

THOMAS REICHERT
Dialog und Erinnerung

In ihrem Aufsatz zu talmudischen Interpretationen in Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* schreibt Francesca Albertini von den »zeitlosen Menschen« nach dem Midrasch: von denjenigen, die der Seele, die sie rief, nicht geantwortet haben, deren Seele stumm und in sich zurückgebogen ist. Nur der Ruf und die Antwort verbinde, ganz im Augenblick, mit der Zeit: »in der Liebe wird die Seele mit der Gegenwart verbunden, aber auch mit der Vergangenheit, deren Bedeutung und Fehler sie jetzt versteht, und mit der Zukunft, die sich im hoffenden Entwurf der Liebe zeigt.« (S. 8)

Zu lieben bringt danach zugleich ein besonderes Verhältnis zur Zeit mit sich, macht Zeit eigentlich erst zugänglich. Erst jetzt öffnet sich die Zeit dem Menschen. Die Zuwendung zum anderen bedeutet nicht nur eine Beziehung zu einem einzelnen Menschen, sondern damit einen Eingang in die Dimension, die Fülle der Zeit. Die Liebe, wie Francesca Albertini sie mit dem Midrasch beschreibt, ist aber eine besondere Art, Intensität dessen, was Martin Buber mit dem Grundwort Ich-Du meint; wenn dies so ist, dann bedeutet auch der Dialog mit dem anderen zugleich ein anderes Verhältnis zur Zeit: der Dialog nicht als Kommunikationsmethode, sondern als Zuwendung zum anderen in Hören und Antwort. Der Dialog in diesem Sinne hat also auch etwas mit dem Verhältnis zur Vergangenheit, mit Erinnerung zu tun.

Auf einige Fragen im Umfeld von Dialog bzw. Dialog und Zeit sowie Erinnerung möchte ich in diesem kurzen Aufsatz eingehen; ich will das Thema nicht umfassend darstellen, sondern nur einige Aspekte und Zusammenhänge zeigen. Mir geht es dabei vor allem darum, eine anthropologisch-ethische und eine geschichtliche Perspektive zu verbinden: Man kann ausgiebig darüber sprechen, welches Verhältnis zur Geschichte sinnvoll, angemessen oder notwendig ist, wie man daraus lernen sollte, aber es sind bestimmte Menschen – mit einer bestimmten Vorgeschichte und Entwicklung, die sich in ihrem Alltag in einer bestimmten Weise verhalten –, von denen man ein bestimmtes Verhältnis zur Geschichte erwartet oder sich wünscht. Und ohne ein gewisses Verhalten dieser Menschen im Alltag, eine Grundhaltung den anderen im Alltag gegenüber, eine anthropologisch-ethische Basis also, wird auch kein humanes Verhältnis zur Vergangenheit, zu den Gestorbenen und Ermordeten und ihrem Leben und Leid, möglich sein.

Mein Motiv, diesen Aufsatz zu schreiben, ist zum einen die grundsätzliche Schiefelage, die in Deutschland vielfach im Verhältnis zur nationalsozialistischen Vergangenheit besteht, in der Art der Erinnerung an die Shoah (oder der Erinnerungsvermeidung) durch die nichtjüdischen Deutschen. Zum anderen möchte ich darauf hinweisen, daß gerade das »gegenwartsbezogene« dialogische Denken hier zur Klärung beitragen kann.

Vergangenheit in Deutschland

In meiner Kindheit oder Jugend war das (wirklich dumme) Wort von der »Vergangenheitsbewältigung« – als ob es etwas zu »bewältigen«, d.h. zu überwinden oder in den Griff zu bekommen, gäbe! – ein selbstverständlicher Begriff. Daß endlich einmal Schluß sein müsse mit der Vergangenheit, daß man es »nicht mehr hören könne«, ist wohl für fast jede und jeden, die bzw. der nicht Jude ist, ein geläufiger und oft gehörter Satz. (Insofern ist diese Forderung heutzutage

nichts Neues.) Dieser Satz fiel etwa aus Anlaß von Fernsehsendungen und -Diskussionen über die Shoah, vielleicht bei Auftritten oder dem Ausschnitt aus einer Rede von Werner Nachmann, Heinz Galinski, den früheren Vorsitzenden des Zentralrats der Juden, oder Simon Wiesenthal.

Dem läßt sich entgegenstellen, daß Vergangenheit Realität ist und bleibt, daß sie auch physisch und psychisch erfahrene Realität ist für die Überlebenden und ihre Nachkommen, und auch, wenn auch in anderer Weise, für die Generation, aus der die Täter, Soldaten, Mitläufer etc. kamen, diejenigen, die nichts zu befürchten hatten, und ebenso für deren Nachkommen. Auch meine und die folgenden Generationen tragen, so antifaschistisch und vor rechtem oder neonazistischem Gedankengut gefeit wir jeweils sein mögen, in gewissem das Erbe unserer Väter und Mütter in und mit uns (auch wenn diese nicht Nazis waren, »nur« Soldaten bzw. in dieser Zeit gelebt haben) – wir wären (in welcher Weise genau, wissen wir nicht) schlicht andere Menschen, wenn die Generation(en) vor uns nicht mitgemacht, zugesehen, unter dem nationalsozialistischen System gelebt, im Krieg gewesen wären etc. (Wie menschliches Leid und Stärke, so verlieren sich auch menschliche Schwäche und Grausamkeit nicht, auch nicht in den Nachkommen. Bei diesen nicht unbedingt als Wiederholung, aber etwa als lebenslange Konfrontation mit einem menschlichen/psychischen Problem.)

Die Vergangenheit nicht zu vergessen, Erinnerung, bedeutet also in diesem Sinne nichts anderes, als der Realität zu entsprechen. Die »Schlußstrichmentalität« ist absurd, weil sie die Realität leugnet. Martin Walser sieht sich nicht als deren Vertreter; zumindest war es aber eine starke Verengung des Blickwinkels, als er 1998 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises, bezogen auf das Mahnmal in Berlin, von einem »fußballplatzgroßen Alptraum«, der »Monumentalisierung der Schande« sprach. Die Vergangenheit zu zeigen wäre danach vor allem eine peinliche Offenlegung der Schande und unangenehme Beschuldigung oder Mahnung.

Aber warum überhaupt ist die Vergangenheit vor allem in Kategorien der Beschuldigung zu sehen und nicht zuerst einmal als Vergegenwärtigung von Geschehenem und den daran beteiligten Menschen? (Das Eisenmannsche Mahnmal ist ein Erinnerungsfeld!) Beschuldigung und Mahnung, als von außen herangetragen, sind ohnehin falsche Kategorien, denn sie erwecken den Eindruck, als ob die Schuld oder der Grund zur Erinnerung aufgrund einer Beschuldigung oder Mahnung bestünde und sonst entfiel. »Erinnerung« ist aber ein lebendiges Verhältnis der Zuwendung zur Vergangenheit, die auch die eigene Rolle in einem Geschehen vergegenwärtigt (bzw. die Traditionslinie, in der man steht) – und Mahnung oder Erkenntnis von Schuld oder Verantwortung erwachsen hieraus.

Ein dialogisches Verständnis von Erinnerung der Vergangenheit deutet sich in verschiedenen Überlegungen an; wie beim Dialog geht es bei der Erinnerung um eine bestimmte Art der Zuwendung zum anderen, die aus einer grundlegenden Haltung, einer Seinsweise eines Menschen hervorgeht bzw. ohne diese nicht eigentlich möglich ist. Es ist vielleicht sogar zu fragen, ob denn Dialog ohne Erinnerung (als vergegenwärtigendes Verhältnis gegenüber den anderen Menschen in der Vergangenheit), ohne eine solche Haltung, überhaupt möglich ist.

Dialog und Zeit – einige Grundbestimmungen

Wenn ich hier zunächst einige Grundbestimmungen aus dem Denken Martin Bubers aufführe, will ich nicht noch einmal ausführlich auf alle Kennzeichen der Ich-Du-Beziehung eingehen, die Buber nennt. Zitiert sei eine Stelle, in der Buber Gegenwart und Vergangenheit einander gegenüberstellt:

»Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der abgelaufenen Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern die wirkliche und erfüllte, gibt es nur insofern, als es Gegenwärtigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart.« (Ich und Du, S. 16)

Buber sagt weiter, daß dem Ich ein Du gegenüber »leibet«. Diese Bestimmung der Ich-Du-Beziehung vereint Buber an anderer Stelle mit der Erinnerung der Vergangenheit; er bezieht sich hier auf den Eindruck des jüdischen Friedhofs in Worms im Unterschied zu dem des dortigen Doms:

»Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. Man hat die Leiblichkeit der Menschen, die dazu geworden sind. Man hat sie. Ich habe sie. Ich habe sie nicht als Leiblichkeit im Raum dieses Planeten, aber als Leiblichkeit meiner eigenen Erinnerung bis in die Tiefe der Geschichte, bis an den Sinai hin. Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht.« (Kirche, Staat, Volk, Judentum, S. 555)

Auch hier der Begriff des Leibes, hier als »Leiblichkeit der Erinnerung«, was die ganzheitliche Präsenz anzeigt. Eine andere Bestimmung der Vergangenheit gibt Buber in *Ich und Du*:

»Das Ich des Grundworts Ich-Es, das Ich also, dem nicht ein Du gegenüber leibt, sondern das von einer Vielheit von »Inhalten« umstanden ist, hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart. Mit anderm Wort: insofern der Mensch sich an den Dingen genügt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit, und sein Augenblick ist ohne Präsenz. Er hat nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein.« (Ich und Du, S. 16)

Hier scheint Buber anderes zu sagen als der oben erwähnte Midrasch. Eine Präsenz, welche die auch physische Ganzheit des anderen umfaßt – er »leibt« gegenüber –, Gegenwart als Durchbrechen des Zeitablaufs, des flüchtigen Nacheinander der Momente oder Stadien der Zeit, steht für die Ich-Du-Beziehung. Die Ich-Es-Beziehung ist mit der Vergangenheit verbunden, in der nichts präsent wird, mithin alles, als Ding bestimmt, schon vorbei ist. Aber die Vergangenheit wird hier als Bewußtseinsform aufgefaßt (nicht als reales Geschehen), was sich auch zeigt, wenn Buber von dem Es als »im Weltnetz aus Raum und Zeit eingetragener Punkt« spricht (ebd., S. 12). Raum und Zeit sind Koordinaten (den Kantischen Formen der Anschauung entsprechend), in denen menschliches Denken das andere, Dinge verortet, festmacht, sie also ihrer nicht festlegbaren Eigenheit beraubt.

Die Zeit als etwas, das sich dem Menschen öffnet, beschreibt Buber in *Ich und Du* paradoxerweise, indem er die Zeit negiert: »Und wie das Gebet nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit im Gebet, das Opfer nicht im Raum, sondern der Raum im Opfer, und wer das Verhältnis umkehrt, hebt die Wirklichkeit auf, so finde ich den Menschen, zu dem ich Du sage, nicht in einem Irgendwann und Irgendwo vor.« (Ebd., S. 13) Vielleicht könnte Buber frei ergänzen: »Wie die Erinnerung nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit in der Erinnerung« – was bedeutete,

daß eben auch die ›Vergangenheit‹ in die Präsenz eintreten kann, mithin nicht aus Gewesenem bestünde. Was Buber über Gegenwart sagt, entspricht ganz dem Sich-Öffnen der Zeit, dem Durchbrechen des schematischen Ablaufs, wie es im Midrasch beschrieben ist. Das Sich-Öffnen der Zeit bedeutet mithin, mit Blick auf Bubers Bestimmung des Ich-Es, daß die Zeit nicht mehr Form des Bewußtseins ist, sondern real wird; sie wird real, indem die Personen und Ereignisse dem Ich real werden, die der Jetztzeit oder der Vergangenheit angehören.

Martin Bubers spricht in seiner Schrift *Schuld und Schuldgefühle* noch auf eine andere Art von der Zeit, nämlich von der Zeit »als Sturz«; es geht darum, daß sich jemand erinnert, und zwar nicht nur an den Ablauf von Geschehnissen, die *facts*, sondern auch an Schuld, somit an sein Tun *am anderen*:

»Hier waltet die eine durchdringende oder zu durchdringen befähigte Einsicht in die Unwiederbringlichkeit der Ausgangsposition und die Irreparabilität des Bewirkten, und das heißt, die reale Einsicht in die Irreversibilität der gelebten Zeit, einen Sachverhalt, der sich in der stärksten aller menschlichen Perspektiven, der auf den eigenen Tod, eindeutig dokumentiert. Von keinem Punkt aus ist die Zeit so als Sturz zu verspüren wie von der Selbstschau des Schuldigen aus. In diesem Sturz mitstürzend, wird der Träger der Schuld von dem Schauer des Identischseins mit sich selbst heimgesucht. Ich, bekomme er zu wissen, der ich ein anderer geworden bin, bin derselbe.« (Schuld, S. 16 f.)

Das Geschehene vergeht nicht, es ist nur möglich, von der Einsicht in die existentielle Schuld aus die Folgen (sofern und soweit möglich) wiedergutzumachen und ein gewandeltes Verhältnis zum anderen und zur Welt zu entwickeln. Die ›Zeit als Sturz‹ bedeutet das Durchbrechen der Illusion, man könne einen Ausschnitt des eigenen Lebens durch eine bestimmte Definition seiner Identität bedeutungslos, Geschehenes somit gleichsam rückgängig machen. Wenn das Ende der gelebten Zeit greifbar wird, keine Zeit mehr zu bleiben scheint, verschwindet die sorgfältig mittels der Identität aufgebaute Distanz, das vergangene Ereignis fällt mit der Gegenwart zusammen. Hier sind beide bisher dargestellte Formen der Zeit wirksam: in die Zeit als Ablauf, als Nacheinander von Ereignissen, zum Bewußtsein der eigenen Identität verfestigt, bricht die Zeit als Präsenz, mit dem realen Ereignis, die Erinnerung als Vergegenwärtigung, »ein wirkliches Wissen um eine Wirklichkeit« (S. 31) ein. Auch hier ist die Erinnerung an ein Geschehen oder eigenes Tun also mit dem Dialog verbunden: denn das Tun war Tun am andern, Schuldigwerden am anderen, und vom anderen her bekommt es seine Bedeutung.

Die ›zeitlosen‹ Menschen

Präsenz ist in der Haltung der *Hinwendung* gegeben, wogegen es Buber als *Rückbiegung* bezeichnet, »wenn einer sich der wesensmäßigen Annahme einer andern Person in ihrer seinem Selbstkreis schlechthin nicht einschreibbaren, seine Seele wohl substantiell berührenden und bewegenden, aber nirgends ihr immanenten Sonderheit entzieht und den Andern nur als das eigne Erlebnis, nur als eine Meinheit bestehen läßt« (Zwiesprache, S. 173) – eine dem Midrasch parallele Bestimmung. Francesca Albertini erwähnt für den Midrasch noch die »Einsamkeit der Seele«, die mit dem Fehlen der Teilhabe am anderen zu erklären ist, also dem Fehlen dessen, was den Dialog ausmacht.

Ich bin fast versucht, statt von *zeitlos* doch von *unsterblich* zu sprechen, denn mit dem Mangel an Präsenz und Zeiterfahrung ist notwendig ein Mangel der Erfahrung der eigenen Zeitlichkeit, also eine (Schein-) Erfahrung, außerhalb der Zeit zu stehen, mithin ein gewisses Gefühl der Nicht-Sterblichkeit verbunden (oder: ein Fehlen der Erfahrung der Sterblichkeit). Teilnahme am anderen bedeutet eben

neben Freude auch Schmerz, Leid, bedeutet Risiko, Angst statt Sicherheit, bedeutet, Achtungslosigkeit, Kälte um sich zu spüren, an sich selbst »abgebildet« zu finden. Zeit ist dann auch im Selbstempfinden nicht vorwiegend Form des Bewußtseins, sondern wird vom Menschen an sich selbst *erfahren*; insofern wird das Vergehen der Zeit konkret, das beim »zeitlosen« Menschen nur gewußt ist. Wenn Werner Marx in *Ethos und Lebenswelt* die Erfahrung des eigenen Sterblichseins als wandelnde Kraft seiner Ethik beschreibt – als die Kraft, die aus dem egozentrischen zum teilnehmenden Selbst führt –, so aus diesem Grund: die vergehende Zeit zu erfahren, damit die eigene Sterblichkeit, heißt, auch die anderen Sterblichen als konkrete andere wahrzunehmen.

Dialog und Erinnerung

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß einige »Wortpaare« zusammengehören: Dialog und Teilnahme, Teilnahme und Sterblichkeit, Rückbiegung und Zeitlosigkeit (als Zeitverlust), Dialog und konkrete Zeit bzw. Zeiterfahrung, Nicht-Teilnahme und gewußte Zeit bzw. Zeit als bloße Form des Bewußtseins. Von hier aus möchte ich einige Überlegungen zur Bedeutung von Erinnerung anführen.

In seinem Aufsatz »Die Erfahrung des Eingedenkens – Walter Benjamin« schreibt Heinz Brüggemann, Benjamin habe die Einsicht vorgeschwebt, daß »der ethische Universalismus auch mit dem bereits geschehenen und vordergründig irreversiblen Unrecht ernst machen muß [...], daß eine Solidarität der Nachgeborenen mit ihren Vorfahren besteht, mit allen, die durch Menschenhand in ihrer leiblichen oder persönlichen Integrität verletzt worden sind, und daß diese Solidarität nur durch Eingedenken bezeugt und bewirkt werden kann« (S. 30). Die Solidarität gilt denjenigen, die »aus der moralischen Gemeinschaft aller Menschenwesen ausgeschlossen« wurden, deren »Hilferufe«, »stilles Aufbegehren«, »lauter Protest« »bei den Zeitgenossen kein Gehör gefunden haben«, die somit »zu ihrer Zeit in ihren moralischen Ansprüchen keine Anerkennung haben erfahren können« (Honneth 1993, S. 16). Die Ausgrenzung dieser Opfer durch die moralische Gemeinschaft wird durch die folgenden Generationen, die »naturwüchsig zu einem Teil dieser moralischen Gemeinschaft« werden (ebd.), übernommen, sofern sie sich nicht, korrigierend, dagegen wenden. Mit den »ungesühnten Opfern der Geschichte«, so Axel Honneth in seinem Aufsatz »Kommunikative Erschließung der Vergangenheit«, »ist daher jede Gegenwart erneut durch ein moralisches Band verknüpft, das in der stummen Aufforderung besteht, ihnen nachträglich die persönliche Integrität dadurch zurückzuerstatten, daß sie in die moralische Gemeinschaft aufgenommen werden« (Honneth 1993, S. 16).¹ Dies sollte für Benjamin (in Honneths Interpretation) die Geschichtsschreibung leisten, die »den historischen Prozeß in einer Weise vergegenwärtigen [sollte], daß dessen Verlierer noch einmal als Interaktionspartner unserer gegenwärtigen Erfahrungen erscheinen und damit also zu Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft werden« (ebd.).

Man könnte auch sagen, daß nachfolgende Generationen, die sich nicht der Opfer der Verbrechen voriger Generationen erinnern, lückenlos in der Kontinuität von deren Tun stehen – indem sie den von den Generationen vor ihnen geschaffenen Status quo unbefragt akzeptieren und zu ihrer selbstverständlichen Basis machen, bestätigen sie ihn.² Erinnerung »sieht« dagegen die Opfer, wendet sich ihrem Leid zu, erkennt die beschädigte oder zerstörte Realität und die Menschen an und korrigiert damit (soweit möglich; symbolisch) den Status quo, bewahrt eine Ahnung von dem, was hätte sein können.

Mit dem Dialog, wie Buber ihn versteht, kann man die Interaktion im Sinne Benjamins nicht gleichsetzen.³ In bezug auf die hier beschriebene Erinnerung kann man m.E. durchaus von einem Dialog in Bubers Verständnis sprechen: wir können auch von den Toten angedet werden, es gibt eine Art der Teilhabe bzw. Teilnahme an ihrem Schicksal, uns kann in ihrer Vergegenwärtigung etwas zugesprochen werden, auf das wir (wem?) antworten können. – Der Dialog ist unteilbar: man kann diese Haltung nicht ein- und ausschalten, im Unterschied zur Kommunikation. Ich kann nicht den anderen der Gegenwart anerkennen und den der Vergangenheit ignorieren (sofern ich von ihm weiß), denn der Dialog ist eine Haltung zur Wirklichkeit im Ganzen, somit zu ihren verschiedenen zeitlichen Dimensionen.⁴ Ich möchte insofern (in Hinblick auf die Überlegungen zur Zeit) den Begriff der moralischen Gemeinschaft so verstehen, daß die Opfer für die Lebenden nicht auf einer längst vergangenen Stufe der ›Zeitleiter‹ abgetan sind, sondern in eine grundlegende Präsenz gerückt sind, die die Basis gibt für die Vergegenwärtigung von einzelnen Schicksalen.

Erinnerung, Identität/Tradition und Zukunft

Einen letzten Gesichtspunkt möchte ich nur kurz anschnitten, die Verbindung von Erinnerung und Identität. Daß beides zusammengehört, muß hier nicht extra gezeigt werden. Das Beispiel der ›Zeit als Sturz‹ hat gezeigt, daß auch für den Schuldiggewordenen das Vermeiden einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit nicht wünschenswert ist: seine Identität erweist sich als Scheinidentität; mit dem Verlust der Realität seines vergangenen Tuns am anderen hat er die Realität seiner Existenz verloren.

Bezogen auf die deutsche Vergangenheit geht es für diejenigen, die unter und mit dem Nationalsozialismus gelebt haben, um Erinnerung an eigenes Tun, für die nachfolgenden Generationen nicht. Aber auch wir stehen natürlich in einer Tradition – ohne Erinnerung stehen wir, wie gesagt, in einer Kontinuität mit den Verbrechern, indem wir deren Folgen als selbstverständlich nehmen, und wir negieren unsere Geschichte, wir negieren die Bedingungen, die mitgeprägt haben, daß wir so geworden sind, wie wir sind.

Albert H. Friedlander hat in einem Vortrag das Akzeptieren dieser Identität oder Tradition gefordert; dies ist danach eine Funktion des Mahnmals:

»Ihr selbst müßt das Kainsmal auf die Stirne Berlins setzen. Die Bibel wird wenig verstanden: *Kain trug sein Mal, um von seiner Tat gerettet zu werden.* Danach bauten seine Kinder und er neue Städte, schrieben viel Musik und wurden groß in der Welt« (Friedlander, Sachor, S. 14).

Eveline Goodman-Thau hat in ihrer Rede »Ursprung und Erneuerung – jüdische Geschichte als Aufgabe« die Begegnung mit dem jüdischen Erbe Europas als Chance herausgearbeitet. Sie sprach vom »Verlust an Tradition in Europa«, der gekennzeichnet sei »vom Verlust des europäischen Judentums« (S. 59):

»Die Erfahrungen, die die Völker Europas – jedes auf seine Weise – in diesem Jahrhundert gemacht haben, sind ein Glied in der Kette, das – trotz oder gerade wegen der damit verbundenen Grausamkeiten – unentbehrlich ist, um weiterzuleben und um den kommenden Generationen dies auch in würdiger und richtiger Weise zu ermöglichen.

Die Ausgrenzung des Verbrechens an den Juden wäre somit ein Verbrechen an der Tradition selbst, der Quelle, aus der jede Gesellschaft ihre geistigen Kräfte für eine Erneuerung schöpft.« (Ebd.)

Im Judentum führe die »Beschäftigung mit der eigenen Geschichte als Quelle des Selbstverständnisses in allen Epochen zu neuen Einsichten« (ebd., S. 58):

»Jedes Geschehen, sei es eine Errettung oder sei es eine Katastrophe, bietet Anlaß, in verständlicher Sprache zu erkunden und auszudrücken, was in der Erfahrung gelernt wurde, um die Zukunft aufzubauen.« (Ebd.)

Jenseits der Erinnerung an die Hingemordeten gehe es um die Frage, ob es für die nächste Generation eine Möglichkeit gebe, »sich der eigenen Tradition zu stellen«: »Gibt es eine Tradition – ein geistiges Gedankengut –, woraus ein neues Ethos erwachsen kann, welches aus einem genuinen Trauerakt, einem wirklichen Gefühl des Verlustes, Kräfte für neue Anfänge schöpft?« (Ebd.) Die Begegnung mit dem jüdischen Erbe Europas eröffne, so Goodman-Thau, »die Möglichkeit, neue Lebensformen zu gestalten«: »Dies wäre eine neue Form der Mithaftung, die aus der eigenen Geschichte heraus in einen Dialog mit dem »fremden Feind«, einem verzerrten Bild der Juden und des Judentums, treten könnte.« (Ebd.)

Fazit

Ich habe in diesem knappen Beitrag die Verbindung zwischen Dialog und Erinnerung zu skizzieren versucht; eine Haltung der dialogischen Zuwendung zum andern Menschen in der Gegenwart schließt Erinnerung als Vergegenwärtigung des anderen in der Vergangenheit ein. Eine solche Art der Teilhabe gehört zum Menschsein.

Von hier aus erweist sich die Ansicht, mit der Beschäftigung mit der »deutschen Vergangenheit (die ja vor allem auch die Vergangenheit der Opfer ist!) müsse einmal Schluß sein, oder auch die Sorge, die »Schander der Deutschen werde zu sehr betont, als Verengung des Blickwinkels und falsch: es geht um Erinnerung, und die dialogische Vergegenwärtigung der Menschen, die zu Opfern gemacht wurden, und ihres Leids umfaßt natürlich auch das Tun der Täter. Die Erinnerung ermöglicht den Nachfahren, in Anerkennung der Tradition, in der sie stehen, dem Tun der Generation vor ihnen eine Absage zu erteilen, es nicht fortzusetzen. Ganz grundsätzlich aber ergibt sich die Erinnerung an die Opfer aus einer humanen Haltung. Ein Vermeiden der Erinnerung bedeutet zugleich einen Verlust an eigener Menschlichkeit, wie es bezogen auf die »zeitlosen Menschen« geschildert wurde.

Elie Wiesel hat davon gesprochen, daß die Vergangenheit letztlich nicht mitteilbar sei: »In gewisser Hinsicht habe ich nicht deshalb etwas aus meiner Vergangenheit erzählt, damit Sie sie kennenlernen sollten, sondern damit Sie wüßten, daß Sie sie niemals kennenlernen würden.« (Glauben, S. 22 f.) Jenseits der Frage, inwieweit das eigentlich Unvorstellbare überhaupt vergegenwärtigt werden kann (aber man kann es zumindest versuchen), besteht aber, in einer dialogischen Haltung, die Möglichkeit einer grundlegenden Präsenz des Vergangenen, einer Öffnung der Zeit.

Mit der Rede von Rabbinerin Goodman-Thau wurde zum Ende dieses Aufsatzes skizziert, wie es gerade in die Zukunft weisen kann, sich der Vergangenheit, der eigenen Tradition, zu stellen. Die Perspektive wurde damit über die persönliche Erinnerung hinaus erweitert.

Anmerkungen

1 Zum Begriff der »moralischen Gemeinschaft« vgl. L. Wingert: »Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen?«; auf diesen Aufsatz stützt sich auch zum Teil A. Honneth. Wingert versteht diese Gemeinschaft u.a. als »in die Ver-

- gangenheit entgrenzt (S. 88), als – im Vergleich zu konkreten lokalisierbaren kulturellen, politischen etc. Kollektiven – abstrakter, »nämlich als eine durch bestimmte Prinzipien der Anerkennung konstituierte Kommunikationsform, die der Interaktion in lokalisierbaren Kollektiven aufsitzt. Sie ist bezogen auf die potentiellen und aktuellen moralischen Verletzungen in solchen konkreten Interaktionen. Moralisches Unrecht ist ja die Verletzung von etwas Allgemeinem an einem Einzelnen.« (S. 92) Wingerl begründet die Geltung moralischer Verpflichtungen bzw. Ansprüche, basierend auf den Geboten der Solidarität und der Gerechtigkeit, innerhalb einer solchen Gemeinschaft.
- 2 Die vielbeschworene Normalität wäre nichts anderes als dies: den von den nationalsozialistischen Deutschen, Mitläufern, Zuschauern geschaffenen Status quo im nachhinein bestätigen; wirklich »normal« wäre es gewesen, wenn sich das reichhaltige jüdische Leben aus dem Deutschland der Weimarer Republik in Kontinuität hätte weiterentwickeln können. Dieses Normale und seine Zerstörung in unsere heutige Existenz aufzunehmen und daraus zu handeln, das wäre das Höchstmaß an erreichbarer Normalität.
- 3 Die Kritik an Erfahrung, in der das Bewußtseins v.a. zweckgebunden, die Aufmerksamkeit bloß instrumentell, zweckgerichtet ist (Honneth, S. 7), kann man eher vergleichen als die Gegenmodelle solcher Erfahrung: Dialogik vs. eine Art »magische Welterschließung«, in der keine starre Subjekt-Objekt-Trennung besteht (was hier nicht näher auszuführen ist).
- 4 Nicht zufällig spielt die Erinnerung gerade im Judentum, das in der Erfüllung der Tora die rechte Haltung gegenüber Gott und dem Menschen vereint, eine so große Rolle. Dem kann ich hier aber nicht weiter nachgehen, auch nicht der jüdischen Zeitauffassung insgesamt.

Literatur

- Francesca Albertini: »Franz Rosenzweigs talmudische Deutungen im ›Stern der Erlösung‹; in: *Im Gespräch*, Nr. 5, Herbst 2002, S. 2–12.
- Heinz Brüggemann: »Die Erfahrung des Eingedenkens – Walter Benjamin«; in: *Judentum und politische Existenz. Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektueller*. Hrsg. von Michael Buckmiller, Dietrich Heimann, Joachim Perels, Hannover: Offizin 2000, S. 11–36.
- Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 7. Aufl. 1994.
- : *Ich und Du*; in: *Das dialogische Prinzip*, a.a.O., S. 5–136.
- : »Kirche, Staat, Volk, Judentum«. (Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt im Jüd. Lehrhaus in Stuttgart, 14.1.1933); in: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 2. Aufl. 1993, S. 544–556.
- : *Schuld und Schuldgefühle*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1958.
- : *Zwiesprache*; in: *Das dialogische Prinzip*, a.a.O., S. 137–196.
- Albert H. Friedlander: »Sachor – Erinnern im jüdischen Denken durch die Jahrtausende«; in: Sabine Hödl/Eleonore Lappin (Hrsg.): *Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen*, Berlin/Wien: Philo 2000, S. 11–31.
- Eveline Goodman-Thau: »Ursprung und Erneuerung – jüdische Geschichte als Aufgabe« (Rede 2001 in Wien zur Inauguration als Rabbinerin der Gemeinde *Or Chadash*); in: *Im Gespräch*, Nr. 4, Fj. 2002, S. 56–60.
- Axel Honneth: »Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin«; in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, H. 1, 1993, S. 3–19.
- Werner Marx: *Ethos und Lebenswelt. Mitleiden können als Maß*, Hamburg: Meiner 1986.
- Martin Walser: »Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede«. (Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Nov. 1998); in: *Frankfurter Rundschau*, 12.10.1998.
- Elie Wiesel: »Glauben oder nicht glauben«; in: Ders., *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*. Aus dem Französischen von Hanns Bücken und Ursula Schottelius, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986, S. 7–23.
- Lutz Wingerl: »Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnerte Solidarität«; in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, H. 9, Nov. 1991, S. 78–93.