

## Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte

Ingeborg Gabriel (Wien)

Wenn Europa zur Erinnerungsgemeinschaft werden soll, so verlangt das einen schrittweisen Konsens über seine vielschichtige Vergangenheit – vor allem über jene des 20. Jahrhunderts mit seinen zwei Weltkriegen, die beide von Europa ihren Ausgang nahmen, sowie den totalitären Ideologien und den politischen Regimen, die sich auf sie stützten. Eine Überbrückung der garstigen Gräben, die diese Geschichte hinterlassen hat, durch eine *Reinigung des Gedächtnisses* ist unabdingbar, da diese historischen Ereignisse massiv in die Gegenwart hineinwirken, und ihre politische und ethische Deutung die Zukunft des Kontinents wesentlich mitbestimmen wird.

Das Erbe des Kommunismus als totalitäre Ideologie, das uns in diesem Band beschäftigt,<sup>1</sup> stellt die Theologie und Ethik nicht nur vor die schwerwiegende Frage, wie mit dem Systemunrecht, das geschehen ist, umzugehen ist, sondern vor die Frage nach einer grundlegenden Ein- und Zuordnung dieser Epoche in die (christliche) Geschichte Europas. Der einprägsame, aber manchmal im Sinne einer Zeittrendforschung banalisierte Begriff der *Zeichen der Zeit* meint eben dies. Es ist die Pflicht der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten“<sup>2</sup>, und das bedeutet, sich über die historischen Ereignisse und Bestrebungen der Gegenwart sowie ihre theologischen, ethischen und politischen Konsequenzen Gedanken zu machen und sie so in die Heilsgeschichte einzuordnen. Sieht man sich die Literatur der letzten Jahrzehnte an, dann stellt man mit einer gewissen Beklemmung fest, dass sich die christliche Ethik in dieser Zeit nicht in einer der Größe und Bedeutung des Problems entsprechenden Weise mit dem Marxismus und sei-

---

<sup>1</sup> Das Verhältnis der säkularen totalitären Ideologien zueinander als eines der schwierigsten historischen, politischen und geistesgeschichtlichen Themen kann hier nicht behandelt werden. Die Achtung vor der Menschenwürde verbietet es jedoch in jedem Fall, die Opfer einer Ideologie gegen jene einer anderen aufzurechnen.

<sup>2</sup> Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, Nr. 4, zit. nach Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband III, Freiburg 1968.

ner politischen Realisationsform, dem Kommunismus, befasst hat<sup>3</sup> und sich durch die leidvollen Folgen dieses historischen Großereignisses für das politische und geistige Leben von Millionen Menschen auf unserem Kontinent kaum betreffen ließ.<sup>4</sup>

Der Vorwurf der theologischen und sozialetischen Vakanz oder *Verblüffungsresistenz* angesichts des Kommunismus – wie Johann B. Metz im Hinblick auf die Theologie nach Auschwitz formulierte – trifft die westliche Theologie wohl noch mehr als jene in den post-kommunistischen Ländern, insofern diese bessere Bedingungen hatte, und die politische und

---

<sup>3</sup> Die Verwendung des Singular stellt sowohl, was den Marxismus, als auch, was den Kommunismus betrifft, angesichts der komplexen Wirkungsgeschichte beider eine grobe Vereinfachung dar, vgl. die umfassende Darstellung von *Leszek Kolakowski*, Hauptströmungen des Marxismus, 3 Bände, München 1978. Zugleich erscheint eine derartige Zusammenfassung insofern legitim, als allen Strömungen des Marxismus gewisse Grundzüge gemeinsam sind. Dazu gehört – wie Kolakowski in seiner meisterhaften Analyse des Leninismus und Stalinismus gezeigt hat – dass Theorie und politische Praxis engstens miteinander verflochten sind. Raymond Aron hat den Kommunismus daher als „ideosynkratisches System“ bezeichnet, das in einer in der Geschichte analogielosen Weise beansprucht, die marxistischen Ideen in die politische Realität umzusetzen, vgl. *Assen Ignatow*, Selbstauflösung des Humanismus. Die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus, Baden-Baden 1996.

<sup>4</sup> Das heißt nicht, dass es nicht wichtige Studien über den Marxismus von katholischen Sozialethikern gab. Zu nennen sind hier das Standardwerk von *Jean-Yves Calvez*, *La pensée de Karl Marx*, Ed. De Seuil, Paris 1956, weiters die Arbeiten des Jesuiten *Gustav A. Wetter*, *Sowjetideologie heute*, 2 Bände, Frankfurt 1962, sowie die philosophischen Arbeiten des Philosophen und Dominikaners *Joseph Maria Bochenski*, *Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie*, Fribourg/Schweiz 1958; *Ders./Gerhart Niemeyer* (Hgg.), *Handbuch des Weltkommunismus*, Fribourg/Schweiz 1958; *Ders.*, *Marxismus-Leninismus. Wissenschaft oder Glaube*, München 1975. Weiters organisierte die im Jahre 1955 gegründete internationale Paulusgesellschaft seit den 1960er Jahren Gespräche zwischen Marxisten und Christen, vgl. u.a. *Roger Garaudy/Johann B. Metz/Karl Rahner*, *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Reinbek 1966. In ähnlicher Weise widmete sich das Wiener Institut für Friedensforschung (seit 1973) dem Thema, siehe dazu die Beiträge von Rudolf Weiler und Ingeborg Gabriel in den Festschriften der Katholisch-Theologischen Fakultät, *Ernst Chr. Suttner*, (Hg.), *Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien. 1884-1984*, Berlin 1984, und *Johann Reikerstorfer/Martin Jäggle* (Hgg.), *Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien*, Wien 2009. Für die Zeit nach der Wende sind die soziologischen Studien des Instituts für Pastoraltheologie der Wiener Fakultät zu nennen, siehe den Beitrag von Tomka in diesem Band. Last but not least gab es in Polen eine – leider im Westen aus sprachlichen Gründen nur teilweise rezipierte – intensive Auseinandersetzung in Philosophie und Theologie mit dem Marxismus, nicht zuletzt durch Karol Wojtyła, den späteren Papst Johannes Paul II. selbst, sowie den Vordenker der Solidarnosc-Bewegung Jozef Tischner. Ein eigenes Kapitel stellt in diesem Zusammenhang die russisch-orthodoxe Philosophie in der Emigration mit ihren Vordenkern, Nikolai Berdjajew und Sergei Bulgakov dar, vgl. *Michael Plekon*, *Relativism and Fundamentalism: An Eastern Church Perspective from the „Paris School“ and Living Tradition*, in: *Peter L. Berger*, *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position*, Grand Rapids 2010, 180-209.

intellektuelle Bipolarität ja keineswegs nur Mittel- und Osteuropa, sondern den ganzen Kontinent betroffen hat und weiterhin betrifft.

Was waren und sind die Gründe für dieses doch beachtliche Versäumnis? Neben den praktischen Problemen des Wiederaufbaus, dem Wegräumen des Schutts der geschichtlichen Katastrophen, die die Kirchen unter dem Kommunismus in unterschiedlicher Weise, aber doch überall schwerstens in Mitleidenschaft gezogen hatten, war es wohl vor allem das tiefe innere Widerstreben, ja die Scham, die jeden Rückblick in die schreckliche Geschichte des 20. Jahrhunderts sowohl in Ost als auch in West bis heute behindert. Dazu kommen zwei wichtige Theoriedefizite: Da ist zum einen der Mangel an Zeitsensibilität einer christlichen Ethik, die ihren jeweiligen historischen Kontext gerne ausspart, sowie die umfassende Frage nach ihrem Standort in der modernen Welt.<sup>5</sup>

Als ich beim Vorbereitungsgespräch für die Tagung zu einem ungarischen Kollegen sagte, dass der Kommunismus Teil der Moderne sei, entgegnete er mir lapidar: „Das sagen bei uns die Kommunisten.“ Die Zuordnung des Kommunismus zur Moderne ist insofern relevant, als sie engstens verbunden ist mit der Frage nach deren christlicher Bewertung insgesamt. So einfach und wichtig diese Frage ist, so schwierig, ja vermessen wäre es, darauf einfache Antworten zu geben. Es kann daher im Folgenden nur darum gehen, einige Anhaltspunkte für eine noch zu führende Diskussion – zu der dieser Band einen Beitrag leisten will – zu formulieren.

## **1. Schwierigkeiten in der Bewertung der kommunistischen Vergangenheit**

In einem Artikel über die anamnetische Vernunft aus dem Jahr 1994 schreibt Jürgen Habermas, dass der Aufklärung aufgrund ihrer „universalistischen Ansprüche“ und einem damit verbundenen „verstockten, sich auf sich selbst versteifenden Rationalismus [...] lange genug die barbari-

---

<sup>5</sup> Diese geschichtliche und gesellschaftliche Dimension der Theologie wiederzugewinnen, war und ist das

Anliegen der Politischen Theologie von *Johann B. Metz*, vgl. vor allem *Glaube in Geschichte*, 1. Aufl., Mainz 1977.

Was die postkommunistische Situation betrifft, so überrascht z.B., dass sich in dem von *Peter Hünermann*, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit*, Freiburg 2006, herausgegebenen Ergänzungsband zum fünfbandigen Werk über die Dokumente des Konzils kein Beitrag darüber findet.

sche Rückseite ihres eigenen Spiegels verborgen geblieben“ sei.<sup>6</sup> Das Zitat ist insofern aufschlussreich, als es die grundsätzliche Ahistorizität der modernen, sich als universell verstehenden Vernunft zeigt, die sie für die von ihr verursachten historischen Schäden blind macht. Das Fehlen einer adäquaten Thematisierung der Geschichte, auch ihrer eigenen, versperrt so der Moderne den Zugang zu den eigenen Schattenseiten und dem von ihr mit zu verantwortenden menschlichen Leid. Dafür sind vor allem zwei Gründe zu nennen: Da ist zum einen ein unhinterfragtes Fortschrittsdenken, das allen Formen der Moderne eigen ist. Dies führt dazu, dass sie sich *per definitionem* normativ absolut setzt und damit einer historischen Bewertung entzieht. Mit anderen Worten, wenn gilt: Was modern ist, ist gut, was alt ist, hingegen überholt, dann bedarf es keiner weiteren Reflexion über den Inhalt dessen, was gut ist. Ein derartig normativ aufgeladenes Selbstverständnis, das auf einer geschichtsphilosophischen Konzeption des Fortschritts basiert, ist jedoch offenbar tautologisch und tritt – wie in den beiden folgenden Abschnitten zu zeigen sein wird – überdies in Spannung zum humanistischen Grundimpuls der Moderne selbst.<sup>7</sup>

Bevor ich diese beiden Themen grundsätzlicher behandle, noch einige Worte zur Frage nach dem Ort des Marxismus und damit auch des Kommunismus innerhalb der Moderne. Will man nicht unkritisch die selbst bestimmte Normativität der Moderne übernehmen und ein *Ende der Geschichte* nach dem Sieg der liberalen Moderne proklamieren, so ist dieser nicht nur chronologisch, sondern auch geistesgeschichtlich sowie von seinem eigenen Selbstverständnis her eindeutig der Moderne zuzuordnen. Im Gegensatz zum Nationalismus/Nationalsozialismus und Faschismus sah er sich nie als ihr Gegenpol, sondern vielmehr als Weiterführung und dialektische Vollendung des Projekts der Aufklärung und als den besseren Humanismus.

Es wird von daher verständlich, dass der Zusammenbruch des real existierenden politischen Kommunismus nicht nur als Befreiung erlebt wurde, sondern gleichermaßen zu einer beachtlichen Ratlosigkeit im Hinblick auf

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: *Johann B. Metz* (u.a.) (Hgg.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 52. Habermas knüpft damit an die von Max Horkheimer und Theodor Adorno bereits 1944 formulierte These von der Dialektik der Aufklärung an.

<sup>7</sup> Charles Taylor hat in seiner Studie zur Genese neuzeitlicher Identität gezeigt, dass die Sensibilität für Leiden, das eigene und das der anderen, die Grundlage der moralischen Forderungen der Moderne bildet, vgl. *Charles Taylor*, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt 1994. Zur Spannung zwischen Fortschrittsdenken und Humanismus vgl. *Assen Ignatow*, *Selbstauflösung des Humanismus* (Anm. 3).

die Deutung der Geschichte geführt hat, wie einige Schlaglichter auf die Debatten der Historiker im Anschluss an 1989 zeigen.

So sieht der renommierte britische Historiker Eric Hobsbawm<sup>8</sup> in seinem Bestseller *Das Zeitalter der Extreme* die Schrecken der Zeit als eine der Strafen der Geschichte in einem „Jahrhundert der Religionskriege [...], deren Hauptmerkmal die Intoleranz ist“.<sup>9</sup> Diese Aussage verblüfft zum einen wegen ihrer theologisierenden Sprache, zum anderen auch, weil sie die Verbrechen der säkularen Ideologien kurzerhand den Religionen in die Schuhe schiebt – und so zugleich diese und mit ihnen die Moderne entlastet.

Der französische Historiker Francois Furet, einer der besten Kenner der Französischen Revolution, kommt der Wahrheit wohl näher, wenn er in seiner einflussreichen Studie *Das Ende einer Illusion* schreibt, dass die „[...] von den selbstmörderischen Gewalttätigkeiten seiner Nationen und Regierungen geprägte kommunistische Ära“ ein Erbe der Französischen Revolution gewesen sei, die – anders als die amerikanische – „sowohl demokratisch und menschenrechtlich als auch totalitär“ war – also von Anfang an ein Janusgesicht hatte. Ohne eine Antwort auf den Ursprung dieser zerstörerischen Seite der kontinentalen Moderne zu geben, kommt Furet zum ernüchternden Schluss: „Der Kommunismus hinterlässt kein Erbe, er endete gewissermaßen im Nichts – darin zeigt sich sein illusionärer Charakter.“<sup>10</sup> In dieser Aussage spiegelt sich in eigenartiger Brechung die theologische Position wider, wonach das Böse reiner Mangel ist. Sie bleibt aber insofern höchst unbefriedigend, als die realen Konsequenzen der kommunistischen Zeit für die Opfer ausgeblendet bleiben. Diese zeigt die Opferbilanz, die der französische Historiker Stephane Courtois in dem von ihm herausgegebenen *Schwarzbuch des Kommunismus* zieht.<sup>11</sup> Die Be-

---

<sup>8</sup> Eric Hobsbawm (Jg. 1917) bekennt sich weiterhin zum Marxismus, vgl. seine Lebenserinnerungen, *Eric Hobsbawm*, Interesting Times. A Twentieth-Century Life, New York 2005.

<sup>9</sup> *Eric Hobsbawm*, Zeitalter der Extreme, 5. Aufl., München 1997, 19.

<sup>10</sup> *Francois Furet*, Das Ende einer Illusion, München 1996 (Original 1995), 8. Die gleiche These vertritt *Samuel N. Eisenstadt*, Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus, Frankfurt 1998.

<sup>11</sup> Er beziffert sie mit ungefähr 100 Millionen Toten, wobei allerdings der weitaus größte Teil China und Südostasien betrifft (70 Millionen). *Stephane Courtois*, Das Schwarzbuch des Kommunismus, München 1997, 16; vgl. auch *Stephane Courtois*, Kommunismus im Zeitalter des Totalitarismus. Eine Jahrhundertbilanz, in: *Uwe Backes/Stephane Courtois* (Hgg.), Ein Gespenst geht um in Europa. Das Erbe kommunistischer Ideologien, Köln 2002 (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung Band 20), 17-58. Das Erscheinen des Schwarzbuchs, das inzwischen in mehrere dutzend Sprachen übersetzt wurde, löste vor allem in Frankreich heftige Debatten über die kommunistischen Verbrechen aus, die wesentlich um die Frage kreisten, ob die Theorie des Marxismus an sich falsch oder nur ihre po-

schreibung und Analyse der kommunistischen Verbrechen, von Mord, Folter, Vergewaltigungen, Deportationen und Hungersnöten durch die politischen Systeme (vor allem in der Epoche bis zum Tod Stalins 1953) hinterlässt beim Autor ein beklemmendes Gefühl der Ratlosigkeit, das angesichts der Monstrositäten verständlich ist. Es zeigt aber auch eine Leerstelle hinsichtlich der ethischen Kategorien, die nötig wären, um diese Geschichte überhaupt noch deuten zu können.

Hannah Arendt hat dies bereits 1951 erkannt und in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* unübertroffen thematisiert. Sie versteht ihr Werk als eine Kartographie der modernen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts (beginnend mit dem Antisemitismus und Imperialismus, gefolgt von den Totalitarismen). Es geht darum, die inneren Zusammenhänge zu entschlüsseln und so eine neue Grundlage für eine Ethik des Politischen zu legen. Denn diese setze ein Verständnis dessen voraus, was geschehen sei.<sup>12</sup> Das Ziel muss es sein, „die Last, die uns durch die Ereignisse auferlegt wurde, zu untersuchen und bewusst zu tragen und dabei weder ihre Existenz zu leugnen, noch demütig sich ihrem Gewicht zu beugen. [...] kurz: begreifen bedeutet sich aufmerksam und unvoreingenommen der Wirklichkeit, was immer sie ist oder war, zu stellen und entgegenzustellen“.<sup>13</sup> Dieses intellektuelle Bemühen, die historischen Ereignisse zu begreifen, um sie in einen für Menschen verstehbaren Sinnzusammenhang zu bringen, stelle die *conditio sine qua non* für den Fortbestand von Erinnerung und damit menschlicher Freiheit dar. „Was heute auf dem Spiel steht, ist die Existenz der Geschichte selbst, sofern sie verstanden und darum erinnert werden kann.“<sup>14</sup> Die Klärung der Frage, wie es zu den Totalitarismen als absolut neuem Phänomen in der Geschichte kommen konnte, sei für das politische Handeln in der Gegenwart und Zukunft grundlegend. Ihre Nichtbeantwortung würde (in jedem Fall

---

litische Verwirklichung im Sozialismus sowjetischer Prägung verfehlt war. Die Verfolgung der Kirchen kommt nur im hervorragenden Beitrag des tschechischen Historikers Karel Bartosek über Südosteuropa (430-510) zur Sprache. Sie fehlt völlig im Kapitel über die Sowjetunion. Dies zeigt, dass es nicht um ein ideologisches Vorurteil der Herausgeber geht, sondern dieses Thema – was wohl nicht weniger bedenklich ist – außerhalb des Horizonts der meisten Historiker liegt.

<sup>12</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 4. Aufl., München 1985, 22. Arendt ist trotz ihrer brillanten Analyse an der Schnittstelle von Geschichte und Philosophie eine, wenn auch häufig zitierte, intellektuelle Außenseiterin geblieben, für einen Überblick über ihr Werk vgl. *Hans-Martin Schönherr-Mann*, Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral, München 2006.

<sup>13</sup> Arendt, *Elemente* (Anm. 12), 22.

<sup>14</sup> Arendt, *Elemente* (Anm. 12), 34.

für den europäischen Kontinent) den Verzicht auf ein dem Menschen entsprechendes humanes Selbstverständnis und damit seine Selbstaufgabe als Kulturwesen bedeuten.<sup>15</sup>

Dies stellt auch die christliche Ethik vor weit reichende Fragen – oder sollte es wenigstens tun. Zum Ersten, weil – auch wenn die Scham uns oft daran hindert, dies auszusprechen – alle diese Ideologien mit ihren desaströsen politischen Konsequenzen in über Jahrhunderte, ja Jahrtausende christianisierten Gebieten entstanden sind und sich politisch etablieren konnten. Den unmittelbaren Anstoß dafür gaben zwar die anti-christlichen, religionskritischen Denkrichtungen des 19. Jahrhunderts. Das *Drama des atheistischen Humanismus*, der den Menschen von Gott befreien wollte,<sup>16</sup> kann jedoch nicht unabhängig von der vorgängigen Christentumsgeschichte verstanden werden. Will man nicht einer manichäischen Weltsicht verfallen, die das Gute hier und das Böse dort sieht – dann ist über die Mitverantwortung des Christentums an diesen Aberrationen nachzudenken.<sup>17</sup> Dies bedeutet aber zum Zweiten, dass jeder christliche (wie auch säkulare) Humanismus heute vor der Frage steht, wie der Mensch für den Menschen in dieser Weise zum Wolf werden konnte, wo doch Gott ihn als Gefährten und Freund geschaffen hat. Und weiters – über die ethische Reflexion hinaus – ob dies die christliche Theologie als Ganze nicht herausfordern müsste, ihre Kerninhalte – Kreuz und Leid, aber auch Inkarnation, Auferstehung und Erlösung angesichts dieser Geschichte in einer diese Erfahrungen einbeziehenden und auf sie antwortenden Weise neu zu denken. In jedem Fall bleibt ohne explizite oder wenigstens implizite Reflexion dieser historischen Erinnerungen – und sei es zuerst einmal in Form der Klage – die Theologie ebenso wie die christliche Ethik heute blutleer und abstrakt.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Dies könnte ein Grund für den gegenwärtigen Boom sozialdarwinistischer Welterklärungsmodelle sein, die den Menschen als rein naturales Wesen begreifen und es ihm so ermöglichen, sich der Last der Geschichte zu entziehen, so auch *Arendt*, *Elemente* (Anm. 12), 297 et passim.

<sup>16</sup> *Henri De Lubac*, *Le drame de l'humanisme athée* (dt. *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*. Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950).

<sup>17</sup> So spricht *Gaudium et spes*, Nr. 19 von einer Mitverantwortung der Gläubigen am Atheismus aufgrund ihrer zu wenig überzeugenden Praxis in der Umsetzung der Werte des Evangeliums.

<sup>18</sup> Nun gibt es in der theologischen Bewertung der Moderne zwei Fallen: Auf der einen Seite eine unhinterfragte Akzeptanz des normativen Selbstbildes der Moderne und ihrer Fortschrittshoffnungen. Auf der anderen eine grundsätzliche Anti-Modernität, die die dunkle Rückseite des Spiegels der Moderne absolut setzt und ihre positiven Seiten leugnet. Die Polarisierungen in der katholischen Kirche in den letzten zweihundert Jahren sind Ausdruck dieser Schwierigkeit einer ausreichend differenzierten Bewertung der Moderne. *Gaudium et*

Im Vorwort zur Neuauflage seiner *Einführung in das Christentum* beschreibt Joseph Ratzinger, der jetzige Papst Benedikt, die postkommunistische Situation folgendermaßen:

„Im Grunde war die marxistische Heilslehre in freilich unterschiedlich instrumentierten Variationen als die einzige ethisch motivierte und zugleich dem wissenschaftlichen Weltbild gemäße Wegweisung in die Zukunft dagedanden. Deshalb hat sie auch nach dem Schock von 1989 nicht einfach abgedankt. Man braucht nur einmal zu bedenken, wie wenig von den Schrecknissen kommunistischer Gulags die Rede, wie verloren die Stimme Solschenizyns geblieben ist: Über all dieses spricht man nicht. Eine Art Scham verbietet es. [...] Aber eine Enttäuschung ist doch geblieben und eine tiefe Ratlosigkeit.“<sup>19</sup>

Ratzinger benennt hier zuerst die Wahrheitsmomente der gegnerischen Position, aus denen sie ihre Stärke und Plausibilität bezieht und die sie aus der Sicht ihrer Anhänger attraktiv macht. Dies war (und ist) im Falle des Marxismus die ethisch motivierte Forderung nach Gerechtigkeit für alle sowie die angeblich wissenschaftlich fundierte Überzeugung, dass die vollkommen gerechte Gesellschaft in der nicht zu fernen Zukunft verwirklicht werden *wird* – und nicht nur *kann*. Mit dieser säkularisierten eschatologischen Hoffnung auf ein Reich Gottes auf Erden verbindet er eine radikale Sozialkritik an den sozialen Unrechtsverhältnissen der jeweiligen Zeit und Gesellschaft. Diese beiden Elemente machten (und machen) die Anziehungskraft des Marxismus als Sinnangebot und Heilslehre aus. Was an dem Zitat des Papstes nachdenklich stimmt, ist, dass es zunächst einmal gar nicht in Erwägung zieht, dass ein derartiges *ethisch motiviertes und anthropologisch fundiertes Weltbild als Wegweisung in die Zukunft* zu ge-

---

*spes*, Nr. 4-11 hat diese unternommen, allerdings unter Ausklammerung der Realität der KZ und Gulags. Die Enzykliken von Papst Johannes Paul II., vor allem seine Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979), greifen dies dann auf und stellen von daher eine notwendige Ergänzung dar. Im Anschluss an eine realistische Zeitanalyse geht es darum, die positiven Kräfte der Zeit wirksam zu stärken, so Walter Kasper in seiner Rede bei der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt: „Wir brauchen die Moderne nicht pauschal verwerfen, wir müssen sie jedoch vor der Zerstörung durch sich selbst bewahren.“ [www.kardinal-kasper-stiftung.de/Vortrag\\_sibiu.html](http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/Vortrag_sibiu.html) (Zugriff am 13. 6. 2010). Vgl. *Ingeborg Gabriel*, Christianity in an Age of Uncertainty. A Catholic Perspective, in: *Peter L. Berger* (ed.), *Between Relativism* (Anm. 4). Auch die weiteren Beiträge des Bandes zeigen, dass ähnliche Auseinandersetzungen in den anderen Konfessionen stattfinden.

<sup>19</sup> *Joseph Ratzinger*, *Einführung in das Christentum*, völlig unveränderte, mit einer neuen Einführung versehene Neuausgabe, München 2000, 10.

ben, zuerst Aufgabe der christlichen Theologie und Kirchen (gewesen) wäre und in der Tat ist.<sup>20</sup>

Warum, so die Frage, gelang es ihnen nicht, die christliche Hoffnung in einer dem Evangelium entsprechenden Weise mit dem urchristlichen Gerechtigkeitsanliegen zu verbinden? Warum wurden die (sozial)ethischen Herausforderungen im Gefolge der industriellen Revolution so spät erkannt und so wenig effektiv aufgegriffen? In anderen Worten: Warum wurde dem Gerechtigkeitspathos des Marxismus keine wirksame Alternative entgegengesetzt? Zwei Antworten drängen sich auf: zum einen war es die zu enge Verbindung mit dem Staat, die eine prophetische Anklage des Unrechts verhinderte; zum anderen die Fixierung auf den konfessionellen Gegner. In jedem Fall wurde die eschatologische Hoffnung auf ein endgültiges gutes Ende der Geschichte, die dem Christentum zutiefst eingeschrieben ist, in ihrer verquerten säkularisierten Form geschichtswirksam.<sup>21</sup> Dies sollte ein Stachel im Fleisch jeder christlichen Ethik und Theologie im europäischen Kontext sein – und ein nicht unwesentlicher Grund für eine vertiefte Ökumene.

Was die Bewertung der Moderne als Kontext der christlichen Ethik betrifft, so geht es um drei große Fragenkomplexe: eine umfassende Anthropologie, in deren Zentrum ein nicht-reduktionistisches Verständnis der Person steht, eine universale Gerechtigkeitstheorie, die soziales Unrecht und Solidaritätsdefizite thematisiert, und eine Kritik eines unreflektierten Fortschrittsdenkens, das an die Stelle der christlichen Eschatologie die immanenten Verheißungen einer säkularen Geschichtsteologie setzt.<sup>22</sup> Dass Letzteres am wenigsten thematisiert wurde, zeigt, dass der Vorwurf eines verstockten, ungeschichtlichen Rationalismus, den Habermas der Moderne als Ganzes machte, über weite Strecken auch auf die christliche Ethik zutrifft. Erinnerung und Gerechtigkeit in der Geschichte – wiewohl

---

<sup>20</sup> Wie tief dies in die Geschichte zurückreicht, zeigt folgendes Zitat: „Wer die Kulturgeschichte des 18. Jhdts. überblickt, vermisst immer wieder die Beteiligung der Kirche und ihrer obersten Leitung an den Diskussionen über brennende Zeitfragen [...]“, an ihre Stelle treten „fortschrittsfeindliche anachronistische Prätensionen“, in: *Roger Aubert*, Die katholische Kirche und die Revolution: Handbuch der Kirchengeschichte VI/1: Die Kirche in der Gegenwart. Zwischen Revolution und Restauration, Freiburg 1985, 3-104, 5.

<sup>21</sup> Stimmt dies, dann erklärt sich daraus auch, warum im angelsächsischen Kontext der Marxismus nie Fuß fassen konnte und die amerikanische Aufklärung nicht antichristlich und antikirchlich war. Dies ist im Übrigen auch die Hauptthese, warum Europa säkularer ist als die USA, vgl. *Peter L. Berger/Grace Davie/Effie Fokas*, Religious America, Secular Europe. A Theme and Variations, Aldershot (u.a.) 2008.

<sup>22</sup> Den beiden ersten Themenbereichen wird und wurde in der katholischen Sozialethik wesentlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt als dem Letzteren.

zentrale *Theologumena* – blieben für sie weitgehend außerhalb des Reflexionshorizonts, womit sie zugleich der Welt ihre eigenen Hoffnungspotentiale und Verheißungen vorenthalten hat und ihr damit Wesentliches schuldig geblieben ist.

## 2. Zum Umgang mit Erinnerung: Aufklärung – Nationalismus – Christentum

Wie bereits der Begriff Moderne zeigt, ist das prägende Merkmal dieser Epoche der Glaube daran, dass die Welt unaufhaltsam vom Schlechteren zum Besseren fortschreitet. Diese Überzeugung vom unaufhaltsamen Fortschritt der Welt ist inzwischen so tief im allgemeinen Bewusstsein verankert, dass ihr Wegfall eine riesige Leere hinterlassen würde. Sie ist es auch, die den Marxismus eigentlich zur Heilslehre machte. Das gleiche Konzept findet sich aber auch – wenn auch weniger deterministisch – im Denken der liberalen Moderne.<sup>23</sup> Ihre eigentümliche Kraft bezieht diese Vorstellung aus der Verbindung von realen technischen Fortschritten (vor allem seit dem 16. Jahrhundert) mit einer säkularisierten christlichen Eschatologie, die die Geschichte als zielgerichteten Prozess mit einem Anfang und einem (guten) Ende versteht.<sup>24</sup> Die Vielzahl der den Fortschritt verkündenden philosophischen Stimmen setzt im 17. Jahrhundert ein und wird im französischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts immer schwärmerischer und siegesgewisser. Wohltuend nüchtern hebt sich davon jene Kants ab, der den technischen Fortschritt als Faktum und den Rechtsfortschritt als Möglichkeit anerkennt, hinsichtlich eines allgemeinen moralischen Fortschritts der Menschen dagegen höchst skeptisch bleibt, denn „[...] aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann

---

<sup>23</sup> Vgl. *Herbert U. Gumbrecht*, *Modern, Modernität, Moderne: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von *Oskar Brunner* (u.a.), Band 4, Stuttgart 1978, 93-131; sowie den Überblicksartikel von *Joachim Ritter*, *Fortschritt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel (u.a.) 1972, 1032-1059. Was die einschlägigen katholischen (sowie evangelischen) Lexika betrifft, so zeigt sich hier eine überraschende Leerstelle. Die kurzen Artikel betonen meist, dass das Fortschrittsdenken diskreditiert sei und weichen so fundamentalen Fragen mehr aus, als sie sie beantworten. Eine Ausnahme bildet das Werk des großen Theologen *Pierre Teilhard de Chardin*, der diesem Defizit einer christlich begründeten Zukunftshoffnung in seinen Schriften entgegenzuwirken suchte.

<sup>24</sup> Vgl. dazu *Karl Löwith*, *Heilsgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 83. „Das ganze moderne Mühen um immer neue Verbesserungen und Fortschritte wurzeln in dem *einen* christlichen Fortschritt zum Reiche Gottes, von dem das moderne Bewusstsein sich emanzipiert hat und von dem es doch abhängig blieb, wie ein entlaufener Sklave von seinem Herrn.“

nichts ganz Gerades gezimmert werden“<sup>25</sup>. Diese (ursprünglich christliche) Einsicht in die mangelnde Perfektibilität des Menschen ging in der Folge wieder verloren. An ihre Stelle tritt bei Marx im Gefolge Hegels die Überzeugung, dass sich historische Gesetzmäßigkeiten mit gleicher wissenschaftlicher Sicherheit erkennen lassen wie jene der Naturwissenschaften, sowie dass sich Gerechtigkeit und Gleichheit dialektisch durch eine Geschichte der Revolutionen hindurch durchsetzen werden. Das Marx'sche Fortschrittsdenken legitimiert dabei zudem die Anwendung von Gewalt zur Beförderung eben dieses Fortschritts und seines Ziels einer klassenlosen Gesellschaft gegen alle, die sich diesem hohen Ideal und seiner Realisierung entgegenstellen.

Die Schwierigkeit, die die Aufklärungsphilosophie im Umgang mit der Vergangenheit hat, ist demnach nicht nur die Folge ihres ungeschichtlichen Vernunftdenkens, sondern ebenso einer Geschichtsphilosophie, wonach sich die Geschichte notwendig nach dem Schema eines vorhersagbaren Fortschritts verwirklicht.<sup>26</sup> Dieser ist dem Geschichtsprozess selbst als „wundersamer Werkstatt Gottes“ – so Goethe in poetischer Abwandlung Hegels – eingestiftet und bewirkt zu guter Letzt die endgültige Versöhnung des Menschen mit dem Menschen als eine Art irdischem Paradies.<sup>27</sup> Jeder Blick zurück in die Vergangenheit, jede Erinnerung an das Geschehene, wird so sinnlos, weil die Geschichte überholt ist. Dies gilt umso mehr, je automatischer der Fortschritt gedacht wird und je weniger uns die Vergangenheit daher zu lehren hat. Ein derartiger Glaube an den Fortschritt, gleichgültig in welcher Form, macht die Erinnerung und die Versöhnung als anthropologische und ethische Kategorien letztlich überflüssig.<sup>28</sup> Die Traditionskritik der Moderne zielt daher immer nur auf eine kritische Bewertung des Bestehenden, nicht aber auf eine Erinnerung des Geschehenen. Erst wenn dieses Fortschrittsdenken grundsätzlich zur Debatte steht, kann sie aufgrund ihres Postulats universaler Humanität Anstöße für eine ethisch qualifizierte Sicht der Vergangenheit geben. Das war

---

<sup>25</sup> Immanuel Kant, Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: *Ders.*, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, hg. von Wilhelm Weischedel, 33-50, 41.

<sup>26</sup> Dass dieses Denken auch in der Gegenwart trotz aller Fortschrittskepsis höchst wirksam ist, zeigt der Philosoph Konrad Paul Liessmann in seinem Essay: *Zukunft kommt!*, vgl. *Konrad Paul Liessmann, Zukunft kommt! Über säkularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung*, Wien 2007.

<sup>27</sup> Zit. in: *Stefan Zweig, Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen*, Wien 1950, 5.

<sup>28</sup> *Paul Ricoeur, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 24, spricht von einer „Entwertung des Gedächtnisses (mémoire)“ im Zuge der Kartesianischen Revolution.

politisch nach dem Zweiten Weltkrieg der Fall, als es angesichts der vorhergehenden Katastrophen sowohl in der Gesellschaft als auch in den Kirchen zu einer grundlegenden Besinnung auf die humanen Werte Europas gekommen ist. Dies führte dann auch zur Gründung der internationalen sowie der europäischen Institutionen. Die Frage, die sich heute stellt, ist, inwieweit dieses Gedächtnis noch trägt. Dies umso mehr, als ein ähnliches Erschrecken über die Folgen des Kommunismus aus einer Reihe von Gründen bisher weitgehend ausgeblieben ist.

Die Leerstelle, was die Thematisierung und Bewertung der Geschichte betrifft, füllt seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts vor allem der Nationalismus, der seinen geistesgeschichtlichen Ursprung in der romantischen Gegenbewegung zur Aufklärung hat. Sein eigentliches Charakteristikum ist die zentrale Bedeutung der Geschichte als Nationalgeschichte und die positiv-glorifizierende Sicht der Vergangenheit. Er entspricht damit einem tief verwurzelten Bedürfnis des Einzelnen, aber auch ganzer Völker nach Selbstvergewisserung durch die Erinnerung der je eigenen Geschichte. Der Nationalismus vermittelt so nicht nur das Selbstbewusstsein und Identität, sondern verbindet diese mit der Behauptung der Überlegenheit der eigenen Nation. In diesem Sinne hat der deutsch-jüdische Philosoph Franz Rosenzweig ihn als säkularisierte Form des biblischen Erwählungsglaubens bezeichnet.<sup>29</sup> Nationalgeschichten sind Konstrukte der Vergangenheit, deren Maßstab jedoch *per definitionem* nicht eine universale Humanität, sondern die Sieges- und Leidensgeschichte des je eigenen Volkes darstellt.<sup>30</sup> Die kollektiven Erinnerungen an die Triumphe, vor allem aber auch an das real oder vermeintlich erlittene Unrecht werden zu den zentralen Bezugspunkten der Geschichte und zum Katalysator eines Nationalbewusstseins, das das politische Denken und Handeln bestimmen soll. Der polnische Intellektuelle Adam Michnik hat daher die *Manipulation der Leichen im Keller* als die eigentliche Waffe der Nationalisten bezeichnet. Die Ziele von Erinnerung sind hier nicht die Gemeinschaft und Versöhnung über die Nation hinaus, sondern es geht im Gegenteil um Aufrechnung und die Weiter-

---

<sup>29</sup> So Franz Rosenzweig, zit. nach Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, Paris (ed. Du seuil) 1992, 71.

<sup>30</sup> „Das geschichtliche Vergessen, ja selbst der historische Irrtum sind ein wesentlicher Faktor bei der Bildung einer Nation.“ Ernest Renan, *Qu'est ce que c'est une nation?*, zit. nach Eric Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus*, Frankfurt 1992, 24; siehe weiters Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London (u.a.) 1993.

führung nationaler Konfliktgeschichten.<sup>31</sup> Da die Geschichte weniger als eine Werkstatt Gottes erscheint, sondern vielmehr als ein großes Schlachthaus, findet sich historisches Unrecht praktisch immer auch auf der anderen Seite – die Frage ist meist nur, wie weit man in die Geschichte zurückgeht. Nationalgeschichte und Regionalgeschichten sind daher – ebenso wie im Übrigen konfessionelle Geschichten – nicht geeignet, den Frieden zu fördern.

Weder das Fortschrittsmodell der Aufklärung noch eine nationalistische (oder konfessionalistische) Geschichtsschreibung können demnach Europa zur Erinnerungsgemeinschaft machen, zu einem Raum des versöhnten Zusammenlebens verschiedener Völker und Konfessionen. Dies bedeutet zugleich, dass Erinnerung nicht *per se* ein Gut ist, sondern immer vor die Frage stellt, unter welchem Vorzeichen die Geschichte erinnert werden soll. Dazu braucht es offenkundig andere gedankliche und ethische Grundlagen, als sie die Aufklärung oder der Nationalismus beibringen können.

Dass die christliche Theologie hier Wesentliches beizutragen hat, zeigen bereits die griechischen und lateinischen Grundbegriffe für Vergebung. Das griechische Wort *synchoresis* zeigt das Ziel: Es geht darum, wieder in einem Raum zusammen wohnen zu können. Ähnlich vermittelt das lateinische *reconciliatio*, dass es darum geht, wieder zu gemeinsamen Beratungen zusammenzufinden. Erinnerung und Versöhnung sind demnach für das Christentum ebenso wie das Judentum Schlüsselbegriffe. Dies ergibt sich daraus, dass in beiden Religionen Geschichte als Heilsgeschichte – in und durch alle Katastrophen hindurch – begriffen wird. Die historischen Ereignisse werden demzufolge nicht aus dem theologischen Denken ausgeklammert, sondern sind das wesentliche Material der Reflexion. Der Imperativ: *Erinnere dich! Vergiss nicht!* durchzieht so die gesamte Bibel. Der zentrale Gehalt der Erinnerung und der Horizont der gesamten Geschichtsbetrachtung sind zuerst und vor allem die Wohltaten Gottes, sei es der Exodus aus Ägypten und jener aus dem babylonischen Exil, seien es die Heilstaten Jesu Christi und seine Auferweckung. Die *memoria passionis et resurrectionis* ist so grundlegend für die Heilsgeschichte als Erinne-

---

<sup>31</sup> Zum Thema Nationalismus vgl. *Alois Mosser*, Nation und Religion im Prozess der politischen Sozialisation Europas sowie *Grigorios Larentzakis*, Die Häresie des Nationalismus, und *Martin Friedrich*, Evangelische Kirchen in Europa zwischen nationaler und europäischer Orientierung, in: *Ingeborg Gabriel* (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 237-251; 257-279; 312-320.

nung an das Heilswirken Gottes, also die Errettung aus Not und Schuld.<sup>32</sup> Die Kehrseite dieser Sicht der Geschichte ist das Versagen des Menschen, also seine Schuld vor Gott und dem Nächsten, die es gleichfalls zu erinnern gilt und die die Erlösungsbedürftigkeit erst begründet. „Gott ist so der eigentliche Held der Geschichte.“ – weder die Nation noch der Geschichtsprozess selbst.<sup>33</sup>

In dieser doppelten Verpflichtung der Theologie und damit auch einer christlichen Ethik zur Erinnerung von Schuld und Erlösung geht es „nicht zuerst um Vergangenes, sondern um die Konsequenzen aus dem Bedachten. [...] In der Erinnerung wird die Vergangenheit wirksam, also für das Heute maßgebend“<sup>34</sup>. Diesen die Gegenwart betreffenden Konsequenzen geht das durch Gott Gewirkte, die erlösende Kraft des Kreuzes und der Auferstehung voraus, die eine versöhnte Erinnerung ermöglichen sollen. Sie verbinden Juden und Christen – und damit alle Völker – und machen sie zu einem „neuen Menschen“ (Eph 2,11-22). Die griechische Wurzel für Versöhnung (*kallag-*) weist dabei darauf hin, dass hier eine Wandlung einer gestörten Beziehung geschehen soll – sowohl zwischen Gott und dem Menschen als auch den Menschen untereinander (Röm 5,11, 2 Kor 5,17ff.). In diesem Sinne ist den Christen der „Dienst der Versöhnung“ aufgetragen (2 Kor 5,18f.) und die Verpflichtung zur Vergebung als *conditio sine qua non*, um selbst die Vergebung zu erlangen.

Der protestantische Theologe Wilhelm Dantine hat gezeigt, dass diese umfassende historische, ja kosmische Versöhnungsdimension des christlichen Glaubens in der Geschichte der westlichen (und wohl auch östlichen) Theologie systematisch individuell verengt wurde. Diese „sozialethische Vakanz“ wirkt bis heute nach und macht es den Kirchen schwer, sich mit historischer Schuld auseinander zu setzen und sich aktiv in die politischen Bemühungen um Versöhnung einzubringen.<sup>35</sup> Doch das verringert nicht die Bedeutung der grundlegenden theologischen sowie ethischen Einsichten, die sich aus einem derartigen theologischen und ethischen Verständnis von Geschichte und Erinnerung ergeben.

---

<sup>32</sup> Vgl. Johann B. Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, 2. Aufl., Freiburg 2006.

<sup>33</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor*. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, 2. Aufl., Berlin 1996, 25.

<sup>34</sup> Hans Eising, *zahar*: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. von Gerhard Johannes Botterweck/Helmer Ringgren, Band II, Bonn 1977, 571-593, 575.

<sup>35</sup> Wilhelm Dantine, *Versöhnung*. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns, Gütersloh 1978, 45.

Um nochmals auf Hannah Arendt zurückzukommen: In ihrer Untersuchung über die Bedingungen menschlichen Handelns hat sie sich die Frage gestellt, wie wir mit der Unwiderruflichkeit unseres Handelns angesichts der Unvorhersehbarkeit seiner Folgen, die jedoch vom Handelnden mitverantwortet werden müssen, leben können. Die Notwendigkeit von Vergebung im Zwischenmenschlichen wie im Politischen ergibt sich daraus, dass das Unrecht der Vergangenheit auf irgendeine Weise bewältigt werden muss, damit es nicht, „dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben (wird)“<sup>36</sup>. Diese Einsicht in die Bedeutung von Vergebung, um Unheilsgeschichten zu unterbrechen und einen Neubeginn zu ermöglichen, findet sich nach *Arendt* zuerst im Neuen Testament: „Was das Verzeihen innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt.“ Und sie fährt fort: „Daß diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient.“<sup>37</sup> Vergebung ist so für das individuelle wie auch für das politische Leben zentral, wenn man die Vergangenheit nicht grundsätzlich ausblenden oder ideologisch überhöhen will. Diese theologische Einsicht wird so aus ihrem ursprünglichen religiösen Bezug gelöst und in eine universale Ethik übernommen.<sup>38</sup> In ähnlicher Weise argumentiert auch Jacques Derrida, dass das „komplexe und differenzierte, ja umstrittene Versöhnungsdenken“ als „abrahamitische Tradition [...]“ partikulär sei, sich aber auf dem Weg zur Universalisierung befinde. Denn angesichts eines universellen humanen Bedürfnisses nach Erinnerung, das aufgrund der „Sakralität des Humanen“ zu einer klaren moralischen Stellungnahme herausfordere, um die Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verurteilen, brauche es ethische Kategorien im Umgang mit der Geschichte.<sup>39</sup>

Eine *Ethik der Erinnerung* ist demnach nicht nur aus theologischer, sondern auch aus allgemein anthropologischer Perspektive wesentlich.<sup>40</sup> Die

---

<sup>36</sup> *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 4. Aufl., München 1985, 231f. (Original: *The human condition*, 1958).

<sup>37</sup> *Hannah Arendt*, *Vita activa* (Anm. 39), 234.

<sup>38</sup> Vgl. *Ingeborg Gabriel*, *Erinnerung und Versöhnung*, Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts, in: *Ingeborg Gabriel/Christa Schnabl/ Paul M. Zulehner* (Hgg.), *Einnmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, 25–46.

<sup>39</sup> *Jacques Derrida*, *Le siècle et le pardon*, in: *Le Monde des Débats*, Nr. 9, Decembre 1999, 1.

<sup>40</sup> *Avishai Margalit*, *Ethik der Erinnerung*. Max Horkheimer Vorlesungen, Frankfurt 2000.

innergeschichtliche Versöhnung bleibt dabei freilich notwendig unvollkommen. Sie steht unter einem eschatologischen Vorbehalt, denn erst am Ende der Zeit wird Gott „alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage [...]“ (Apk 21, 4). Gerade im Blick auf die Vergangenheit ist Gerechtigkeit ohne diese Perspektive der Transzendenz mehr als fragwürdig.

### 3. Zum ethischen Umgang mit der Geschichte: abschließende Überlegungen

Im vorigen Abschnitt wurde deutlich, dass das häufig zitierte Wort des amerikanischen Philosophen George Santayana: „Wer die Geschichte vergisst, ist verdammt, sie zu wiederholen“, definitiv zu kurz greift. Die gegenteilige Aussage: „Wer die Geschichte erinnert, ist dazu verurteilt, sie zu wiederholen“ ist angesichts der realen Historie um vieles plausibler. Ein psychoanalytisch inspiriertes Vertrauen in die Kraft des Erinnerns *per se* übersieht nämlich, dass Nationalisten – und nicht zu vergessen Konfessionalisten und Angehörige anderer Religionen – Erinnerung allzu oft dazu benützen, alte Konflikte am Schwelen zu halten und künftige vorzubereiten.

Es erschreckt vor allem, dass sich die Kirchen durch die Geschichte hindurch nicht durch die Bereitschaft zur Versöhnung ausgezeichnet haben, obwohl die Bitte um Vergebung im wichtigsten christlichen Gebet, dem Vaterunser, die Bereitschaft zu einem aktiven Tun einschließt: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.<sup>41</sup>

Der politische Einsatz für die Aussöhnung muss daher mit einer innerchristlichen ökumenischen Reinigung des Gedächtnisses verbunden sein. Nur wenn die Kirchen und die Christen zu einer versöhnten Erinnerung in Europa finden, können sie effektiv und ohne der Heuchelei beschuldigt zu werden für eine Politik der Einheit in Europa eintreten. Das Ziel eines gemeinsamen *gerechten Gedächtnisses* in Europa<sup>42</sup> ist demnach vor allem auch eine ethische Herausforderung, die sich an die Kirchen selbst richtet.<sup>43</sup> Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist nach schrecklichen indivi-

---

<sup>41</sup> Vgl. auch das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner Mt 18, 23-34.

<sup>42</sup> Für Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000 ist *le juste mémoire* das Ziel jedes politischen Umgangs mit Geschichte.

<sup>43</sup> Zu erinnern ist hier an das Schlussdokument der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 unter dem Titel *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, [http://www.oekumene3.eu/graz\\_1997.php](http://www.oekumene3.eu/graz_1997.php) (Zugriff am 27. 6. 2010).

duellen und politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts – aber auch der vorausliegenden Geschichte – die Wiedergewinnung des Vertrauens in den Anderen. Die Grundlage dafür ist die Achtung vor dem Anderen, welcher Religion, Nation oder Rasse er auch angehört, seiner Würde und Personalität. Sie gebührt jedem Menschen aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit, vor allem aber denen, die zu Opfern der Geschichte geworden sind. Das Ziel ist die *reconciliatio*, die Wiederherstellung einer gemeinsamen politischen und sozialen Welt<sup>44</sup> durch und mithilfe der Verständigung über die gemeinsame Geschichte. Dies beginnt bei den Fakten, die ja nie *facta bruta* sind, sondern in historischen Zusammenhängen stehen und zudem auf übergeordnete Ziele hin gedeutet und interpretiert werden. Ich habe im letzten Abschnitt gezeigt, dass diese Deutung unter verschiedenen Vorzeichen erfolgt und dass sich daraus unterschiedliche Konsequenzen für das Denken ebenso wie für das politische Handeln ergeben. Die Ausblendung einer immer schon überholten Vergangenheit durch ein historisches Fortschrittsparadigma wird heute vielfach durch nationalistische Geschichtsbilder ersetzt, die die Nation überhöhen und die von ihr verursachten Übel übergehen. Dem hat eine christliche Theologie und Sozialethik eine Vision der Versöhnung entgegenzusetzen sowie konkrete Schritte auf ein *gerechtes Gedächtnis* hin aufzuzeigen.<sup>45</sup> Dass dies angesichts der europäischen Geschichte – vor allem jener des 20. Jahrhunderts mit ihren einander überlappenden Schichten historischer Beschädigungen – eine schwierige Langzeitaufgabe ist, ist offenkundig. Besonders in Ost- und Mitteleuropa haben die politischen Ideologien, beginnend mit dem Nationalismus, dem Faschismus, dem Antisemitismus, dem Nationalsozialismus, dem Kommunismus und zuletzt wieder dem Nationalismus eine blutige Spur des Unrechts hinterlassen, die kaum eine Familie verschont hat. Mit der neuen Freiheit sind alte Wunden aufgebrochen und – nicht zu vergessen –, das neue soziale Unrecht schafft neue Opfer.

---

<sup>44</sup> *Schönherr-Mann*, Hannah Arendt (Anm. 12) sieht dies als das eigentliche Ziel des Werkes von Arendt: Wie kann nach den historischen Katastrophen wieder eine gemeinsame Welt geschaffen werden?

<sup>45</sup> Vgl. die sehr gute Darstellung der verschiedenen Instrumente in *Deutsche Kommission Justitia et pax* (Hg.), Erinnerung, Wahrheit, Gerechtigkeit. Empfehlungen zum Umgang mit belasteter Vergangenheit. Eine Handreichung der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 102), 2. Aufl., Bonn 2007; weiters *Aleida Assmann*, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, vor allem 264ff (Regeln für einen verträglichen Umgang mit nationalen Erinnerungen).

Was bedeutet angesichts dieser Geschichte *anamnetische* Gerechtigkeit?<sup>46</sup> Karl Jaspers hat in seiner kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs erschienenen Schrift *Die Schuldfrage* vier Formen von Schuld unterschieden – die kriminelle, die politische, die moralische und die metaphysische. Letztere bezieht sich auf die grundlegende Einsicht, dass wir alle an all dem Mitverantwortung tragen, was Menschen einander antun.<sup>47</sup> In einer Situation der Schuldverflochtenheit, wie sie heute in Europa besteht, muss es zuerst einmal um dieses Wissen um eine gemeinsame Verantwortung gehen. Theologisch gesprochen verlangt dies die alles andere als formale Anerkennung, dass wir „alle unter der Sünde stehen“ (Röm 3,9). Nur aus dieser durchaus existentiellen Einsicht heraus wird es möglich, sich mit den anderen Formen der Schuld ohne jene Selbstgerechtigkeit, die immer auch neue Gräben aufreißt, auseinanderzusetzen. Die allgemeine Scham über das im 20. Jahrhundert Geschehene, darüber, was Menschen einander antun konnten, ist demnach der gemeinsame Ausgangspunkt. Er ist die Basis dafür, um sich mit der moralischen und der politischen Schuld der je eigenen Gemeinschaft in angemessener Weise, d.h. ohne die eigenen Leiden auszublenden, zu befassen. Dies kann in verschiedener Weise geschehen. Die Versöhnungsinitiativen nach dem Zweiten Weltkrieg in der katholischen Kirche, die vielfach von den Opfern initiiert wurden, verdienen hier ein genaueres Studium. Indem sich in ihnen die spirituelle mit der (kirchen)politischen Dimension verband, gaben sie auch wesentliche Impulse für eine *Reinigung des Gedächtnisses* im säkularen Bereich. Erwähnt seien die Pax Christi - Initiative, die von vierzig französischen Bischöfen noch vor Kriegsende unterzeichnet wurde,<sup>48</sup> der Brief der polnischen Bischöfe an die deutsche Bischofskonferenz, der mit den berührenden Worten endet: „Wir vergeben und wir bitten um Vergebung“; weiters die Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. vom Aschermittwoch des Jahres 2000 für die Sünden der katholischen Kirche in der Vergangenheit.<sup>49</sup> Dass dies innerhalb eines feierlichen Gottesdienstes geschah, zeigt, dass gerade auch der Liturgie hier eine zentrale Rolle zukommen

---

<sup>46</sup> Der Begriff findet sich bei *Otfried Höffe*, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, 16ff.

<sup>47</sup> *Karl Jaspers*, *Die Schuldfrage*. Von der politischen Haftung Deutschlands, 2. Aufl., München 1999.

<sup>48</sup> Die katholische Friedensbewegung Pax Christi entstand zum Ende des Zweiten Weltkriegs in Frankreich als „Kreuzzug des Gebets um Versöhnung“ und zur Heilung Deutschlands von den spirituellen und moralischen Auswirkungen der zwölf Jahre des Nationalsozialismus.

<sup>49</sup> Der Text ist mit Kommentar abgedruckt in: *Gerhard Ludwig Müller* (Hg.), *Internationale Theologische Kommission. Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit*, 3. Aufl., Freiburg 2000.

könnte. Die Bedeutung derartiger Schuldbekennnisse liegt vor allem darin, dass sie die ethischen Maßstäbe und ihre Verletzung klarstellen und damit der moralischen Verwirrung entgegenwirken. Zudem setzen sie eine geschichtliche Zäsur, die einen Neubeginn in den Beziehungen, in Kommunikation und Kooperation, ermöglicht. Diese Befreiung von der Last der Geschichte verlangt freilich immer auch konkrete politische und kirchliche Maßnahmen der Wiedergutmachung, wo dies möglich ist, wenn die Vergebungsbitten mehr als Lippenbekenntnisse sein sollen. In der nationalen und globalen (Friedens)Politik sind sie im Übrigen inzwischen zu einem anerkannten Instrument der Aufarbeitung von belasteter Vergangenheit geworden.<sup>50</sup> Sie sind ein Schritt hin zur Transformation des historischen Gedächtnisses, damit eine gemeinsame Geschichtskonzeption möglich wird. Sie bilden damit die Voraussetzung für ein politisches Handeln, das über rein pragmatische Kooperationen zum beiderseitigen Nutzen hinausgeht. Die Thematisierung der politischen Schuld und die Verfolgung und Ahndung der kriminellen Schuld jener, die schwere Verbrechen begangen haben, ist damit nicht relativiert. Sie bleibt unabdingbar für ein friedliches Zusammenleben in der Zukunft.<sup>51</sup> Welche Mittel dem Ziel einer Katharsis zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer konkreten Gesellschaft dienen, damit eine – nicht gegen andere gerichtete – soziale Einheit und Heilung der Erinnerungen möglich wird, ist und bleibt eine schwierige politische und gesellschaftliche Frage. Die Kirchen mit ihrem theologischen und anthropologischen Grundwissen um Schuld und Versöhnung, um Fehlbarkeit und um Vergebung, sollten und könnten hier eine Vorreiterrolle spielen. Dass sie dies nach der Wende nicht getan haben, bleibt ein schwerwiegendes politisches Versäumnis, selbst wenn man davon ausgeht, dass sie im pastoralen Bereich sehr wohl die Bereitschaft zur persönlichen Vergebung und damit Änderungen der inneren Einstellung gefördert haben und dies auch weiterhin tun.

Wie finden wir in Europa zu einer gemeinsamen Deutung der Geschichte? Wie überwinden wir die Versuchung zu einem Kampf der Erinnerungen, der trennt, statt zu einen? Wie können Vergebungs- und Versöhnungsprozesse politisch, zivilgesellschaftlich und vor allem auch kirchlich gefördert

---

<sup>50</sup> Vgl. *David Crocker*, *Reckoning with Past Wrongs. A Normative Framework: Ethics and International Affairs*, New York 1999, 43-64. Ein Beispiel aus jüngster Zeit ist die Anerkennung der Schuld Serbiens am Massaker von Srebrenica, die vom serbischen Parlament am 31.3.2010 verabschiedet wurde.

<sup>51</sup> Vgl. *Katharina Kunter/Jens Holger Schjorring* (Hgg.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*, Erlangen 2007.

werden? Dies sind zentrale theologische ebenso wie politische Fragen. Die Art und Weise, wie sie im nächsten Jahrzehnt beantwortet werden, wird die Zukunft Europas wesentlich mitbestimmen. Im 20. Jahrhundert hat es ein rassistisch, nationalistisch und ideologisch legitimes Morden in einem bisher in der Geschichte unbekanntem Ausmaß gegeben. Diese historischen Erfahrungen sind Teil unserer Geschichte und des europäischen Selbstverständnisses. Die Erinnerung daran sollte Wegweisung und Warnung zugleich sein<sup>52</sup>.

Der schrittweise Konsens über die Vergangenheit unter ethischem Vorzeichen und die ideologiekritische Reflexion jener Theorien, die Hass und Gewalt gegen andere legitimiert haben, ist eine zentrale Aufgabe der Ethik, ebenso wie die Erinnerung an historisches Unrecht und die Förderung von Vergebung bzw. Versöhnung. Die Theologie im europäischen Kontext muss – bedenkt man das Ausmaß dieser Fragen – daher vor allem auch eine Theologie der Versöhnung sein, die die ethischen Fragen einschließt und zugleich die eschatologischen Verheißungen der endgültigen Gerechtigkeit und des Friedens glaubwürdig bezeugt.

### **Zusammenfassung**

Damit Europa zu einer Erinnerungsgemeinschaft werden kann, braucht es einen schrittweisen Konsens über seine vielschichtige Vergangenheit. Es gilt die historischen Gräben durch eine *Reinigung des Gedächtnisses* zu überbrücken, die bisher – leider auch seitens der Kirche – weitgehend aussteht. Voraussetzung für eine derartige Ethik der Versöhnung ist eine ideologiekritische Analyse des geschichtsphilosophischen Fortschrittsparadigmas der Aufklärung ebenso wie der nationalistischen Geschichtskonstruktionen. Angesichts des Kommunismus als der „barbarischen Rückseite der Moderne“ stellt sich zudem die Frage nach dem angemessenen Umgang mit historischer Schuld und nach der (immer höchst unvollkommenen) Gerechtigkeit in der Geschichte als Weg zur Versöhnung.

---

<sup>52</sup> So der Titel des ersten Kapitels der orthodoxen Sozialethik von Alexandros K. Papaderos, in: *Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner*, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, 2. Aufl., Ostfildern 2006.

## Summary

So that Europe can become a community of remembrance it is necessary to attain a gradual consensus about its complex past. For this not only the bridging of the historic rifts, but even more a *purification of memory* are essential. The latter is to a large extent – unfortunately also on the part of the church – still outstanding. What is, moreover, needed is a critical analysis of the paradigm of progress as a notion of a philosophy of history as well as of nationalistic constructions of history. Facing communism as the “barbaric backside of modernity” the question of how to deal in an adequate way with historic guilt has to be raised as well as that of justice in history, which however incomplete is the only way to true reconciliation.

## DISKUSSION

PROKSCHI: Danke für die Ausführungen. Ich möchte im Rückblick ein paar Stichworte für unsere Diskussion geben: Sehr stark war das Plädoyer für einen angemessenen Umgang mit der Geschichte. Es geht darum, sich der Wahrheit um der Zukunft willen zu stellen und um die Beschäftigung mit Geschichte, die im Blick auf eine gemeinsame Zukunft immer den Bogen zur Versöhnung schlagen sollte. Weitere Aspekte, über die es sich nachzudenken lohnt, wären jene einer differenzierten Sicht der Moderne, die schwierige Frage der Beurteilung des Kommunismus und zuletzt die folgenden drei Punkte: Fortschrittsglaube, Hoffnung auf universale Gerechtigkeit und das Sinndefizit der modernen Gesellschaften.

KOMPES: Wie soll die Beziehung zwischen der Geschichte und der Erinnerung aussehen? Müssen sie notwendig in einem Spannungsverhältnis stehen?

GABRIEL: Das ist eine sehr umfassende Frage. Kurz dazu nur so viel: Geschichtskonstruktionen stehen immer unter einem gewissen Vorzeichen. Es gibt eine heilsgeschichtliche Sicht der Weltgeschichte. Es gibt eine kommunistische Sicht der Weltgeschichte. Und es gibt auch eine nationalistische Art, Geschichte zu erinnern, deren Charakteristikum Freund-Feind-Schemata sind. Die Geschichtsschreibung enthält demnach niemals nur historische Fakten, sondern immer auch eine Interpretation und Zuordnung dieser Fakten innerhalb eines Weltbildes.

Ingeborg Gabriel/Cornelia Bystricky (Hg.)

# Kommunismus im Rückblick

Ökumenische Perspektiven aus Ost und West  
(1989–2009)



MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

Die Drucklegung wurde gefördert durch das Österreichische Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur und die Gedächtnisstiftung Peter Kaiser (1793–1864), Vaduz/Fürstentum Liechtenstein.



Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Dieses Buch wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nicht staatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozial verantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

 Der Matthias-Grünwald-Verlag  
ist Mitglied der Verlagsgruppe engagement

Alle Rechte vorbehalten

© 2010 Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.gruenewaldverlag.de](http://www.gruenewaldverlag.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Umschlagabbildung: Paul Klee, »Eros« (1923) © VG Bild-Kunst, Bonn 2010  
Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern  
Hergestellt in Österreich

ISBN 978-3-7867-2851-1

## Inhalt

Vorwort	8
Einleitung <i>Ingeborg Gabriel (Wien)</i>	10
Europa als Erinnerungsgemeinschaft. Zwanzig Jahre nach 1989 <i>Adrianus van Luyn (Rotterdam)</i>	23
Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte <i>Ingeborg Gabriel (Wien)</i>	42
Diskussion	62
Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien <i>Miklós Tomka (Budapest)</i>	68
Diskussion	88
Säkularität und Freiheit. Christliche Sozialethik vor der Herausforderung der Moderne <i>Wolfgang Thönissen (Paderborn)</i>	90
Diskussion	112
Die Auseinandersetzung der katholischen Sozialethik mit dem Marxismus und Kommunismus als moderner Ideologie <i>Rudolf Uertz (Eichstätt/Bonn)</i>	117
Diskussion	136
Christentum und Marxismus – Rückblick und Ausblick aus der Sicht evangelischer Sozialethik <i>Ulrich Körtner (Wien)</i>	142

Diskussion	162
Kommunismus als theologische Anfrage. Die Skizze einer orthodoxen Antwort <i>Radu Preda (Cluj-Napoca/Klausenburg)</i>	167
Diskussion	187
Nie wieder – Never again – Nunca más! Überlegungen zu einem angemessenen Umgang mit belasteter Vergangenheit <i>Thomas Hoppe (Hamburg)</i>	192
Diskussion	223
Sin – Politics – Metanoia: the Churches after the Century of Ideologies <i>Mariyan Stoyadinov (Veliko Tarnovo)</i>	216
Diskussion	223
Erinnerungskultur und die Frage nach der historischen Schuld <i>Sándor Fazakas (Debrecen)</i>	231
Diskussion	248
Vergebung ohne Versöhnung. Kirche in Polen in der postkommunistischen Leere nach 1989 <i>Joachim Piecuch (Opole)</i>	255
Diskussion	270
Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche während und nach der kommunistischen Diktatur. Historische und juristische Perspektiven <i>Paul Brusankowski (Sibiu)</i>	276
Diskussion	307

Ideologische Wandlungen in der Kirche Griechenlands während des Kampfes zwischen Kommunisten und Antikommunisten (1945-1974) <i>Dimitrios Moschos (Athen)</i>	311
Diskussion	326
Liste der AutorInnen	329