgl. a.a.O. 761; LIEBSCH, *Bezeugte Vergangenheit*, 13.

Hier stellt sich die Frage: Welche Relevanz könnten die Geschichtsdeutung, die geschichtliche Existenz bzw. die kritisch-wissenschaftliche Geschichtsschreibung versus identitätsstiftende Tradition für die Kirche und Theologie haben? Ausgehend von unserer Fragestellung „Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit?“ und in der Hoffnung auf eine andere Zukunft bzw. – mit Ricœur gesagt – auf eine „Verbindung zwischen dem Geist der Vergebung und dem Erfüllungshorizont“ des ganzen Unternehmens Geschichtserinnerung,²⁷ lässt uns die Beobachtung einfach nicht los, dass die Schäden, die in der Kirche festzustellen sind, nicht nur auf die Veränderungen in der Geschichte und in der Gesellschaft zurückzuführen sind, sondern auf die Unfähigkeit oder die Verweigerung, sich mit diesen Veränderungen auseinanderzusetzen.

Exemplarisch steht für diese Erscheinung die Äußerung eines hohen kirchlichen Würdenträgers auf die Frage in einem Interview „Verzweifeln Sie manchmal an dieser Modernitätsverweigerung gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen in Ihrer eigenen Kirche?“ Die Antwort lautete: „Nein, eigentlich nicht, weil ich irgendwo auch fasziniert bin von der Tatsache, daß die Kirche über eine lange Zeit, im Grunde bis weit in unser Jahrhundert hinein, sicher um den Preis auch mancher Isolierung, vielleicht sogar fast Ghettoisierung, es schon verstanden hat, ihr Leben einigermaßen intakt zu halten. Ich würde das nicht nur negativ als Verweigerung sehen, sondern auch positiv als Schutz.“²⁸ (Aber er gibt zu: Aber dies geht heute so nicht mehr).

Bezogen auf die geschichtlich-gesellschaftliche Verortung der Kirchen unter den totalitären politischen Systemen im 20. Jahrhundert bewies sich die Rücksicht auf den Bestand kirchlicher Strukturen und ihrer inneren Lehrautonomie als ein höheres Gut als die ethisch-politischen Konsequenzen, die aus der Lehre der Kirche hätten entspringen können. Auf eine Analyse der Gesellschaft und der realen Machtverhältnisse wurde verzichtet, die Machtfrage wurde nie richtig gestellt. Vorstellungen der Geschichte und der geschichtlichen Existenz der Menschen waren nicht im Blickfeld. Die soziale und politische Aktivität der Kirchen begrenzte sich auf den individualethischen Bereich der Mitglieder, auf Trost und Mahnung, auf moralische Prinzipien und kasuistische Moral oder auf eine unkritische Zustimmung der Machtverhältnisse. Die Vorstellung einer strikten Trennung von Glaube und Politik,

²⁷ RICŒUR, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, 760.

²⁸ Der Absturz in die Moderne. der Wandel im Osten, Armut und Asyl im Wohlstand, der Krieg in Bosnien und die Kirche: Der Mainzer Bischof Karl Lehmann im Gespräch mit der Zeit, in: Die Zeit 52, 23. Dezember 1994, <http://www.zeit.de/1994/52/der-absturz-in-die-moderne> (28.08.2014).

vom kirchlichen und politischen Bereich, gestützt von einer ontologischen Ordnungsmetaphysik (über Staat, Volk und Nation), hat nur zwei extreme Handlungsmöglichkeiten zugelassen: entweder eine *Begeisterung* für die guten und gerechten Ziele des jeweiligen Staates, z. B. im Fall eines Krieges mit dem Ziel, die Würde der Nation wiederherstellen zu können, oder *moralisch-politische (und theologische) Zugeständnisse*, um angeblich Schlimmeres zu verhindern. Merkwürdigerweise sind die Derivate solcher Begeisterung kirchlicherseits in allen kritischen Epochen zu beobachten: Die Mobilmachung des Kaiserreiches und der Feldzug der Männer an die Front in den Tagen des bevorstehenden Krieges im Jahr 1914 wurden genauso eifrig begrüßt wie die angeblich gerechteren und dem Zuspruch des Evangeliums entsprechenden Ziele²⁹ der neuen Gesellschaftsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg oder später die gute Zusammenarbeit von Christen und Nicht-Christen am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft. Als Grund für die letztere wurde eine versöhnende Entsprechung zwischen Kirche und Welt, zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen bzw. nichtbiblischen Mitteln Gottes - laut der Barth-Interpretation von Zoltán Jánossy³⁰ in den fünfziger Jahren – angenommen mit dem Ziel, den Frieden der Menschheit zu bewirken.

Zu den Zugeständnissen, die gemacht wurden, um scheinbar Schlimmeres abzuwehren, denke man an die Haltung kirchlicher Amtsträger – abgesehen von den wenigen Ausnahmen – gegenüber den antijüdischen Maßnahmen der Regierungen oder die Hinnahme der Pogrome, der Diskriminierung und Deportationen der Juden vor und während des Zweiten Weltkrieges in Europa.

Was *Heinz Eduard Tödt* für die deutschen evangelischen Theologen und Kirchenleute mit Blick auf das kirchliche Klima während der Novemberverbrechen 1938 feststellen konnte,³¹ gilt ohne Weiteres auch für den ungarischen Protestantismus, obwohl eine übergreifende Aufarbeitung dieser Aspekte noch fehlt: Tödt sagt, dass das gefährliche Zusammenspiel des traditionellen christlich-religiösen Antijudaismus und

²⁹ Vgl. L. RAVASZ, "Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia". Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből [Was das Evangelium verheißt, soll von Demokratie verwirklicht werden. Fragment aus dem gemeinsamen Rundbrief der Bischöfe], *Élet és Jövő* [Leben und Zukunft] 1945. augusztus 18, 1.

³⁰ Vgl. Z. JÁNOSY, Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában [Politische Stellungnahme in der Theologie Karl Barths], *Theologiai Szemle* [Theologische Rundschau] 29 (1986), (21–26) 24.

³¹ Vgl. H.E. TÖDT, Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms, *KZG* 2 (1989), 14-37.

der sittlich-soziokulturellen Judenfeindschaft zur Verweigerung der Solidarität für die verfolgten Juden führen konnte. Ungarische Kirchenleitende haben den ersten zwei Judengesetzen im Oberhaus des ungarischen Parlamentes mit dem Argument zugestimmt, das „wirtschaftliche und gesellschaftliche Gleichgewicht“ sei wiederherzustellen, auch wenn eine rassenbiologische Diskriminierung unakzeptabel sei.³² Ohne diese Gesetze würden die radikalen politischen Kräfte und damit der nationalsozialistische Einfluss bei den bevorstehenden Parlamentswahlen zu einer dambruchartigen Mehrheit gelangen, was unerwünscht sei. Auch wenn die Gewaltmaßnahmen des radikalen Rassenantisemitismus in vielen Kreisen abgelehnt wurden und nicht wenige Pfarrer versucht haben, zwischen den Zeilen die Mitverantwortung der Christen für die bedrängten Juden (und nicht nur für die Judenchristen) zu thematisieren, definierte die „protestantische Tradition [...] die evangelische Botschaft zu dieser Zeit überwiegend im Gegensatz zu Gesetzlichkeit und zum statuarischen Kultuscharakter des Judentums“.³³ Die Weichen für die Ansätze einer neuen Israel-Theologie wurden erst 1938 von Barth³⁴ und 1940 von Bonhoeffer³⁵ gelegt. Der Gedanke einer in der Erwählungsgeschichte Gottes gründenden Gemeinschaft von Israel, Judentum und Kirche oder die Mahnung, dass die Verwerfung der Juden die Verwerfung Christi und dann der Kirche nach sich ziehen sollte, waren selbst in den Kreisen der Bekennenden Kirche nicht angekommen. Stattdessen waren das Gehorsamsgebot gegenüber der Obrigkeit und die ideologische Infiltration einer sozio-kulturellen Judenfeindlichkeit tief verwurzelt.

H.E. Tödt gelangt bezüglich der Analyse ideologischer und theologischer Voraussetzungen für die Hinnahme der Novemberverbrechen von 1938 zu einem Fazit, das zum Weiterdenken leitet: Die historische Aufarbeitung des Geschehens besteht nicht in der Wiederholung der Schuldbekennnisse einzelner oder kirchlicher Leitungsorgane bzw. der politischen Erklärungen zu Schuld und Verantwortung. Sie besteht

³² Vgl. R. BRAHAM, *A magyar Holocaust* [Der ungarische Holocaust], I. kötet, Budapest 1988, 122; L. RAVASZ, *Emlékezésem* [Meine Erinnerungen], Budapest 1992, 213; *Felsőházi Napló 1939-1945* [Tagebücher des Oberen Hauses], II., in: *Országgyűlési dokumentumok 1861-1990* [Dokumente des ungarischen Parlaments 1961-1990], <http://www3.arcanum.hu/onap/opt/a110616.htm?v=pdf&a=spec:start> (26.10. 2014), 163. 288f.

³³ TÖDT, *Die Novemberverbrechen*, 27.

³⁴ Vgl. K. BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute* (1938), in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938-1945*, Zollikon-Zürich 1945, 69-107.

³⁵ Vgl. D. BONHOEFFER, *Ethik*, in: ders., *Gesammelte Werke* (DBW 6), Gütersloh 1992, 95.

vielmehr in einer zeitgeschichtlichen Analyse, in der Einsicht in den Geschehenszusammenhang und in die Motive der beteiligten Akteure der Ereignisse.³⁶ Einsicht in die Zusammenhänge der Geschehnisse, aus der sich für die heute Lebenden Konsequenzen ergeben, lässt sich über diese Analyse gewinnen – andernfalls macht man es sich mit pauschalen Urteilen und klischeehafter Zustimmung leicht, die zu einer Mitverantwortung für den weiteren Gang der Geschichte nicht beitragen.

Theologie betrachtet die Geschichte vom Rechtfertigungsglauben her als Handlungszusammenhang und zwar als personal und sozial bedingte Reihe von Handlungen, die selber als Resultat eines Ereigniszusammenhanges (Gottes existenzbegründendes Eingreifen wie Schöpfung oder Christus-Geschehen) zu sehen sind, in dem dem eigenen Handeln vorangehende, irgendwie im Verhältnis zu Gottes Setzung stehende und unterschiedliche Handlungszusammenhänge vorhanden sind. In diesem personal-sozial-geschichtlich strukturierten Zusammenhang besteht für die Person die Möglichkeit zum Einvernehmen (Glaube) oder zum Widerspruch (Sünde) der Setzung Gottes und ihrer eigenen Existenz gegenüber; dabei rechnet man mit einer Reihe von dem Handeln Gottes entsprechend oder widerstrebend vollzogenen Handlungen oder dem Verzicht auf Handeln, das selber nicht nur als gut, sondern auch als falsch bezeichnet werden kann, indem es der Existenz des Handelnden widerspricht. In diesem Zusammenhang ist Sünde „nicht nur die Verkenneung Gottes, sondern die Behauptung der Wahrheit des Irrtums über ihn“³⁷, und man rechnet damit, dass die ganze Umwelt des Glaubens – als geschichtliche Umwelt – ein kontinuierlicher Zusammenhang personalen und sozialen Handelns in einem Gefüge von Wahlmöglichkeiten ist. Deshalb entspricht es diesem Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis nicht, wenn im Laufe einer Aufarbeitung der Geschichte nur einzelne historische Momente erinnert, verabsolutiert oder dafür kirchlich-theologische Akzente geliefert werden. Dies würde eher einer vor-geschichtlichen, quasi mythischen Weltauffassung entsprechen, wie *Ervin Vályi Nagy* in einem Aufsatz über das Problem der Geschichte aus dem Jahre 1963 zu zeigen versucht: „Aufeinanderfolge der menschlichen Aktionen“ und „Verkettung der Ereignisse“ gab es immer, diese aufeinanderfolgenden Geschehnisse wurden aber nicht

³⁶ Vgl. TÖDT, Die Novemberverbrechen, 34.

³⁷ W. HÄRLE/E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980, 193.

immer durch ein geschichtliches Bewusstsein wahrgenommen.³⁸ Mythische Weltdeutung dagegen fragt nicht nach Kausalität der Widerfahrnisse, sondern betrachtet sie als Macht oder Übel, mit denen man damals in dem kultischen Begehen fertig zu werden versuchte - nicht aber durch eine Entmachtung durch Verstehen als Folge rationaler Untersuchung. Wenn das Übel in der mythischen Ordnung schwer zu ertragen gewesen sein sollte, war es doch annehmbar in der Hoffnung auf eine baldige Befreiung – natürlich von außen oder durch eine andere Macht.³⁹ Will man aber der neuzeitlichen- und biblisch-theologischen Geschichtsauffassung treu bleiben, soll vielmehr die Möglichkeit eingeräumt werden, die herausragenden und erinnerungswürdigen Daten und Ereignisse der Vergangenheit als exemplarisch für das geschichtliche Zusammenwirken zu betrachten und die verschiedenen Handlungsoptionen, Einstellungen und Entscheidungen bzw. Unterlassungen und ihre Folgen dementsprechend zu werten. Deshalb ist es geboten, dieses Gefüge von Handlungen und Wahlmöglichkeiten möglichst zu erforschen, zu analysieren und freizulegen, um den gängigen Deutungsmonopolen („wir haben keine andere Wahl“) entgegenwirken zu können. Zu dieser Analyse gehört auch die Feststellung der theologischen Defizite. Ohne die Einzelheiten und kontextbezogene Defizite näher ausführen zu wollen – weil solche Versagen immer konkret gedeutet und analysiert werden sollten –, seien hier nur einige beispielhaft erwähnt:

- Übernahme der menschenverachtenden Ideologien und Verfälschung der kirchlichen Lehre und Theologie;
- einseitige, negative und wirklichkeitsfremde Wahrnehmung der jüdischen Religion;
- Verdrängung und Abschwächung biblischer Aussagen über Gottes Erwählung, über heilsgeschichtliche Zusammengehörigkeit von Juden und Christen, über die politische Macht oder über Nächsten- und Feindesliebe, Verantwortung usw.;
- in „theologische Ausdrucksform“ gekleidete falsche Prämissen, die das „So-sein“ des Staates mit dem Heilswillen Gottes ohne Weiteres zu identifizieren versuchten, um die Sendung der Kirche im Dienste einer angeblich gerechteren sozialistischen Ge-

³⁸ E. VÁLYI NAGY, Das Problem der Geschichte (1963), in: Á. VÁLYI-NAGY (Hg.), *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart 2000, (36-45) 39.

³⁹ Vgl. a.a.O. 43.

sellschaftsordnung zu stellen, und „alle Bedenken gegen die jeweiligen konkreten Ordnung“⁴⁰ abzubauen.

In dieser Perspektive liegt Versagen und Schuld nicht nur dort, wo man aus Furcht und Angst vor repressiven Maßnahmen eines totalitären Staates auf Protest, Fürsprache für Entrechtete, auf Kritik am politischen Regime oder an den eigenen kirchenpolitischen Kompromissen verzichtete, sondern auch dort, wo man die gesellschaftliche Wirklichkeit verengt wahrnahm, wo man theologisch-kirchliche Traditionen bevorzugte statt sich um neue kontextbezogene bibelexegetische Einsichten zu bemühen und wo man solche praktischen Konsequenzen zuließ, deren Folge die Ausgrenzung oder die verweigerte Solidarität sein musste.⁴¹ Verantwortlich ist der Mensch nämlich nicht nur dafür, dass er ethischen Maßstäben entspricht, sondern auch für sein Wirklichkeitsverständnis; ein Christ und die Kirche sind für ihre Sicht der Wirklichkeit, ja für ihre Theologie verantwortlich.

III. Ethische Dimension der Aufarbeitung und der Erinnerung

Angesichts der gesellschaftlich-politischen Umwälzungen Mittel-Ost-Europas im Jahre 1989 sehen der amerikanische Politologe Fukuyama und viele Anhänger die These über das Ende der Geschichte als bestätigt: nämlich, dass der Liberalismus alle historischen Alternativen überwunden habe. Deshalb macht diese Vereinheitlichung der Geschichte (als höchste Verwirklichung des Weltgeistes) jede weitere Entwicklung obsolet.⁴² Diese Einschätzung gewann breite Akzeptanz und wurde durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt und den wirtschaftlichen Wachstumsoptimismus noch verstärkt. Die Ereignisse der letzten 25 Jahre in unserem geopolitischen Raum und in der Weltpolitik – ganz zu schweigen von den Katastrophen der Moderne – haben diese optimistische Geschichtsdeutung nicht bestätigt, ganz im Gegenteil: Statt als eine vom höheren Sinn erfüllte Gegenwartserfahrung und Zukunftsperspektive hat man die Geschichte der letzten Jahrzehnte als unerfüllte, von Zufällen oder von fremden (politischen und wirtschaft-

⁴⁰ E. VÁLYI NAGY, Gott oder Geschichte? Über Prämissen der heutigen reformierten Kirchenführung in Ungarn (1955), in: VÁLYI-NAGY (Hg.), *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, (25-35) 31-34.

⁴¹ Vgl. TÖDT, *Die Novemberverbrechen*, 37.

⁴² Vgl. F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992; A. HETZEL, *Bezeugen, Vergeben, Anerkennen. Ethische Motive in der Geschichtsphilosophie Paul Ricœurs*, in: LIEBSCH, *Bezeugte Vergangenheit*, (217-232) 218.

lichen) Interessen diktierte, sinnlose Zeit erlebt.⁴³ Diese Entwicklung erweckt aber als Gegenreaktion entweder tiefe Skepsis der Geschichte gegenüber oder eine neotraditionalistische, beinahe mythologische, imaginäre Geschichtsdeutung. Diese letztere ist der hegelianisch-optimistischen Geschichtsphilosophie ähnlich: Sie versucht, die (selektiv erinnerten) Ereignisse mit einem höheren Sinn zu versehen und damit das erfahrene Leiden, Unrecht und die Unterdrückung diesem Sinn zu unterstellen. Die Geschichte des Volkes, der Nation oder der Gemeinschaft wird transzendiert, eine imaginäre Vergangenheit in Erinnerung gerufen – in diesem Sinne werden die Unrechts- und Leiderfahrungen neu geordnet: Diejenigen, die zur Stärkung einer kollektiven Identität brauchbar sind (etwa Trianon, der Versailler Friedensvertrag oder der Volksaufstand 1956 und dessen Niederschlagung) werden erinnert; auch der erlittene Verlust, die Niederlage etc. werden als zukunftserschließende Opfer dargestellt. Die Geschichte des moralischen Scheiterns, der Anpassung und der eben erwähnten Zugeständnisse werden eher vergessen oder stoßen auf massives Desinteresse. Damit wird aber die erlittene Ungerechtigkeit der wirklichen Opfer vergessen (und zum zweiten Mal geopfert) und die Wirklichkeit von Schuld und Sünden im sozialen Interaktionsbereich wird einfach relativiert.

Ebenfalls gibt Paul Ricœur zu bedenken, dass die Arbeit des Erinnerns an das Vergessen und an die Einbildungskraft gebunden ist. Das Vergessen bildet die Voraussetzung dafür, dass überhaupt erinnert werden muss – die Einbildungskraft ermöglicht, dass etwas Abwesendes in die Anwesenheit zurückgerufen und in der gegenwärtigen Situation gedeutet wird.⁴⁴ Das ist der Nachteil (die Negativität⁴⁵) des Gedächtnisses. Aber zu dieser Einbildungskraft bzw. zu diesem Gedächtnis gehören auch der Irrtum, die Untreue und leider auch der Missbrauch. So gehört zu dieser Einbildungskraft – und damit zur Beschäftigung mit der Vergangenheit – die Gefahr, auf dem Gebiet der Erinnerung zu selektieren, zu manipulieren, etwas vorzuspielen und - im extremen Fall - etwas zu erzeugen. Eine stilisierte und identitätspolitisch motivierte Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur kann mit ihrem selektiven Umgang mit den Ereignissen und deren vergleichgültigenden Tendenzen bestimmten vergangenen Lebenserfahrungen gegenüber nicht gerecht

⁴³ Näher ausgeführt in FAZAKAS, *Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe*, 227-245; DERS., *Identität(en) zwischen Universalismus und Partikularismus. Europa in der Krise – Anmerkungen aus mittelosteuropäischer Perspektive*, ZEE 57 (2013), 282-288.

⁴⁴ Vgl. RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 92. 652.

⁴⁵ Vgl. ebd.

werden. Deshalb kommt – laut Ricoeur – keine Erinnerung, kein Gedächtnis ohne einen gewissen Anspruch auf Wahrheit und Gerechtigkeit aus – aber eine ethisch vertretbare Beschäftigung mit der Geschichte ist dort, wo Unrecht als Unrecht, Schuld als schuldhaftes Versagen benannt werden kann.

Damit stehen wir vor der Frage nach der *ethischen und moralischen Dimension* der Geschichtserinnerung bzw. der Aufarbeitung. Die Feststellung, dass es eine ethische Pflicht zur Erinnerung gibt, gilt inzwischen als selbstverständlich und hat sich im kollektiven Gedächtnis unserer Gesellschaften eingenistet. Ein Verzicht auf das Gedenken würde nämlich nicht nur die Opfer dem Vergessen und damit einem zweiten Unrecht überantworten – sondern „das Unrecht ins Recht setzen“.⁴⁶ Doch die Fragen nach dem „Wie?“ und „Auf welche Weise?“ sind hier von Belang. Ich möchte hier nur einige praktische Fragen und Probleme ansprechen – thesenartig und vielleicht als Stoff für ein weiteres Gespräch –, die für unseren Kontext weiterhin zu stellen sind bzw. die bisher nicht richtig angegangen worden sind. Es wäre angebracht zu klären,

- mit welchen weitreichenden Konsequenzen zu rechnen ist, wenn die Verantwortung für moralisch-sittliche Schuld weiterhin ausgeblendet wird, wenn behauptet wird, man hätte bloß eine Pflicht erfüllt. An welchem Legalitäts- und Machtprinzip orientiert sich eine solche Pflicht? Die Frage besteht aber nicht nur im Fall der Mauer- und Grenzschießbefehle - auch in einem liberal-freiheitlichen Staat gibt es Fälle, in denen man juristisch freigesprochen wird, doch beruft man sich auf Werte und Normen, die von einer Mehrheit in der Gesellschaft bzw. von einer Gemeinschaft geteilt werden.
- mit welchen Folgen zu rechnen ist, wenn Einblick in die geheimen Akten gewährt wird, man aber noch nicht weiß, wie mit solchem Wissen umzugehen ist.
- dass Arbeit an der Vergangenheit nicht nur mit den sogenannten Hauptschuldigen, den gescheiterten Persönlichkeiten des politischen, kulturellen, bzw. kirchlichen Lebens zu tun hat. Dies ist inzwischen in weiten Kreisen klar und die Aufmerksamkeit richtet sich nun auf die Helfer und Helfershelfer und darüber hinaus auf die Analyse von historischen, sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhängen. Aber wird es möglich sein, weiterhin eine transparente Aufarbeitung der Vergangenheit

⁴⁶ HETZEL, Bezeugen, Vergeben, Anerkennen, 223.

zu gewähren und sie zugleich dem Instrumentalisierungsversuch der sensationslustigen Moralisten, deren Agieren jede Solidarität aushöhlt, zu entziehen?

- wie weit die Glaubwürdigkeit der Kirche mit der Frage steht oder fällt, ob sie bereit ist, sich ihrer Vergangenheit zu stellen und auf welche Art und Weise sie die dunklen Seiten ihrer Geschichte aufarbeiten will.

Wie schon angedeutet sind der Gegenstand historischer Aufarbeitung und der Erinnerungskultur Ereignisse, die auf Handlungen, Tun und Unterlassen politisch-sozialer Akteure, vor allem der Repräsentanten und Leitungskräfte des öffentlichen, politischen und kirchlichen Lebens zurückzuführen sind. Je nach den rechtlichen, politischen und technischen Rahmenbedingungen der zeitgeschichtlichen Forschung eines Landes werden dazu die Quellen erforscht, gesammelt und ausgewertet. Dies gilt auch für die Kirchen bezüglich ihres eigenen Archivmaterials oder des der staatlichen Behörden. Man strebt nach einer möglichst objektiven Darstellung, auch wenn die Beiträge der Zeitzeugen (wenn solche noch am Leben sind) an die subjektiv-persönliche Dimension der erlebten Geschichte erinnern. Wenig Aufmerksamkeit wird aber dem allgemeinen Zeitgeist, der weltanschaulichen Prägung, der kollektiven Stimmung und den Gefühlen bzw. der damals herrschenden Moral gewidmet. Diese Indizien werden durch das schriftlich vorhandene Archivmaterial, Protokolle und Berichte - wenn überhaupt - nur indirekt vermittelt und lassen sich nicht ohne Weiteres rekonstruieren, obwohl sie von Belang wären.

Eine Begeisterung für die großen politischen Ziele einer Nation oder für den Aufbau einer angeblich gerechteren Gesellschaft lassen sich mit Hilfe der zeitgeschichtlichen Presse und Verlautbarungen und in Studien mit wissenschaftlichem und normativ-verpflichtendem Anspruch nachlesen. Doch werden sie – mindestens im ungarischen Kontext – wenig berücksichtigt, obwohl Gefühle eine wichtige Rolle gespielt haben – sowohl bei Fehlentscheidungen politischer Art, wo ein Gespür für die vernunftmäßige Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht durch eine solche Begeisterung einfach verwischt wurde, als auch in der erschwerten Erinnerungsarbeit der Betroffenen. Lasst uns dazu zwei Beispiele nebeneinander stellen:

Thomas Mann schreibt in seinem Tagebuch vom 17. Juli 1944:
„Man soll nicht vergessen und sich nicht ausreden lassen, daß der Nationalsozialismus eine enthusiastische, funkensprühende

Revolution, eine deutsche Volksbewegung mit einer ungeheuren seelischen Investierung von Glauben und Begeisterung war.“⁴⁷

Imre Kertész geht in seinem „Roman eines Schicksalslosen“ der Frage nach, wie man als „Auschwitz-Überlebender das Überleben überlebt“⁴⁸, wie man es also erträgt, in eine Welt zurückzufinden, in der das eigene Erleben Menschen gegenüber, die diese Erfahrungen nicht teilen, mitzuteilen unmöglich ist. Oder wie kommt man als Überlebender mit Schuldgefühlen den Ermordeten gegenüber zurecht? Und wie kommt man mit der Scham und der Erinnerung an Situationen der Erniedrigungen und des Ausgeliefertseins zurecht oder mit dem Gefühl des Alleingelassen-Seins, der Ohnmacht, sogar der Fremdheit in einer neuen Kultur des Vergessens und des Wegschauens, in der jede solche Erinnerung eher als Störungsfaktor gegen den angeblich vorhandenen sozialen Frieden gilt?

Beide Aspekte sind weitere Analysen wert. An dieser Stelle möchte ich nur auf das hinweisen, was *Johannes Fischer* auf den Punkt gebracht hat: Wo es auf die Begründung von Handlungen und Entscheidungen ankommt, hat man mit der „emotionalen Konstitution“ der Menschen zu tun, und „es gilt insbesondere für den Bereich der Moral“.⁴⁹ Weder eine Reduktion der Moral auf das Handeln noch die Erwägung, dass das Handeln nur auf rationalen Überlegungen beruhe, kann im Lichte der Erfahrungen in der Moderne standhalten. Und in der Konfrontation mit konkreten Situationen, die Entscheidungen abverlangen, werden emotionale Einstellungen vorausgesetzt. Hier geht es nämlich nicht nur um die spirituelle Dimension menschlichen Lebensvollzuges, um den Geist der Freundschaft in einer Gruppe von Menschen oder um die Euphorie über den Fall der Mauer und des Eisernen Vorhangs. Hier geht es auch um Situationen, die zur Genese historischer Ungerechtigkeit und zu Schuldkonstellationen beitragen - also um Begeisterung und Überzeugungen, die sich zu Motiven für unmenschliche Handlungen verdünnen und in einem kollektiven Wahn den Menschen in die Barbarei stürzen.⁵⁰ Die moralischen Emotionen sind – laut Fischer – durch

⁴⁷ Th. MANN, Tagebücher 1944-1946. Herausgegeben von Inge Jens, Frankfurt a.M. 1986, 78.

⁴⁸ C. HELL: „... dann hat Gott sich mir im Bild von Auschwitz offenbart“. Das Werk des ungarischen Schriftstellers Imre Kertész, *Orientierung* 60 (1996), (220-223) 222f.

⁴⁹ J. FISCHER, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart 2012, 15. Vgl. DERS., *Ethik als rationale Begründung der Moral?*, *ZEE* 55 (2011), 192-204.

⁵⁰ Vgl. FISCHER, *Verstehen statt Begründen*, 133-136.

die eigene Geschichte und Kultur geformt, der die Menschen angehören. Daher ist eine abstrahierte, sterile, alle Kulturen und Situationen übergreifende, nur rational begründete Moral wirklichkeitsfremd. Dabei geht es aber nicht einfach um bloße Affekte und Reaktionen angesichts einer Situation, sondern um eine schon vorgeformte, „affektiv gehaltvolle Wahrnehmung“ bzw. um eine „kognitiv-emotionale Erkenntnis“⁵¹, die den Menschen befähigt, einer Situation entsprechend zu reagieren und zu handeln. Veranschaulicht wird dies am Beispiel des Mitgefühls: Die Emotion des Mitgefühls ist ein essentieller Bestandteil, um das Leid eines anderen wahrnehmen zu können. Diese Wahrnehmung geschieht aber nicht durch Deskription moralischer Sachverhalte, sondern durch *Narrative*, d.h. indem leidensbezogene Situationen und Handlungen vor Augen geführt bzw. vergegenwärtigt werden. Das wäre die Voraussetzung dafür, dass Sachverhalte moralisch richtig erfasst und angemessen verstanden werden, statt spontan auf diese zu reagieren. Damit will Fischer aber nicht sagen, dass die Erzählungen im Alltag, die Narrative und die Deutungen von Sachverhalten nicht vielfältig sind und sogar miteinander konkurrieren, sondern dass sie für kritische Prüfungen oder Nachfragen offengehalten werden sollten. Doch lassen sich Natur und Wahrheitsmomente früherer oder aktueller moralischer Entscheidungen nicht allein aus „gedanklichen Ableitungen“ von Prinzipien ohne einen „Rekurs auf die Anschauung oder Vorstellung von Situationen und Handlungen“⁵² erkennen.

Was bedeutet dies für unsere Betrachtung bezüglich der Aufarbeitung der Geschichte? Folgt man automatisch oder oberflächlich der Beobachtung von J. Fischer über die Rolle der Gefühle und der Erzählungen bei der moralischen Urteilsbildung, fällt es leicht zu sagen: Lasst uns den Erzählungen mehr Raum gewähren und setzt den Narrativen Gegendarrative entgegen. Aber gerade das ist die Erscheinung, welche vom heutigen ungarischen Kontext widerspiegelt wird, die man gerne überschreiten möchte und die ich anfangs als Kampf um die Geschichte bezeichnet habe. Einerseits – das muss man zugeben – ist es unentbehrlich, dass Menschen Raum und Möglichkeit gewährt werden soll, um ihre Leidensgeschichten (oder die der Vorfahren) erinnern zu können, um Nichtbetroffene für die Wahrnehmung ihres Leidens zu sensibilisieren und auf diese Weise einer Kultur des Wegschauens entgegenzuwirken; andererseits wäre es Theologie und Kirche angeraten, sich mit den Moralvorstellungen vorangegangener Generationen auseinanderzusetzen – nicht weil die Geschichte sich wiederholen könnte, sondern um

⁵¹ FISCHER, Ethik als rationale Begründung der Moral?, 198.

⁵² FISCHER, Was ist das Argument?, ZEE 55 (2011), (214-217) 214.

bestimmte Zusammenhänge besser durchschauen zu können, die unter Umständen und in neuen Situationen neues Unrecht erzeugen könnten. Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Eine befriedigende und möglichst umfassende Antwort gibt es kaum auf diese Frage. Doch die frühere Behauptung, „die Geschichte sei von den Gewinnern geschrieben“, ist schon durch die öffentlichen Versöhnungsakte, die Erinnerungskultur und insbesondere durch die Gewährung der Opferperspektive während der zurückliegenden Jahrzehnte widerlegt worden. Bezüglich der Handlungs- und Entscheidungszusammenhänge besteht aber weiterhin Forschungs- und Erklärungsbedarf. Ein solcher Anspruch soll keineswegs als verhängnisvoller Mythos zur Selbstrechtfertigung gedeutet werden. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, klarzustellen, dass der Mythos in der Moderne nicht mehr als harmlose, primitive Glaubensmeinung oder als Phänomen naiver Weltbetrachtung verstanden wird und mit dem Fortschritt oder der Religionskritik einfach überholt werden könnte. Vielmehr scheint der Mythos, funktional gesehen, ein Versuch zu sein, die bedrängenden Widersprüche einer Gesellschaft zu bewältigen und ein Ausdruck dafür zu sein, dass sich eine soziale Gruppe an ihre eigene Vergangenheit gebunden fühlt und ein Gefühl der Solidarität zu unterhalten sucht.⁵³ In dieser Hinsicht bilden Entscheidungen und Handlungen, soziale und wirtschaftliche Faktoren, Moralität und Emotionalität, Erinnerungspraktiken und Geschichtsdeutung einen wechselseitigen Zusammenhang, der unter Umständen für machtpolitische Zwecke missbraucht werden könnte. Nüchternheit und Analyse sind also angebracht, um diese Zusammenhänge nicht als verhängnisvolle Macht, sondern als eine geschichtliche und zeitliche Wirklichkeit⁵⁴ wahrzunehmen.

⁵³ Vgl. W. BURKERT/A. HORSTMANN, Art. Mythos, Mythologie, HWPh 6 (1984), (281-318) 301f.; I.U. DALFERTH, Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Text-Welt, EvTh 47 (1987), 272-291.

⁵⁴ Vgl. VÁLYI NAGY, Das Problem der Geschichte, 42.