

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 Brusanowski (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

Vorwort

Der Zusammenbruch der kommunistischen Regime vor zwanzig Jahren hat eine ganz neue politische und intellektuelle Situation in Europa geschaffen. Das Jahr 1989 ist von daher das zentrale Geschichtsdatum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und als solches von gesamteuropäischer sowie weltweiter Bedeutung.

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten Referate und redigierten Diskussionsbeiträge der inzwischen dritten ökumenischen sozialetischen Tagung, die vom 26.-28. November 2009, vom Institut für Sozialethik der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien gemeinsam mit dem Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens und der Stiftung Pro Oriente zum Thema *Kommunismus im Rückblick (1989-2009). Ökumenische Perspektiven aus Ost und West* veranstaltet wurde.

Sie wagte sich damit an das schwierige und aus theologischer Sicht wenig behandelte Thema des Umgangs mit dem kommunistischen Vergangenheit in Europa: Wie ist – so die Leitfrage – das intellektuelle und politische Großereignis des Marxismus/Kommunismus als Teil der europäischen Geschichte theologisch zu deuten? Wie gehen die Kirchen mit ihrem Wissen um Schuld und Vergebung mit den menschlichen und politischen Folgen des Systemunrechts in (sozial-)ethisch angemessener Weise um? Was sind die Voraussetzungen für eine gemeinsame europäische Erinnerungskultur? Diese Fragen beschäftigten uns während dieser Konferenz und sie wurden in bewährter ökumenischer Zusammenarbeit behandelt.

Mit diesem Band wird den drei vorliegenden Bänden „Perspektiven ökumenischer Sozialethik“ ein weiterer hinzugefügt. Mein herzlicher Dank gilt allen Referenten, die sich die Mühe machten, ihre Beiträge für diese Publikation zu überarbeiten. Danken möchte ich an dieser Stelle auch der Stiftung Renovabis, die den Eröffnungsabend mitgestaltet und die Tagung wiederum finanziell großzügig unterstützt hat.

Mein besonderer Dank gilt Frau MMag. Cornelia Bystricky, die die schwierige Aufgabe hatte, die Diskussionsbeiträge und Artikel in eine sprachlich ansprechende Form zu bringen und die für die Erstellung des Manuskripts verantwortlich war. Dr. Klaus Gabriel hat dankenswerter Weise wieder das Layout gestaltet. Zu guter Letzt sei noch Frau Gertrud Widmann und Frau Anke Wöhrle vom Schwabenverlag für die wie immer

Erinnerungskultur und die Frage nach der historischen Schuld

Sándor Fazakas (Debrecen)

Zwanzig Jahre nach den gesellschaftlichen und politischen Ereignissen erleben wir eine *Konjunktur des Gedächtnisses* auch in Mittel-Ost-Europa. Erinnerung wurde an vielen Orten der Erinnerung: Am 19. August bei Sopron (an der österreichisch-ungarischen Grenze), wo ein Denkmal an die sechsbis siebenhundert ehemaligen DDR-Bürger erinnert, die die etwa dreistündige Öffnung des Eisernen Vorhangs damals zur Flucht in den Westen nutzten. Der Staatspräsident Ungarns, László Sólyom, deutete diesen Moment als „Rückkehr“ der Bürger in ein Europa ohne Grenzen; ein weiteres Datum war der 30. September in Prag, an der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland, wo die Ausreise in die BRD für mehr als 4000 DDR Flüchtlinge nach langwierigen Verhandlungen möglich geworden ist. Ein „Ort deutscher und europäischer Geschichte“ – so wird das Palais Lobkowitz (Sitz der Botschaft) seither genannt. Berliner Mauerweg, Kapelle der Versöhnung und einige mit Graffiti beschmierte oder in einer Gedenkstätte integrierte Reste an der Bernauer Strasse erinnern an den *Riss an der Mauer* vom 9. November 1989, nicht zuletzt an die vielen Todesopfer, die an dieser Mauer bei ihrem Fluchtversuch erschossen wurden. Erinnerungsorte und Erinnerungszeiten sorgen dafür, dass die schmerzlichen Wunden der eigenen Geschichte nicht verdrängt werden und die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit die Identität der Töchter und Söhne, mehr noch, der Kultur und der Politik der Gegenwart prägen.

Die Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) kann deshalb feststellen: „die Vergangenheit hat sich im kollektiven Gedächtnis europäischer Völker tief eingegraben und kehrt wieder als drängende Frage nach Gerechtigkeit, als Sehnsucht nach einer besseren Welt und als Schmerz über bleibende Verluste.“¹ In der Tat: die Belastung und Verluste des Terrors, der Kriege und der unmenschlichen Herrschaftsstrukturen können nicht einfach aufgehoben oder in ein harmloses Ressentiment umgedeutet werden. Gegenüber

¹ Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlicher Vergangenheit. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE, vom 17. 04. 2008, in: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-7953-2.pdf> (Zugriff am 24.07.2009).

biologischen Heilungsvorgängen bewahrt die Erinnerung, was nicht aufhört zu schmerzen.

1. Erinnerungskultur oder Kampf um Erinnerung?

Allem Anschein nach erwiesen sich die so genannte *Wende* und die Ereignisse um 1989 für das kollektive Gedächtnis ost-mitteleuropäischer Völker nicht als so prägend wie andere Erinnerungsorte oder Erinnerungsdaten des 20. Jahrhunderts (z.B. Kriegsbeginn und Kriegsende, Auschwitz und der Gulag, der ungarische Volksaufstand 1956, der Prager Frühling 1968, die polnische Solidarität 1980 usw.). Eine gemeinsame europäische Erinnerungskultur im Hinblick auf diese Vergangenheit (d.h. auf die Zeit der totalitären Regime und die Wende in Mittel- und Osteuropa) gibt es nicht, stattdessen ist mit konkurrierenden Erinnerungsmustern oder mit einer gestörten Erinnerungsarbeit zu rechnen. Die Erklärungsversuche, aber auch die Ereignisse selbst waren höchst vielfältig, je nach Kontext. Obwohl dies durchaus nachvollziehbar ist, kann man es nicht dabei belassen.

Erinnerung bzw. *Gedächtnis* als eine Form der Aneignung von Vergangenheit ist in den letzten zwanzig Jahren zu einem Phänomen von gesellschaftlicher und politischer Relevanz geworden. Mehr noch: man spricht von einem *Kampf um die Erinnerung*. Das Erkenntnisinteresse bezüglich der jüngsten Vergangenheit richtet sich nach den Deutungsintentionen der Gegenwart. Der Umgang mit dieser Vergangenheit steht in einem weiten Spannungsfeld zwischen gesellschaftspolitischen Leitlinien für die Bildung einer kollektiven Erinnerungskultur im Kontext einer gesellschaftlichen Gruppe, Partei oder der Nation einerseits, und dem Anspruch auf eine historische Rekonstruktion der Ereignisse andererseits. Diese letztere, die wissenschaftliche Reflexion, will einen bewussten Gegenpol zu den ersten anbieten, um die Wertorientierung und die Tradierung der historischen Erfahrungen möglichst adäquat zu bewahren.

Die drei Erinnerungstypen innerhalb der Geschichtskultur einer Gesellschaft sollen hier nur kurz erwähnt werden, hinsichtlich derer u.a. Pierre Nora, Ernst Hanisch, Heidemarie Uhl wichtige Beiträge geleistet haben. Es handelt sich dabei um die folgenden: die *Erinnerung der Zeitzeugen*, die *Sprache der wissenschaftlich-historischen Forschung* und das *Interes-*

*se der öffentlichen Erinnerung.*² Die Zeitzeugen erzählen, wie sie die *großen Ereignisse* erlebt haben – dabei ist aber nicht zu übersehen, dass das *Wahrheitsmoment* dieser Erinnerung von der persönlichen Betroffenheit abhängig ist:

- Opfer berichten über ihr Leiden und über ihre Verluste, andere (vielleicht Funktionäre der unmenschlichen Strukturen) suchen Kriterien für Selbstrechtfertigung, Politiker berichten über ihre Rollen im politischen Geschehen, weitere Gesichtspunkte werden von Journalisten und Berichterstattern vertreten.
- Der Historiker legt besonderen Wert auf die vorhandenen Quellen, strebt die Rekonstruktion des Kontextes an, aus dem die Quellen stammen, weist auf die Komplexität der Ereignisse hin und versucht den historischen Kern der Ereignisse herauszuarbeiten.
- Die öffentliche Erinnerung steht in den meisten Fällen im Dienst des Staates, der Parteien und der gesellschaftlichen Gruppen. Öffentliche Erinnerung ist Bestandteil kollektiver Identität, vereinfacht, ideologisiert und instrumentalisiert die Vergangenheit für die Gegenwart.

Diese miteinander konkurrierenden Aspekte und Interessen an historischen Zugängen erklären teilweise die Tatsache, warum es keine gemeinsame Wende-Erinnerung gibt und warum der Bezug zu den totalitären Regimen vor 1989 für das *kollektive Gedächtnis* bzw. die Erinnerungskultur mittel-ost-europäischer Völker kein ähnliches Gewicht hat wie andere geschichtliche Ereignisse Europas. Ich möchte hier auf weitere Beobachtungen hinweisen, die sich aus unserem ungarischen und kirchlichen Kontext ergeben und den Erinnerungsprozess erheblich erschweren:

1.1. Unterschiedliche Ängste im Blick auf einen objektiven Umgang mit der Vergangenheit sind unübersehbar

Aus sozialpsychologischer Sicht ist es nicht verwunderlich, dass Menschen von sich aus gar nicht in der Lage sind, die *eigene Vergangenheit als Geschichte menschlicher Schuld* zu betrachten und sich selbstkritisch mit ihrer Schuld zu beschäftigen. Stattdessen bevorzugen sie den Weg der Schuldabwehr und der apogetischen Stilisierung der eigenen Biografien. Die Verharmlosung der Schuldgeschichten und der Eifer der Selbstrecht-

² Vgl. Ernst Hanisch, Die Verantwortung des Zeithistorikers, in: *Societas Ethica* (Hg.), Forschung und Verantwortung. Jahresbericht 2005, Erlangen-Nürnberg 2005, 18-27.

fertigung führt aber zu weiteren Krisen: zu neuem Unrecht, Unwahrheit, Lüge und weiterer Schuld.

Über die große Angst vor Vergeltung hinaus spielt die „kleinere Furcht“ der Einzelnen eine bedeutende Rolle. Die *Frage nach der Kontinuität des eigenen Lebenslaufes*, der Verlust der früheren Identität, die Ungültigkeit bisheriger Werte stehen einer kollektiven Erinnerung und Reue im Weg. Solange die Schuld der Vergangenheit jederzeit in überspitzter Weise personalisiert und der Einzelne immer wieder mit seiner Vergangenheit identifiziert werden kann, sind Schuldeinsicht und Bußfertigkeit nicht möglich. Die Ereignisse der letzten zwanzig Jahre bieten genug Beispiele für solche Fehlentwicklungen, bei denen frühere Verhaltensweisen an den Pranger gestellt, für persönliche und politische Interessen instrumentalisiert oder zur Befriedigung der Massenerwartungen benutzt worden sind. Kein Wunder, dass die Angst mit der politisch-gesellschaftlichen Befreiung nicht aufgehört hat – vielmehr wurde sie zum Ausgangspunkt für weitere Ängste, Servilität, Abhängigkeit und neue Kompromisse. Wenn Ängste auch noch politisiert werden können, treten das *Sündenbock-Syndrom* und der *Märtyrer-Komplex* auf den Plan. Diese Tendenz ist seit Anfang der 1990er Jahre z.B. in der ungarischen Gesellschaft zu beobachten, wie Ferenc Pataki zu Recht feststellt: Einerseits wird die Beurteilung der Geschichte zur Quelle feindlicher Gesinnung ohne jede Sachlichkeit; andererseits kann das erlittene Martyrium für besondere gesellschaftliche Rollen, Ämter und Privilegien prädestinieren, ohne Berücksichtigung der jeweiligen persönlichen Fähigkeiten.³

Im Bereich des gesellschaftlichen Lebens kann diese Unklarheit und Undurchschaubarkeit der Vergangenheit für politische Zwecke genutzt werden. Dabei darf nicht übersehen werden, dass auch die Kirchen und ihre Mitglieder in die Geschichte der Unterdrückung auf unterschiedliche Weise verstrickt waren.

1.2. Die behinderte Trauer

Der katholische Theologe István Máté-Tóth beruft sich auf die Erfahrungen aus der Psychoanalyse für die Deutung der Situation der Kirche. In seiner Darstellung bezieht er sich auf Sigmund Freuds Begriff der *behinderten Trauer* und auf die Kategorien Yorick Spiegels über die verschiedenen Phasen der Trauer: „Wenn die Trauerarbeit gestört und unvollkom-

³ Vgl. Ferenc Pataki, Társadalomlélektani tényezők a magyar rendszerváltásban [Sozialpsychologische Gegebenheiten im ungarischen Systemwechsel], in: Valóság 33 (1990), 1-16, 15.

men geleistet wird, dann bleibt der Patient in einer pathologischen Bindung zu den Verstorbenen und kann leicht in eine voreilige (zweite) Ehe hineingehen“.⁴ Dieses Bild kann auf die Entwicklung der ungarischen Kirchen zwischen 1948 und 1989 oder auch nach der Wende angewendet werden. Der plötzliche Verlust der traditionellen Rolle der Kirche zwischen 1948 und 1950 traf die Kirche wie ein Schock. Die systematische Benachteiligung der Christen, die Auflösung kirchlicher Institutionen und die selektive Ersetzung kirchlicher Leitungspersonen durch staatsloyale Marionettenfiguren entzogen der Kirche die Möglichkeit einer Reflexion der neuen Situation. Das kirchliche Bewusstsein war nicht imstande, diese einschneidende Wende zu reflektieren. Die Situation war wie ein pathologisches Stehenbleiben am Sterbebett der *feudal-klerikalen Rolle der Kirche*, also ein Steckenbleiben in der Schockphase. Diese unvollkommen durchgeführte Trauerarbeit bedarf der Erinnerung und Aufarbeitung. Zugleich erklärt dieses Defizit, warum die Kirchen in Ungarn so verspätet auf die gesellschaftlichen Ereignisse um 1989 reagiert und warum sie eine Aufarbeitung der Vergangenheit bis heute nicht vollzogen haben.

1.3. Neuanfang oder Kontinuität?

Im Unterschied zu Südafrika und der ehemaligen DDR nahm die Vergangenheitsbewältigung in Ungarn keine politische oder rechtliche Gestalt an. Es wurde keine Kommission – etwa nach dem Beispiel der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission – etabliert, um öffentlich zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern des früheren Regimes beizutragen. Es gab keine Institution, die sich gezielt um das Schicksal der Opfer gekümmert hätte. Ein Versuch der juristischen Aufarbeitung der Vergangenheit sowie die Einrichtung eines parlamentarischen Ausschusses (wie die deutsche Enquete-Kommission) scheiterten Anfang der 1990er Jahre.

Das hat mehrere Gründe. Das völlige Ausbleiben einer öffentlichen Begegnung, Aussprache und eines Austausches zwischen den Akteuren der früheren Politik mit ihren Opfern hat nicht nur mit der Tatsache zu tun, auf die Joachim Gauck im Blick auf die DDR mit Recht hingewiesen hat: der säkulare Staat fühlt sich nicht zuständig, wo es um *moralische* oder *metaphysische* Dimensionen der Schuld geht. Der Staat sieht es nicht als seine Aufgabe an, den spirituellen oder religiösen Dimensionen der Versöhnung

⁴ *András Máté-Tóth*, *Theologie in Ost (Mittel) Europa. Ansätze und Traditionen*, Wien 2002, 173-176.

im politischen Raum einen Platz zu gewähren.⁵ Schuld und Vergebung vollziehen sich auf der personalen Ebene und können nicht politisch institutionalisiert werden.

Ohne eine politische Analyse der gesellschaftlichen Umbrüche in Ungarn und der umliegenden Länder zu entfalten, bleibt festzustellen, dass das Ausbleiben einer umfassenden Aufarbeitung der Vergangenheit als ein „beabsichtigtes Nebenprodukt“ des friedlichen politischen Übergangs zu betrachten ist, nachdem die alte politische Elite ihre Macht der neuen Elite übergeben hatte.⁶ Dadurch wird die Zurückhaltung und Sensibilität angesichts der Frage nach dem Umgang mit Vergangenheit verständlich. Wie etwa der frühere Theologieprofessor István Török formuliert: „[Es ist] als hätte sich ein Nebel der Interesselosigkeit über die hinter uns liegenden Jahrzehnte gelegt, obwohl wir alle persönliche Vertreter“⁷ dieser Vergangenheit gewesen sind. Der Konsens des gegenseitigen Vergessens oder die Disqualifikation der jeweiligen Gegner stehen immer noch im Dienst des aktuellen politischen Interesses.⁸

Auch in der Kirche lässt sich eine ambivalente Annäherung an die Frage der Vergangenheitsbewältigung beobachten: Einerseits ist der Anspruch nicht zu übersehen, die Ereignisse der Vergangenheit und die Anpassung der Kirchen an den Zeitgeist nicht nur in der Perspektive auf einen Schlusstrich hin zu deuten. Um Zukunft zu eröffnen und begangene Fehler zu vermeiden, ist die Durchschaubarkeit der Vergangenheit unentbehrlich. Andererseits ist der Wunsch da, um einer nüchternen Differenzierung

⁵ Gespräch mit Joachim Gauck, 02.06.1997, BStU Berlin; zit. nach Ralf K. Wüstenberg (Hg.), Versöhnung durch Wahrheit: Die politische Dimension der Versöhnung in Südafrika und Deutschland, in: *Ders.* (Hg.), Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland, Frankfurt a. M. 1998, 117.

⁶ Samuel Huntington unterscheidet drei Kategorien – *Umwälzung*, *Ablösung* und *Platzwechsel* – für die Beschreibung gesellschaftlicher Umbrüche in Lateinamerika, Süd- und Ost-Europa. Unter *Umwälzung* versteht er die von den Reformkommunisten initiierten Prozesse der Demokratisierung, *Ablösung* stellt sich mit dem totalen Umsturz der alten Regime und den Machtübernahmen seitens der Opposition ein, *Platzwechsel* dagegen ist ein gemeinsames Unternehmen von Regierenden und Opposition. Für die ungarische Wende sind – m. E. – alle drei Kategorien komplementär zu verwenden. Siehe dazu: *Samuel P. Huntington*, Democratization and Security in Eastern Europe, in: *Peter Volten* (ed.), Uncertain Futures: Eastern Europe and Democracy, New York 1990 (Occasional paper series des Institute for East-West Security Studies 16), 35-49, 41.

⁷ *István Török*, A megújulás teológiai feltétele [Die theologischen Voraussetzungen der Erneuerung], in: *Confessio* 14 (1990), 122-124.

⁸ Näher ausgeführt in: *Dagmar Unverhau* (Hg.), Lustration, Aktenöffnung, demokratischer Umbruch in Polen, Tschechien, der Slowakei und Ungarn. Referate der Tagung der BStU und der Akademie für Politische Bildung in Tutzing vom 26. - 28.10.1998, Münster 1999.

willen die Vergangenheitsbewältigung *pastoraltheologisch* zu gestalten: wer hat unter welchem Druck und welchem *modus vivendi* gelitten oder ist Kompromisse eingegangen, bzw. wer hat versucht, mehr oder weniger erfolgreich Freiräume für die Kirche offen zu halten? Für jeden Fall gilt es, die Frage der Schuld und Schuldenerkenntnis aus dem politischen Kontext herauszuhalten und im Zusammenhang von Versöhnung und Vergebung zu behandeln.

2. Schuld in der Geschichte: Kollektivschuld?

In einer Hochkonjunktur von Erinnerungen und im Schatten der diffusen Ängste vor Identitätskrisen gibt es keine gemeinsame gesamteuropäische Erinnerung an die Wende von 1989,⁹ nicht einmal auf der Ebene der historischen Rekonstruktion einer Nation oder eines Landes. Die Erinnerung einzelner Staaten, Völker und Gruppen lassen sich nicht zu einer *kollektiven Erinnerungskultur* an die Vergangenheit verknüpfen – für alle Menschen verpflichtende Erinnerungsdaten und Erinnerungsorte wären weder mit der christlichen Freiheit noch mit den demokratischen Grundrechten vereinbar.

Allerdings gibt es in gewisser Hinsicht doch einen gemeinsamen Kristallisationspunkt: nämlich das Interesse an einer *kollektiven Unschuld* im Blick auf die verhängnisvolle Zeit des Unrechtes und die Ereignisse der Vergangenheit. Orte, Daten und Rituale der Erinnerungskultur stehen in diesem Sinn nicht nur im Dienst einer Pflichtwahrnehmung der Lebenden im Hinblick auf die Zukunft, sondern sie sollen beweisen, dass die heutige Generation keine Verantwortung für die Untaten der vorhergehenden Generationen trägt. Dieses Streben wirft die Frage nach der *Schuld in der Geschichte* bzw. der *kollektiven Schuld* auf. Die geschichtlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit den Weltkriegen, den Millionen Opfern in den Konzentrationslagern und in den Gulags, das Leiden und die Menschenrechtsverletzungen unter den kommunistischen Diktaturen haben zu einer verstärkten Wahrnehmung geschichtlicher Schuldzusammenhänge geführt.

Wie aber entsteht historische Schuld? Und gibt es überhaupt kollektive Schuld? Aus der Sicht der Sieger ist die Antwort einfach: Ja! Der Holocaust, die Massenvertreibungen und Deportationen ganzer Völkergruppen

⁹ Vgl. Hans Jürgen Luibl, Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur, in: Orientierung 73 (2009), 86-91, 89.

während und nach dem Zweiten Weltkrieg zeigen dies deutlich. Viele meinen aber, der Begriff wäre zu vermeiden. Schuld oder Unschuld eines ganzen Volkes oder einer Gruppe gäbe es nicht. Beides, „Schuld, wie Unschuld sind nicht kollektiv, sondern persönlich“¹⁰.

In der Tat: das Zusammenleben der Menschen kann nur gelingen, wenn Schuld identifiziert und zugewiesen wird, wenn der Einzelne dafür verantwortlich gemacht werden kann. Ohne diese Zuweisung und Identifizierung wird Schuld zur *undefinierbaren Schuld*, die zur Lähmung und Auflösung menschlicher Gemeinschaften führt. Doch – und das zeigen die biblischen Belege auch – Handlungen von Einzelnen haben jeweils Auswirkungen auf das ganze soziale System. Es besteht ein Zusammenhang zwischen den Handlungen der Menschen und der Geschichte der Gemeinschaft. Der Mensch kann die Geschichte nicht nur erleiden, sondern auch verantwortlich mit gestalten, besonders wenn der Einzelne sich an wichtigen Schnittpunkten menschlichen Zusammenlebens befindet und er die Folgen seines individuellen Handelns vorhersehen und vermeiden müsste. Schuld in der Geschichte entsteht also durch Fehlverhalten in verantwortlichen Positionen,¹¹ weil das Versagen im Amt Auswirkungen auf das ganze soziale System hat. Die verschiedenen Positionen und Institutionen im sozialen System erfüllen verschiedene Funktionen, die eng miteinander verbunden sind. Und so führen Versäumnisse und Verantwortungslosigkeit zu Schuldkonstellationen.

Weiters sind die Handlungssubjekte in Handlungskreisläufe eingebunden, d.h. es besteht ein Interaktionzusammenhang zwischen dem Tun bzw. den Versäumnissen der Einzelnen und ihren Folgen, eine Wirkung und Rückwirkung, durch die die Sünde eine übersubjektive Macht erlangt. Es geht nicht darum, vereinfachend von der Sünde der Menschen auf die Sünde sozialer Systeme zu schließen oder die angeblich sündigen Strukturen dieser Welt zu enthüllen. Vielmehr muss dieses Phänomen gesellschaftstheoretisch und „sozialtheologisch reflektiert“¹² werden, um zu sehen, dass der Mensch über einen direkten inneren Zusammenhang zwischen Tun und Lassen seines Wirkens und deren Folgen im sozialen System nicht in dem

¹⁰ Richard von Weizsäcker, Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach, in: *Ders.*, Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten, Berlin 1985, 9–35, 17.

¹¹ Vgl. Eilert Herms, Schuld in der Geschichte. Zum „Historikerstreit“, in: *Ders.*, Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 15-16.

¹² Siehe: Ralf Dzienas, Von der „Sünde der Welt“ und „Sündhaftigkeit sozialer Systeme“, in: Rochus Leonhardt (Hg.), Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive. Beihefte zu ökumenischen Rundschau 86, Frankfurt a. M. 2010, 95-119, 101.

Maße verfügt, wie er es wünscht oder sich einbildet. Beachtet man, wie soziale Systeme entstehen und sich selbstständig entwickeln, in dem sie sich – nach der Theorie Niklas Luhmanns¹³ – als Prozesse von Kommunikationen ständig reproduzieren, und wie sie auf die Veränderungen der Umwelt ununterbrochen mit Deutungen, Strukturen und Erwartungen reagieren, sieht man ein, dass der Mensch diese Prozesse nicht eindeutig zu steuern oder zu beherrschen imstande ist. Je komplexer das soziale System wird, in dem der einzelne Mensch verantwortliche Positionen in einer Gesellschaft einnimmt, je globaler die Konsequenzen des eigenen Handelns sind, desto schärfer wird erfahrbar, dass die Folgen dieses persönlichen Verhaltens eine eigene Dynamik in den sozialen Zusammenhängen in Gang setzen, die nicht allein auf die Interessen und Absichten der ursprünglichen Akteure zurückzuführen ist. Stattdessen vermehrt sie sich durch neue Kommunikationsprozesse, durch Erwartungen von Menschen und Gruppen, schafft neue Strukturen, Organisationen und Institutionen in Bereichen wie Politik, Wirtschaft und Moral.¹⁴

Zugleich haben die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts beispielhaft bewiesen, dass Schuld in der Gesellschaft nicht einfach als numerische Bilanz des individuellen Versagens dargestellt werden kann. „Das Böse gewinnt gegenüber den es verursachenden Personen eine unheimliche Eigendynamik, es entwickelt ein beängstigendes Eigenleben, das auf die Individuen wie eine objektive Macht zurückwirkt, neue Schuld zeugt und einen [...] zerstörerischen Regelkreislauf von kleinen Ursachen und verhängnisvollen Wirkungen aufbaut.“¹⁵ Das Ergebnis ist, wie Eilert Herms sowohl für das NS-Regime als auch die SED-Diktatur feststellen konnte: der Staat wird von einer Gruppe erobert, die nur als Verbrecherbande höherer Ordnung bezeichnet werden kann und die den Rechtszustand einer Gesellschaft „durch eine prinzipiell willkürliche, an kein Recht gebundene Ausübung öffentlicher Gewalt“¹⁶ untergräbt.

Will man das Funktionieren und die Folgen der sich von Individuen ablösenden eigenen Dynamik der Kollektivschuld verstehen, lohnt es sich, einen Blick auf *Wesen und Natur der totalitären Regime* zu werfen.¹⁷ Es

¹³ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, 193.

¹⁴ Vgl. Ralf Dziewas, *Von der „Sünde der Welt“* (Anm. 12), 110-111.

¹⁵ Michael Beintker, *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen*. Manuskript, 3.

¹⁶ Eilert Herms, *Schuld in der Geschichte* (Anm. 11), 18.

¹⁷ Weiter ausgeführt in: *Sándor Fazakas, Karl Barth im Ost-West-Konflikt*, in: *Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch* (Hgg.), *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935-1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Beiträge zum internationalen*

wird allgemein nicht bestritten, dass die Bahnbrecher und Anhänger des Kommunismus die kommunistische Idee für eine alle Menschen beglückende und auf die ganze Welt auszubreitende Heilslehre gehalten haben. In der Tat war aber ihre Sache eine gottlose Angelegenheit, in der der christliche Glaube und die Kirche zwar vorläufig geduldet, aber letztlich zum Verschwinden verurteilt wurden. Wir aber – und diejenigen, die darunter gelitten haben – haben den Kommunismus als die einen totalen Absolutheitsanspruch beanspruchende Ordnung erfahren. Dennoch darf der religiös-spirituelle Charakter des Totalitarismus – inklusive des Kommunismus sowjetischer Art – nicht übersehen werden. Eine Diskussion zwischen Hannah Arendt und Eric Voegelin im Jahr 1951 hat gezeigt, dass totalitäre Ideologien – so schrieb Hannah Arendt in ihrem 1951 erschienenen Buch *The Origins of Totalitarianism* – nicht einfach die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft anstreben, sondern eine Veränderung der menschlichen Natur erzwingen wollen.¹⁸ In seiner Kritik an Arendts Buch ging Voegelin noch weiter und stellte fest, dass die Wurzeln der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts nicht einfach in der Entwicklung bzw. im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zerfall der Nationalstaaten zu suchen sind; der Totalitarismus sei vielmehr eine immanente Religion, die versuche, die durch die göttliche Gnade erreichbare transzendente Vollkommenheit des christlichen Glaubens in eine durch menschliches Tun erschaffbare immanente Idee umzuwandeln.¹⁹ Solche Ideologien beinhalten implizit die antireligiöse Revolte gegen die *imago Dei* und den Versuch, die Natur des Menschen zu ändern, und enden mit der Zerstörung der Person. Sie sind keine harmlosen, unverbindlichen Meinungen, „sondern Ausdruck der eigenen, zerstörten Person“²⁰.

Der östliche Kommunismus wurde von den protestantischen Kirchen in Ungarn, in der Tschechoslowakei und später in der DDR als eine solche immanente Pseudoreligion mit ihrem Anspruch auf öffentlich-verbindliche Geltung erfahren. So konnte auch der ungarische Philosoph István Bibó 1978 feststellen: Die Kirchen- und Religionsfeindlichkeit als „geschichtliche Last der liberalen-französischen Revolution wurde von der sozialis-

Symposium vom 1. bis 4.05.2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2010, 267-286, 278-281.

¹⁸ Vgl. *László Balogh/Éva Biro-Kaszás* (Hgg.), *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv* [Ohne Anhalt. Hannah Arendt-Lektüre], Debrecen 2008, 51-74, 59; siehe die Diskussion *Eric Voegelin, The Origins of Totalitarianism – Hannah Arendt, A Reply – Eric Voegelin*, Concluding Remark, in: *Review of Politics* 15 (1953) 68-85.

¹⁹ *Balogh/Biro-Kaszás* (Hgg.), *Fogódzó nélkül* (Anm. 18), 59.

²⁰ *Balogh/Biro-Kaszás* (Hgg.), *Fogódzó nélkül* (Anm. 18), 59.

tisch-kommunistischen Revolution weitergeführt²¹ und trug durch ihr messianisches Sendungsbewusstsein und ihren Utopismus zur Deformation eines liberal-demokratischen Aufbaus der osteuropäischen Gesellschaften bei. Der ideologische Kampf gegen die Kirchen als Wesensmerkmal der sozialistischen Revolution erzielte gerade die Veränderung der menschlichen Natur, bzw. die Erschaffung eines uniformierten sozialistischen Menschentypus.²² Um die majestätischen Ziele der klassenlosen Gesellschaft zu erreichen, wurden Terror und Verfolgung zu legitimen Mitteln der staatlichen Machtausübung erklärt, (blutige) Opfer von Menschenmassen waren nicht teuer. (In diesem Zusammenhang ist die Feststellung verständlich: das Schlimmste am Kommunismus ist, was danach kommt.)

Die Frage lautet nun, ob der einzelne Mensch aktiver Mitgestalter dieser Unrechtsstrukturen oder schweigender Mitläufer war. Reicht die Differenzierung zwischen Opfern und Tätern – oder muss man auch mit anderen Akteuren rechnen, etwa mit *Nutznießern*, die zwar nicht als verursachende Täter, jedoch als Mitbeteiligte gelten müssen?²³ In dem Moment, wo historische Schuld als ein komplexer Wirklichkeitsbereich erfahren wird, weist die Frage auf das Problem hin, dass das Reden von Schuld und Sünden im historischen und sozialen Kontext nicht allein auf die persönliche Dimension reduziert oder auf individuelle Verursachung zurückgeführt werden kann. Auch Unrechtsstrukturen sind menschengemacht und menschenverantwortet, und daher muss gerade in Situationen von gewollten oder ungewollten Verstrickungen in Schuldkonstellationen die transpersonale Dimension mitbedacht werden, wo Sünde – biblisch gesprochen – als eine den Menschen knechtende *Macht* erfahren wird und wo alle von ihren Folgen betroffen werden, unabhängig von ihrer direkten oder indirekten Beteiligung, von Lebensalter oder Beruf. Der Sinn der Vergangenheitsauf-

²¹ *István Bibó*, Az 1956 utáni helyzetről [Über die Lage nach 1956], in: *Ders.*, Válogatott tanulmányok 1935-1979 [Ausgewählte Studien 1935-1979], Budapest 1990, 711-758, 750-758.

²² Bibó spricht über zwei Menschentypen: der eine Typus ist ein Feind jeder Revolution und des Fortschritts in allen historischen Situationen, der andere will die Revolution in jeder Situation und um jeden Preis. Vgl. *István Bibó*, A kapitalista liberalizmus és a szocializmus-kommunizmus állítólagos kiegyenlített ellentéte [Der angeblich unausgeglichene Gegensatz von kapitalistischem Liberalismus und sozialistischem Kommunismus], in: *Ders.*, Válogatott tanulmányok (Anm. 21), 759-782, 770.

²³ Vgl. *Dirkie Smit*, Keine Zukunft ohne Vergebung? Vom Umgang mit dem 20. Jahrhundert in Südafrika, in: *Ev.Th* 62 (2002), 172-187, 183. Vgl. *Ulrike Link-Wieczorek*, Die Verantwortung der Nachgeborenen: Überlegungen zur Soteriologie im Umgang mit historischer Schuld, in: *Britta Konz/Ulrike Link-Wieczorek*, Vision und Verantwortung, Münster 2004, 121-138.

arbeitung und Erinnerung besteht deshalb nicht allein in der Benennung der verursachenden Täter, sondern im Bemühen um eine Heilung der Wunden bis in die Nachfolgegenerationen hinein und in der Eliminierung weiterer durch die Verdrängung entstandene soziokulturelle Deformationen.

3. Geschichtliche Schuld der Kirchen und das korporative Schuldbekennnis

Natürlich gehört auch die Kirche zu jenen Institutionen, bei denen das Versagen in Amt und Sendung selbstkritisch in Rechnung gestellt werden muss. Dabei geht es nicht nur um persönliches Versagen kirchlicher Amtsträger oder Mitarbeitender. Kirchen waren keineswegs natürliche Verbündete der kommunistischen Diktatur. Sie wurden als letzte Säule des imperialistischen Feindes bezeichnet. Die Ausgangssituation ist also folgende: Pfarrer, Theologieprofessoren, Kirchenleitende wurden verhaftet, deportiert, gequält, zur Mitarbeit mit der Geheimpolizei gezwungen, gebeten oder eingeladen.²⁴ Die Frage ist, was sie leisten mussten, *sub poena non existentiae* und was über eine eifrige und freiwillige Mitarbeit hinausging. Außerdem waren die Kirchen in vielen Ostblockländern direkt oder indirekt an der Wende beteiligt. In den geschützten Räumen der Kirchengemeinden lernten die Menschen andere Werte wie Solidarität, Mut und die Sehnsucht nach Freiheit kennen.

Aber hier geht es wieder um ein institutionelles Problem: was Martin Honecker für die Kirchen in der ehemaligen DDR feststellt, gilt auch für die Kirchen in den anderen Ostblockländern: „in einem totalitären Staat passen sich Verhaltensweisen und Verhaltensformen kirchlicher Organe der politischen Struktur an“.²⁵ Kirchliche Organisationen waren stets von ihrem geschichtlichen Kontext abhängig. Die Zusammenarbeit kirchlicher Leitungsorgane mit der staatlichen Bürokratie zeigt, dass das Vertrauen in die Kirchendiplomatie größer war als das Vertrauen auf die Kraft Gottes. Ziel dieser kirchenleitenden Tätigkeit war die Selbsterhaltung der Kirche.

²⁴ Siehe dazu *János Antal* (ed.), *Coping with the past*, Oradea 2002; *Frigyes Kahler*, III/III-as történelmi olvasókönyv. Adalékok az emberi jogok magyarországi helyzetéhez az 1960-as években [Dokumente aus der III/III Abteilung], Bd 1–3, Budapest 2001–2002–2005.

²⁵ *Martin Honecker*, Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen?, in: *ZThK* 90 (1993), 213–230, 224.