
Erinnern, das der Versöhnung dient

(Zur Bedeutung der Studie *Erinnern und Versöhnen*¹
für die christlich-jüdischen Beziehungen
von Paul Petzel

Die Studie *Erinnern und Versöhnen* wurde am 7. März 2000, wenige Tage vor dem Akt der Vergebungsbitten von Johannes Paul II., veröffentlicht. Im Blick auf diesen Akt versteht sich die Studie als »Interpretationshilfe«¹ bzw. wird als »Deutemuster«² aufgefasst. Nach G.L. Müller, der die deutsche Ausgabe mit einer Einleitung versehen hat, hatte sie als eine »wissenschaftliche [...] Studie« den Akt der Vergebungsbitten »vorzubereiten und in seinem tieferen Sinn zu erläutern«. (14) Der Auftrag zu einer solchen Kommentierung ist insofern leicht zu verstehen, als es sich dabei um ein bis dato so nicht gekanntes Ereignis handelte. Zwar gab es, wie die Studie in ihrem ersten von sieben Kapiteln erinnert, durchaus schon kollektive Bußakte der Kirche: so etwa Bußwallfahrten im Heiligen Jahr 1300 unter Bonifaz VIII. oder das Beklagen von Sünden und Fehlern durch Hadrian VI. Paul VI. wandte sich seinerseits mit einer entsprechenden Bitte an Gott; das Zweite Vatikanische Konzil bat um Verzeihung von Sünden etwa »im Hinblick auf die Verfehlungen gegen die Einheit«. (26) Die Ausweitung auf eine ganze Reihe von Verfehlungen in einem Zeitraum von mehr als tausend Jahren wie die Situierung der Vergebungsbitten im Rahmen einer liturgischen Feier (für die es bis dahin »natürlich« noch kein Formular gab) waren allerdings neu.

Als Studie mit wissenschaftlichem Anspruch, erstellt von einer international besetzten fachtheologischen Kommission, kann und will sie nicht die Homogenität einer Monografie eines Einzelautors aufweisen. Sie spiegelt vielmehr »die vielfältigen Perspektiven der Kulturen, der geographischen Räume und der historischen Perspektiven« wider. (15) Beachtet man zudem inhaltliche Spannungen im Text, lässt sich auch auf unterschiedliche Aussageabsichten der Beteiligten schließen. Von ihrem Auftrag und Charakter her ist die Studie ganz auf den Bußakt bezogen, der durch sie theologisch fundiert und expliziert werden soll. Von daher könnte man sie auch als einen theologischen Kommentar bezeichnen. Die Vergebungsbitten in der Liturgie stellen ihre Referenz, ihren ersten Kontext dar. Dieser Akt der Vergebungsbitten seinerseits steht im Kontext markanter Lehrentwicklungen der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und näherhin im Zusammenhang eindrücklicher Worte und Gesten Johannes Pauls II., die, wenn ich recht sehe, weder schon in ein allgemeines Glaubensbewusstsein übergegangen, noch in ihren fortgeschrittensten Ansprüchen und Implikationen von der Mehrzahl der Theologen und Theologinnen einge-

1 Gerhard Ludwig MÜLLER, Vorwort zu INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen*. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit, hg. von dems., Einsiedeln 2000, 15. Im Folgenden werden die Belege aus dem Vorwort wie aus der Studie durch die Seitenzahlen der deutschen Ausgabe im Text angegeben.

2 Clemens THOMA, Die große Versöhnungsbitten der katholischen Kirche, in: *FrRu* 3 (2000) 161-166, 162. Das Dokument »Erinnern und Versöhnen« und die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. haben ein breites Echo ausgelöst, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu u.a. (dort Lit.): Michael SIEVERNICH, Kultur der

Vergabung. Zum päpstlichen Schuldbekennnis, in: *GuL* 74 (2001) 444-459; Donath HERCSIK, Schuldbekennnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive, in: *ZKTh* 123 (2001) 3-22.

holt sind. Unter den kirchlichen Dokumenten ist in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* vom 10. November 1994 wie das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa* vom 16. März 1998 zu nennen. Auf beide stützt sich die Studie bzw. zitiert sie in den die Juden betreffenden Abschnitten mehrfach. Wie noch zu zeigen bleibt, werden die genannten Kontexte für die Interpretation und Rezeption entscheidend wichtig sein. Sie dienen als Maßstäbe und geben als solche Leserichtungen an.

Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, welche Probleme der christlich-jüdischen Beziehung die Studie in den Blick nimmt oder auch nicht nimmt, welche Impulse sie gibt, bzw. worin sie sich als kritikwürdig erweist und Aufgaben für die Zukunft erkennbar macht. Dem soll in drei Schritten nachgegangen werden. In einem ersten wird der Aufbau der Studie knapp skizziert, um ihre Perspektive auf die Problematik des Erinnerns und Versöhnens wie den Kontext der Aussagen zur christlich-jüdischen Beziehung zu erfassen. In einem zweiten Schritt wird der relativ kurze Abschnitt, wo dies thematisch wird, analysiert und zu bewerten versucht. In einem dritten Schritt werden Momente der Studie benannt, die für ein versöhnungsförderliches Erinnern in Zukunft allererst noch fruchtbar zu machen bleiben. Dabei wird, wenn auch nur ansatzweise, auf Anschlussmöglichkeiten an den gegenwärtigen Erinnerungsdiskurs verwiesen.

1 Aufbau der Studie

Ein erstes Kapitel der Studie versichert sich der Geschichte und Gegenwart kirchlicher Schuldbekennnisse. Es zielt auf ein Bewusstsein der Neuigkeit dieses Aktes vom Heiligen Jahr 2000 wie eines für die Problematik, die damit gegeben ist. Die folgenden Kapitel spiegeln die theologischen Disziplinen wider. Bibeltheologisch werden in der Untersuchung vor allem kollektive Schuldbekennnisse in AT und NT als mögliche Grundlagen für einen solchen Akt befragt. Resümierend räumt man ein, dass die Vergebungsbitte weder in dem einen noch dem anderen Teil der christlichen Bibel einen »unmittelbaren Vergleichspunkt« findet.

Das systematisch-theologische dritte Kapitel arbeitet sich an der Frage ab, wie ekklesiologisch das Eingestehen so zahlreicher und massiver Verfehlungen denkbar sein soll. In immer neuen Anläufen wird die unbestreitbare Sündigkeit der Glieder der Kirche von ihrer davon nicht affizierten Heiligkeit der Kirche abzuheben gesucht. Dies ist insofern nicht einfach, als von einem theologischen Kirchenbegriff ausgegangen wird, der die Interdependenz des Tuns aller, einer Generationen übergreifenden Lebens- und Wirkzusammenhang annehmen muss und vom Bild des Corpus Christi her Gemeinschaft nicht als Addition verstehen kann. Die Sünden der einen betreffen also auch das Ganze. Von einem sakramentalen Selbstverständnis von Kirche aus ist aber auch jeder Dichotomie im Sinn einer unsichtbaren, geschichtlich-empirisch gar nicht zu verfangenden Kirche der Heiligen und der Heiligkeit auf der einen wie einer sichtbaren, in ihrer Sündigkeit dann aber gleichsam als »uneigentlich« abgestuften Kirche auf der anderen Seite zu wehren. Denn dagegen meldet sich aus dem christlichen »Tiefenbewusstsein« das Wissen darum, dass »die Kirche nicht einfach die Gemeinschaft der Heiligen und Prädestinierten ist, sondern dass sie in ihrem Schoß sowohl Gerechte als auch Sünder umfasst«. (55) Um dieses komplex-integrative Kirchenverständnis zu artikulieren, bemüht der Text die Analogie vom »gott-menschlichen Geheimnis Jesu Christi« (56), um doch die nur sehr begrenzte Reichweite dieser Analogie einzuräumen: gerade die Sündigkeit der Kirche ist über diese

Christus-Analogie nicht zu artikulieren. Die Spannungen, die sich im Kirchenbegriff zeigen, finden sich in ähnlicher Weise auch in dem der Sünde. Die Studie geht, sehr grundsätzlich formuliert, von Sünde als einer nur dem Individuum zu zurechnenden Kategorie aus, räumt aber ein, dass »alle« Glieder der Kirche sündig seien, »die Sünde immer da« sei und sich die »pilgernde Kirche« »nicht vorgaukeln« dürfe, »ohne Sünde zu sein«. (61) Ist mit letzterem via doppelter Negation etwa implizit die Vorstellung von einer »sündigen Kirche« präsent gesetzt? Die Aussage, dass »diese Kirche auch Sünderin (ist)« (54) bzw. sich »nicht minder als Sünderin bekenne« (67), könnte das annehmen lassen. Es wäre damit ein spannungsvolles Verständnis von Kirche erreicht, das es erlaubte, individuelle wie kollektive Schuld, syn- wie diachrone Verantwortungszusammenhänge klar beim Namen zu nennen. Die zitierten Äußerungen werden aber eingeschränkt, wenn die Rede von Kirche als Sünderin gleichsam als uneigentlich apostrophiert wird. »(I)n einem gewissen Sinn« sei sie das nur. (54) Im Rückgriff auf »das Herzstück der frühpatristischen Ekklesiologie« wird das »Konzept *Ecclesia Mater*« als Interpretament empfohlen (64): Als Mutter, die nicht »selber Subjekt und Täterin der Sünde ist«, lädt sie »sich in mütterlicher Solidarität die Last der Sünden ihrer Glieder selber« auf. (67) Dass damit, m. E. ohne ekklesiologisch zwingende Gründe, Chancen vergeben werden, wird noch erläutert.

Das vierte Kapitel reflektiert auf die historische und theologische Beurteilung geschichtlicher Verfehlungen. Es bietet einen konzisen und komprimierten Abriss historisch-geisteswissenschaftlicher Hermeneutik in theologischem Interesse. Eine strikte Beachtung historisch-kritischer Forschung und ihrer Methoden wird reklamiert, um auf der einen Seite innerkirchlich eine generelle »Apologetik«, »auf der anderen Seite eine Beschuldigungsattitüde« zu vermeiden. (70) Dabei fällt auf, wie sehr man sich von einer historisch-kritischen Geschichtsschreibung eine Mäßigung der Kritik am Verhalten der Kirche von »eingefleischte(n) Kirchenhasser(n)« (35) erwartet.

Erst im fünften Kapitel, das die Überschrift »Moralische Bewertung« (80) trägt, rücken einige der Inhalte der Vergebungsbitten in den Blick. Einleitend wird ein intergenerationeller Verantwortungszusammenhang, eine »objektive Verantwortlichkeit« (80), festgestellt: »Denn es ist eine Tatsache, dass die böse Tat wenigstens in ihren destruktiven Auswirkungen weiter wirkt«. Es ist die Rede von einer »Solidarität, die das Bewusstsein einer Einheit und Reziprozität von Vergangenheit und Gegenwart formiert«. (81) Hier nun wird die für die Vergebungsbitten zentrale Formel von der *purificazione della memoria* ausdrücklich gegen ein nicht ganz fern liegendes Missverständnis, es sei ein Akt des Eliminierens unangenehmer Geschichtserinnerung angezielt, bestimmt als der »Versuch, aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bewusstsein alle Formen von Ressentiment und Gewalt zu überwinden, die uns die Vergangenheit als Erbe hinterlassen hat.« Erhofft wird dadurch eine »Erneuerung des moralischen Handelns«, sofern – m. E. missverständlich formuliert – »eine() neue() Qualifizierung historischer Ereignisse«, »eine neue Qualifikation der Geschichte« erreicht werde. (82) Gedacht ist dabei etwa innerchristlich an die Aufhebung von Anathemata bzw. die Anerkennung von Konzilien. Das sechste Kapitel, »Pastorale und Missionarische Perspektiven« (97), bündelt weithin das Gesagte im Blick auf die Praxisfelder. Auf die zahlreichen Empfehlungen, die gegeben werden, ist hier nicht im Einzelnen einzugehen. Neben der Bestätigung, wie wichtig das Schuldeingeständnis für eine Wiedererlangung von Glaubwürdigkeit sei, stehen mehrere Aussagen, die sich gegen die als bedrohlich empfundene Tendenz richten, die Kirchengeschichte als eine »einzige() chronique scandaleuse« erscheinen zu lassen. (98) »Unerträglich wäre auch die Attitüde einer ständigen Selbstanklage, die das eigene Existenzrecht bezweifelt.« (103)

Bevor auf den vergleichsweise knappen Abschnitt (eine von insgesamt 109 Seiten) »5.4. Am Beispiel: Verhältnis von Christen und Juden« (91) eingegangen wird, sei ein Zwischenresümee versucht: Ausgehend von den Vergebungsbitten wie dem Gefüge der Texte, die seit dem Vaticanum II zum Thema Christen-Juden veröffentlicht worden sind, erscheint die Studie, aufs Ganze besehen, stark retardierend und apologetisch. Das ist umso schwerer verständlich, als sie so ganz auf einen Akt der Vergebungsbite bezogen ist, wie es ihn in dieser Explizitheit noch nicht gegeben hat. Gewiss kann und soll die Emphase eines Bittens im Rahmen von Liturgie nicht unmittelbar in eine wissenschaftliche Erörterung eingetragen werden. Doch wäre zu fragen, ob es nicht theoretische Korrelate dazu gibt bzw. wie eine Studie auszusehen hätte, die diese Emphase aufnimmt. In hohem Maß wird die intellektuelle und argumentative Energie auf die Absicherung der Kirche vor Missverständnissen zu ihren Ungunsten aufgebracht. Durchgängig fehlt aber die Bemühung um Empathie in die Opfer des eigenen Handelns, das beklagt wird. Kategorien einer missionswissenschaftlichen Hermeneutik bzw. einer Theologie der Religionen, wie Eigen- und Fremdinterpretation, ihr Zu-, Mit- und Ineinander, wie von P. Schoonenberg und H. Waldenfels früh propagiert, hätten solche theoretischen Korrelate abgeben können. Zugespitzt kommt der ekklesiozentrische Zug zum Ausdruck, wenn es im Vorwort zur deutschen Ausgabe heißt, Ziel der Vergebungsbite sei eine »versöhnte Erinnerung« an die »Wunden, die man *sich* in der Vergangenheit zugefügt« habe (H. P. P.). (10) Solche Selbstzentriertheit aber greift den zu reflektierenden Akt der Vergebungsbite in seiner religiösen Authentizität gleichsam von Innen her an. Ob diese Tendenz Folge oder Ursache der Auffassung ist, die Kirche sei heilig, »nur« ihre Glieder seien Sünder, kann hier nicht beantwortet werden. Eine Verbindung aber muss man annehmen. Zu fragen ist, ob sich die Studie mit dieser Unterscheidung nicht unnötig dem Missverständnis aussetzt, das P. Selvatico das eines »ekklesiologischen Monophysitismus« nennt. »Die Irrlehre des Monophysitismus (eine Einnaturenlehre im Verständnis der Person Jesu) leugnete oder schmälerte zugunsten⁴ der Göttlichkeit Jesu dessen Menschsein. Es herrscht eben die Fiktion von der ›kommunizierenden Röhre‹: Göttlichkeit auf Kosten des Menschseins. Diese nämliche Fiktion ist – zusammen mit anderen Faktoren wie Macht und Herrschaft – vielfach am Werke, wenn man mit dem Hinweis auf die göttlichen Eigenschaften der Kirche das Menschliche in ihr vergleichgültigt.«⁴ Dieses Missverständnis aber wäre von Anbahnungen des Textes aus gut vermeidbar. Die auch hier ausgesagte »Subjekthaftigkeit der Kirche« wie ein theologischer Begriff der »Einheit ihrer Geschichte« erlauben, Kirche nicht nur als »eine Institution göttlichen Ursprungs« zu begreifen, sondern »als »eine komplexe Wirklichkeit«, die auch durch menschliche Elemente bestimmt ist.«⁵ Von daher erinnert Schockenhoff daran, dass sie sich nach patristischer Auffassung auch als »sündige Braut des Herrn versteht«⁶ bzw. Basilius – gut prophetische Traditionen aufgreifend – sie selbst als »heilige Hure«

3 Vgl. Hans WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, 18-21; DERS., *Kontextuelle Fundamentalthologie*, Paderborn 1985, 397f.; DERS., *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus »Nostra Aetate«*, in: Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vaticanum (FS für Karl Rahner)*, Freiburg u.a. 1984, 757-775.

4 Pietro SELVATICO, *Versöhnung als Gabe Gottes und Aufgabe der Kirchen*, in: Felix SENN (Hg.), *Widerstehen und Befreien. Versöhnung in friedlosen Verhältnissen*, Luzern 1998, 57-69, 66.

5 Eberhard SCHOCKENHOFF, *Weshalb ein Schuldbekenntnis der Kirche Sinn hat*, in: *FRu* 2 (2000) 109-111, 110.

6 Ebd.

7 So im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 vom 10. November 1994 (TMA), in: Hans Hermann HENRIX / Wolfgang KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 92-96, 95.

8 Vgl. THOMA, *Versöhnungsbitte* (wie Anm. 2), 166.

bezeichnen kann. Eine Kirche, die sich komplex-integrativ verstehen will, wird kaum an der Härte solcher Bildworte vorbeikommen. Theoretisch wären sie als Paradox im Sinn einer Einheit auch von inhaltlichen Gegensätzen auszuformulieren. Wo aber die Kraft, der Mut wie die Demut zu einem solchen Selbstverständnis aufgebracht wird, kann erst die m.E. wegweisende anspruchsvolle Qualifizierung der Verfehlungen durch Johannes Paul II. als »Gegenzeugnis und Skandalon« adäquat aufgenommen werden.⁷ Im Text der Studie wird dieses Wort zwar zitiert (9; 16), erweist sich aber nicht als seine »Hefe«.

2 Aussagen in Bezug auf das Judentum

Im Kapitel »Moralische Beurteilung« werden vier Verfehlungen der Kirche kommentiert: die »Anwendung von Gewalt im Dienst an der Wahrheit«, am ausführlichsten die »Spaltung der Christenheit«, das »Verhältnis von Christen und Juden« und schließlich »Missstände in der Gegenwart«, für die eine christliche Mitverantwortung erwogen wird.

Mit einem Zitat Johannes Pauls II. wird die von jeder anderen interreligiösen Beziehung abzuhebende Relation der Christen zu den Juden festgestellt, um vor der damit implizierten Nähe in umso schärferen Kontrast – ebenfalls via Zitat – die geschichtliche Realisierung dieser Beziehung als eine »schmerzliche« zu apostrophieren bzw. ihre »Bilanz« über mehr als zweitausend Jahre als »leider negativ« zu bedauern. (92) Als Verfehlungen werden »Feindseligkeit« bzw. das »Misstrauen vieler Christen« genannt. (ebd.) Die heilsgeschichtliche Verbundenheit mit dem Judentum wird durch die paulinische Metapher des Wurzelstocks und seine aufgepfropften Zweige, die Davidsohnschaft Jesu wie das Judesein von Maria und den Aposteln kurz, aber mit der Auswahl von gewichtigen Aussagen zum Ausdruck gebracht. Zu beachten ist, dass in diesen Sätzen jeweils das Präsenz benutzt wird, so dass historisierende Lesarten ausscheiden. Juden werden als »unsere geliebten Schwestern und Brüder« (ebd.) angesprochen. Zugleich verbietet der genannte Kontext dabei ein atheologisches Verständnis im Sinn bloß wohlmeinender Freundlichkeit.

In den Vergebungsbitten wird – für Juden, aber auch manche Christen sehr irritierend⁸ –, das Wort Shoah nicht genannt. Die Studie spricht dagegen von »Schoa, de(m) Judenmord«, um sie allerdings umgehend und vorbehaltlos als »das Ergebnis der ganz und gar heidnischen Ideologie des Nationalsozialismus« zu bezeichnen. Dessen Antrieb sei ein »erbarmungslose(r) Antisemitismus« gewesen, der den »Glauben der Juden« ebenso verachtet habe, wie er die »Menschenwürde des jüdischen Volkes« negiert habe. (ebd.) Um die Kirche in Bezug dazu zu setzen, wird dreimal aus »Wir erinnern: eine Reflexion über die Shoah« zitiert. Eine inhaltliche Erweiterung oder Kommentierung der hier formulierten Position findet nicht statt. Das ist umso bedauerlicher, als gerade dieses Papier nach seinem Erscheinen sehr scharf kritisiert worden ist und so Chancen zu einer Korrektur im Zusammenhang mit einem markanten Datum vertan worden sind. Die im Dokument der Shoahreflexion vorherrschende, in mancher Formulierung anstößige Tendenz, eine Involvierung der Kirche in die Geschichte der Shoah abzuwehren, wird so bestätigt und fortgeschrieben. Bezogen auf eine christliche Mitschuld wird lediglich gefragt, »ob die Verfolgung der Juden durch die Nationalsozialisten nicht doch auch von antijüdischen Vorurteilen begünstigt wurde, die in den Köpfen und Herzen einiger Christen lebendig waren«. (92/3) Es dürfte schwer sein, in einem so kurzen Satzgefüge mehr apologetisch motivierte Vorbehalte unterzubringen. Denn es wird

a nicht etwa als Tatsache festgestellt, dass es eine viele Jahrhunderte währende christliche Judenfeindschaft⁹ gibt, die doch eine ganze Kultur entsprechend geprägt hat. Es wird lediglich gefragt, ob es etwaige Vorbereitungen gab.

b Es wird in diesem Zusammenhang »nur« von Verfolgung gesprochen, nicht aber von der Vernichtung des europäischen Judentums.

c Auch der Begriff Vorurteile setzt sich mindestens dem Verdacht eines gewissen Euphemismus aus, wird er doch auch häufig für zwar fragwürdige Einstellungen gebraucht, die aber oft genug ohne destruktive Folgen bleiben. Als Sammelbegriff für die lange Geschichte der massiven heilsgeschichtlichen Disqualifizierung sowohl eines vorchristlichen, durchgängig auch der eines nachchristlichen Judentums, für das Ensemble entsprechender Verdikte, die breite Tradition der kirchlichen Substitutionsekklesiologie als auch die Palette bössartiger religiöser Hetze spätestens seit den Predigten eines Melito von Sardes – Phänomene der Kirchengeschichte, die als solche nicht bestreitbar sind – ist er unpassend.

d Durch die Formulierung von »Vorurteilen in den Köpfen und Herzen einiger Christen« gerät darüber hinaus zweierlei aus dem Blick: dass es zum einen eben nicht nur einzelne waren, die am judenfeindlichen Konnex gewoben haben, sondern auch das Collegium der Theologietreibenden wie die Vertreter des bischöflichen resp. päpstlichen Lehramtes in synchroner Gemeinschaftlichkeit. Es wird zudem unkenntlich, dass viele judenfeindliche Einstellungen und Auffassungen – in der Neuzeit konfessionsübergreifend – einen christlich-kirchlichen Konsens darstellten. Zum anderen lässt die »Lokalisierung« der Verfehlung: in den »Köpfen und Herzen« die Hände unerwähnt, durch die Judenfeindschaft oft genug repressive Praxis bzw. Politik geworden ist. Diese Ausparung ist umso erstaunlicher, als der Bußakt der Kirche in der Eucharistiefeier doch ständig an die Mehrdimensionalität unserer Schuld »in Gedanken, Worten und Werken« erinnert, dies also zum basalen christlich-katholischen Glaubenswissen und -bewusstsein gehört.

Im Kontrast zu der auf diese Weise bzgl. der Subjekte wie des Phänomens der Schuld sehr reduktionistischen minimalisierenden Aussagen steht dann wiederum die Gewissheit, mit der vom rettenden Handeln gesprochen wird. »Zweifellosgab es viele Christen, die ihr Leben riskierten, um das Leben ihnen bekannter Juden zu retten und ihnen beizustehen«. Im Gegenzug dazu wiederum wird lediglich eingeräumt, dass es wahr zu sein »scheint [...], dass neben all diesen mutigen Männern und Frauen der geistliche Widerstand und die konkrete Aktion anderer Christen nicht diejenige war, die man von einem Jünger Christi erwarten durfte«. (93) Diese Proportionierung ist, auch wenn man Ermessensspielräume im Gebrauch der Adjektive »viele« und »wenige« konzidiert, so

9 In der theologischen Literatur wird, um einen wichtigen Unterschied zum Antisemitismus zu markieren, oft von christlichem Antijudaismus gesprochen. Damit ist in der Tat eine bedeutsame Differenz genannt, doch hat diese Sprachregelung einen bedenklichen »Preis«. Sie nimmt den Antisemitismus unkritisch all zu sehr beim Wort: was die Nationalsozialisten in abgründiger Weise antrieb, war ein Hass und Vernichtungswille, der sich keinesfalls generell oder exklusiv auf die Semiten bezog, sondern sehr genau auf die Juden, Roma, Sinti und Kranke. Die Rede von theologischem Antijudaismus könnte zudem einem theoretizistischen Missverständnis Vorschub leisten: als beschränke sich

die christliche Problematik auf eine theologische Dimension allein. Der Begriff Judenfeindschaft scheint mir deshalb vorerst noch am geeignetsten, weil er für die Komplexität des Phänomens offen genug bleibt.

10 Die Internationale Katholisch-Jüdische Geschichtskommission, beauftragt von Kardinal Cassidy, bereits vor über dreißig Jahren erschienenen Archivmaterial des Vatikans aus den NS-Zeit kritisch zu überprüfen, hält in einem vorläufigen Bericht ebenso konkrete wie oft bedeutsame Fragen fest, die ohne Zugang weiterer Quellen nicht beantwortet werden können. »Solche fehlenden Stücke sind die Tagesberichte der päpstlichen Kirchenleitung

und des HI. Stuhls sowie zahlreiche interne Tagebücher, Memoranden, Terminkalender und Besuchsbücher, Protokolle, Entwürfe / Skizzen von Dokumenten usw., die detailliert Aufschluss geben, wie die Entscheidungen des Vatikans zustande kamen«. Die Autoren glauben, »dass die Öffnung der Archive ein sehr entscheidender Schritt wäre zur Förderung der Kenntnis über jene Zeit und zur Intensivierung der Beziehungen zwischen der jüdischen und der katholischen Religionsgemeinschaft beitragen würde«.

INTERNATIONALE KATHOLISCH-JÜDISCHE GESCHICHTSKOMMISSION, Der Vatikan und der Holocaust, in: *FRu* 3 (2001) 162-173, 172.

historisch nicht haltbar; sie widerspricht zudem anderen kirchlichen Aussagen. Sie in einer Studie zu finden, deren erklärte Aufgabe es ist, einen bis dahin einmaligen Akt des Schuldeingeständnisses zu reflektieren, kann nur befremden. Als Konsequenz aus dieser Skizzierung christlicher Mitschuld wird »für alle Christen« ein »Akt der Reue« angemahnt wie eine Verdoppelung der Anstrengungen, »sich zu wandeln und im Denken zu erneuern (Röm 12,2)«. Zudem gelte es, ein »moralisches und religiöses Gedächtnis angesichts der dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden aufrechtzuerhalten«. (93)

Noch stärker als die das Judentum betreffende Formulierungen der Vergebungsbitte fallen die Aussagen der Studie hinter kirchlich bereits Gesagtes und theologisch Bedachtes zurück. Von hier aus ist zu fragen, ob es Sinn macht, den Akt der Vergebungsbitte von der Studie aus zu interpretieren, oder ob es nicht vielmehr angezeigt ist, die Studie von dem Fürbittakt und diesen von dem Ensemble markanter und in manchem zukunftsweisender Äußerungen und Gesten Johannes Pauls II. aus kritisch zu relativieren.

Eine solche Relativierung vom Kontext her scheint auch mit Blick auf die Aussagen innerhalb der Studie angezeigt zu sein. Das im systematischen wie historiografisch-hermeneutischen Kapitel anvisierte komplex-integrative Verständnis von Kirche wird in diesem Abschnitt zur Beziehung Christen - Juden nicht mehr aufgegriffen. Von Kirche als handelndem Subjekt ist hier nicht mehr, auch nicht vorbehaltlich, die Rede. Es sind nur noch die einzelnen Christen, die in Erscheinung treten. In Spannung zu dieser Schuldindividualisierung und -privatisierung steht dann allerdings der Appell, der sich – vom unmittelbaren Textzusammenhang aus recht unplausibel – an »alle Christen« wendet. Auch dem Postulat, das »Denken zu erneuern«, fehlt das Pendant in der Beschreibung der Verfehlung, die die Lehrtradition so gut wie nicht erwähnt. Gewiss, diese in die Prüfung einzubeziehen, tangiert den Anspruch authentischer Auslegung der göttlichen Botschaft. Doch abgesehen davon, dass die Studie den Weg dazu bahnt, indem sie zwischen kirchlichen Lehren und dem doch nur auf ein »Innerstes« bezogenen Unfehlbarkeitsanspruch verweist (vgl. 36) (ein Weg, den sie dann nicht beschreitet), wäre gerade im Rückgriff, im Vertrauen auf die neutestamentliche Begründung des Unfehlbarkeitsanspruchs diesen Anfragen offensiv zu begegnen.

Der Unterschied zwischen christlicher Judenfeindschaft und Antisemitismus ist ebenso klar wie bedeutsam. Darauf hinzuweisen ist legitim und notwendig. Und doch, die »Formel«, die die Studie bietet, nimmt sich allzu simplifizierend und apologetisch aus. Angesichts der historiografisch breit ausgewiesenen Tradition kirchlicher Judenfeindschaft, der Abgründigkeit der Shoah kann nicht die unwahrscheinlichste aller Hypothesen über die Wirkzusammenhänge von Kirchengeschichte und jüdischer Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte in der NS-Zeit: dass es hier so gut wie keinen Zusammenhang gebe, das gültige Resümee für eine christliche Selbstbefragung abgeben. Die von der Studie reklamierten Ansprüche von historisch-kritischer Forschung geraten hier ganz aus dem Blick. Damit wird ein Widerspruch erzeugt, der die Glaubwürdigkeit der Vergebungsbitte wie die argumentative Stringenz der Studie berührt. Bevor das Lehramt ein Bekenntnis ablege, fordert sie (beim ersten Postulat in Zitierung Johannes Pauls II.), müsse es »exakt über die Situation dieser Zeit [...] ins Bild« gesetzt werden. (70) Das verlange, »das Zeugnis der Geschichte in größtmöglicher Objektivität zu sehen mittels aller Quellen, mit deren Hilfe man sie darstellen kann«. (74) Doch wie verträgt sich das mit der eigenen Schuldbeschreibung und wie mit dem Umstand, dass kirchliche Archive mit wichtigen Dokumenten dieser Zeit bis heute nicht zugänglich sind?¹⁰ Da diese innerkirchlichen Widersprüche nicht aufgenommen werden, entsteht der Eindruck, dass Methoden und Ethos der historisch-kritischen Wissenschaft vornehmlich in apologetischem Interesse reklamiert werden.

Die allzu pauschale Trennung von kirchlicher Judenfeindschaft und Antisemitismus übersieht auch, dass im katholischen Spanien nach der reconquista des Jahres 1492 die kaum anders denn prorassistisch zu nennende Doktrin der *limpieza de sangre* aufgekommen und wirksam geworden ist.¹¹ Wohl vornehmlich wirtschaftspolitisch motiviert und von einzelnen kirchlichen Autoritäten früh kritisiert, bleibt sie dennoch in Gesellschaft und Kirche bis ins 20. Jahrhundert in Geltung. So war getauften Juden die Mitgliedschaft in bestimmten Orden allein wegen ihres Judeseins verwehrt. Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK verweist in diesem Zusammenhang zudem auf die Bestimmungen des 4. Laterankonzils und anderer Konzilien, deren Bestimmungen wie etwa die Kennzeichnungspflicht für Juden geradezu augenfällig vom Nationalsozialismus reaktiviert wurde.¹²

3 Ansatzpunkte für weitergehende Überlegungen

Die insgesamt kritische Bewertung der Studie *Erinnern und Versöhnen* will allerdings nicht die Aspekte übersehen, an die anzuknüpfen ein Verständnis von Erinnerung skizzieren lässt, das Versöhnung befördern könnte. Dass die Skizzierung solcher Züge eines theologischen Erinnerungsverständnisses nicht systematisch an den mittlerweile sehr komplexen Erinnerungsdiskurs anschließen kann, dürfte sich leicht verstehen.¹³ Es muss in dieser Hinsicht bei Querverweisen bleiben.

3.1 »... sich (zu) wandeln und im Denken erneuern« (Röm 12,2) (93)

Die Sorge, dass im Zuge des kirchlichen öffentlichen Eingeständnisses von Verfehlungen in der Geschichte die Doktrin der Unfehlbarkeit und damit ein kirchlicher Anspruch auf Orientierungskompetenz in Frage gestellt wird, ist ebenso verständlich, wie das Bemühen, einen Sinn für und den Anspruch auf solche Kompetenz zu erhalten, notwendig erscheint. Allein, das Ringen darum kann und darf schlechterdings nicht unterhalb einer *Maxime* »der Aufrichtigkeit und des Mutes«¹⁴, nicht ohne den »Geist der Ehrlichkeit und Großmut« (18) erfolgen. Zwar fällt das Wort von einem Erneuern des Denkens; die Studie spart eine kritische Überprüfung der Lehrentwicklung von Kirche und Theologie allerdings grundsätzlich aus. Das kann nur irritieren. Man desintegriert damit den kirchlichen Bußsakt und hypostasiert die faktischen Kirchenlehren zu Ausdrucksgestalten von Unfehlbarkeit schlechthin. Dies steht in großem Kontrast zu einer theologischen Forschung, die die Revisionsbedürftigkeit der Lehre über die Juden immer deutlicher als umfassende Aufgabe erkennt: als eine, die sämtliche Felder kirchlichen Lebens bzw. theologischer Sachgebiete betrifft und sich nicht »regional« einschränken lässt etwa auf die Bearbeitung der Geschichte eines Traktates. Vielmehr ist die Lehrtradition zentral und fundamental zugleich betroffen. Neben der Revision thematischer Komplexe sind methodische bzw. hermeneutische und erkenntnistheologische Prüfungen abverlangt.¹⁵ Das Denken zu erneuern geschieht durch zwei voneinander unterscheidbare, aber weder grundsätzlich noch in der praktischen Durchführung von einander zu trennenden Vorgehensweisen: die kritische Analyse einer Lehre, die Juden heilsgeschichtlich disqualifiziert und die Entwicklung einer Theologie, die christliche Identität ohne Abwertung des Judentums auszusagen vermag bzw. so, dass die bleibende gehaltvolle Verwiesenheit auf es zur Geltung kommt. Dabei ist heute soviel doch abschätzbar: Das Gift der christlichen Judenfeindschaft zirkuliert anscheinend so fein dosiert und schnell zugleich im *Corpus Christi*, als den sich die Kirche betrachtet, dass

es sich dem analytischen Zugriff leicht entzieht. Der judenfeindliche »Grundschlamm« (S. Endres) wird anscheinend in Tiefenströmungen tradiert, so dass die kritische Aufarbeitung die Selbstaufklärungskompetenz der einzelnen übersteigt. Niemand aus dem Collegium der Theologie und der kirchlichen Amtsträger kann sich ganz sicher sein, bei allem Wollen nicht doch auch in den eigenen Versuchen der Weitergabe und Fortschritt der Lehre auch diesen judenfeindlichen »Grundschlamm« fortzubewegen. Das geforderte Umdenken bleibt als ein Generationen übergreifendes Projekt zu verstehen.

Ein bedeutsamer Ertrag der Arbeit an dieser Problematik besteht in der Entdeckung der Bedeutsamkeit des Erinnerns als einer elementaren Handlung des Glaubens¹⁶, die denkbar »intim« in der Eucharistiefeyer verankert ist und von dorthin zugleich eine vitale Verbindung zum Judentum realisiert. Ihre wissenschaftstheoretische, nahezu »apriorische« Bedeutsamkeit ist von H. Peukert ausgewiesen, ihre Qualität als theologische Basiskategorie von J. B. Metz erkannt worden.¹⁷ Ein Begriff von christlicher Vernunft wird auf deren anamnetischen Grundriss insistieren.¹⁸ Wo Glauben selber als memoria verstanden wird, kann eine Kultur des Vergessens nicht hingenommen oder ignoriert werden, sondern provoziert zum Widerspruch aus Glaubensgründen, sofern diese Kultur zur Ausblendung des Nichtfunktionstüchtigen, des störenden Leidens, schmerzlicher Kontingenzen neigt. Erinnerung, so ins Feld sozio-kultureller Auseinandersetzungen eingebracht, erweist sich als eine, die von ihrem memorandum bestimmt ist: der *passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi.

11 Vgl. Ludwig VONES, Die Vertreibung der spanischen Juden 1492: Politische, religiöse und soziale Hintergründe, in: Hans Hermann HENRIX (Hg.), *1492-1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens*, Aachen 1992, 13-64.

12 Vgl. Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, »Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche«. Zur Erklärung der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (vom 16. März 1998) vom 6. Juli 1998, in: HENRIX / KRAUS (Hg.), *Kirchen* (wie Anm. 7), 392-399, hier: 395f. Das Dokument vermerkt schließlich, »dass gegen die Praxis aller anderen westeuropäischen Länder der Kirchenstaat, der nach den napoleonischen Kriegen wiedererrichtet worden war, die diskriminierende Politik gegenüber den Juden mit Einführung der Ghettos und der Kennzeichnungspflicht wieder aufgenommen hat. Erneut wurde den Juden aufs strengste verboten, christliche Dienstboten zu beschäftigen.« (396).

13 Einen Eindruck vermittelt davon das von Nicolas PETHES und Jens RUCHATZ herausgegebene interdisziplinäre (die Theologie jedoch geradezu auffällig aussparende) Lexikon *Gedächtnis und Erinnerung*, Reinbek bei Hamburg 2001. Zu Bearbeitung poststrukturalistischer Positionen, die für die Durchdringung der Erinnerungsproblematik unverzichtbar sein dürften, vgl. Elisabeth WEBER / Georg Christoph THOLEN (Hg.), *Das Vergessen(e)*. Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997. Zur theologischen Reflexion vgl. Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern. Erkundungen einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.

14 TMA, abgedruckt in HENRIX / KRAUS, *Kirchen* (wie Anm. 7), 95.

15 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa Christoph DOHMEN / Günter STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996; Peter HÜNERMANN / Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie*. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg 2003.

16 Vgl. Edmund ARENS, *Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens*, in: PETZEL / RECK, *Erinnern* (wie Anm. 13), 41-55.

17 Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie*. Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 322f, 331f, 327-355; Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, Teil II §5 und §6, 77-103; DERS., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 149-166 u.ö.

18 Vgl. dazu Johann Baptist METZ, *Anamnetische Vernunft*, in: Axel HONNETH u.a. (Hg.), *Zwischen Betrachtungen im Prozeß der Aufklärung* (FS J. Habermas), Frankfurt 1989, 733-738; vgl. auch Exkurs zu §8 in: DERS., *Theologie* (wie Anm. 17), 160-162.

3.2 Kirche als ein einziges Handlungssubjekt ... eine einzige Wirklichkeit in der Geschichte (56) - Erinnern als Frage diachroner Solidarität

Für kulturtheoretische Einlassungen zur Erinnerungsproblematik steht außer Zweifel, dass die Rolle der Religionen im Allgemeinen und der biblischen im Besonderen sehr bedeutsam und unverzichtbar ist für den Aufbau eines Langzeitgedächtnisses der Kulturen, wenn denn nicht unter heutigen Bedingungen ohne falsche Emphase von dem eines Menschheitsgedächtnisses zu sprechen ist.¹⁹

Die wesentliche Voraussetzung für eine solche memorative Kompetenz des Christentums kommt zum Ausdruck in dem Kirchenverständnis, wie es im systematisch-theologischen Kapitel der Studie wie dem historiografisch-hermeneutischen dargestellt wird. Es ist das von Kirche als eines viele Generationen umfassenden Lebens-, Schicksals- und Verantwortungszusammenhangs, das in immer neuen Anläufen formuliert wird. Dieser Kirche eignet die »die Zeiten übergreifende Einheit als Wesenszug« (55); der bewirkt, dass »sich die Getauften von gestern und heute nahe und verbunden« erleben. »Die Kirche, die in Christus und im Heiligen Geist geeint ist und darum eine einzige und selbige Gemeinschaft in Raum und Zeit der Menschheitsgeschichte darstellt« (ebd.). Dieses »ge-einte geschichtliche Subjekt« (76) ist die Voraussetzung dafür, dass eine ethisch relevante diachrone Solidarität überhaupt erst denkbar wird. »Im Bewusstsein dieser Verbundenheit werden die Gläubigen der Gegenwart auch Verantwortung fühlen für die Fehler ihrer Vorfahren im Glauben, die wie sie Glieder derselben Glaubensgemeinschaft waren und sind.« (77)

Das sind klare und wichtige Aussagen, die gegen die verbreitete Versuchung, »einen endgültigen Schlussstrich unter die Vergangenheit (zu) setzen« (10) – die Einleitung nennt das beim Wort –, stärken können und eine Gegenposition darstellen zu postmodernen Subjektdiffusionen und – sich wohl zunehmend stärker artikulierenden – naturalistischen Subjektneugierungen. Der Ertrag eines starken Begriffs von Korporativsubjekt ist die Möglichkeit, »von einer *gemeinsamen objektiven Verantwortlichkeit* zu sprechen«. (81) Um die mit diesem Verständnis gegebenen memorativen Potenzen aktuell werden zu lassen, bedarf es allerdings der Entgrenzung einer weithin liturgisch eingeschränkten Erinnerungspraxis²⁰, ihrer theologischen Durchdringung, die das Ziel verfolgt, ihre religiös-spirituelle Qualität zu erkennen, um womöglich auch für Christen einen religiösen Verpflichtungscharakter des Erinnerns auszumachen (was innerjüdisch längst unbestritten gilt). Zudem bedürfte es der Reflexion darauf, wie der weithin ins Marginale der Volksfrömmigkeit abgedrängte Umgang mit Reliquien bzw. »fromme Souvenirpraktiken« für eine anamnetische Glaubenspraxis fruchtbar gemacht werden könnten.

3.3 »... angesichts der dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden« (93) - Versöhnung verlangt ein dezentriert-kenotisches Erinnern

Die innerchristliche Suche nach einem theologischen Verständnis des Erinnerns führt recht direkt in die Feier der Eucharistie. Der biblische Auftrag Jesu: »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (Lk 22,19; 1 Kor 11,25) wird in der Feier ausgeführt und verbal bestätigt in der Gemeindeakklamation: »Deinen Tod, oh Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.« Drei Aspekte lassen sich in diesem Geschehen ausmachen, die den Vollzug des Erinnerns asouverän machen und ihn so öffnen. Dieses Erinnern ist ein *beauftragtes*, nicht selber von Christen ausgedachtes,

kreiertes. Sofern das Abendmahl vom Pessach her zu begreifen ist, partizipiert das christliche Feiern – weithin noch nicht realisiert – an einer Erinnerungstradition, die »von weit«, letztlich vom Exodus »her« kommt. Dieses Feiern bewegt sich in Bahnen einer Erinnerungskultur, die nach Jan Assmann menscheitsgeschichtlich unüberboten klug, komplex und emphatisch ist.²¹ Insofern ist es auch als ein Juden verdanktes zu verstehen.

Der Inhalt dieses Erinnerns, der Abschied Jesu in die Selbst-Übergabe, die traditio in Passion und schändlichen Tod hinein, verleiht diesem Erinnern neben Trauer vielleicht auch Züge der schmerzlichen Widerständigkeit. (Vgl. Joh 18,10) Doch auch gerade darin würde es erkennbar als ein riskantes, eines, das prekär ist und an der Gefährdetheit seines Herrn teilhat. Entgegen triumphalistischen Missverständnissen des eigenen Glaubens steht der Preis der Auferweckung unter strikt eschatologischem Vorbehalt: das Mächtig- und Wirksamwerden, die wirklichkeitsbestimmende Macht des Geschehenen wird sich erst zeigen, wenn »er wiederkommt«. Das Erinnern an diese Auferweckung überspringt nicht das bleibende Eingebundensein in eine unerlöste Geschichte; es blendet nicht aus, was jedem Satz des Glaubens eignet: einer zu sein, dessen letzte Bewahrheitung aussteht, der empirisch allemal schwach und also auch angreifbar ist. Von daher kann sich eine »anamnetische Glaubenspraxis«, erst recht nicht, wenn sie »mit dem Bekenntnis zu Jesus gleichzeitig die eigene Schuld bekennt, [...] ihre Erinnerung nicht einfach von Kontinuitäts-erwartungen und Sekuritätsinteressen leiten lassen; sie kann ebenso wenig primär zur kollektiven sowie institutionellen Identitätssicherung in Anspruch genommen werden.«²² Worin die eigene Schuld besteht, liegt von daher nicht mehr einfach in der Definitionshoheit der Kirche, sondern wird wesentlich von den Opfern des eigenen Tuns bestimmt. Das kirchliche Erinnern an die eigenen Verfehlungen heißt dann nicht zuletzt, im Akt der Reue und des Bekenntnisses eine purificazione von Selbstbezüglichkeit zu vollziehen, ein Aufbrechen der incurvatio in se ipsum zu bewirken, um den »dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden« im eigenen Erinnern allererst Platz einräumen zu können. Die jesuanisch-christologische Figur für eine solche Haltung ist neutestamentlich in der traditio bzw. parádisis und kenosis (vgl. Phil 2,7) gegeben.²³ Die Präsenz des fremden Schmerzes im eigenen Erinnern – mit Blick auf die Shoa kaum aussprechbar und bestenfalls im Sinn eines desiderium, doch nicht wirklich realisierbar – stellt sicher eine schwere Belastung dar, die psychisch, spirituell, aber auch theologisch kaum zu bewältigen ist. Die Bereitschaft dazu aber scheint die Voraussetzung dafür zu sein, dass das Erinnern vielleicht so etwas wie Versöhnung, bescheidener wohl: Beziehung anbahnen kann. Was hier mit dem Postulat der Opferzentriertheit und -bestimmtheit des Erinnerns gemeint ist, lässt sich an zwei Aspekten konkretisieren.

19 Vgl. Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

20 Vgl. Andreas PANGRITZ, »Solches tut zu meinem Gedächtnis«. Eine Kritik der Domestizierung von Erinnerung in der kirchlichen Abendmahlslehre, in: PETZEL / RECK (Hg.), *Erinnern* (wie Anm. 13), 228-249; vgl. a. Alex STOCK, *Unde et memores*. Über die Idee des Eingedenkens, in: Hans-Ulrich v. BRACHEL / Norbert METTE (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*, Fribourg/Münster 1985, 45-51.

21 Vgl. dazu Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik, in: Aleida ASSMANN / Dietrich HARTH (Hg.), *Memosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a.M. 1991, 337-355.

22 Vgl. ARENS, *Praxis* (wie Anm. 16), 51.

23 Gerade von 1 Kor 11,23f wird dabei die Durchdringung von *memoria* und *memorandum*, von Inhalt und Akt des Erinnerns erkennbar. Vgl. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 3), 438f, zu dieser Stelle.

Im Text der Studie, dessen besonderes Interesse, wie einige Indizien nahe legen, dem Skandalon der innerchristlichen Gespaltenheit gilt, ist des Öfteren von einer Wechselseitigkeit der Schuld wahrnehmung und -äußerung die Rede. Das dürfte gute historische Gründe haben und ist sozialpsychologisch gewiss zutreffend und klug. Auch wenn damit nicht Versöhnung eingeklagt werden soll oder gleichsam erzwungen werden könnte: das eigene Vergeben ermöglicht und »nötigt« mit der echtem Vergeben eigenen sanften »Gewalt« doch entsprechende Akte der anderen Seite. Zudem findet diese Wechselseitigkeit an keinem bedeutsameren neutestamentlichen Text als dem *Vater unser* Anhalt. Mit Blick auf die Beziehung von Juden und Christen macht in dieser Hinsicht allerdings eine solche »Reziprozitätsformel« keinen Sinn. Die Machtverhältnisse von fast zweitausend Jahren waren meist so, dass Juden nichts von christlicher Seite zu vergeben wäre. Hier gilt vielmehr in verschärfter Weise, was die Zweite Ökumenische Versammlung 1997 in Graz in ihrem Basistext klar formuliert: »Es gibt für Täter von Unrecht keinen Anspruch auf Vergebung, genausowenig wie von den Geschädigten eine gleichsam automatische Vergebungsbereitschaft erwartet werden darf.«²⁴ Konkret heißt das: Auch mit einem sehr rückhaltlosen Eingeständnis kirchlicher Schuld gegenüber den Juden dürfte sich kein Anspruch auf deren Versöhnung verbinden. Solche Erwartungen böten nur Anlässe für neue feindselige Ressentiments im Fall ihrer Nichterfüllung. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass es auf unabsehbare Zeit hin Juden und Jüdinnen gibt, die es nicht nur ablehnen, deutschen Boden zu betreten, sondern auch mit Christen zu kommunizieren. Im Zuge eines kirchlichen Bemühens um Erinnern und Versöhnen »bestünde eine wichtige christliche Aufgabe darin zu lehren, wie man leben kann als Mensch, der von Menschen gemieden wird. Ein Ethos und eine Ethik des Gemiedenseins wäre ein Schritt der Umkehr und wirklich praktische Hilfe für uns sieg- und macht- und selbstbewusste Christen zugleich.«²⁵

Das macht zugleich aufmerksam für das Zeitmaß des Erinnerns der »dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden«. Die Studie zerstreut jeden Zweifel daran, mit dem Leitmotiv der *purificazione della memoria* verbinde sich ein Interesse, einen Schlusstrich zu ziehen. Resümierend wird dazu aufgefordert, »ein moralisches und religiöses Gedächtnis« zu bilden. Gegenüber verbreiteten, nachgerade als »natürlich« empfundenen Bedürfnissen, »endlich damit Schluss« zu machen, ist das ein klares Votum. Wie lange soll nun aber ein solches Gedächtnis lebendig gehalten werden? F.-W. Marquardt antwortet 1980 darauf: »Solange die Alpträume der entronnenen Opfer noch nicht ausgeträumt sind. Solange ein Frieden, den wir gerne mit uns selbst machen möchten, Lügen gestraft wird durch den Unfrieden von Menschen, die Opfer in Auschwitz waren und ihr Leben lang den character indelebilis, die unverlierbaren Stigmata des Opferseins an ihren Körpern und Seelen und in ihrem Geist mit sich tragen.«²⁶ Die Frage nach dem Zeitmaß des »Wundengedächtnisses« wird hier – der Auffassung eines dezentrierten Erinnerns gemäß – an die Zeit des Schmerzes der Opfer gebunden. Heute ist das fortzuschreiben auf folgende Generationen hin, da sich, wie Berichte und Studien eindrücklich belegen, solche Verwundungen massiv »vererbt« haben. Diese Generationentranszendenz des jüdischen Schmerzes lässt

24 Zweite Ökumenische Versammlung. Basistext, in: SENN, *Widerstehen* (wie Anm. 4), 117.

25 Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, Christsein nach Auschwitz, in: DERS. / Albert FRIEDLANDER, *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes*. Gläubige Existenz nach Auschwitz, München 1980, 7-34. 12.

26 Ebd., 12.

27 Abgedruckt in: HENRIX / KRAUS, *Kirchen* (wie Anm. 7), 92-96. 95. Zitiert in *Erinnern und Versöhnen* (wie Anm. 1), 9.

28 Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999, 68.

29 Ebd., 78.

sich geradezu in unterschiedlichen Profilen der zweiten wie dritten Postshoahgeneration umreißen. Statt einer Reziprozitätsformel legt sich, um diese Verhältnisse zu beschreiben, eher das Bild kommunizierender Röhren nahe. Die Annahme scheint nicht unbegründet, dass die Möglichkeiten zur Beziehungsaufnahme für Juden in dem Maße wachsen, wie Christen ihrerseits die Erinnerung an die Shoah lebendig halten.

Der Erinnerung Dauer verleihen verlangt, sie zu institutionalisieren. Neben einer theologischen Durchdringung wie religiösen Qualifizierung des Erinnerns ist dafür das Einschreiben in den Kalender des Kirchenjahres von hoher Bedeutung. Welches Datum dafür geeignet ist, und wie ein Gedenken näherhin zu realisieren wäre, ist hier nicht zu diskutieren. Wenn der Anspruch auf Opferbestimmtheit des Erinnerns aber haltbar ist, dürfte es sehr anspruchsvoll sein, ein innerkirchliches Gedenken frei zu halten vor vorschnellen christlich-soteriologischen Konnotierungen, einem bewusst-unbewussten Wechseln in die Opferrolle, abstrakten Synthesen im Zeichen »christlich-jüdischer Gemeinsamkeit« oder semantischen Weitungen des Opferbegriffs, in dessen Weitläufigkeit dann alle ihre Identifizierbarkeit, Gesicht und Namen verlören.

3.4 »Gegenzeugnis« (30) - Erinnern als Bezeugen

Die Studie der Theologenkommission übernimmt aus dem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* vom 10. November 1998 die in ihrer Selbstkritik scharfe Formulierung von »Denk- und Handlungsweisen«, die »geradezu Formen des Gegenzeugnisses und Skandals darstellten.«²⁷ Damit ist zugleich die entscheidende Motivation der Vergebungsbitten zum Ausdruck gebracht: das Eingestehen von Verfehlungen soll das Zeugnis der Kirche klarer und glaubwürdiger machen. Mit Blick auf die hier gestellte Frage, welches Erinnern versöhnungsförderlich ist, ist der für jüdisches wie christliches Verständnis von Wahrheit, Tradierung und Identität zentrale Begriff des Zeugnisses auch als Modus des Erinnerns in den Blick zu rücken. Er erlaubt zudem, den spezifisch theologischen Status der zu erinnernden Juden, die verfolgt oder ermordet worden sind, zu erkennen.

Wo Erinnern als ein lebendiges, für die Identität der erinnernden Kollektive relevantes, ggf. auch »verfängliches« verstanden wird, kann ein auf die Dokumentation von Geschehenem abhebendes Erinnern nicht genügen. J. Assmann unterscheidet, bezogen auf ihr Erinnerungsverständnis, »kalte« von »heißen« Kulturen bzw. Religionen. Eine »kalte« Kultur ist demnach nicht durch die Abwesenheit von Geschichtsbewusstsein charakterisiert. Sie lebt nicht etwa in der Vergessenheit von etwas, was »heiße« Kulturen erinnern, sondern in einer anderen Erinnerung. Um dieser Erinnerung willen muß das Eingedenken von Geschichte verhindert werden. Dazu dienen Techniken »kalter« Erinnerung. Die ägyptischen Königslisten und Annalen sind bspw. Medien kalter Erinnerung. Die Kälte resultiert daraus, dass »eine positive Leistung«, »eine besondere Weisheit« erlangt worden ist, die gegen Veränderung deshalb zu schützen bleibt, weil jede Veränderung Verlust bedeutete.²⁸ »Heiße« Kulturen und Religionen empfangen dagegen aus einem geschichtlichen Ereignis Impulse und entwickeln daraus wie aus der Erinnerung immer neue Dynamik. Innerhalb solcher Religionen wird Erinnerung nicht nur benutzt, um die Vergangenheit auszumessen, »als Instrument chronologischer Orientierung und Kontrolle«, sondern um aus dem »Bezug auf Vergangenes die Elemente eines Selbstbildes sowie Anhaltspunkte für Hoffnungen und Handlungsziele« zu gewinnen.²⁹ Diese Interessenlagen entscheiden wesentlich über die Modi des Erinnerns. Während ein »kaltes« Erinnern je nach technischem Entwicklungsstand einer Kultur primär durch Einsatz der diversen Medien zu bewerkstelligen ist, verlangt »heißes« Erinnern – ohne auf die Nutzung aller zur Verfügung stehenden

technischen Mittel verzichten zu können und zu dürfen – doch in entscheidender Weise den Einsatz von Menschen im Sinn von deren Zeugenschaft. Sie sind in das Geschehen involviert. Der Zeuge bringt sich in der Weitergabe des Erlebten oder des ihm – im Fall so genannter sekundärer Zeugenschaft – Vermittelten selber ein.³⁰ Er verbürgt sich durchaus mit seiner Person und Glaubwürdigkeit für das Bezeugte.³¹ So »fehleranfällig« solches Erinnern ist, weil allemal auf fehlbare Wahrnehmung, begrenzte Gedächtnisleistung und immer auch angefochtene menschliche Integrität setzend, der Erinnerungsdiskurs zeigt, dass dieser durchaus prekäre Modus der Weitergabe im Zusammenhang der Shoah unverzichtbar und unersetzbar ist. Ebenso wie der Zeuge sich selbst nicht als solchen frei wählt, sondern durch seine Anwesenheit bei einem Geschehen oder durch Mitteilung davon gleichsam in einen Zeugenstand gerufen und in einen solchen versetzt wird, erlaubt sein Zeugnis beim Adressaten keine Indifferenz. Durch diese Verfassung des Zeugnisses wird der Ernst, die Ansprüchlichkeit des Bezeugten zur Geltung gebracht bzw., weil und wo es um Entsprechendes geht, muss solcher Anspruch durch bezeugende Menschen vermittelt werden. Zugleich hält die Rede vom Zeugnis bzw. Bezeugen den Abstand zum Bezeugten qua Begriff aufrecht. Bezogen auf die zu Erinnernden der Shoah wird so der Abstand haltbar, den die Überlebenden immer wieder angemahnt haben.³² Auf die spezifischen Probleme, dass das »Letzte« an Vernichtung von keinem mehr bezeugbar ist; dass, was an »Vorletztem« zu bezeugen ist, die Bezeugungskapazität, will heißen: die Erinnerungskraft und die Ausdrucksmöglichkeiten aller Betroffenen wie die Vorstellungskraft ihrer Adressaten übersteigt; und nicht zuletzt die Frage, wie solche Zeugnisse tradiert, also in Sekundärzeugenschaften überführt werden sollen, kann hier nur verwiesen werden.

In einer memorativen Ausarbeitung von Begriff und »Sache« des Bezeugens könnte die Theologie einen in seinem Gehalt gewichtigen Beitrag zum allgemeinen Erinnerungsdiskurs bzw. für die Formierung eines kollektiven Gedächtnisses in unserer Epoche leisten. Wie kaum eine zweite Institution kann sie sich dazu auf ihre eigene lange Erfahrungsgeschichte wie auf eine Kompetenz aus ihrem »Innersten« stützen.

Wenn mit dem Bezeugen eine elementare Handlung des Glaubens und eine theologische Basiskategorie bezeichnet ist, werden auch die, an die zu erinnern ist, in ihrem spezifisch theologischen Status erkennbar. Die Studie bezeichnet die Juden als »unsere geliebten Brüder und Schwestern«. Dass dies keine nur emphatische Ansprache, sondern theologisch gefüllte Rede ist, belegt die Identifizierung der Wurzelgründe der Kirche: Jesus, Maria und die Apostel sind Juden. Dass dies nicht von nur historischer Bedeutung ist, belegt der Präsenz im Satz von den Brüdern und Schwestern. In diesen sehr knappen Bemerkungen spiegelt sich, was durch andere kirchliche Veröffentlichungen ausführlicher anerkannt wird: dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk bis heute besteht. Dann aber sind sie als Zeugen und Zeuginnen dieses Gottes anzusprechen, deren potentielle Gotteserfahrung auch und nicht zuletzt in nachbiblischer Geschichte für die christliche Gottesrede von Belang sein müsste. Ihre Zeugnisse bleiben noch weithin von christlicher Theologie als *loci theologici* zu erkennen und anzuerkennen. Die Shoah aber erscheint von daher als Anschlag auf Gottes Volk, »Gottes erste Liebe« (F. Heer), seine Zeugen der ersten Stunde. Das aber wirft die Frage auf, was uns für unser Reden und Zeugen von diesem Gott fehlt, wenn eine ganze so überaus fruchtbare Gemeindkultur wie die Mittel- und Osteuropas fehlt. Welche Bedeutung hat es theologisch, wenn die Zeugen Christi in den Anschlag auf Gottes Zeugen involviert waren? Welche Möglichkeiten zu Bezeugung Gottes wurden so auch vereitelt? Die Rede vom *Gegenzeugnis* erhält von daher einen schwer erträglichen zusätzlichen Sinn. Und was bedeutet es, wenn fromme Juden dadurch ihren Glauben verloren haben? Eine neue Dimension der »dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden«

wird erahnbar. »Ja, es stellt sich eine Dimension, die fürchterlichste, unserer Schuld, jetzt erst heraus: daß wir nicht nur am Leben Israels, sondern auch an seinem Glauben schuldig geworden sein könnten.«³³ Bezeichnet *das* womöglich den spezifisch theologischen Nukleus eines bußbereiten Erinnerns »im Geist der Ehrlichkeit und Großmut«? (18)

Wenige Sätze sollen diese Überlegungen beschließen, obwohl, besser: gerade weil ihnen die Kraft innewohnt, das Ganze nochmals neu und weiter zu bedenken.

Ihre emphatische Ansprache derer, die fehlen, realisiert vieles von dem, was im letzten Abschnitt zu skizzieren versucht wurde. In ihrer fragenden Offenheit, ihrem beunruhigten Suchen, darin, dass sie heute eine Zeitgenossenschaft mit den Opfern »von damals« einget, sich den Gesuchten aussetzt und von ihnen in die Pflicht nehmen lässt, erscheint sie mir wie ein Modell kirchlichen Erinnerns für die Zukunft.

»Ihr Menschen, die ihr furchtbare Qualen erfahren habt – welche der Klagelieder des Jeremia würdig sind! Welches ist euer letztes Wort? Euer Wort nach so vielen Jahren, die unsere Generation vom Leiden im Lager Mauthausen und in vielen anderen trennen? Mensch von gestern – und von heute, wenn das System der Vernichtungslager auch heute noch irgendwo in der Welt fort dauert, sage uns, was kann unser Jahrhundert an die nachfolgenden übermitteln? Sage uns, haben wir nicht mit allzu großer Eile deine Hölle vergessen? Löschen wir nicht in unserem Gedächtnis und Bewusstsein die Spuren der alten Verbrechen aus? [...] Rede, denn du hast das Recht dazu – du, der Mensch, der gelitten und das Leben verloren hat ... Und wir müssen dein Zeugnis anhören. »Sprecht, ihr habt das Recht zu sprechen – ihr, die ihr gelitten und euer Leben verloren habt. Es ist unsere Pflicht, euer Zeugnis zu hören.«

So gesprochen von Johannes Paul II. am 24.6.1988 in Mauthausen.³⁴

30 Vgl. dazu Hermann PIUS SILLER, Sich - Einbringen. Eine theologische Kategorie, in: BRACHEL / METTE, *Kommunikation* (wie Anm. 20), 150-159.

31 DERS., Sich verbürgen. Eine handlungstheoretische Kategorie, in: *Bibel und Liturgie* 67 (2/3/1994).

32 Vgl. dazu etwa Elie WIESEL, Plädoyer für die Toten, in: DERS., *Gesang der Toten*. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg 1989, 154-177. Der elementare Modus der Abständigkeit ist für Wiesel das Schweigen.

33 MARQUARDT, Christsein (wie Anm. 25), 30.

34 JOHANNES PAUL II., Europa, kannst du an ihm vorbeigehen? Ansprache im Konzentrationslager Mauthausen am 24. Juni 1988, in: *Der Apostolische Stuhl 1988*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano, Köln/Città del Vaticano 1988, 607f.

Zusammenfassung

Der Beitrag fragt nach der Bedeutung der Studie *Erinnern und Versöhnen* für die christlich-jüdischen Beziehungen. Der Aufbau der Studie wird nachgezeichnet, um den Kontext, in dem Aussagen zum Judentum gemacht werden, zu erfassen. Der entsprechende kurze Abschnitt wird analysiert mit dem Ergebnis, einen stark apologetischen Charakter festzustellen. Ausgehend von vier Stichwörtern resp. Aussagen des Textes werden abschließend Linien eines kirchlich-theologischen Erinnerns skizziert, das weiterführen und dialogtauglicher sein sollte: die Bereitschaft, auch die Lehre zu erneuern; ein diachron-solidarisches Erinnern auf der Basis eines integral-komplexen Kirchenverständnisses; ein nicht ekklesiozentrisches, sondern kenotisch-empathisches Erinnern; »Gegenzeugnis« als Ferment eines offensiven »bußbereiten« Denkens.

Summary

The article discusses the impact of the study *Memory and Reconciliation* on Christian-Jewish relationships. The structure of the study is traced in order to comprehend the context in which statements about Judaism are made. The author analyses the relevant short paragraph and, in conclusion, discerns a strongly apologetic character. Finally, working from four key words that correspond to statements in the text, the author sketches lines of an ecclesiastical-theological remembrance that should be constructive and more suitable for dialogue: the willingness to also renew doctrine; a diachronic remembrance showing solidarity founded on an integrally complex understanding of the church; a remembrance that is kenotic and empathic, not church-centred; and a »counter witness« as the ferment of a forceful way of thinking that is »willing to repent«.

Sumario

El artículo se pregunta por el sentido del estudio *Memoria y Reconciliación* para las relaciones entre cristianos y judíos. Primero se presenta la estructura de dicho estudio, para poder comprender mejor el contexto de las afirmaciones sobre el judaísmo. Después se analiza el pasaje correspondiente, atestándole un carácter demasiado apologético. Partiendo de cuatro conceptos o afirmaciones del texto se esbozan finalmente las líneas maestras de una memoria eclesial y teológica que pueda servir de diálogo: la disposición a renovar también la doctrina; una memoria diacrónica y solidaria basada en una eclesiología integral y compleja; una memoria no eclesiocéntrica, sino kenótica y empática; contratestimonio como fermento de un pensamiento prospectivo y dispuesto a la penitencia.