

„Dreh’n Sie sich um, Frau Lot!“ Vom theologischen Wert des Sich-Erinnerns¹

Eine Response auf Knut Berner

Unter dem Titel ‚Hölle im Kopf‘ hat Knut Berner mit Verve ein Plädoyer für die theologische Bedeutung des Vergessens vorgelegt² und diese mit zahlreichen lebensgeschichtlich, sozial, ethisch und politisch orientierten Valenzen untermauert. Sein Plädoyer kulminiert in zwei Hauptthesen: 1. Vergessen ist ohne Vergessen nicht möglich. 2. ‚Vergessen‘ kann im Lichte der evangelischen Rechtfertigung als Reformulierung des Existentials des als *simul iustus et peccator* existierenden Menschen und damit als theologisches Synonym für Erlösung verstanden werden. An zwei Punkten sei in der Folge die Diskussion aufgenommen: Es ist zum einen die anthropologische Grundperspektive des Beitrags und zum anderen die Frage des Verhältnisses von Erinnern, Vergessen und Vergeben.

1. ‚Kulturelle Amnesie‘ und ihre Subjektvergessenheit

Die These von der Unvereinbarkeit biblisch-christlicher Erinnerungskultur und Moderne prägt spätestens seit Friedrich Nietzsche die Debatte: Die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ stellt dem Sich-Erinnern-wollen, ja müssen eine explizite Alternative entgegen: den ‚Willen zum Vergessen‘ als Voraussetzung des Glücks. Wenn Nietzsche gegen die Nutzlosigkeit des Historischen, gegen seinen ‚Erinnerungsballast‘ wettet,³ tritt er in bewussten Streit mit dem von ihm als ‚historische Krankheit‘ identifizierten Historismus seiner Zeit.⁴ Aber er behält auch jenen Gegenentwurf der jüdisch-christlichen Erinnerungskultur im Blick, den er selbst als lebensvergiftend bewertet. Der Handlungsmotivation der Erinnerung stellt er daher mit bewusst theologischem Unterton die ‚Verheißung des Vergessens‘ gegenüber: ‚Selig sind die Vergesslichen, denn sie werden auch mit ihren Dummheiten fertig‘.⁵

¹ Der Titel ist eine Reminiszenz an Ephraim Kishon, der die jüdische ‚Erinnerungskultur‘ auf die ihr typische humorvoll-melancholische Art auf unvergessliche Weise in unser Gedächtnis eingeprägt hat.

² Knut Berner: *Hölle im Kopf? Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens*, in: *Ökumenische Rundschau* 60 (2011), 223–236.

³ Vgl. bes. ‚Zweite Unzeitgemäße Betrachtung‘ (1873); aber auch ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie‘ (1874). Dazu: Harald Weinrich: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000, 160–168.

⁴ Es ist ein „Schauspiel einer blinden Sammelwut, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen“ (Unzeitgemäße Betrachtungen Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie, in: *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Bd. 1, München 1954, 228).

⁵ *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 217; Studienausgabe V, 153.

Wenngleich Nietzsche selbst in seiner ‚Genealogie der Moral‘ dem Gedächtnis des Menschen eine notwendige Funktion einräumt⁶ – und damit das Vergessen zu einem ‚prekären Projekt‘⁷ werden lässt, das sich zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Geschichte und damit an ‚Erinnerung‘ und ‚Gedächtnis‘ entscheiden muss⁸ –, mündet seine Alternative des glückseligen, weil allein lebensstauglichen Vergessens wirkungsgeschichtlich in die Geschichtsmüdigkeit der späten Moderne – und damit in jene von Johann Baptist Metz als atmosphärische Signatur das heutige Lebensgefühl treffend beschreibende Einstellung der ‚kulturellen Amnesie‘: Viele „Leser haben seitdem aus Nietzsches Zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung, zumal diese längst zeitgemäß geworden war, eine philosophische Rechtfertigung dafür herausgelesen, mit bestem philosophischen Gewissen dem kulturellen Gedächtnis den Garaus zu machen, und das ist ihnen schließlich in mancherlei Hinsicht auch gelungen, und zwar viel vollständiger, als Nietzsche es selber gewollt oder auch nur für denkbar gehalten hat.“⁹

In der späten Moderne sind die Konsequenzen des im Anschluss an Nietzsche propagierten ‚Endes der Geschichte‘ zu spüren.¹⁰ Zumindest scheint ein deutlicher Unterschied erkennbar: Auf der einen Seite die religionskritisch-aufgeklärte Neuzeit und die politisch engagierte, für Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung kämpferisch auftretende Moderne; auf der anderen Seite die späte Moderne mit ihrer Subjektivität samt ihrem Abschied von den großen Metaerzählungen und auch den Phantasien einer allgemeinen Gerechtigkeit oder dem Ideal einer für alle geltenden freien Selbstbestimmung. Hat der westliche Mensch ganz im Sinne Nietzsches vielleicht genug von Subjektivität, Selbstbewusstsein und Autonomie und sehnt sich nach dem Verlust, dem endgültigen Ende seiner selbst als nach der Stiftung neuer Identität? Hat er genug von sich; ist er vielleicht schon saturiert von der Idee der Selbstverantwortung und der Freiheit der Wahl, die schon zur Qual geworden ist? Dazu würde dann auch der Hang zu den östlichen Religionen und ihrer Spiritualität samt ihrer pantheistischen Tendenzen und ihrem programmatischen Gedächtnisverlust passen.

Die Etablierung einer gegenstrebigen Gedächtniskultur scheint demgegenüber noch das Einzige, das den Sieg dieser am Ende allzu leicht kapitalisierbaren Erlösungsreligion der ‚neopaganen Spaß- und Eventgesellschaft‘¹¹ mit ihrem Zwang

⁶ Weinrich spricht daher davon, dass wir es mit ‚zwei Nietzsche‘ zu tun haben: „Der eine fordert eine Kunst des Vergessens, der andere schränkt diese Forderung aus moralischen Gründen wieder ein. Mit den zwei Nietzsche im Sinn können wir auch wissen, dass mit der Frage nach dem Gedächtnis und dem Vergessen fast unausweichlich die Moralfolge gestellt ist.“ (Weinrich, *Lethe*, 168)

⁷ So die Überschrift Weinrichs (vgl. ebd. 160 u. 8.).

⁸ Vgl. dazu auch Aleida Assmann/Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit und Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, München 1999.

⁹ Weinrich, *Lethe*, 165.

¹⁰ Zum Begriff vgl. bes. Lutz Niethammer: *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989; Perry Anderson: *Zum Ende der Geschichte*, Reinbek 1993.

¹¹ Jan-Heiner Tück: ‚Du sollst nicht sterben ... – Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz‘, *Überlebens*, in: Internationale Katholische Zeitschrift 39 (2010), 314–327, hier 324.

zum Immer-wieder-Neuen und dem Vergessen des Alten verhindert. Denn erst die Erinnerung schafft das Potential, aus Erfahrungen Identität zu gewinnen. „Um Leben und Welt zu verstehen, ist das viel zu kurz, dazu bedarf es des Vorgestern und des Vorvorgestern. Darum bedarf es der Erfahrungen der vielen Generationen, die vor uns lebten und ohne die wir nicht lebten.“¹² Denn der Mensch ist das Tier, das Vergangenheit hat. „Das was gewesen ist, ist für den Menschen nicht einfach ausstrahlt, es fließt in die Wahrnehmung ein, kann unwillkürlich wieder ins Bewusstsein treten oder durch gezieltes Andenken gegenwärtig gehalten werden. Allerdings verändert sich mit fortschreitender Lebenszeit auch das Verhältnis zum Erlebten. Das Zurückliegende wird auf signifikante Ereignisse zusammengedrängt, es wird für die konsistente Selbstdeutung eines Lebens in Dienst genommen, dabei können auch retrospektive Umdeutungen erfolgen. Außerdem wird – einer Sanduhr vergleichbar – der Zeithorizont des Kommenden kleiner, je länger ein Mensch lebt ‚Die Zeit läuft uns davon, wir fangen an, uns zu erinnern‘.“¹³

So ist es einzig das ‚geistige Gift‘ des jüdisch-christlichen Erbes, das die Nivellierung allen Daseins noch zu stören vermag. Seine Idee der unverlierbaren Würde der eigenen Individualität – die deswegen unverwechselbar ist, weil sie eine Geschichte hat – widersteht jener Subjektvergessenheit einer allenfalls das konstruierte Cyber-Space-Leben des eigenen Avatars lebenden, das Eigene aber am besten ins Nirwana auflösende ‚Pseudo-Ich-Ideal‘ der medialen Informationsgesellschaft. Gerade weil die Idee, Identität und damit Individualität, Personalität, Freiheit und Verantwortung aus der eigenen Geschichte zu gewinnen, durch Nietzsches Generalangriff auf das menschliche ‚Ich‘ nachhaltig ausgetrieben wurde, gilt es mit dem jüdisch-christlichen Erbe eine konkrete Gegenposition zu beziehen. Denn Individualität und Einmaligkeit sind das unaufgebbare Potential jüdisch-christlicher Gottesrede. Die Idee des Ichs zu retten, bedarf es des Orientierungswissens aus dem Potential dieser Tradition heraus, der rettende Horizont, der die Angst vertreibt; jenes Wachhaltens der transzendenten Dimension, die das ‚Ich‘ rettet.¹⁴ Darum trägt die biblische Anthropologie das Eingedenken Gottes als Grundsignatur und innere Mitte in sich: ‚Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?‘ (Ps 8,5). Sie kreist um diesen Glutkern und nimmt von ihm die entscheidende Energie der Fundierung einer Anthropologie der Subjektivität und der Freiheit. Denn erst dieses Eingedenken schafft Individualität, Sinn, Existenz. Das ist das eigentliche Potential der jüdisch-christlichen Tradition, das übersetzt und dadurch erhalten werden muss. Es zielt auf das nervöse Zentrum einer biblischen Anthropologie, das sich am Ebenbildgedanken festmacht und gerade daraus den Gedanken der Unverwechselbarkeit entwickelt, der die Dimension der Freiheit trotz Herkunftigkeit und die Tiefendimension der Einmaligkeit als bleibend Verpflichtendes stark macht. So lautet der gegenüber jeglichem Selbstoptimierungs- wie Selbstrelativierungszwang entschei-

¹² Jürgen Ebach: *Erinnern und Vergessen. Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen*, in: ÖR 58 (2009), 275–294, hier 277.

¹³ Tück, Du sollst (s. Anm. 11), 321 f.

¹⁴ Klaus Müller: *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln*, Münster 2010, 196–202; 215–229.

¹⁵ Vgl. ebd., 224 f.

dende christliche Grundsatz eben nicht ‚Du sollst‘ oder ‚Du musst‘, sondern ‚Du bist‘! Du musst dir dein Dasein, dein Leben, dein ‚Du-selbst-sein-dürfen‘ nicht machen, verdienen, rechtfertigen, weder durch moralisches Spitzenverhalten, noch durch das, was du selbst leistest und dir daher ‚leisten‘ kannst. Es genügt, dass es dich gibt, weil Gott gesagt hat: ‚Sei!‘ und: ‚Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen!‘ ‚Selbst sein‘ und trotz Schuld wieder ‚ein anderer werden‘ zu können und das nicht restlos aus eigener Kraft tun zu müssen, das ist das entscheidende Versprechen des Christentums. Nur im Horizont einer solch grundlegenden, transzendenten Bejahung entkommt der Mensch wirklich jener prinzipiellen ‚Angst ums Dasein‘, in die jede auf sich allein gestellte, rein aufs Diesseits konzentrierte Existenz notwendig gerät.¹⁵ Diese Option bedarf der Kategorie der Geschichte und der Erinnerung; Vergessen bedeutet Verlöschen und das wiederum riskiert genau diese Grunddimensionen biblisch orientierter Anthropologie, die es Wert sind in den Diskurs um den Menschen in der späten Moderne eingebracht zu werden.

2. Ein Gott, der sich des Menschen erinnert

Blickt man auf die biblische Überlieferung, so unterscheidet sich auf den ersten Blick die biblische Gottesvorstellung wenig von den umgebenden Kulturen; wir finden gleiche oder ähnliche Prädikate und Eigenschaften: Allmacht, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Gnade etc. Dennoch gibt es so etwas wie eine Grundsignatur des biblischen Gottesverständnisses. Die Geschichte der Gotteserfahrung Israels und damit ihre theologische Deutung beginnt interessanter Weise nicht mit der Schöpfung, sondern mit dem Exodus; d. h. der Erfahrung der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten und der Erinnerung daran. Denn die Erinnerung an diese Befreiungserfahrung konstituiert die ganz eigene Gotteserfahrung Israels. Es ist eine anamnetisch konstituierte Gotteserfahrung. Sie beruht auf der Erfahrung eines Gottes, der die Wege der Menschen lenkt, für die er engagiert ist; ein Gott der Freiheit, der Freiheit schafft, weil er freie Menschen will. Die Betonung dieser Einzigartigkeit Gottes drückt eine Beziehung aus. Israel formt daher seinen Gottesglauben nicht abstrakt-spekulativ (wie z. B. die Philosophen Griechenlands), sondern konkret und erfahrungsbezogen; eben geschichtlich. Die Besonderheit dieses Gottes ist, dass er eine Beziehung mit ihm und zu ihm, dass er ‚Geschichte‘ ermöglicht. Er setzt sich selbst in Beziehung zu den Menschen; eine freie Beziehung, die Freiheit/Befreiung schafft. Der Gottesbegriff Israels ist daher nicht einfach der eines ‚transzendenten‘, ewigen, jenseitigen, absoluten, sich selbst genug seienden Gottes, wie dies ein philosophischer Gottesbegriff nahe legen würde. Gott ist hier und jetzt in seiner Schöpfung da, weil er als tätiger Gott, als handelnder, in der Geschichte wirksamer Gott erfahren wird. Es ist ein Gott der Beziehung, weil er ein kommunikativ handelnder und seinen Heilswillen durchsetzender Gott ist.

Die damit verbundene Zeitstruktur ist signifikant. Das Vergangene ist eben nicht unwiderruflich von der Gegenwart geschieden, sondern es ist wirksam gegenwärtig. Es ist dies aber nicht einfach dadurch, dass wir uns erinnern, sondern die Gedächtnishandlung weist von sich her in den wirksamen Strom des überzeitlichen Heilshandelns Gottes ein und qualifiziert daher von sich her die Gegenwart als von

diesem Damals Geschehenen mitbetroffen, verändert, beeinflusst. Weder die ewige Wiederkehr des Gleichen noch ein apokalyptisch parfümiertes, radikal-katastrophales Ende taugen hier als Leitmetapher. Wichtig ist die Zeit, die bleibt,¹⁶ die Gegenwart eröffnet und Zukunft ermöglicht; die Geschichte macht und eröffnet. Die Vorstellung der Zeit als *chronos* wird in die Idee des *kairos* aufgehoben; wobei der *kairos* der profanen Zeit des *chronos* nicht äußerlich bleibt, sondern sie wie ein Sauerteig durchdringt. Das macht Geschichte zur Heilsgeschichte. Diese neue Qualität von Zeit und Raum wird anamnetisch begründet.

Gott hat gehandelt und deshalb wird er wieder handeln. Zwei Dinge sind dabei wichtig. Zum einen hat dieses Handeln eine besondere Qualität: Es ist Gottes befreiendes Handeln aus Freiheit heraus. Diese theologische Signatur macht die Zeit auch für den Menschen zu einer aktiven Zeit, zu einer Zeit des Handelnskönnens und Handelnsollens; es ist eine ‚operative Zeit‘ (Giorgio Agamben¹⁷). Zum anderen unterscheidet sich die anamnetische Zeitperspektive von einem museal-konservierenden Festhalten der Vergangenheit durch ein bleibendes Differenzbewusstsein. Eine ‚Kultur des Erinnerns‘ bricht gerade aus der Erfahrung von Brüchen und Krisen auf, steht quasi auf den Trümmern einer vergangenen Zeit (Jan Assmann¹⁸) und birgt so trotz des Ideals der positiven Rückbesinnung die Erfahrung konkreter Gebrochenheit, ja der Möglichkeit des Scheiternkönnens bereits in sich. Denn gerade die „Erinnerung hält ... die Differenz fest zwischen dem, was ist, und dem, was war, und öffnet damit auch den Raum für die Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird und sein kann“.¹⁹

Die anamnetische Grundstruktur fundierte den Gedanken von Geschichte nun durch eine spezifische Konstellation des Gottesbegriffs. Trotz des von ihr vertretenen ‚privativen Monotheismus‘²⁰ – vielleicht in einem spannungsvollen Gegensatz zum Islam – leitet sie daraus nicht Willkür, sondern Zuwendung ab; nicht absolute Freiheit, sondern in Freiheit gewollte Bindung, Treue und Verlässlichkeit als Grundeigenschaften Gottes und benennt diese als Urgrund menschlicher Freiheit. Sie stellt damit aber Gott nicht unter die Verfügungsmacht des Menschen, sondern zerbricht notwendig alle usurpierenden menschlichen Gottesbilder, entzieht Gott und damit zugleich sein Bild, den Menschen, jeglicher Vereinnahmbarkeit und Manipulierbarkeit. Dieser Gott ist ein freier Gott, der sich bindet, weil und wenn er es will. Dieser Gott handelt nicht, weil er verehrt sein will; er braucht den Menschen nicht um seiner Ehre willen. Er handelt, weil er es so will, in Liebe so will. So bleibt in der Folge die Gottesrede Israels der Spannung verhaftet, auf der einen Seite einen

¹⁶ Die Metapher ist dem Titel des Buchs von *Giorgio Agamben* (Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006) entlehnt, der auch die folgenden Überlegungen angeregt hat, freilich etwas andere Zuspitzungen forciert.

¹⁷ Vgl. ebd., 78–82.

¹⁸ Vgl. *Jan Assmann*: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007, 83–86.

¹⁹ Vgl. *Ebach*, Erinnern und Vergessen (s. Anm. 12), 277.

²⁰ Vgl. Zum Begriff vgl. *Eckhard Nordhofen*: Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft „Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken“, hg. v. *Karl Heinz Bohrer* [u. a.], Berlin 1999, 828–846, hier 843.

Gott zu bekennen, von dessen Dasein in der Welt, seines Handelns, seiner Geschichtsmächtigkeit man überzeugt ist, weil man sich seiner Taten erinnert und sich daher hoffnungsvoll auf ihn verlässt. Aber andererseits ist seine Anwesenheit nicht einfach selbstverständlich; sie ist nicht erzwingbar, nicht einfach vorauszusetzen, ja mitunter wird gerade Gottes Abwesenheit leidvoll erfahren.

Diese ‚Rückseite‘ macht sich an der alten Frage Hiobs fest: Warum? Warum Leid, warum Tod? Warum so eine Welt und keine andere? Die biblische Tradition verbietet es, diese bohrende Frage mit dem Verweis auf die Einübung einer stoischen Gelassenheit stillzulegen. Sie tut das, indem sie gegen Gott rebelliert und zugleich auf ihn hofft. Diese Gotteserfahrung sprengt alle bisherigen Gottesbilder, zwingt zu neuen Bildern, zu Umdeutungen, zu Neuinterpretationen und gibt der biblischen Gottesvorstellung daher eine Signatur, die sie deutlich von anderen unterscheidet. Dieser Gott hat daher einen ‚Namen über allen Namen: „Ich bin der, ich bin da für Euch“ – so die m. E. immer noch überzeugendste Übertragung von Ex 3,14 durch Alfons Deissler.²¹ Christliche Gottesrede ist davon geprägt, dass dieser Gott ohne seinen Bezug zur Welt nicht denkbar ist; es ist ein Gott mit einem wirklichen Interesse an jedem Menschen, an Geschichte, an der Welt und ihren konkreten sozialen und kulturell-gesellschaftlichen Verhältnissen. Ein solcher Gott ist keine ‚hinterweltliche‘ Größe und er ist kein heiliges Numinum, sondern ein heilsgeschichtliches Konkretum. Die Rede vom Engagement Gottes für die Welt, von seiner Liebe zur Welt kennt aber notwendig auch den Stachel der Theodizee. Dieser Gott ist kein Gott nur für die Schönwetterzeiten. Es ist ein Gott, der in Abgründe führt, und auch dort seine Anwesenheit zugesagt hat, ebenso wie er verheißt hat, aus diesen Abgründen wieder herauszuführen. Je unterschiedener von seiner Liebe und Treue gesprochen wird, umso tiefer ist die Erfahrung des Vermissens. Dieser Gott hält die Fragen nach der Brüchigkeit der Welterfahrung offen.

Das Neue Testament übernimmt nun sowohl Grunddynamik als auch Grundstruktur dieses Geschichtsverständnisses und füllt sie christologisch, freilich ohne damit ihre Vorzeichen zu verändern. Weder die Gottesreichbotschaft Jesu noch die christologischen Entwürfe der neutestamentlichen Schriftsteller (ob nun inkarnatorisch oder staurozentrisch orientiert) interessieren sich für einen zeit- und geschichtslosen Mythos, sondern die Geschichte Gottes in und mit der Welt ist skandalös konkret. Die Botschaft von der Gottesherrschaft proklamiert eine weltliche Anwesenheit Gottes im Entzug, weil ihre personale Mitte, Jesus Christus, eine bestreithare, und auch bestrittene Mitte darstellt. Damit steht aber auch und gerade die Geschichtlichkeit im Mittelpunkt des Inkarnationsereignisses; das wiederum ist nicht vergangen sondern ergangen, d. h. von zentraler Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Vergangenheit und Erinnerung sind Grundmodi des Christentums; denn das Christentum schätzt das Individuelle, Konkrete und nicht wie das Heidentum das Universale, Allgemeingültige. Darum setzt sich auch kein neuplatonisch oder gnostisch aufgeladener Mythos als Kern des Christentums durch, sondern ein an eine konkrete Geschichte, die Realität des Fleisches gebundener Inkarnations-

²¹ Vgl. *Magnus Striet*: Weltzugewandte Spiritualität, in: *Klaus Arntz* (Hg.): Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg 2007, 50–67, hier 58 f.

glaube.²² Der neutestamentliche Kernsatz hierfür ist: Gott ist Mensch geworden. „Christen bekennen von ihrem Gott, dass er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen zu werden, er, der einzige und einmalige schlechthin. ... Genau dieser Gottesgedanke ist es, was den christlichen Glauben einzigartig macht: Er macht feinfühlig dafür, dass etwas so Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann.“²³ Inkarnation bedeutet eben für das Christentum: Zerstörbarkeit, Verwundbarkeit, Verwandelbarkeit, Leidhaftigkeit, Individualität, die Narben trägt.²⁴ Die Wunden der Geschichte prägen uns selbst; sie machen uns zu dem, was wir sind; ohne die Narben unseres Lebens sind wir nicht wir. Erst das macht unser Menschsein einmalig; unableitbar faktisch, konkret, unverwechselbar, unaustauschbar, unersetzlich und damit eigentlich unzerstörbar; eine Grundsignatur, die sich in der Zeit einprägt und die durch nichts aufhebbar oder ersetzbar ist. Was einmal gewesen ist, ist nicht aufzuheben. Das Christentum verkündet eben keine ewigen Wahrheiten sondern eine konkrete Geschichte; seine Wahrheit hat einen Zeitindex, „weil Sinn, also der Gehalt von Wahrheit, aus der Zeit entsteht“.²⁵

3. „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ Menschsein als Erinnertwerden und Erinnern

Die Grundidee biblischer Anthropologie, wie sie insbesondere die erste Schöpfungserzählung mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit verbindet (Gen 1,27), zieht nun die Konsequenzen aus dem eben skizzierten Gottesbild, dem damit verbundenen Zeit- und Geschichtsverständnis, sowie aus der sich daraus ergebenden Beziehung von Gott und Mensch.²⁶ Im Zentrum steht dabei gerade jene, im sä-

²² „Auch eine christologische Hermeneutik der Hoffnung, die sich aus dem Glauben an die Endgültigkeit der Heilszusage speist, ändert somit nichts daran, dass die Erinnerung an das Entsetzliche sich nicht beruhigen lassen darf oder gar die Rede von der Erlösung zu einem geschichtsfernen Mythos verkommen dürfte. Vielmehr soll gerade, anstatt präsentisch zu affirmieren, anstatt den von Gott zu erwartenden Glauben Israels der Beruhigung der Religion zu opfern, eschatologisch dramatisiert werden, Auch die hier versuchte Rede vom Leidenden Gott versucht ja gerade, an der noch ausstehenden Vollendung festzuhalten, indem sie bestreitet, dass mit dem Leiden Gottes das Leiden des Menschen verrechenbar sei. Auch die Rede vom leidenden Gott beschwichtigt deshalb gerade nicht.“ (Magnus Striet: Christologie nach der Shoah. Horizontverschiebungen, in: Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, hg. v. Helmut Hoping/Jan-Heiner Tück, Freiburg 2005, 182–215, hier 210).

²³ Klaus Müller/Bertram Stubenrauch: Geglaut – Bedacht – Verkündigt, Regensburg 1997, 162.

²⁴ Vgl. auch Müller, Dem Glauben nachdenken, 11–42.

²⁵ Ebd., 233.

²⁶ Vgl. Magnus Striet: Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas, in: Rudolf Langenthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 259–282; bes. 269 f; 273 ff.

kular-nachauflärerischen Autonomiebegriff niemals erschöpfend erfassbare und auslotbare Grundlegung einer nicht verzweckbaren Würde des Menschen, die Jürgen Habermas als ‚Intuition‘ der jüdisch-christlichen Tradition bezeichnet, „die auch dem religiös Unmusikalischen etwas zu sagen hat“.²⁷ Hierin begründet sich für Habermas jene, dem jüdisch-christlichen Erbe eigene ‚Anwaltschaft‘, „die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung seiner Würde bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu wollen, was dieser zum Leben benötigt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein.“²⁸ Und so verwundert es kaum, dass an dieser Stelle Habermas jenen Grenzgedanken einer Art Gottespostulat entwickelt, der – nehmen Religion und die sie reflektierende Theologie ihre Aufgaben ernst – selbst der säkularen Vernunft einsichtig zu machen ist: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere als Geschöpf Gottes vorgestellt. Hinsichtlich seiner Herkunftlichkeit kann er Gott nicht ebenbürtig sein. [...]“²⁹

Dieses Potential einer ‚geschenkten Freiheit‘ und einer sich in der Erinnerung daran begründenden Autonomie des Menschen entwickelt allein die jüdisch-christliche Tradition. Das aber ist genau der Punkt, an dem das unaufhebbare Veto der Theologie seinen Ort hat, um das unaufgebbare Eigenrecht der theologischen Anthropologie und die theologische gefüllte Zeit des Erinnerns um des Menschen willen wieder ins Gedächtnis zu rufen. Die Subjektivität der späten Moderne wirft die Idee von Freiheit und Subjektivität als unaufgebbare Eigenschaften des Menschen als zu überwindende religiöse Relikte oder Illusionen ohne Zögern über Bord. Denn wer dieses diskursfähige selbstkritische Begründungspotential der Theologie in ihrem jüdisch-christlichen Erbe vernachlässigt, dem bleibt am Ende nur die kulturelle Amnesie, die nicht nur die eigene Individualität im Vergessen ertränkt. Die Kultur des Vergessens, die in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ihr Glück sucht und allzu leicht das, was ist, mit dem verwechselt, was sein soll³⁰ und sich mit dem zufrieden gibt, was ist, verliert aber den Blick aufs Ganze. Darum muss die spätmoderne Ideologie des Vergessens, die der Welt und der Geschichte müde geworden ist, ihrer allzu gefälligen ‚Verblüffungsfestigkeit‘³¹ entrissen werden, die sich an einem Punkt festmacht: der Amnesie gegenüber den Opfern der Geschichte samt ihrer Theodizeevergessenheit.

²⁷ Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, 30.

²⁸ Magnus Striet: *Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas*, HerKorr 59 (2005), 508–512, hier 512.

²⁹ Habermas, *Glauben*, 30 f.

³⁰ Vgl. Ebach, *Erinnern und Vergessen* (s. Anm. 12), 278.

³¹ Zum Begriff vgl. Johann Baptist Metz: *Memoria passionis Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 32.

4. Notwendige Erinnerung als Eingedenken der anderen

Es ist wohl gerade der politischen Theologie, wie wir sie mit dem Namen *Johann Baptist Metz* verbinden, zu verdanken, dass nach der großen Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die Metz selbst mit dem Zäsurbegriff ‚Auschwitz‘ verbindet, einer allzu geschichtsvergessenen Theologie wieder eine Zeitsignatur, ein apokalyptischer Stachel eingesenkt und der Schmerz daran stets wachgehalten worden ist.³² Je länger, je deutlicher verbindet Metz diese apokalyptische Grunddimension der christlich-jüdischen Überlieferung in seiner ‚Theologie nach Auschwitz‘ mit der These einer anamnetischen Vernunft. Er verknüpft darin die Gottesfrage untrennbar mit der Frage nach dem bleibenden Recht des Gehörtwerdens der Opfer und der Theodizee (Ein-)Klage des Gedächtnisses der Leidenden:³³ „Es geht [...] um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei, angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner‘ Welt.“ Das ist – so Metz – „die Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden. Sie ist ‚die‘ eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott.“³⁴ Ihr angemessen ist jenes ‚Eingedenken‘ „das“ – so Metz – „dem so Vergessenen auf der Spur bleibt, das, analog zum alttestamentlichen Bilderverbot, auf eine Kultur des Vermissens zielt, [und ...] als Organ einer Theologie ... als Theodizee – unser ... Bewußtsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Anklage des Geschehenen zu konfrontieren sucht“.³⁵

Eine solchermaßen gefasste Gottesfrage verschärft indes die Theodizee in entscheidender Weise, weil sie zum Gelingen der anamnetischen Solidarität einen Gott postulieren muss, dem alle Last der Theodizee aufzubürden ist, weil er erst am Ende der Geschichte die geschundenen Opfer der Geschichte rettet. Fällt diese Annahme eines aus dem Tod rettenden Gottes nicht unter das Verdikt jener zu teuer erkaufte himmlischen Harmonie, die Iwan Karamasow zu Recht als mit der Idee eines allmächtigen und gütigen Gottes unvereinbar zurückweist? Es ist kaum erstaunlich, dass das Gottespostulat der anamnetischen Vernunft dabei ungewollt den Spuren jener Philosophie folgt, deren Prinzipien sie immer skeptisch gegenüber gestanden hat: Kein anderer als Immanuel Kant selbst hat nämlich, wie dies z. B. Hansjürgen Verwey auf gezeigt hat, in seinem Gottespostulat im § 87 der Kritik der Urteilskraft (bzw. § 6 der Kritik der praktischen Vernunft) Ähnliches zu denken gegeben. Freilich auch Kant kommt aus der bereits beschriebenen Misere nicht heraus, denn auch sein Gottespostulat läuft im Letzten auf einen Gott hinaus, der erst nachträglich die Harmonie des Ganzen ans Licht bringt.³⁶

³² Vgl. dazu auch das Plädoyer von *Ottmar Fuchs* gegenüber einem gesellschaftlichen Eschatologieverlust und der damit verbundenen Phänomene: *ders.*: Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalsschrift 179 (1999), 260–288, hier 282 ff.

³³ Vgl. *Thomas Pröpper*: Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden, in: Katechetische Blätter 108 (1983) 253–274, hier 269.

³⁴ *Johann Baptist Metz*: Theologie als Theodizee?, in: *Willi Oelmüller* (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, 103–118, hier 104.

³⁵ Ebd., 112 f.

Wer angesichts des erbarmungslosen Leids von Menschen nicht bloß ein undifferenziertes Gefühl von Mitleid empfindet, sondern sich aufrichtig empört,³⁷ hat damit schon das ‚Ja‘ zur Solidarität mit den anderen gesprochen.³⁸ Als strikte Konsequenz des Camusschen ‚Je me révolte, donc nous sommes‘ lässt sich die Idee der anamnetischen Solidarität an entscheidender Stelle vertiefen. Denn auch dieser berechtigte Protest kommt nicht an einem Gottespostulat vorbei. Das lässt sich an einer Situation äußerster Entscheidung verdeutlichen: Für den ‚Anwalt der Anklage‘ im Theodizeeprozess gibt es einen kritischen Punkt: Wie verhält sich dieser Anwalt dort, wo der unschuldig Leidende in die äußerste Krise des gegen Gott schreienden Leidens geführt wird? An dieser Stelle ist die Theodizeefrage nie eine theoretische Frage aus der Distanz, sondern immer eine ‚von Angesicht zu Angesicht‘. Mit dem Schritt auf jenen nicht einsichtigen Sinn des Leidens zu muss der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen – eine Hoffnung, die gerade im Horizont der radikalen Theodizeeproblematik nur mit äußerster Anstrengung überhaupt gedacht werden kann. „Das sich aus dem Glauben an den Bundesgott bestimmende Gebet erinnert Gott, ohne sich eine Antwort zuzutrauen. Es setzt jetzt nur bittend seine Verheißung gegenwärtig und macht so Ernst mit dem Glauben daran, dass Gott ein Handelnder ist – aber eben einer, der nur mit den Mitteln der Liebe gegenwärtig ist und wirbt, der seine Freiheit eingrenzt und deshalb auch einer ist, der nicht handelnd eingreift und die Geschichte ihrem Lauf auch da überlässt, wo Menschen die Freiheit entsetzlich missbrauchen: Deshalb klagt dieses Gebet auch, ist es notwendig anamnetisch. Es erinnert in der eucharistischen Anamnese nicht nur Gottes Handeln, sondern auch sein Nicht-Handeln. Es setzt so die zugesagte Erlösung voraus, es spricht seine Hoffnung aus, aber es schweigt auch. Ja, gerade das sich an diesen Gott richtende Gebet zwingt zurück ins Schweigen.“³⁹

Glaube hofft aus der erfahrenen Vergangenheit heraus. Vergangenheit wird erinnert, damit der Gegenwart Zukunft erwachsen kann. Denn ohne diese Vergangenheit hätte die Gegenwart keine Zukunft. Erinnerung sorgt dafür, dass der Gegenwart keine Totalität im Sinne einer einzig existierenden Realität zukommt. Denn sie stellt deren Absolutheitsanspruch in Frage.⁴⁰ Weder die Gegenwart, noch

³⁶ Vgl. *Hansjürgen Verweyen*: Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: *Theologie und Philosophie* 62 (1987), 580–587, hier 582 ff.

³⁷ Zum biblischen Hintergrund der klassischen Figur des Ijob vgl. *Pröpper*, *Warum*, 260: Das Zukunftsweisende an Ijobs Verhalten dürfte darin liegen, „daß er ... gegen den straffenden und prüfenden Gott an einen anderen, den befreienden, ja solidarischen Gott appelliert hat, ‚Ich weiß gewiß, sagt er, daß mir ein Anwalt lebt ... Ihn werde ich schauen, er wird für mich sein; den meine Augen sehen, wird kein Fremder sein‘. Eine Erkenntnis ist dies allerdings nicht mehr, sondern eben ein Appell, Protest und Hoffnung in einem.“

³⁸ Diejenigen, die in Camus’ ‚Pest‘ ohne Rücksicht auf sich selbst für die anderen da sind, haben sich (wie der Arzt Rieux) trotz allem immer noch „nicht daran gewöhnt, sterben zu sehen“. (*Albert Camus*: *Die Pest*, Hamburg 1950, 76).

³⁹ *Striet*, *Christologie* (s. Anm. 22), 214 f.

⁴⁰ Vgl. *Ebach*, *Erinnern und Vergessen*, 279.

das Gewesene hat damit wirklich das letzte Wort.⁴¹ Damit ist aber auch deutlich, dass Erinnerung „nicht nur das, was war“ aufruft, „sondern auch das, was sein kann, sein soll, sein wird. In diesem Sinn ist die Erinnerung eine Kategorie der Zukunft, eben einer Zukunft, die nicht die stetige Prolongation dessen ist, was ist, sondern einer offenen Zukunft, in der es ganz anders sein und werden kann, als wir es für möglich halten.“⁴² Begründet wird diese Hoffnung indes in der Ein-Klage, dass das Heil der Vergangenheit eine Zukunft haben möge, ja haben muss, weil dieser Gott, der als der Handelnde erinnert wird, doch auch als der treue Gott erinnert wird, der zu handeln versprochen hat.⁴³

Diesem Erinnern entspringt das Postulat, Gott möge sich endgültig gegen das Leid und gegen die Gewalt durchsetzen. Dieses sich ‚Durchsetzen‘ ist indes kein lauter Sieg gegen den Tod. Bibel wie christliche Tradition liefern mitunter eine Vielfalt manchmal machtvoller Bilder, die der nur subtil-werbenden Verletzlichkeit des am Kreuz in seiner ohnmächtigen Liebe offenbaren Gott eigentlich gar nicht so recht zu Gesicht stehen wollen. Das Sichtbarsein Gottes im Angesicht des sterbenden Jesus ist in diesem Sinne nicht zwingend, weil es willentlich zu keinem äußeren Zwang mehr fähig ist. Ein Liebender setzt sich immer dem Vorwurf aus, daß er die andern der *Überzeugungskraft* seiner Liebe unterwerfe. Aus diesem Grunde muss der Liebende das Urteil über sich denen überlassen, die er liebt, d. h., er muss die Liebe selbst darüber entscheiden lassen, wer ihn versteht. Denn die Antwort der Liebe, um die es dem Liebenden allein geht, kann nicht erzwungen werden. Hier wird ein Gottesbild jenseits aller Macht- und Allmachtsphantasien sichtbar, das sich in ganz anderer Weise als machtvoll erweist. Hier wird menschlicher Gewalt und Sünde nicht das Genick gebrochen, sondern sie werden angesichts der je größeren Liebe in ihrer nur angemessenen Mächtigkeit und damit ihrer Machtlosigkeit bloßgestellt. Es ist eine in die Karsamstagsstille zurück gezwungene ‚österliche‘ Christologie⁴⁴, die die Hoffnung auf Leben als Klage und Bitte, und am Ende als Frage artikuliert, deren Antwort sie offen hält: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen‘ (Mk 15,34). So ist und bleibt gerade der sterbende Jesus der ‚Sohn‘, das vollkommene Abbild der Liebe des ‚Vaters‘. Eine menschliche Gestalt, die nicht nur die Not eines Menschen spiegelt, der von allen Menschen verlassen ist, sondern deren letzter Atemzug Gottverlassenheit, d. h. den Schmerz Gottes selbst, zum Ausdruck bringt, damit Gottes letztes Wort hörbar wird – das Wort seines ewig Warten-Könnens auf das Ja des Menschen, das um der gewollten freien Antwort des geliebten Menschen willen auch das Risiko eines leidvoll zu ertragenden Neins eingehen muss.⁴⁵

⁴¹ Vgl. ebd., 283.

⁴² Ebd., 289.

⁴³ Vgl. *Striet*, Christologie, 211 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 215.

⁴⁵ Vgl. *Hansjürgen Verweyen*: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 32000, 360; *Pröpper*, Warum, 271.

5. Die Möglichkeit von Versöhnung als ‚Erinnerung, die bleibt‘, weil sie unterbricht

Die christliche ‚memoria passionis‘ in dieser Gestalt hält die Geschichte Gottes mit den Menschen offen. Gerade weil sie darin nicht die ewige Wiederholung des Sieges von Gewalt und Macht proklamiert, sondern den subtilen Sieg der Liebe über den Tod und seine versklavenden Mächte feiert. Die Erinnerung daran bricht notwendig mit der Vergangenheit, indem sie den wahrhaft unterbrechenden Charakter des heilvollen Handelns Gottes als Durchbrechung des Alten und Beginn des Neuen zu glauben wagt. Denn hier überbietet nicht Gottes allmächtige Liebe die Macht der Welt und die Gewalt der Sünde, in dem sie ihre Widersacher in die Knie zwingt, sondern hier unterläuft seine ohnmächtige Liebe die Grundstrukturen dieser Macht und legt dadurch ihre Nichtigkeit offen. Hier tobt sich die Gewalt der Sünde umsonst aus, weil sie als Antwort doch immer nur die Liebe erfährt und damit eben nicht das letzte Wort behält und so zu ihrem Ziel kommt. Das meint die heute so befremdlich wirkende Rede vom Tod Jesu ‚um unserer Sünden willen‘. Eine solche Liebe kann auch nicht durch den Tod zum Verstummen gebracht werden. Die menschliche Sünde läuft ins Leere, weil Gott auf sie mit seiner sich selbst aufs Spiel setzenden Liebe antwortet. Die Erinnerung daran bricht bewusst mit den allzu menschlichen Selbstverständlichkeiten und setzt ihnen eine begründete Alternative der Hoffnung entgegen.

Eine solche Hoffnung kann nun Erlösung, Versöhnung, Vollendung nicht als Untergang der einen und Heil für die anderen denken. Daher denkt sie sie als bergende Erinnerung und Wiedereinholung alles Vergangenen. Walter Benjamins Engel der Geschichte ist eben nicht identisch mit den martialischen Posaunespielern der Apokalypse, sondern es ist derjenige, der auf die Trümmer der Geschichte zurückblickt und die Hoffnung auf Heil selbst dort nicht aufgibt, wo sie aus Respekt vor den Opfern der Geschichte verboten scheint. In dieser Perspektive haben Zeit und Geschichte, ja die Welt als Ganze ein Ziel, das weder harmonistisch noch dualistisch aufgelöst wird. Diese neue, die ‚messianische Zeit‘ ist mit *Giorgio Agamben* daher strikt zu unterscheiden von jeder Eschatologie, von jeder Apokalyptik, von all jenen christlichen Vorstellungen, die die Zeit mehr oder weniger schnell auf ihr Ende zurasen sehen und dabei alles Vergangene nivelliert. Die messianische Zeit ist nicht die Zeit des Endes, sondern es ist die unverfügbare Gabe der ‚Zeit, die bleibt‘ als messianische Situation par excellence,⁴⁶ eine Zeit, die herausfordert: „Sie ist [...] die operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diesem im Inneren bearbeitet und verwandelt, die Zeit die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*.“⁴⁷ Die messianische Zeit ist daher auch keine supplementäre Zeit; sondern eine erfüllte Zeit, eine Zeit zur Vollendung.

Diese Grundstruktur der messianischen Zeit hebt die Frage nach dem ‚wie lange noch‘ nicht auf, aber sie stellt sie auf beunruhigende Weise neu, weil sie dieser Zeit zutraut, sich zu verändern und ihr daher ‚Zeit‘ gibt, sich zu vollenden.⁴⁸

⁴⁶ *Agamben*, Zeit, 16.

⁴⁷ Ebd., 81.

⁴⁸ Vgl. ebd., 75–78.

Und sie desavouiert damit auf ihre Weise jene apokalyptische Enge der Zeit, die auch die Wurzel des Bösen sein kann, denn gerade ‚der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat‘.⁴⁹ Das Böse lässt keine Zeit und nötigt daher zum Vergessen. Erlösung indes hat einen Zeitindex, denn Versöhnung braucht Zeit; und sie nimmt sich Zeit; sie nimmt sich die Zeit, sich zu erinnern. Sich zu erinnern, bedeutet hier nicht einfaches Wiederholen des Vergangenen, sondern ein sich immer mehr verstärkendes Durchsetzen der versöhnenden Anwesenheit dessen, der das Ganze rekapituliert; und zwar nicht im Sinne von *wiederholt*, sondern im kirchenväterlichen Sinn der Vollendung, der Heimholung und somit des unter ein Haupt, ein Ziel bringen.⁵⁰ Es ist eine Erinnerung, die das Vergangene wiederholt, um es gut sein zu lassen. „All was well“ – so lautete der provozierende Schlusssatz der Harry-Potter-Romanreihe, die wie wohl kein anderes literarisches Produkt zur Jahrtausendwende das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt brachte. *Joanne K. Rowling* gibt in diesem Satz ein Versprechen, dass auch dort, wo Narben zurückbleiben, ihnen aber die Macht des Bösen und damit der Schmerz entzogen ist, alles gut werden kann, ja, dass sich selbst der Tod für immer bannen lässt.

So stellt die Frage nach der Möglichkeit von Vollendung und damit dem Hoffnungspotential von ewiger Versöhntheit, die Möglichkeit eines Himmels also, die Frage nach Gott in all ihrer Konkretheit. Die Abgründe der Theodizee wie die notwendige Offenheit der Geschichte konfrontieren den Glauben in der späten Moderne mit der Hoffnung auf das, was da sein soll, aber irgendwie doch nicht sein kann. „Der Glaube glaubt, dass Gott nichts unversucht lassen wird, so wie er, freilich die Gewalt sich austoben lassend und die Mörder nicht stoppend, nichts unversucht gelassen hat, um bereits in der Dimension der Geschichte durch den Erweis seiner bis ins Äußerste hinein entschlossenen Liebe den Menschen für sich zu gewinnen suchte und stets neu zu gewinnen sucht – aber dies eben nur mit den Mitteln der Liebe und somit unter Achtung der menschlichen Freiheit.“⁵¹ Das bedeutet aber, dass die Geschichte Gottes mit der Menschheit als offene Geschichte gedacht werden muss. Diese „Offenheit der Geschichte verlangt aber gerade die Annahme der Freiheit, auch wenn die Freiheit Bürde, ja kaum vorstellbare Anforderung an den Menschen zu werden vermag. Denn darf verziehen werden? Und wer überhaupt darf die Vergebung gewähren? Und vor allem: Können die bis zur Namenlosigkeit Entwürdigten vergeben? Können sie sich von einem Gott versöhnen lassen, der nicht eingegriffen hat? Können sie sich trösten lassen und dann aber auch ih-

⁴⁹ Vgl. *Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. ²2005, 71. In der Gestalt des Teufels personifiziert sich für Blumenberg das menschliche Wissen um die Kürze der Lebenszeit und deren Nichtidentität mit der Weltzeit samt der daraus folgenden Konsequenz, wenn nötig auch mit Gewalt „Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben“ (ebd., 73). Zeitgewinn ist das „Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität“ (ebd., 74). Die apokalyptische Zeitverkürzung ist daher auch menschlich attraktiv (vgl. ebd., 79).

⁵⁰ Vgl. *Agamben, Zeit*, 91.

⁵¹ *Striet, Christologie*, 210.

rerseits vergeben, weil der Schmerz sie nicht mehr bis in die letzten Fasern ihrer leiblichen Existenz hinein bestimmt? Auch die Möglichkeit von Tröstung setzt Freiheit voraus, selbst noch in der stillen Form des mere passiv.“⁵²

6. Weil Leben der Erinnerung wert ist

Diese ‚katholische Perspektive‘ denkt notwendig von der ‚anderen Seite‘ des Versöhnungsdenkens her. Christliche Hoffnung auf Versöhnung artikuliert sich in jener subtilen Sehnsucht, dass am Ende alles gut sein möge, deren Erfüllung man sich aber nicht mehr vorzustellen wagt. Sie provoziert mit der Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern durch das liebende Tun eines ganz Anderen schließen wird, ohne freilich uns selbst dabei aus dem Spiel zu lassen. Gerade in diesem Modus der Hoffnung (Immanuel Kant würde sagen: im Postulat Gottes) wahrt sie so das entscheidende ‚Humanum‘. Gott kann den Menschen nicht ‚vergessen‘ machen; aber er kann darum werben, sich auf den Weg des heilsamen Erinnerns einzulassen, um vergeben zu können. Nicht alles wird dabei wirklich der Erinnerung Wert sein, darf also ‚getrost vergessen‘ werden. Aber manches darf auch nicht vergessen werden. Dieser Ambivalenz des Vergessens ist nicht zu entkommen. So ist nicht das Ende der Zeit im vernichtenden Vergessen oder im unterschiedlosen Tilgen des Gedächtnisses, sondern die Zeit des Endes, der Erfüllung, kurz: die Zeit, die bleibt, weil sie der Erinnerung wert ist, die entscheidende Signatur von Erinnern und Vergessen im Christentum. Und das wäre eine gute Basis, jener Geschichtsvergessenheit wie Utopielosigkeit der späten Moderne mit einer ganz anderen Vorstellung von Zukunft entgegen zu treten – und zwar einer Vorstellung, die nicht auf die Logik eines vergeltenden und damit vernichtenden Vergessens setzt, aber sich auch nicht der Amnesie hingibt, weil sie der Vergangenheit auf keine andere Weise entkommen kann. Sie macht sich stattdessen an der Logik einer Hoffnung fest, die der rettenden Erinnerung fähig ist, weil es der Mensch ist, der der Erinnerung wert ist.

Johanna Rahner

(Johanna Rahner ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel.)

⁵² Ebd., 210 f.