
Margit Eckholt

Der Beitrag christlichen Glaubens auf dem Weg des Friedens: Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung

Der Beitrag von Religionen für die Friedensfrage oder auch andere gesellschaftlich, politisch oder wirtschaftlich relevante Fragestellungen ist nie ein unmittelbarer. Religiöse Überzeugungen können die Urteilsbildung des einzelnen motivieren oder verändern, sie tragen in diesem Sinne bei zur Ausgestaltung der »citizenship« – wie sich die einzelnen als Bürger und Bürgerinnen eines Gemeinwesens bestimmen und als solche sich für den Frieden einsetzen. Zunächst wird darum diese »citizenship« aus theologischer Perspektive und im Gespräch mit der politischen Philosophie zu bestimmen versucht. Von dort ausgehend wird eine hermeneutische Perspektive für das Gespräch der Religionen auf dem Weg des Friedens entworfen mit den Stichworten Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung. Philosophischer Referenzpunkt dieser Überlegungen stellen die Arbeiten des französischen Philosophen Paul Ricoeur dar, vor allem sein Beitrag über das »Ethos in Europa« aus dem Jahr 1992. Erinnerung verstehe ich dabei vor allem als eine »Erinnerung nach vorne«, um eine Formulierung von Hans-Eckehard Bahr aufzugreifen, mit der er den Erinnerungsprozeß in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg und die Bemühungen um Frieden zwischen den Völkern in Europa beschreibt.¹ Die »eschatologische« Struktur des Gedächtnisses bei Paul Ricoeur wird die Piste bieten, angesichts aller Schuld und Gewalt und des immer wieder neu angefochtenen Friedens die Hoffnungsperspektive und von dort ausgehend in expliziter Form die Perspektive christlichen Glaubens in das Gespräch einzubringen.

¹ Hans-Eckehard Bahr, *Der Mond brauste durch das Neckartal. Wie die Hoffnung auf die Erde kommt*, S. 93, in: J. Moltmann/ C. Rivuzumwami/ T. Schlag (Hg.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre »Theologie der Hoffnung«*, Gütersloh 2005, S. 87–95.

I. Religionen auf dem Weg des Friedens und die Ausbildung der »citizenship«

Die Religionen melden sich – so z. B. Martin Riesebrodt in seiner Studie »Die Rückkehr der Religion« – als Akteure wieder in neuer Weise in der Öffentlichkeit zu Wort, sie sind als »politische Kraft«, als »Potenzial sozialer Identitätsbildung sowie als formendes Prinzip religiöser Subjekte«² zurückgekehrt und bedeuten für die verschiedenen säkularisationstheoretischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts eine enorme Herausforderung.³ Ihre Wiederkehr ist jedoch ambivalent, gerade auch wenn nach dem Beitrag der Religionen auf dem Weg des Friedens gefragt wird. Auf Weltebene sieht diese Wiederkehr der Religion »sich dem Vorwurf des Fundamentalismus und des ideologischen Missbrauchs ausgesetzt, steht sie in Verbindung mit neuen Gewalteskalationen.«⁴ In den Gesellschaften Europas steht sie in Verbindung mit weiter zunehmenden Individualisierungstendenzen, es ist eine eher »frei flottierende« Religiosität und Spiritualität. Die christlichen Kirchen, in der Geschichte Europas als die Träger und Tradentinnen dieser Spiritualität anerkannt, verlieren als Institution immer mehr an Akzeptanz. Angefragt ist darum der Beitrag des christlichen Glaubens zur »citizenship«: Inwieweit prägt sich darum das christliche Friedensethos überhaupt noch in die Tiefenschichten der Kultur ein? Wie kann eine »citizenship« in Europa vom Traditionsgut christlichen Glaubens geprägt werden?

Grundbotschaft des Evangeliums ist die Ansage des Reiches Gottes, für das Jesus Christus mit seinem ganzen Leben, bis hinein in den Tod gestanden ist. So heißt es Mk 1, 14 f.: »Nachdem Johannes ausgeliefert worden war, kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes. Er sprach: Erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen ist das Reich Gottes, kehrt um und glaubt an das Evangelium«. Was hat diese Grundbotschaft des Evangeliums nun mit dem »Bürgertum« zu tun, das heißt der Gesamtheit der Bürger eines Volkes oder einer Nation, mit deren eigentümlicher Qualität und deren eigentümlichen Rechten? Auf Grund der Religionsfreiheit, die das 2. Vatikanische Konzil aner-

2 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000, S. 35. Dies, so Riesebrodt, »bedeutet eine Herausforderung an herkömmliche Religionstheorien und ihre expliziten wie impliziten Annahmen über die Unausweichlichkeit von Säkularisierungsprozessen.« (ebd.)

3 Unter den vielen aktuellen Publikationen sei hier nur verwiesen auf: José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; ders., *Religion, the New Millennium, and Globalization*, in: *Sociology of Religions* 62 (2001) S. 415–441; Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000; Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002; Paul Valadier, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris 2007.

4 Martin Kirschner, *Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche*, Würzburg 2006, S. 11 f.

kannt hat, und damit der Differenz zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist »citizenship« zunächst einmal vom Reich Gottes strikt zu unterscheiden. »Die ›Zivilreligion‹ nach der Aufklärung umschließt ausdrücklich die Religionsfreiheit als ein Bürgerrecht, das die Einzelnen und die religiösen Gemeinschaften gegenüber dem Staat einklagen können. Religionsfreiheit umschließt aber auch die Möglichkeit der Gottlosigkeit, den bekennenden Atheismus.«⁵ Christen und Christinnen können nicht »ihr« Modell von »citizenship« und eines Miteinanders in Frieden vorlegen – diese Zeiten einer »Christenheit« sind zum Glück vorbei –, sie können nicht anders, als die zentrale Perspektive christlichen Glaubens in den pluralen gesellschaftlichen und politischen Diskurs einzubringen. Und hier stehen die Chancen in Zeiten einer »Rückkehr der Religion« – die andere sind als die des massiv laizistisch bis atheistisch geprägten 19. Jahrhunderts – gar nicht zu schlecht. Es gibt ein Ringen um Dimensionen des »Vor-politischen«, in dem Religionen als Gesprächspartnerinnen gefragt sind – unter Voraussetzung ihrer Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Bürgerrechte, Civil Rights, Civil Liberties, müssen, so Peter Hünemann, »nicht nur den Ansprüchen der rechtsstaatlichen Ordnung entsprechen und damit die nötige Legitimität aufweisen (...). Sie haben vielmehr einen inneren Maßstab, der die formale Rechtmäßigkeit und Legitimität übersteigt und sich wesentlich an der vor-rechtlichen Würde des Menschen orientiert, die je neu erfahren und ausgelegt wird.«⁶ Genau an diesem Punkt kann dann die motivierende, kritische oder verändernde Kraft der Religionen von Bedeutung werden. Religionen erfüllen dann im privaten und öffentlichen Bereich eine Lebensfunktion von anthropologischer Universalität. Wenn sich Religion auf diesem Hintergrund in das Gespräch bringt, so kann sie »im Bereich des Staates und der verfassten öffentlichen Gesellschaft aber nur insofern ›rezipiert‹ und in die öffentlichen legalen Strukturen aufgenommen werden, als sie ihre Impulse in Worte und Lebensformen übersetzt, die faktisch von allen, auch von Angehörigen anderer Religionen und von religionslosen Bürgern im Konsens mit vollzogen werden können.«⁷ Das christliche Friedensethos, das sich verdichtet in den Aussagen der Bergpredigt, im Gebot der Nächsten- und der Feindesliebe und im Aufgreifen der Goldenen Regel, kann so niemals unmittelbar in den öffentlichen Diskurs eingespeist werden. Es ist Aufgabe von christlichen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen zu einem »Übersetzungsprozeß« in die jeweils anstehenden Diskurse beizutragen.

5 Vgl. Peter Hünemann, *Ciudadanía y reino de Dios*, S. 149, in: M. Eckholt/ S. Lerner Febres (Hg.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Quito 2009, S. 143–153.

6 Peter Hünemann, *Ciudadanía y Reino de Dios*, S. 145.

7 Ebd. S. 153.

Dazu möchte ich, angeleitet von Paul Ricoeur, die im Titel genannten Momente »Erinnerung – Versöhnung – Hoffnung« einspielen. Ricoeurs phänomenologischer und hermeneutisch-theologischer Ansatz bietet eine Grundlage für das Gespräch der Religionen auf dem Weg des Friedens. Sicher kann Ricoeurs komplexer Gedächtnistheorie hier in keiner Weise Gerechtigkeit widerfahren. Der Bezug auf ihn ist jedoch wichtig, weil sein Blick auf die Konstitution des Gedächtnisses und damit die »Konstruktion« von Geschichte im Dienst einer Theorie der Identität und des »guten Lebens« steht. Es geht ihm darum, wie das Selbst – verwickelt in die unterschiedlichsten Geschichten, auch belastet mit Tragischem und Bösem – auf dem Weg der Erinnerung eben dieses »Selbst« wird. Wahre »citizenship« bildet sich aus auf den Wegen der Erinnerung, d. h. in globalen Zeiten der Kreuzung verschiedenster Geschichten nur im Hören auf die Fremden und im Wahrnehmen und Ernstnehmen der vielen »anderen« – auch herausfordernden und befremdenden – Geschichten. Gerade in den vielfältigen Begegnungen und der Übersetzung hin zum anderen wird immer neu deutlich, wie im Austausch der Erinnerungen einerseits die Schuld der Geschichte und die uneingelösten Versprechen sich melden, andererseits kann aber genau hier, in der Tiefe des »kulturellen Kerns«, der dabei aufgedeckt und re-aktiviert wird, das »Versprechen« eine neue, prospektive Kraft entfalten. Das ist der Raum, in dem Religionen ihre heilenden und zukunftsöffnenden Kräfte einbringen können – also zur »Formation« eines Ethos beitragen und auch selbst in der Begegnung mit anderen »transformiert« werden können. Das ist der Raum, in dem sich in christlicher Perspektive der Hoffnungshorizont meldet, der aus der weiten Perspektive des Reiches Gottes erwächst. Ricoeur spricht hier von einem

»... Erfüllungshorizont jener Reihe von Operationen ..., die für das riesige ›Memorial‹ der Zeit konstitutiv sind, das das Gedächtnis, die Geschichte und das Vergessen umfaßt. Ich gehe das Wagnis ein, in dieser Hinsicht von Eschatologie zu sprechen, um die antizipatorische und projektive Dimension dieses äußersten Horizonts zu unterstreichen.«⁸ Ihm geht es dabei nicht um ein »happy-end«, aber er spricht doch, ganz vorsichtig, von »Glück«.

8 Paul Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von H.-D. Gondek/H. Jatho/ M. Sedlaczek, München 2004, S. 760.

II. Erinnerung und Versöhnung: Impulse Paul Ricoeurs für die Praxis des Dialogs der Religionen auf dem Weg des Friedens⁹

Das Denken des französischen Philosophen Paul Ricoeur spiegelt einen Inkulturationsprozess in alle wichtigen philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts wider. Am 27. Februar 1913 wurde Ricoeur in Valence geboren, in Rennes und Paris wurde er in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie (vor allem durch seine Studien zu Jean Nabert) zum Philosophielehrer ausgebildet. Am 20. Mai 2005 ist er in Chatenay-Malabry gestorben. Während seiner Gefangenschaft während des 2. Weltkriegs in mehreren Lagern in Pommern entdeckte er die Phänomenologie Edmund Husserls und begann mit einer Übersetzung der »Ideen I« ins Französische, die 1950 publiziert wurde. In diesen Jahren formte sich, auf dem Hintergrund der Erfahrungen des 2. Weltkriegs, der Kern seines philosophischen Denkens – seine »Poetik« – aus: angesichts von Leid, von Schuld, der Unauflösbarkeit des Bösen die Frage nach dem »homo capax« zu stellen, nach dem Menschen, der angesichts der Schrecken überhaupt fähig ist zu leben und Leben zu gestalten. Die vielen Formen des Bösen sind »Abgründe« des Denkens, sie sind so im »Grund« des Denkens gesammelt, dass jeder Entwurf von Menschsein, jede Frage, wie Handeln überhaupt möglich ist, von ihnen nicht absehen kann. Die »philosophie de l'agir« Ricoeurs grenzt auf der einen Seite an diese Abgründe der Geschichte und des menschlichen Herzens, auf der anderen Seite ist die Frage nach der Möglichkeit menschlichen Handelns überhaupt durch einen »ordo amoris« gehalten, eine »Ökonomie der Gabe«, einen Bereich, in dem Denken sich als verdankt erlebt und im Horizont eines Größeren – Gottes – steht.

Paul Ricoeur war bekennender Protestant, er stand in engem Kontakt mit der katholischen Zeitschrift »Esprit« (Paris) und war den katholischen Theologen Frankreichs eng verbunden. Ricoeur selbst ist nicht Theologe, er hat jedoch von Beginn seines Denkens an wertvolle Anregungen für theologisches Arbeiten gegeben; seine eigene philosophische Hermeneutik hat er durch Studien zur biblischen Hermeneutik ergänzt und für Exegese und systematische Theologie neue Wege einer Reflexion auf die »biblische Theologie« aufgewiesen.¹⁰ Verwiesen sei hier nur auf die Diskussion der »Symbolik des Bösen« Ricoeurs (1960) in der Erbsündenlehre, Ricoeurs in den 60er Jahren in der Auseinandersetzung mit Sigmund Freud erwachsenen Anregungen für einen neuen Zugang zu Fragen

⁹ Die folgenden Überlegungen beziehen Überlegungen aus folgendem Beitrag ein: Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur, Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen, München 2002.

¹⁰ Vgl. die in Lectures 3 (Paris 1994) gesammelten Beiträge; ebenso: Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination. Translated by David Pellauer/ M. I. Wallace (Hg.), Minneapolis 1995; Paul Ricoeur/ André LaCoque, Penser la Bible, Paris 1998.

von Schuld und Sünde, zur Frage nach dem Bösen; verwiesen sei auf Ricoeurs Anstöße zu fundamentaltheologischen Reflexionen auf den Begriff der Offenbarung und des Zeugnisses.¹¹ Die Erweiterung seines hermeneutisch-phänomenologischen Ansatzes auf Erzähltheorie und sprachanalytische Überlegungen aus dem nordatlantischen Raum seit den späten 70er Jahren – so vor allem die Trilogie »Temps et Récit« (1983 – 1985) – gibt Impulse für die Erarbeitung einer narrativen Theologie,¹² wie sie vor allem die theologische Ethik im deutschsprachigen Raum aufgegriffen hat. Weitere Anregungen für die Ethik gibt vor allem das 1990 erschienene Werk, »Soi-même comme un autre«, in dem Ricoeur seine Identitätstheorie und praktische Philosophie in den Diskussionen um den Universalismus auf der einen und den Kulturrelativismus auf der anderen Seite verortet. Sein letztes größeres Werk »La mémoire, l'histoire, l'oubli« (erschienen 2000) knüpft an seine Studien zur Geschichtshermeneutik an und »stellt einen wichtigen Beitrag zu den aktuellen Debatten um die Präsenz des Vergangenen, um das Vergessen und Verzeihen dar.

Das Modell der »hermeneutischen Vernunft« (Jean Greisch), das Ricoeur in den verschiedenen Etappen seines Denkens ausbildet, bietet sich an für ein Kulturverstehen, das in einem ehrlichen Dialog mit der Moderne steht. Ein Denkweg mit Ricoeur ist ein Weg in den Spuren abendländischen Denkens, ein Weg, der – gerade ungesichts postmoderner Beliebigkeit, Perspektivität und Fragmentarität – keinen Abschied von der Suche nach der »Einheit« der Vernunft nimmt, ein Weg, der vielmehr – im Sinne Hans Michael Baumgartens – von einem »transzendentalen Begriff von Vernunft« ausgeht, ohne den »weder Philosophie noch Wissenschaft möglich und in ihren Erkenntnisansprüchen zu rechtfertigen sind.«¹³ Dabei ist ein Weg mit Ricoeur aber auch ein Weg im Wissen um die »Gebrochenheit« der Moderne; Konflikt, Tragik, Schuld, Leiden stehen im Grund der Moderne und jeder Weg des Denkens, jeder Entwurf von Identität ist nicht ohne diese denkbar. Die konkreten Erfahrungen von Leid, von Schuld, des Bösen haben die Selbstgewissheit »les »Ego cogito« Descartes' zerbrochen: Ricoeur hat hier die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts im Blick, aber ebenso kann und muss der Blick über unsere (westliche) Geschichte hinaus geworfen werden: erwähnt werden muss das Leid, das mit

¹¹ Vgl. »Herméneutique de l'idée de Révélation«: La Révélation. Mit Beiträgen von Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Etienne Cornélis, Claude Geffré, Brüssel 1977 (²1984), S. 15 – 54; »L'Herméneutique du témoignage«: Lectures 3, Paris 1994, S. 107 – 139.

¹² Vgl. dazu: Knut Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen, Frankfurt a. M. 1997; Knut Wenzel, »Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite«, in: K. Müller (Hg.), Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, S. 151 – 175.

¹³ H. M. Baumgartner, Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens, S. 168, in: H. Nagl-Docekal (Hg.), Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten, Frankfurt a. M. 1996, S. 151 – 172.

den vielen »Eroberungsgeschichten« der Moderne übereingegangen ist und das sich bis heute in der Spaltung der Weltgesellschaft in Arm und Reich niederschlägt, erwähnt werden müssten die vielfältigen Ausgrenzungen aufgrund von Rasse und Geschlecht usw. Seit seinen ersten Schriften, der »Philosophie des Willens« (1950) ist sein Denken ein Denken angesichts der »Gebrochenheit«, der Endlichkeit in ihren vielfältigen Gestalten. In der Tradition des cartesischen »cogito« der Möglichkeit und dem Entwurf personaler Identität auf der Spur kritisiert Ricoeur jede Subjektphilosophie, in der das Subjekt sich und die Welt unmittelbar zu setzen versucht; er entwirft demgegenüber eine »Hermeneutik des Selbst«, in der das Subjekt sich allein durch die verschiedensten Vermittlungsgestalten in Geschichte und Kultur zu verstehen vermag. Angesichts der Geschichte der vielfältigen lebenzerstörenden »Eroberungen« in der abendländischen Moderne, angesichts einer mit dem abendländischen Denken gleichgesetzten Universalität bedeutet dies die Fähigkeit des Eingedenkens der mit dieser Moderne übereingehenden Leidensgeschichten, der Brüche der Geschichte, eine Fähigkeit, die gerade erwächst aus der Einsicht in die ursprüngliche Einbindung des Denkens in vielfältige Gestalten der Andersheit. Die Bezugnahme auf den »Anderen«, die Vermittlung von Selbstheit und Alterität, ist das die Philosophie Ricoeurs in ihrer Tiefe leitende Moment: Jeder Akt der Reflexion ist ein über viele Gestalten der »Andersheit« vermittelter. Das Selbst erschließt sich in der Interpretation einer Vielfalt von »Texten«, wobei in diesem Akt des Interpretierens auch ein Erschließen des anderen ermöglicht wird.¹⁴ Jeder Versuch von Identitätsfindung und Erschließung von Wirklichkeit erfolgt mit praktischem Interesse, steht im Dienst eines »Zusammenlebens in gerechten Institutionen«.¹⁵ Dabei ist dieses Zusammenleben gerade von verschiedensten Mächtigkeiten tangiert, es stößt auf Geschichten von Schuld und Sünde, ist selbst in solche »verstrickt«.

Ricoeur entwirft in seinem Beitrag »Welches neue Ethos für Europa?«¹⁶ drei Modelle, wie Identität und Andersheit aufeinander zu beziehen sind; er spricht von »Integrationsmodellen«; die Modelle sind aufeinander zu beziehen, sie unterscheiden sich im Blick auf den Grad »ihrer geistigen Komplexität«¹⁷: es sind das Modell der Übersetzung, des Gedächtnisaustausches sowie der Vergebung. Das

14 Ricoeur entwirft in »Das Selbst als ein Anderer« (München 1996, v. a. Vorwort: Die Frage der Selbstheit, S. 9–38) eine »ipse-Identität«, die entgegen einer geschichtslosen »idem-Identität« das Selbst durch verschiedene Gestalten der Andersheit zu sich finden läßt. Vgl. zu *Soi-même comme un autre*: A. Breiting/ S. Ort/ B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Würzburg 1999.

15 Vgl. *Das Selbst als ein Anderer*, z. B. S. 236–246.

16 Paul Ricoeur, *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin/ Heidelberg 1992, S. 108–120. Vgl. zum Folgenden: M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*, München 2002.

17 Paul Ricoeur, *Welches neue Ethos für Europa?*, S. 109.

»Selbst« ist aus sich »herausgerufen« zu je neuen Grenzüberschreitungen: »überzusetzen« zum »anderen«, die Geschichten des Anderen und die eigene zu »erinnern«, um an das anzuknüpfen, was in der Tiefe jeder Kultur als ihr kreativer Kern verborgen liegt: Dabei kann wirklich Neues nur werden im »Verzeihen« und »um Verzeihung bitten« – dass die Verstrickungen der Geschichten gelöst werden.

a) *Über-setzen*

Ricoeur setzt an beim Modell der »Übersetzung von einer Sprache in eine andere«¹⁸, von dem her analog ein interkultureller Austausch erarbeitet werden könnte. Er postuliert die »Möglichkeit des Übersetzens« als »*a priori*-Voraussetzung der Kommunikation«¹⁹. Er kann hier bei sprachphilosophischen Überlegungen wie denen Wilhelm von Humboldts anknüpfen. Es gehe darum, »den Genius seiner eigenen Sprache auf das Niveau desjenigen der Fremdsprache zu heben«²⁰. Dies vergleicht Ricoeur mit dem Geschehen der Gastfreundschaft: »Es geht darum, beim anderen zu wohnen, um ihn dann als eingeladenen Gast mit nach Hause zu nehmen.«²¹ Insofern ist Übersetzen nicht nur ein funktionelles Geschehen, Ricoeur spricht vom »Ethos der Übersetzung«, »dessen Ziel es ist, die oben beschriebene Geste der sprachlichen Gastfreundschaft auf kultureller und geistiger Ebene nachzuvollziehen.«²² Es ist ein Austausch, ein Kommunikationsgeschehen, das sich hier konstituiert. Ich wohne beim anderen, ich setze über in die Lebens- und Sinnwelt des anderen, und er selbst wird dann mein Gast, ich lade ihn ein, mein Haus zu betreten. Übersetzung ist so ein wechselseitiges Geschehen, ein Sich-dem-Fremden-Aussetzen, damit der Fremde bei mir selbst Wohnung nehmen kann.

b) *Erinnern*

Ein zweites Modell in der Begegnung mit anderen ist das Modell des »Gedächtnisaustausches«. Es ergibt sich aus dem Prozess des Übersetzens, es wird ja über-gesetzt in eine andere Kultur, es gibt Unterschiede in Blick auf die »Gebräuche, Regeln, Normen, Glaubenshaltungen und Überzeugungen, welche die Identität einer Kultur ausmachen«²³. Gedächtnis bedeutet für Ricoeur nicht allein die Erinnerung an diese Gebräuche, Glaubenshaltungen usw., Gedächtnis ist narrativ konstituiert, es ist wesentlicher Bestandteil, wie sich Identität ausbildet

18 Ebd.

19 Ebd. S. 110.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd. S. 111.

23 Ebd.

– die Identität einer einzelnen Person, aber auch einer Kultur. Gedächtnis bildet sich im Erzählen aus, dabei ist die »erzählerische Identität« »nicht die einer unwandelbaren Substanz oder einer festen Struktur, sondern eine mobile Identität, hervorgegangen aus der Verbindung zwischen der Konkordanz der Geschichte, betrachtet als strukturierte Ganzheit, und der Diskordanz, die durch die erzählten Peripetien verursacht ist«²⁴. So ist es dann möglich, im anderen Blick auf das vergangene Ereignis, durch eine Umgestaltung der Erzählung, die eigene Geschichte umzudenken, ein weiter, pluraler Blick auf das Vergangene ergibt sich. »Es ist möglich, eine erzählte Geschichte unter Berücksichtigung anderer Ereignisse oder durch eine andere Anordnung der erzählten Begebenheiten umzudenken.«²⁵ Der Blick auf die Geschichte wird komplexer, wenn das Gedächtnis der anderen und der fremde Blick wahr- und ernst genommen werden. Wichtig ist dies zudem, weil die eigene Geschichte immer schon in die Geschichte der anderen »verwickelt« ist. Meine Lebensgeschichte ist ein »Segment«²⁶ der Lebensgeschichte der anderen. Wir sind, »in Geschichten verstrickt« – Paul Ricoeur hat sich immer wieder auf den Titel eines Werkes von Wilhelm Schapp bezogen.²⁷

Was Gedächtnisaustausch ist, ergibt sich aus zwei Momenten, »dem der erzählerischen Ausformung jeder persönlichen Identität und dem der Verstrickung der persönlichen Schicksale und Abenteuer in die Geschichten, die von den einen gelebt und von den anderen erlitten – und vor allem von den einen über die anderen erzählt –« werden.²⁸ Zum Gedächtnisaustausch kommt es so im Erzählen der eigenen Geschichte, aus dem »Verständnis für die gegenseitige Verstrickung der neuen Erzählungen«²⁹. Im Austausch der Gedächtnisse auf dieser erzählerischen Ebene kann dann ein neues Ethos³⁰ entstehen. Die übermittelte Geschichte kann in diesem vielschichtigen Prozess der Narration »umgedacht« werden, es kann Platz gemacht werden »für mehrere Geschichten, die sich auf die gleiche Vergangenheit beziehen«³¹. Ein solcher Wandel ist sicher nicht »selbstverständlich«, wenn es um die Gründungsgeschichten von Kulturen geht; Ricoeur plädiert aber – auch im Blick auf die Gründungsgeschichten Europas, so ja die Intention seines Beitrages – für »ein plurales Lesen«³². »Anders erzählen, steht nicht im Widerspruch zu dem Anspruch einer gewissen histo-

24 Ebd. S. 112.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Vgl. In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort von Hermann Lübbe, Frankfurt, 4. Auflage 2004.

28 Paul Ricoeur, Welches neue Ethos für Europa?, S. 112.

29 Ebd. S. 113.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd. S. 113 f.

rischen Pietät, da der unerschöpfliche Reichtum des Ereignisses durch die Vielfalt der Schilderungen desselben und durch den aus dieser Vielfalt herührenden Wettbewerb gewürdigt wird.«³³

Gerade im Austausch der Gedächtnisse, in der Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen kann sich ein neuer Blick auf die eigene Geschichte einstellen: die Komplexität der eigenen Geschichte, vergessene Traditionen können in der Begegnung mit dem anderen wieder erinnert werden. »Bei diesem Gedächtnisaustausch geht es nicht allein darum, daß jeweils der eine die Gründungsereignisse der Kultur des anderen liest und umgekehrt, sondern daß man sich gegenseitig dabei hilft, den Teil des Lebens und der Erneuerung freizulegen, der in starren, einbalsamierten und toten Traditionen gefangen ist.«³⁴ Auch hier spricht Ricoeur von Gastfreundschaft, es ist die »erzählerische Gastfreundschaft«. Gast beim anderen zu sein und den anderen als Gast aufzunehmen, hilft zu diesem neuen Blick auf Eigenes, ich empfangen mich vom Gast selbst auf neue Weise. Dann wird Tradition auch zur lebendigen Tradition, es kann in der Begegnung mit dem anderen, der fremden Kultur, Neues werden. Ricoeur spricht hier von Innovation; sie ereignet sich dann, wenn im Wiederlesen und Überdenken der überlieferten Traditionen die »von der Vergangenheit nicht gehaltenen Versprechen«³⁵ entdeckt werden. »Die Vergangenheit ist in der Tat nicht nur das Vergangene, das, was stattgefunden hat und nicht mehr zu ändern ist; sie lebt im Gedächtnis weiter dank der Pfeile der Zukünftigkeit, die nicht abgeschossen wurden oder deren Flugbahn unterbrochen wurde.«³⁶ Für Ricoeur ist genau diese »unvollendete Zukunft der Vergangenheit« der »reichste Bestandteil der Tradition«³⁷. Es sind Wege in die Zukunft möglich, gerade auf den Trümmern der Vergangenheit, wenn das wieder erinnert und wiederentdeckt wird, was in der Vergangenheit nicht in die Zukunft geführt werden konnte, was zerstört worden ist. Gerade in der »memoria passionis« steckt ein unausschöpfbares Hoffnungspotential. »Die Offenlegung dieser unvollendeten Zukunft der Vergangenheit ist der bedeutendste Nutzen, der von der Überschneidung der Gedächtnisse und vom Austausch der Erzählungen zu erwarten ist. Es sind in erster Linie die Gründungsereignisse einer historischen Gemeinschaft, die dieser kritischen Lektüre unterzogen werden sollten, um die von ihr getragene Last der Hoffnung freizulegen, die vom späteren Verlauf der Geschichte verraten wurde. Die Vergangenheit ist ein Friedhof der nicht gehaltenen

33 Ebd. S. 114.

34 Ebd.

35 Ebd. S. 115.

36 Ebd.

37 Ebd.

Versprechen, die es wiederzuerwecken gilt wie die Gebeine des Tals Josaphat in der Prophezeiung des Hesekiel.«³⁸

Die Arbeit am kulturellen Gedächtnis ist eine der wichtigen Aufgaben in unserer Kultur heute, gerade auch für die Friedensarbeit. In einer Zeit, in der durch die Simultaneität der vielen Bilder der Medien- und Informationsgesellschaft dieses kulturelle Gedächtnis verloren zu gehen scheint, haben Theologie und Philosophie die wichtige Aufgabe, Erinnerungsarbeit zu leisten.

c) *Verzeihen*

An das Modell des Gedächtnisaustausches, vor allem den Aspekt der »Wiedererweckung der nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit«³⁹ knüpft direkt das dritte Modell der Integration von Identität und Alterität an, das Modell der Vergebung. Vergebung wird von Ricoeur aus philosophischer Perspektive, auf dem Hintergrund seiner Erzähltheorie vorgestellt. Vergebung ist »eine besondere Form des Überdenkens der Vergangenheit und mit ihr der jedem Menschen eigenen erzählerischen Identität«⁴⁰, eine besondere Form »dieses wechselseitigen Überdenkens, dessen wertvollste Wirkung die Offenlegung der von der Vergangenheit nicht gehaltenen Versprechen ist«⁴¹. In den Blick genommen werden hier die »Wunden«, der »Schrecken der Geschichte«⁴², das erlittene Leid, »das die Handelnden der Geschichte zu Opfern macht«, sowie das »Leid, das den anderen zugefügt wird«⁴³. Im Vergleich zum Modell des Gedächtnisaustausches ist es hier entscheidend, nicht bei Eigenem anzusetzen, sondern zunächst das Leiden der anderen in den Blick zu nehmen. Genau das kann zu einem neuen Blick auf das eigene Gedächtnis führen, es kann den Anstoß geben, über diesen neuen Blick die eigene Geschichte »neu zu lesen«, mit den Augen der anderen. Dann kann sich kulturelle Identität, das Ethos auf neue Weise ausgestalten. Im Blick auf Europa erschließt dieses Modell dem Austausch der Gedächtnisse eine andere Weite, eine Tiefendimension: »Der gemäß unserem zweiten Modell geforderte Gedächtnisaustausch verlangt nunmehr, diesem neuen Modell folgend, den Austausch des Gedächtnisses für das zugefügte und erlittene Leid. Dieser Austausch erfordert aber mehr als die oben bereits erwähnte Imagination und Sympathie. Dieses Mehr hat etwas mit Vergebung zu tun, insofern als Vergebung darin besteht, *die Schuld zu durchbrechen (Briser la dette)*...«⁴⁴

Ricoeur ist sich bewusst, dass er mit diesen Überlegungen die Ebene philo-

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd. S. 116.

42 Ebd. S. 116.

43 Ebd.

44 Ebd. S. 116 f.

sophischer und politischer Kategorien durchbrochen hat; sie wird auf eine »Ökonomie der Gabe« hin durchbrochen, die Vergebung »beruht auf einer Ökonomie des Gebens, deren Logik des Überflusses weiter reicht als die Logik der Gegenseitigkeit«⁴⁵. Es ist die Ebene einer »Poetik«, einer »spirituellen Ökonomie«⁴⁶. »Seine ›poetische‹ Kraft besteht darin, das Gesetz der Irreversibilität der Zeit zu durchbrechen, indem es, wenn schon nicht die Vergangenheit als Gesamtlast von allem, was geschehen ist, so doch zumindest ihre Bedeutung für die Menschen der Gegenwart verändert. Es bewirkt dies dadurch, daß es die Last der Schuldhaftigkeit (culpabilité) wegnimmt, welche die Beziehung der handelnden und leidenden Menschen zu ihrer eigenen Geschichte lähmt. Es beseitigt nicht die Schuld (dette), insofern wir die Erben unserer Vergangenheit sind und bleiben, aber es nimmt den Schmerz der Schuld.«⁴⁷ Ricoeur berührt hier die Ebene der Barmherzigkeit; Barmherzigkeit fordert dabei immer auch Gerechtigkeit. »Aber so sehr die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit übertrifft, so sehr muß man sich hüten, sie an deren Stelle zu setzen. Die Barmherzigkeit bleibt eine Zusage, eine Zugabe an Mitleid und Zartheit, die dem Austausch der Gedächtnisse seine tiefe Motivation, seinen Wagemut und seinen Elan zu verleihen vermag.«⁴⁸

Ricoeur sieht zwei Gefahren: Es ist leicht, Vergeben mit Vergessen zu verwechseln. Das »vergeßliche Vergeben« ist »Frucht der Leichtfertigkeit und der Gleichgültigkeit«⁴⁹. Deshalb gehört zum Vergeben immer wieder neu die Arbeit des Gedächtnisses und die Sprache der Erzählung. Weiter darf Vergebung nicht aus einem falschen Verständnis geschehen. »Die erste Beziehung zur Vergebung besteht nicht im Vollziehen der leicht zu praktizierenden Vergebung – womit wir wiederum beim Vergessen wären –, sondern im schwierigen Unterfangen des Bittens um Vergebung.«⁵⁰ Das ist sicher mit das Schwierigste, aber das Entscheidende in der Begegnung mit dem anderen, im interkulturellen Austausch und gerade auch in der Begegnung mit anderen Religionen.

Ricoeur sieht auf dieser letzten Ebene den wichtigen Beitrag des Christentums, gerade weil Verzeihen und Feindesliebe im Zentrum christlichen Glaubens stehen, weil sich hier das Evangelium vom Reich Gottes verdichtet. Zu beginnen ist aus christlicher Perspektive gerade mit der Vergebung. Erzählung, Übersetzung und Austausch der Gedächtnisse sind »unter das Zeichen der Vergebung«⁵¹ zu stellen. Ricoeur macht hier auch deutlich, dass dies in der Öffentlichkeit nur

45 Ebd. S. 117.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd. S. 119.

49 Ebd. S. 118.

50 Ebd.

51 Ebd. S. 120.

in ökumenischer Perspektive möglich ist, wobei der erste Schritt immer der Blick auf die eigene Schuld ist und die Bitte um Vergebung der anderen Konfession gegenüber. Vergebung und Verzeihung muss das Ethos des Christen und der Christin so prägen, dass von dort ausgehend die Botschaft der Bergpredigt nach außen – in die Dialoge der Kultur und mit anderen Religionen – wirken kann. Die großen Religionskriege Europas waren nicht solche zwischen verschiedenen Religionen, sondern innerhalb des Christentums – das muss in der Friedensstadt Osnabrück nicht besonders erwähnt werden.

Übersetzen – Erinnern – Verzeihen: Diese sicher nur kurz gekennzeichneten Erinnerungsprozesse stellen eine hermeneutische Orientierung dar, wenn – aus christlicher Perspektive – nach dem Beitrag von Religionen auf dem Weg des Friedens gefragt wird. Dabei kommt der Theologie die Aufgabe zu, das Wort vom Frieden in die je konkreten kulturellen Diskurse zu übersetzen, d. h. an den Gott zu erinnern, der sich als Liebe für die Welt ganz ausgesagt hat, und im Erinnern je neu in die Lebensdichte dieses Gottes hineinzuführen, der Zukunft erschließt, weil im Glauben an ihn Verzeihen und Versöhnung möglich ist, weil darin alle Verletztheiten geheilt und Schuld ausgesöhnt wird und Liebe wieder neu werden kann. Dies ist von entscheidender Bedeutung in der sich ausbildenden neuen Weltgesellschaft und gerade auch angesichts der »Rückkehr« von fundamentalistischen Ausprägungen von Religion.

III. In der Spur der Hoffnung – das »glückliche Gedächtnis«

Diese Erinnerungsarbeit darf so die Augen vor den vielen Brüchen in der Geschichte nicht verschließen und sie vermag dies in der Hoffnung auf den »Einbruch« eines »Anderen« in diese Geschichte und die Ausheilung aller Verletztheiten in der lebensschaffenden Liebe des Gottes Jesu Christi. So besteht ein ganz entscheidender Beitrag der christlichen Theologien und Kirchen in der sich ausbildenden neuen Weltgesellschaft in ihrem Dienst der Versöhnung, Orte der Begegnung, des kulturellen Dialogs bereitzustellen, in denen die schwierige Arbeit des Verzeihens »erlernt« werden kann. Dieses Erlernen ist nur möglich, wenn Kultur für die »Ökonomie der Gabe« durchsichtig wird, wenn die »Gratuität«, der Geschenkcharakter der Wirklichkeit erfahren wird, der Ausweis des Wirkens Gottes in der Welt ist – und das heißt der Gratuität Gottes selbst.⁵²

52 Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem neue Entwicklungen in der zeitgenössischen französischen Theologie, in der die Affirmation des »Anderen« neue Bedeutung erhält, das Moment »negativer Theologie« betont wird und im Blick auf die Gottesfrage die »gratuité« in den Mittelpunkt gestellt wird. Vgl. u. a. Yves Labbé, *La théologie négative dans la théologie trinitaire*, in: *Revue des sciences religieuses* 67 (1993) S. 69–86; Claude Geffré, *L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui*, in: *Revue des sciences religieuses* 68 (1994) S. 501–503. Vgl. zu jüngeren

Verzeihen und Um-Verzeihung-Bitten war z. B. eines der großen Themen Johannes Paul II, vor allem in den letzten Jahren seines Pontifikats, ich möchte an die Impulse der Enzyklika »Tertio millenio adveniente« (v. a. Nr. 33) erinnern, den beeindruckenden Bußakt am Aschermittwoch des Jahres 2000, an dem Johannes Paul II stellvertretend für die ganze katholische Kirche um Verzeihung für alle Vergehen und Sünden gebeten hat, die sich im Lauf der langen Geschichte der Kirche angesammelt haben – in den Zeiten der Reformation, der Kolonialisierung fremder Kulturen, der Judenverfolgung und –vernichtung in den verschiedensten Geschichtsepochen, vor allem während des Nazi-Regime, um nur ein paar der Bitten zu erwähnen.⁵³ Geschichte ist, und darauf haben insbesondere die Theologien hingewiesen, die sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil in den Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens ausgebildet haben, vor allem »Leidensgeschichte«; aushalten können wir dies, wenn wir angesichts des Leidens aus aller Verzweiflung die Sehnsucht »herausbrechen«⁵⁴, die mit der Erfahrung Gottes als »Geheimnis« ringt, mit dem Gott, den Christen als den in Jesus von Nazareth an das Kreuz geschlagenen Armen und Leidenden glauben, und, in aller Paradoxalität, als den, der sich auf allen Leidenswegen als der Lebende und Leben eröffnende offenbart. – Das ist das, was Paul Ricoeur »glückliches Gedächtnis« nennt.

»Die alleinige Erinnerung an die Schreckensgeschichte – so formuliert es Hans-Eckehard Bahr – würde die Kirche beschränken auf die Klage. Eine Erinnerung auch der Buß- und Versöhnungsgeschichte mündet indessen auch ins Loben, in die Dankbarkeit und in die Freude. Eine Theologie, die nur die Leiden vertritt, prinzipialisiert den Glauben zu einer freudlosen *theologia tenebrarum*.«⁵⁵ In den immer neu sich ereignenden Momenten eines »glücklichen Gedächtnisses« kann sich auch aus tieferen religiösen Quellen eine Hoffnungsspur einzeichnen, die Leben ermöglicht. Dazu tragen alle Weltreligionen bei. Ich beziehe mich auf die Traditionen, die die westliche Kultur – Europa – geprägt haben: Wenn wir an die großen Erzählungen des Judentums und Christentums – den Alten und Neuen Bund – denken, so sind dies »Erinnerungen nach vorne«, deren Hoffnungsspur aus der Erfahrung der Begegnung mit dem Gott des Le-

Entwicklungen in der französischen systematischen Theologie die Beiträge im 4. Teil der Festschrift für Joseph Moingt: J. Doré/ Ch. Theobald (Hg.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993.

53 Vgl. auch Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*. Ins Deutsche übertragen und hg. von G. L. Müller, Einsiedeln/ Freiburg 2000 (mit Hinweis auf die Vergebungsbitten des Papstes, S. 30–32).

54 Norbert Herkenrath, *Gegen den Pessimismus. Theologische und politische Essays*. Zusammengestellt, redigiert und mit einer Einleitung versehen von Peter Rottländer, Aachen 1998, S. 46.

55 Hans-Eckehard Bahr, *Der Mond brauste durch das Neckartal*, S. 95.

bens, dem Gott Israels und Jesu Christi herrührt. Die Israeliten haben immer wieder neu an die große Exodusgeschichte erinnert, auch an die vielen anderen Befreiungsgeschichten – denken wir an Esther und ihre Begegnung mit Ataxerxes, die das Volk Israel vor neuer Verfolgung verschont hat und an die im Purim-Fest erinnert wird. Die wöchentliche Feier des Sabbats ist die lebendige Erinnerung an das Paschamahl, das der Errettung des Volkes Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft gedenkt und das zu dem großen Bundeszeichen zwischen Gott und seinem Volk geworden ist. Christen erinnern in diesem Sinn – ihn bestätigend und neu stiftend – an das Pascha, das Jesus von Nazareth mit seinen Freunden gefeiert hat, in dem er den neuen Bund gestiftet hat, der im Ereignis von Tod und Auferstehung ein für allemal bestätigt wird. Die Hoffnungsperspektive in christlichem Sinn erwächst aus dieser Begegnung mit dem Gott des Lebens, dessen Liebe sich im Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi als stärker als der Tod erwiesen hat. Über den Tod hinaus hat sich so für die ganze Schöpfung ein Zukunftshorizont aufgetan: das Reich Gottes, der Glaube an die Auferstehung der Toten und das liebende Gerichtwerden im Angesicht Gottes.

Grund dieser Hoffnung ist für Christen der Menschen- und Gottessohn Jesus Christus: In ihm, in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung wird Gott selbst und an sich selbst als die Zukunft des Menschen offenbar, als eine Zukunft, die nicht nur verheißen ist, sondern von Jesus Christus selbst vollzogen wird. Die Auferweckung zeigt, dass Gott der Gott des Lebens ist, der Gott der Menschen, der sich selbst als Zukunft den Menschen gibt in seinem grenzenlosen Erbarmen, in seiner Schuldvergebung. Hier wird eine Versöhnung vollzogen, die alle menschlichen Maßstäbe umwertet, eine Anerkennung aller, der Sünder, ein Verzeihen über alle Maßen, vor allem den Feinden gegenüber, wie es die beeindruckenden Texte der Bergpredigt zeichnen. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat diese Hoffnungsperspektive das theologische Arbeiten geprägt, gerade politische Theologie und Befreiungstheologie sind zutiefst von ihr geprägt – wenn ich daran erinnere, so ist es nicht eine »nostalgische Rückwärts-wendung«, sondern es erwächst aus der Überzeugung, dass gerade in unseren – utopiefernen, von der zeitlosen Simultaneität virtueller Räume charakterisierten – Zeiten dieser weite Horizont einer Hoffnung – auf Erlösung – Not tut, weil er Leben ermöglicht und hilft, gerade die gebrochenen Gegenwarten und die Vorläufigkeit und Unvollkommenheit unserer irdischen Existenz anzunehmen und dass gerade hier ein »Glücken« möglich ist.

Die christliche Hoffnungsperspektive – das wird gerade in diesen neuen theologischen Ansätzen deutlich – bezieht sich nicht allein auf eine Zukunft »nach« unserem Tod: Karl Rahner und mit ihm viele andere sprechen von der menschlichen Existenz als »eschatologischer«. Was heißt: Gott ist in all' unserem Tun ein uns Entgegenkommender; in all' unser Tun soll sich die aus Tod und

Auferstehung Jesu Christi herrührende Hoffnungsspur einschreiben. In unserem jeweiligen Tun ist insofern das Gericht Gottes ein Anbrechendes, ist Gott ein uns Entgegenkommender im Hier und Heute. Das Reich Gottes, die Vision des »himmlischen Jerusalems« ist insofern ein Friedensreich, das uns entgegenkommt und das die Gegenwart auch richtend verwandelt. Das ist die Tiefendimension des »glücklichen Gedächtnisses« – kein »happy end«, sondern ein hoffnungsfrohes und der gütigen und richtenden Liebe Gottes vertrauendes »Ankommen«. Aus christlicher Perspektive heißt genau dies, auf den Wegen des Friedens zu gehen.