

Versöhnung und Vergebung.

Vortrag Bildungshaus St. Virgil 11.4. 2013

I.

Ich beginne meine Ausführungen mit zwei prominenten Zitaten und zwei Fallgeschichten, die ausnahmsweise einmal nicht die österreichische Geschichte in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts tangieren.

Die beiden Zitate entstammen dem Gedächtnis- und Erinnerungsdiskurs, wie er durch die Psychoanalyse und durch Friedrich Nietzsche etabliert wurde. Beide thematisieren die Überlagerung von Erinnerung und Schuld und beleuchten jene Mechanismen, die zum Verständnis der Abwehr von prekären Erinnerungselementen einen erheblichen Beitrag leisten. Das erste stammt von dem Psychoanalytiker Friedrich Hacker und lautet: *Die Täter können den Opfern nicht vergeben*. Es handelt sich um eine mündliche Äußerung Hackers bei einer der mittlerweile legendären Sommerschulen der Waldviertel-Akademie Ende der 1980er-Jahre. Das zweite ziemlich berühmte findet sich in Friedrich Nietzsches Aphorismen-Sammlung *Jenseits von Gut und Böse*: „*Das habe ich getan*“, sagt mein Gedächtnis. *„Das kann ich nicht getan haben*“, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. *Endlich - gibt das Gedächtnis nach.*“

Ohne die von Hacker und Nietzsche beschriebenen Perversionen, Verdrehungen, lässt sich nämlich der prekäre Zusammenhang von Schuld und Erinnerung kaum begreifen. Wer das eigene problematische und prekäre Tun nicht erinnern will, der lenkt die damit verbundene Aggression auf denjenigen, der einen daran erinnert, woran man nicht erinnert werden möchte.

Die beiden Fallbeispiele stammen aus den Jahren 2010, sind, obschon in einer schnelllebigen Zeit bereits Geschichte, nach wie vor aktuell. In der Reflexion „fremder“ Geschichten wird die merkwürdige Dynamik von Vergeben und Vergessen offensichtlich:

Am 9. April 2010 lief in der ARD zu später Stunde, um 23.30 die neunzigminütige Dokumentation *Ageth* (Regie: Eric Friedel), die die Vertreibung der armenischen Bevölkerung aus dem Osmanischen Reich und die Ermordung von 1,5 Millionen Armeniern zwischen 1915 und 1918 mit verlässlichen historischen Zeugen und erschreckenden photographischen Bildern minutiös beschrieb. Einen Tag später kam der polnische Staatspräsident Lech Kaczynski bei einem Flugzeugabsturz ums Leben. Sein Ziel war es, zusammen mit Anhängern seiner nationalkonservativen Partei der Ermordung tausender Polen in Katyn durch Stalin zu gedenken. Zwei große Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die allein schon be- und gedenkenswert sind.

In beiden, selbstredend sehr verschiedenen Fällen kommt ein transnationales Moment ins Spiel, im einen Fall geht es um einen Genozid an einer Minderheit in einem Imperium, im anderen um die Vernichtung eines Teils der Elite eines benachbarten Landes, das man zusammen mit einem anderen Aggressor, Hitlerdeutschland, überfallen, ausgelöscht und wie Diebsgut unter sich aufgeteilt hat.

In beiden Fällen spielen das Problem der Versöhnung und die Forderung nach Gerechtigkeit und die damit verbundene Spannungslage eine wesentliche Rolle. Die deutsche Fernsehanstalt hatte den Film vorsorglich in einem Akt von partieller Selbstzensur und vorauseilendem Gehorsam aus dem Hauptabendprogramm verbannt. Der Film wurde erst um 23.30 Uhr ausgestrahlt. Der Grund ist ganz offensichtlich und bestätigt die These des Films: dass die USA und das Vereinigte Europa vor einem Konflikt mit dem Bündnispartner Türkei damals wie heute zurückschrecken, dessen Regierung so reagiert, wie Friedrich Hacker und Friedrich Nietzsches es beschrieben haben: mit Wut auf die Opfer und mit kategorischer Leugnung. Was geschehen ist, soll allenfalls eine Art Unfall im Gefolge des

Ersten Weltkriegs gewesen sein. Der Spieß wird umgedreht, die wahren Opfer sind nicht die Armenier, sondern die Türkei, die in ihrer Ehre und Würde gekränkt worden sei.

Im Fall Katyn nehmen sich die Dinge fast spiegelverkehrt aus. Nach langem Leugnen der Verbrechen, das erst durch Gorbatschow gebrochen wurde, hatte die heutige russische Führung die polnische Seite zu einer gemeinsamen Gedenkfeier eingeladen, nicht ohne sich in aller Form – man muss das auch dann konzederen, wenn man die gegenwärtige Führung in Moskau nicht goutiert – bei Regierung und Volk ihres Nachbarlandes zu entschuldigen. Während der Ministerpräsident Tusk diese Entschuldigung annahm und an der offiziellen bilateralen Gedenkveranstaltung teilnahm, hat der damalige polnische Staatspräsident die ausgestreckte Hand der Gegenseite ausgeschlagen. Beim Flug zu einer eigenen, ausschließlich polnischen Gedenkveranstaltung kam er auf tragische Weise ums Leben. Hier war es – kollektiv gesprochen – der Repräsentant des Opfer-Volks, der nicht verzeihen wollte oder konnte, und man kann darüber spekulieren, warum er die symbolische Geste der Versöhnung ablehnte: weil er die Entschuldigung für zu gering hielt, vielleicht aber auch, weil er sich nicht versöhnen und an seiner prinzipiellen Gegnerschaft festhalten mochte. So lässt sich sagen, dass der Nationalismus in zweierlei Gestalt auftritt: in der Täterposition als Weigerung, einzugestehen, was im Namen einer imaginierten Gemeinschaft, der Nation, geschehen ist, weil dieses Eingeständnis die Größe der eigenen Nation mindert, in der Opfersituation als Weigerung und Unfähigkeit, die hingehaltene Hand zu ergreifen und weil man dadurch eine vermeintliche Trumpfkarte aus der Hand gibt, die in der Logik des nationalistischen Spiels immer sticht: die Aversion gegen den Anderen.

Die Unversöhnlichkeit aufzugeben, bedeutet nämlich in der Tat, ein Spiel zu Ende zu bringen. Beide Fälle machen überdies deutlich, dass echte Versöhnung nur möglich ist, wenn das klassische Dispositiv des Nationalismus und die ihm zugrunde liegende Narrative aufgegeben werden, wenn die Bereitschaft besteht, jenes Bild des Anderen zu verändern, das strukturlogisch zum Nationalismus gehört: *Du musst mein Feind sein und bleiben, damit ich mich besser organisieren kann*. Die Konstruktion des Anderen, das *Othering*, wie es in den Kulturwissenschaften, speziell in den Postkolonialismus-Studien (postcolonial studies) diskutiert wird, ist dabei ein besonders heimtückisches und plastisches Beispiel. Auf der Täterseite kommt dabei die Auffassung zum Tragen, dass das Verbrechen, das im Namen der eigenen Gruppe, des eigenen Landes begangen wurde, recht eigentlich doch kein Verbrechen sein darf, auf der Opferseite, dass jede Art von Vergebung eine Schwäche bedeuten würde, die die eigene nationale Energie unterminiert.

Auf dem verminten Gelände kollektiver Gewalt und Versöhnung lassen sich also vorab schon zwei Thesen formulieren:

1. Versöhnung bringt ungeachtet der politisch und ethischen Asymmetrie auf eine vertrackte Art und Weise beide betroffenen Personen, Gruppen, Völker und deren Repräsentanten in eine prekäre Situation feindseliger Nähe, aus der sie sich nur befreien können, wenn sie ihr Verhalten ändern und im Sinn eine berühmten Pop-Songs sagen: *Let's gotta get out of this place*.
2. Diese Versöhnung kann nur dann durchschlagend sein, wenn beide Seiten die klassische nationalistische Position verlassen und die durch sie bezeichnete symbolische Grenze überschreiten.

II.

Das deutsche Wort Versöhnung hat, im Gegensatz zu anderen europäischen Sprachen, offenkundig eine Konnotation, die nicht nur eine ethische und pragmatische Bedeutung in sich trägt, sondern

darüber hinaus in den Bereich des Religiösen verweist: Das der Versöhnung zugrunde liegende Wort „Sühne“ ist mit der Vorstellung des Opfers verschwistert. Dass mir vergeben wird, setzt voraus, dass ich eine Gabe bringe, ein Opfer, ein materielles oder auch ein symbolisches. Selbstverständlich sind die drei Aspekte – Rechtssprechung, Ethik und Opfer – nicht vollständig inkompatibel, sie überlappen sich, aber nichtsdestotrotz steckt in der Formel von der Sühne und der dadurch bewirkten Versöhnung ein Moment, das über die pragmatische Assoziation des Abgleichens hinausweist. Umgekehrt hat der Begriff der Schuld, der Sühne erforderlich zu machen scheint, ein Moment, das im Ökonomischen zu Buche schlägt: die Schuld und die Schulden sind auf irritierende Weise semantisch benachbart.

Auch wenn das deutsche Wort Versöhnung mit der Sühne, nicht aber mit dem „Sohn“, etwas zu tun hat, steckt in ihm doch eine emotionale Tiefe, ein Pathos, das durch Gesten, die die Versöhnung begleiten, etwa dem Handschlag, signifikant wird. Die Versöhnung verweist auf einen internen und vorangegangenen Konflikt zwischen vielleicht zuvor befreundeten und verwandten Individuen, Gruppen oder Kollektiven, die in einen Streit miteinander geraten sind. In der Versöhnung geht es um die Wiederherstellung eines einstmals friedlichen Zustandes, der vor jenem geherrscht hat und haben soll, zumindest um eine Gemeinsamkeit, auf die man sich berufen kann und die im Akt der Versöhnung Wirklichkeit wird. Es gibt also in der Versöhnung etwas gemeinsames Drittes, etwas, das durch sie gestiftet wird.

III.

Was sind die Bedingungen der Möglichkeit von „Versöhnung“ und „Vergebung“? Versöhnung ist ein höchst anspruchsvolles Konzept, es basiert vor allem darauf, dem anderen einen Vertrauensvorschuss einzuräumen. Das ist vor allem aus der Perspektive des Opfers eine Zumutung. Gibt es, um noch einmal auf Katyn zu kommen, historische Ereignisse, für die es keine Versöhnung geben kann? Lässt sich der symbolische Preis für ein kollektives Verbrechen angeben? Wohl kaum.

Was der Nationalist mit gutem Gespür wittert, ist, dass in der Versöhnung eine Zumutung am Werk ist, nämlich die Bereitschaft, gerade jener Gruppe, jenem Kollektiv einen Vertrauensvorschuss einzuräumen, die bzw. das einen verletzt hat. Aber ungeachtet der schon erwähnten Asymmetrie entfaltet sich ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis: Wer seine Schuld bekennt und darüber hinaus auch bereit ist, daraus handfeste Konsequenzen zu ziehen, real oder symbolisch zu bezahlen, der tut dies in der Erwartung, dass ihm verziehen wird. Wer verzeihen soll, kann dies nur tun, indem er seinem Gegenüber jenen Vertrauensvorschuss einräumt, dass er es mit seiner Versöhnung ernst meint. Ist es unmoralisch, Schuld zu bekennen in der Erwartung, dass sie mir vergeben wird? Kants rigorose Ethik würde das bejahen. Darin besteht aber auch ihre Grenze.

Anders verhält es sich, wenn wir das Verhältnis zwischen Täter und Opfer im Sinne eines symbolischen Tausches verstehen. Letzteres wird das Angebot des Anderen, dessen symbolische Gabe, nur dann annehmen, wenn er dessen Entschuldigung ernst nimmt. Im Sinn der Philosophie des Alteritären, wie sie etwa Emmanuel Lévinas formuliert hat, ändert die extreme Situation, um die es in all diesen Fällen geht, nichts an der Vorgängigkeit des jeweils Anderen.

Versöhnung bedarf eines gemeinsamen symbolischen Raumes und dieser muss von beiden Seiten errichtet und erhalten werden, als ein Zwischenraum auch der Erinnerung, die nur stattfinden kann, wenn die Logik der Versöhnung sich durchsetzt. Der Nationalist, dessen Identität auf einem Kontrast, Exklusion und Binärität beruht, lässt sich als ein Mensch begreifen, der keine Schulden haben möchte, der kontrafaktisch von niemand abhängig sein will. Das gilt für den einzelnen wie für Kollektive. Kollektive sind ja so konzipiert und imaginiert, dass sich der bzw. die einzelne mit diesem identifiziert so als wäre dieses eine Person mit einem entsprechenden Körper.

Gleichwohl scheint es wichtig, zwischen binnen- und transnationaler „Versöhnung“ zu unterscheiden, so fließend die Grenzen hier auch sein mögen, weil es ja zur Eigenart des Nationalismus gehört, Fremdheit zu erzeugen und sodann alles Fremde im Eigenen auszuscheiden, wobei die *symbolische* Austreibung, die Feinderklärung der eigenen Minderheiten der *realen* Austreibung zumeist vorausgeht. Die kollektiven und politischen Verbrechen, etwa von Diktaturen, haben zwei Dimensionen, die eine betrifft das Verhältnis zu den anderen benachbarten politischen Entitäten, die andere die Verwerfung in der eigenen *imagined community*. So haben die kollektiven Verbrechen im Europa des 20. Jahrhunderts, von den Pogromen an den Juden im zaristischen Russland bis zu den Massakern in den Kriegen auf dem Boden des ehemaligen Jugoslawien oftmals doppelte Wunden geschlagen, eine nach innen und eine nach außen. In vielen Ländern, die Bürgerkriege, Diskriminierung und Diktaturen erlebt haben, gibt es unsichtbare Trennlinien zwischen den politischen Lagern, die die Beurteilung von zumeist gewalttätigen Ereignissen betreffen: Es gibt noch heute viele Menschen in Spanien, die zum Beispiel Franco für den größten Politiker ihres Landes im 20. Jahrhundert halten; auch Mussolini und in Österreich Dollfuß entzweien die politischen Lager in ihren Ländern. Auch die Beurteilung des Kommunismus unterscheidet sich in den diversen post-kommunistischen Ländern, und zwar je nach Generation und politische Zugehörigkeit.

Ich denke, das gilt nicht zuletzt für die beiden Nachfolgestaaten der Tschechoslowakei, die sich mit den Jahren 1938-1945, die Unterdrückung, aber auch Kollaboration bedeuten, sich mit dem Schicksalsjahr 1948, an dem eine relative Mehrheit der Bevölkerung des Landes für die Kommunistische Partei stimmte, mit dem Jahr 1968 und mit der nachfolgenden „*Normalisace*“ auseinanderzusetzen haben.

Wer sich wie und woran erinnert, ist eingebunden in ganz spezifische Konstellationen. Erinnerung ist nicht unschuldig, sondern in sie fließen die Diskurse von Schuld und Sühne mit ein; aber auch die Machtfrage spielt dabei eine große Rolle. Es ist nicht unwichtig, dass Armenien ein kleines, die Türkei hingegen ein politisch und militärisch großes und mächtiges Land ist. Die Auseinandersetzungen über die Vorgeschichte und Geschichte der eigenen Nation ist eingebettet in innen- und außenpolitische Kalküle. Mit oftmals bruchstückhaften, aber emotional aufgeladenen Geschichten aus der eigenen Historie wird Politik von Heute gerechtfertigt. Politik ist aber auch insofern eingeschrieben, weil sie Teil dessen ist, was der tapfere italienische heterodoxe Marxist Antonio Gramsci, der prominenteste Gefangene Mussolinis, als „kulturelle Hegemonie“ bezeichnet hat, als einen Kampf um Symbole und Bedeutungen. Der Kampf um die Erinnerungen und ihre narrative Formatierung ist ein Teil dieser Auseinandersetzungen. Die Zivilgesellschaft lässt sich als eine Form von Politik begreifen, die diese potentiellen Bürgerkriege auf agonale, aber friedliche Weise austrägt.

IV.

Versöhnung lässt sich auch als ein religiöses, spezifisch christliches Phänomen, nämlich als Aussöhnung von Mensch und Gott durch die Figur Jesu begreifen. Strukturell widerspricht die christliche Botschaft, ungeachtet ihrer realpolitischen Verstrickungen speziell in die politische Geschichte des 20. Jahrhunderts, dem neuzeitlichen Evangelium des Nationalismus, weil ihre imaginierte Gemeinschaft nicht eine einzelne Nation, sondern die gesamte Menschheit ist, die sich allesamt im Zustand der Gleichheit vor Gott befindet. Sie kreist um die zentrale Idee der Versöhnung auf zwei Ebenen: Es geht um die Beziehung zwischen Mensch und Gott und zugleich, damit verbunden, um den Ausgleich zwischen Menschen, Gruppen und Völkern. Im Vaterunser betet der Christ Woche für Woche um die Vergebung seiner Sünden und verspricht zugleich, seinen Schuldigern zu vergeben. Er tut dies vor dem Hintergrund des göttlichen Opfers Jesu.

Zusammen mit der Psychoanalyse, die sich selbst als eine Selbsterkenntnis und als eine post-christliche Ethik des Lebens begreift, impliziert sie im westlichen Kontext noch immer die stärkste symbolische Kraft auf diesem Gebiet, und zwar ganz unabhängig von unserer jeweiligen (nicht-)religiösen Positionierung. Die Versöhnung ist im Christentum mit der Figur Jesu verbunden, des göttlichen Selbstopfers, das Entsühnung und Entschuldung bewerkstelligt, so wie das – in einer gewissen unorthodoxen Interpretation - im Kontext der Psychoanalyse die tragische Figur des Ödipus ist. Der französische Literatur- und Kulturtheoretiker René Girard hat in seinem Werk auf den Zusammenhang des Heiligen mit der Gewalt und dem Opfer hingewiesen. Er geht aber an einem entscheidenden Punkt sowohl über das klassische Verständnis des Opfers wie des Christentums hinaus. Wenn das traditionelle Opfer als Gabe an Gott, vor allem aber auch als Element der Entschuldung in bedrohlichen internen wie externen Situationen archaischen Gesellschaften zu sehen ist, dann stellt die Selbstopferung Gottes eine ungeheure Inversion, ja sogar eine Karikatur dar. Wenn Gott sich in Gestalt seines Sohnes selbst opfert, dann wird die Logik des Opfers selbst durchbrochen und dekonstruiert.

Moderne Gesellschaften wären demnach – programmatisch – solche, die sowohl auf die Logik der Rache als auch - nach dem Tod Gottes – auf das des unschuldigen Opfers verzichten. Politisch verfügen sie zudem mit einem unabhängigen Gerichtswesen über eine Instanz, die ein Moment der Rache im Hegelschen Doppelsinn „aufhebt“, insofern sie das Unrecht markiert und bestraft und damit dem Opfer wenigstens symbolische, zuweilen auch reale Entschädigung zugesteht. Zugleich aber wird jede Form von unversöhnlicher Rache tabuisiert, ja sogar unter Strafe gestellt.

V.

Die Alterität, über die ich gesprochen habe, wird in einem Phänomen manifest, dass man als *Scham* bezeichnet. „Ich erfahre Scham“, schreibt die Feministin Irmgard Wagner, „wenn ich aus der Position des Anderen mit dem Blick des Anderen mich selbst betrachte“. Wagner erwähnt in diesem Zusammenhang die Psychoanalyse Lacans, in der die Figur des Anderen „absolut grundlegend für die Subjektbildung“ angesehen wird. Für Wagner bildet die „Würde“ das Gegenstück zur Scham. Auch sie ist nur im Sinne einer strukturellen Beziehung zu verstehen. Lange zuvor hat Georg Simmel in seiner Soziologie diese Verschränkung von Scham und Alterität beschrieben:

„Es ist der Blick des anderen, das Auge unseres realen oder auch imaginierten Gegenübers, das die Vorgängigkeit des Anderen repräsentiert: „Hieraus wird erst ganz verständlich, weshalb die Beschämung uns zu Boden blicken, den Blick des Anderen vermeiden läßt. Sicher nicht nur, weil uns so mindestens sinnlich festzustellen erspart bleibt, daß und wie uns der Andre in solch peinlicher und verwirrender Lage anblickt, sondern der tiefere Grund ist der, daß das Senken meines Blicks dem Anderen etwas von der Möglichkeit raubt, mich festzustellen. Der Blick in das Auge des Andern dient nicht nur mir, um jenen zu erkennen, sondern auch ihm, mich zu erkennen [...] Die >Vogel-Strauß-Politik< hat in dieser unmittelbar sinnlich-soziologischen Beziehung eine tatsächliche Zweckmäßigkeit; wer den Andern nicht ansieht, entzieht sich wirklich in gewissem Maße dem Gesehenwerden.“

Scham, Schuld und Erinnerung sind drei Momente, die es analytisch zu unterscheiden gilt, auch wenn sie sich zeitweilig überlagern, etwa im Hinblick auf individuelle und kollektive Handlungen, die wie von selbst Spuren im Psychischen hinterlassen und zur dramatischen Alternative zwischen Rache und Versöhnung drängen. „Es war, als sollte die Scham ihn überleben“, lautet der letzte Satz in Kafkas Roman *Prozeß*. Die Scham ist aber nicht einfach nur falsch, neurotisch, prüde und prekär, sondern ist auch die Manifestation der existentiellen Tatsache, dass ich mich dem Anderen nicht entziehen kann,

ob dieser Andere nun als etwas Transzendentes (Gott) oder als eine immanente Instanz (das Gesicht des Anderen) wahrgenommen und interpretiert wird. Schuldfähigkeit hat mit jenem Phänomen zu tun, das sich hinter der Maske der Scham verbirgt und zugleich offenbart, mit meiner Verpflichtung gegenüber dem Anderen. Was nicht den Umkehrschluss zulässt, dass mit dem Eingeständnis von Schuld die Scham verschwindet. Scham ist keine menschliche Unzulänglichkeit, sondern ein Effekt, der durch Spiegelung in die Welt tritt: Sich mit dem Blick des Anderen zu sehen.

In jedem Fall ist der Terminus der „Erinnerung“ in all diesen Fällen nicht neutral zu erfassen, im Sinne eines rein kognitiven und emotionalen Vorgangs oder Vermögens. In diesem Zusammenhang ist auch auf die inflationäre Verwendung des Terminus der *Verdrängung* zu verweisen. Wer schweigt, hat nämlich nicht automatisch vergessen und verdrängt, sondern er will nicht sprechen. Das Schweigen funktioniert so ähnlich wie das Senken des Blicks und enthält ein implizites Eingeständnis dessen, was geschehen ist. Ich kann mich an ein Gespräch mit einer Gruppe von Menschen über die Verbrechen des Nationalsozialismus in einem Gasthaus in meiner Heimatstadt Drosendorf, die an Grenze zur Tschechischen Republik liegt, erinnern. Als unsere Gegenüber bemerkten, dass wir die mittlerweile auch in Österreich wenigstens offiziell eindeutige Verurteilung der nationalsozialistischen Verbrechen für keineswegs übertrieben hielten, erhoben sie sich, als hätten meine Frau und ich sie gekränkt, und verließen wortlos das Lokal.

Der österreichische Schriftsteller Gerhardt Roth hat dieses Phänomen in seinem literarischen Zyklus *Die Archive des Schweigens* sehr eindringlich dargestellt. Ein Effekt seines Projekts, die Geschichte eines steirischen Dorfes an der Grenze zum damaligen Jugoslawien zu dokumentieren, war, dass der Mantel des Schweigens gelüftet wurde, nachdem die örtliche Bevölkerung zu dem Fremden Vertrauen gefasst hatte. In einem Hörfunkgespräch hat Peter Esterházy einmal den Gedanken formuliert, dass einige Menschen sprechen müssen, weil die Mehrheit schweigt. Zu diesen wenigen zählt der ungarische Autor ganz offenkundig den Schriftsteller und den Intellektuellen.

Das Leugnen ist also eine Variante des Schweigens und Verschweigens: Man will es nicht gewesen sein, man will nicht mitgemacht haben, man will nichts gewusst haben. Der post-nationalsozialistische Rechtsradikalismus leugnet bekanntlich die Shoah (aber auch die an den östlichen und südöstlichen Nachbarvölkern begangenen Verbrechen), was übrigens in einigen Ländern, etwa in Österreich, nicht aber in Schweden, ein juristisch relevantes Delikt darstellt. Eigentlich ist das historisch besehen inkonsequent. Lange vor Hitler haben die Antisemiten programmatisch ihren Vernichtungswillen gegenüber den Juden und ihren Hass auf die slawischen Völker bekundet und diese aus der nationalen Gemeinschaft ausgesondert. Im Grunde genommen stünden dem Neo-Nazi unserer Tage zwei andere Alternativen zur Verfügung als das Leugnen dessen, was geschehen ist: Er könnte diese Verbrechen attackieren und als Fehlentwicklung deuten, wie dies im Unterschied zu den Rechtsradikalen unserer Tage ehemalige Kommunisten im Hinblick auf Stalinismus und Gulag getan haben; er könnte aber auch – schrecklich es auszusprechen – das Vernichtungsprogramm der Nazis wie diese selbst legitimieren.

Bekanntlich tut er weder das eine noch das andere, was indirekt und unfreiwillig beweist, wie sehr die Last des Verbrechens, die er mit seinem aggressiven Leugnen loszuwerden trachtet, ihn drückt. Er ist die klassische Figur, die der österreichische Psychoanalytiker Friedrich Hacker im Auge hatte, wenn er meinte, die Täter könnten den Opfern nicht verzeihen. Wenigstens partiell speist sich der Neonazismus – wie jeder nationalistische Revisionismus – haargenau aus diesem uneingestandenem Schuldkomplex.

Freud hat interessanterweise die Verdrängung moralisch niemals skandalisiert, jene Verdrängung, die er zumeist, nicht immer (wie sein Buch über den *Mann Moses* zeigt) mit der Figur des Erleidenden in Verbindung gebracht hat und die heute etwas inflationär unter dem Begriff des Traumas gefasst wird. Jemand ist etwas zugefügt worden, was er psychisch nicht momentan

verarbeiten kann, was aber Spuren in seinem Verhalten hinterlässt. Es mag auch den Fall von Tätern geben, von Tätern mit einem entsprechenden Maß an Mitgefühl und Empathie, Täter, die etwa gezwungen wurden, andere Menschen umzubringen oder zu misshandeln, wie dies zum Beispiel, wenn man der ARD-Dokumentation folgen kann, im Fall des armenischen Massakers vorgekommen zu sein scheint.

Das Trauma hat zwei Aspekte, einen, wenn man so will, realen und einen symbolischen. Die erlittene psychische und physische Verletzung wird symbolisch formatiert, das Trauma ist nämlich nicht nur ein Ereignis, sondern auch ein *Narrativ*, eine sinnstiftende Sequenz, wie sie im Diskurs der Freudschen Psychoanalyse entwickelt worden ist, und zwar zunächst auf der Ebene des individuellen Geschehens und Erlebens, nicht auf der eines kollektiven, staatlich gelenkten, organisierten oder doch wenigstens akzeptierten politischen Verbrechens. Dass das Trauma, wie es heißt, bearbeitet wird, bedeutet auch, dass es nicht das letzte Wort im Drama des betreffenden Menschenlebens behalten soll. Politisch befinden wir uns damit auf einem gefährlichen Gebiet: Denn um das Trauma im psychoanalytischen Sinn zu überwinden, wäre es notwendig, die Opferrolle hinter sich zu lassen, symbolisch durch den Akt des Erzählens, praktisch durch ein Handeln einer stets relativen Selbstermächtigung.

Das steht in einem gewissen Widerspruch zu einer heute allgegenwärtigen moralischen Nobilitierung des Opfers. Selbstverständlich gebührt den Menschen, die Unrecht erlitten haben und Opfer von Gewalt geworden sind, unsere Empathie und unsere Solidarität. Aber was an der Romantisierung der Opferfigur so problematisch und verfänglich anmutet, ist die ausschließliche Fixierung des Menschen auf diese Position. Wofür wir uns politisch einsetzen sollten, ist nicht eine Gesellschaft, in der alle irgendwie Opfer sind (was im Sinn einer skeptischen Sicht der Dinge bis zu einem gewissen Grad ja auch stimmt), sondern jene Zivilgesellschaft, die sich dadurch auszeichnet, dass sie programmatisch keine Opfer und keine Sündenböcke mehr braucht.

Es ist hier nicht der Ort, über die israelische Politik insgesamt zu sprechen, aber ihr wehrhafter Staat versinnbildlicht den nicht unverständlichen, ja sogar unabweisbaren Wunsch vieler jüdischer Menschen, nach der Erfahrung der Shoah nie wieder Opfer sein zu wollen. Das gespannte Verhältnis zwischen linken Intellektuellen im Westen und dem Staat Israel mag auch – ich betone *auch* – damit zu tun haben, dass sich die Linke zum Beispiel in Österreich zwar mit den Juden der Shoah, nicht aber mit jenen in Israel identifiziert, die eine Waffe in der Hand tragen.

Weil Opfer zu sein, symbolisches Kapital mit sich bringt, wollen heute alle Opfer sein, sogar deutsche, österreichische, ungarische, tschechische oder englische Neonazis, die sich von den Gerichten, von der Politik, von den Amerikanern oder von „den Juden“ verfolgt fühlen.

VI.

Im Oktober 2009 habe ich in Belgrad Vorträge gehalten und wurde auch von zwei prominenten Medien interviewt. Einige Journalisten waren überrascht von meiner Aussage, dass ich es positiv im Hinblick auf den Zustand meines Landes finde, dass in Österreich seit 20 Jahren die Verbrechen des Dritten Reiches sehr breit und kritisch beleuchtet, kommentiert und erforscht werden. Insbesondere die Vertreter der älteren Generation konnten kaum verstehen, warum die Betonung der eigenen Verbrechen für Österreich positiv sein soll. In der deutschen Sprache gibt es eine Metapher wie dieses Tun aus nationalistischer Perspektive eingeschätzt wird: den Nestbeschmutzer. Das Einbekenntnis von Schuld wirft – so lautet der Vorwurf hinter der Metapher – ein schlechtes Licht auf das eigene Land und schwächt dessen symbolische und damit auch politische Position. Aus einer solchen Position kann das Einbekenntnis von Schuld deshalb nur schädlich sein, ein Zeichen von nationaler Schwächlichkeit.

Einem solchen Nationalismus, der für sich Realitätssinn reklamiert, steht freilich entgegen, dass die kollektive Fähigkeit zur kritischen und unbequemen Selbstbetrachtung des eigenen Landes eine unerlässliche Bedingung für eine Gesellschaft darstellt, die Sorge trägt, positive Selbstbestimmungen – Menschenrechte, Rechte von Minderheiten, Ablehnung von Chauvinismus – in ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Alltag zu verankern und durchzusetzen: Die klare Benennung von vergangenen, aber in der Erinnerung fortlebenden Verbrechen ist zwar keine Garantie dafür, dass sich ähnliche und zugleich andere bösen Taten nicht mehr ereignen werden, stellt aber doch ein Versprechen dar, mit dieser Vergangenheit *gerade im Hinblick auf die Zukunft* zu brechen. Darüber hinaus schafft die kritische Selbstbeschäftigung und die damit angebotene Versöhnung die Voraussetzung für einen inneren Frieden, und dies auf doppelte Weise, im Hinblick auf die Verstrickungen mit den Nachbarländern, aber auch auf die politischen Verwerfungen im eigenen Land. Die intensive Beschäftigung mit prekären Momenten der Vergangenheit beinhaltet die Möglichkeit eines, wie ich es nennen würde, intelligenten Vergessens. Denn im Gegensatz zu jenem Erinnerungspathos, wie es den einschlägigen Diskursen entspricht, muss man auch vergessen können, um neue anfangen zu können. Aber ein solches Vergessen ist intelligent, weil es kein intentionales, absolutes Vergessen im Sinne des hartnäckigen Leugnens und Schweigens darstellt, sondern weil es auch die schlimmen Seiten der eigenen Geschichte zu etwas Selbstverständlichem macht, etwas, das, nicht ohne Schmerz, zur eigenen Geschichte, individuell wie kollektiv gehört. Vergessen und Erinnerung sind also nicht einfach Gegensätze und es verhält sich auch nicht so, dass Erinnern moralisch per se gut, Vergessen aber von vornherein negativ wäre. Man erinnert sich, weil man etwas vergessen hat. Man kann vergessen, weil man sich zuvor erinnert hat und weil das Erinnerte selbstverständlich geworden ist.

Warum Versöhnung und offensive Konfrontation mit den dunklen Seite der eigenen Vergangenheit so schwierig sind, das hat neben den schon erwähnten Phänomenen von Scham und Würde bzw. dem nationalistischen Dispositiv („Right or wrong, it’s my country“) auch mit anderen Dispositionen zu tun. Versöhnung scheint schwierig zu sein, solange Täter und Opfer noch leben. Das hat auch damit zu tun, dass kollektive politische Verbrechen, die Verbrechen von Regierungen und Parteien, ja niemals nur ganz abstrakt zu sehen sind. Sie haben eine sehr persönliche und familiäre Seite. Sich mit der Vergangenheit konfrontieren, bedeutet doch auch, sich der Frage zu stellen, was die eigenen Eltern, Großeltern, Verwandte und Freunde der Eltern getan haben. Der aus der Tschechoslowakei stammende Germanist Peter Demetz hat dieses Problem in einem persönliche Gespräch mit mir einmal sehr pointiert im Hinblick auf die Tschechoslowakei formuliert: Es ist durchaus denkbar, sagte er, dass es Väter und Großväter gibt, die nach 1938 kollaboriert haben, 1948 glühende Kommunisten waren und nach 1968 Vorteil aus der „Normalisace“ gezogen haben. Bohumil Hrabals, von Jiří Menzel 2006 verfilmter Roman *Obslohuval jsem anglického krále* hat dieses heikle Thema mit schwarzem Humor verarbeitet. In jedem Fall macht es einen Unterschied, ob der Mitläufer, Täter oder Mittäter eine Leinwandfigur ist oder ob er mich zugleich an Personen aus meinem Familienroman erinnert. In diesem Sinne hat die österreichische Romanautorin Eva Menasse ihre Familiengeschichte, die Geschichte einer assimilierten jüdischen Familie in Wien (übrigens auch mit polnisch-tschechischen Wurzeln) durchleuchtet; da finden sich neben Opfern, die sich per Kindertransport nach England retten, stramme nationalistische Sudetendeutsche oder auch die Ehefrau eines Nazis, politisch bewusste Juden und solche, die sich jeweils mit den Gegebenheiten arrangieren, vor und nach 1945. Insofern besteht zwischen dem, was die Assmann-Schule als kollektives Gedächtnis einerseits (der sozialen Erinnerung einer Generation im Sinne von Maurice Halbwachs) und was sie als kulturelles Gedächtnis andererseits bezeichnet, ein riesiger Unterschied. Das kulturelle Gedächtnis ist ein zumeist offizielles, historisch formatiertes mediales Erinnerungsfeld der Nachgeborenen, das heißt jener Menschen, die nicht unmittelbar an den geschichtlichen Ereignissen beteiligt waren, während

das kollektive Gedächtnis das Gedächtnis einer Erinnerungsgemeinschaft ist, in dem es um Ereignisse geht, bei denen die Betroffenen eine ganz bestimmte Rolle gespielt haben, in die sie verstrickt und verwickelt waren. Diese familiäre Rückbindung ist es also, die das Einbekennen von Schuld und Verbrechen so sehr erschwert.

Es gibt noch ein zweites gravierendes Hindernis für eine Versöhnung, die nichts vergisst, ein Hindernis, das sich zugleich als Spannungsverhältnis beschreiben lässt: Auf der einen Seite machen die in Krieg, Bürgerkrieg, in totalitären und autoritären Regimen begangenen Verbrechen Aufklärung und ggfs auch Verfolgung erforderlich, auf der anderen Seite muss nach einer historischen Katastrophe die Stabilität der Gesellschaft wieder aufgebaut werden. Hierin gibt es, ungeachtet aller Unterschiede, auch Ähnlichkeiten zwischen Österreich nach 1945 und der Tschechoslowakei nach 1989. Ingeborg Bachmann hat diese Zumutung in ihrer Erzählung *Unter Mördern und Irren* eindringlich beschrieben, wenn sich – die Erzählung spielt im Milieu von Kultur und Journalismus – die Täter und die Opfer - die einstigen Nazis und die „Juden“ – zum regelmäßigen Stammtisch treffen und die einstmaligen Täter, die die Strukturen der Macht ebenso kennen wie den „Betrieb“, wieder die Vorgesetzten der Opfer sind. Das ist ein extremer Fall, der aber auch in manchen postkommunistischen Ländern, wie mir befreundete Kollegen und Intellektuelle berichten, nicht untypisch zu sein scheint, der aber verständlicherweise Verbitterung hervorruft.

Dieser Konflikt lässt nicht nach der einen oder anderen Seite hin entscheiden. Eine Gesellschaft muss mit jenen Menschen weiterleben, die politisch Schuld auf sich geladen haben, selbst wenn sie nicht persönlich Verbrechen begangen haben. Sie muss sogar an einem Ausgleich interessiert sein und sogar die Kenntnisse dieser Menschen nutzen. Und vor allem muss ein Weg gefunden werden, jene bedrohlichen Gegensätze zu mildern, die im Extremfall zu neuerlichen bürgerkriegsähnlichen Konfrontationen führen können. Aber umgekehrt bedeutet die vollständige Amnestierung (und oftmals auch >Amnesierung<), wie zum Beispiel in Spanien beim Übergang von der Franco-Diktatur zu einem demokratische Spanien, nur einen Aufschub, der abermals Spuren der Verletzung bewirkt, dass es nämlich die Opfer sind, die die symbolische Rechnung zu begleichen haben (Südafrika: Apartheid „Wahrheitskommissionen“). Und zudem macht die unterlassene symbolische Bearbeitung dieser Konflikte tatsächlich – fast im Sinne Freuds – eine Wiederkehr des Unbearbeiteten wahrscheinlich.

Die gegenwärtige Malaise in der italienischen Politik hat zum Beispiel ganz offenkundig damit zu tun, dass ein namhafter Teil der Bevölkerung die Ära Mussolini niemals wirklich kritisch hinter sich gelassen hat. Interessant in diesem Zusammenhang ist übrigens, dass Bürgerkriege ganz offenkundig tiefgehende Differenzen hinterlassen. So haben sich in Österreich die beiden großen Lager im Hinblick auf den Nationalsozialismus auf die Formel geeinigt, dass Österreich Täter und Opfer im Dritte Reich gewesen ist, während der Bürgerkrieg und *Ständestaat* bzw. *Austrofaschismus* noch immer politisch umkämpftes Terrain darstellen. Ähnliches gilt für Länder wie Spanien oder Griechenland und viele postkommunistische Länder. Ob der Kommunismus totalitär oder >nur< autoritär war, ist ein vergleichbarer terminologischer Streit.

Einen dritten Punkt möchte ich abschließend erwähnen, dass nämlich der gesamte Themenkomplex, um den es hier geht, die symbolische Verarbeitung von kollektiven, staatlich organisierten und legitimierten Verbrechen einen unabschließbaren kulturellen Prozess darstellt, wobei der Begriff des Kulturellen hier weit gefasst ist. Menschen wechseln womöglich ihre Ansichten wie das sprichwörtliche Hemd, aber ihre durch Familie, Schule und Adoleszenz erworbene Identität ändert sich, wenn überhaupt, nur sehr viel langsamer. Es ist nicht so einfach, seine Identität zu ändern oder sich einzugestehen, dass das eigene Leben politisch völlig falsch verlaufen ist. Komplizierend kommt hinzu, dass politische Verbrechen ja Frontstellungen und unsichtbare Mauern zwischen Menschen und Gruppen schaffen, die zu überwinden es viel Zeit und Geduld bedarf. Insofern ergibt sich eine

Asymmetrie der Zeit: Man kann das Vertrauen, das in einer Gemeinschaft vorhanden ist, beinahe blitzschnell zerstören, es wieder aufzubauen, dauert sehr viel länger. Von daher ist es nicht unrealistisch zu behaupten, dass solche Versöhnungsprozesse, binnennational wie transnational, vermutlich zweier Generationen bedürfen.

Eingebunden ist unser Thema, die Geschichte zwischen Österreich und Tschechien, in eine europäische Perspektive. Es handelt sich um eine politische Entscheidung, die für die Entwicklung von Europa von Belang ist, die Entscheidung darüber, ob wir, hüben wie drüben, eine strukturelle Überwindung und Korrigierung des klassischen Nationalstaates und dessen narrativer Matrix, des Nationalismus, befürworten, der der Bereitschaft zur kritischen Bestandaufnahme der eigenen nationalen symbolische Haushalte so sehr im Wege steht.

Eine solche Überwindung bedeutet auch den Verzicht darauf, die jeweilige Schuld des Anderen als eine politische Trumpfkarte, die man so lange wie möglich in der Hand behalten möchte, für ganz andere Zwecke zu instrumentalisieren. Auch das Abgleichen und Vergleichen von Unrechtstaten, wie das etwa im rechtspopulistischen und rechtsradikalen Milieu in Deutschland und Österreich gerne getan wird, ist analytisch wie moralisch strikt abzulehnen. Kein Verbrechen entschuldigt das andere. Jedes ist einmalig. Die Vertreibung der deutschsprachigen Menschen aus dem heutigen Polen und aus der Tschechoslowakei oder die Zerstörung von Dresden sind klarerweise Verbrechen, aber es ist obszön und moralisch verwerflich, sie dazu zu benutzen, um die nationalsozialistischen Verbrechen an Juden, Polen, Tschechen und anderen Völkern entweder auszublenden oder sie doch abzumildern, zu relativieren. Was ebenfalls nicht zur Versöhnung führen kann, ist sie vom anderen einzumahnen. Nur die *unerschrockene Konfrontation mit der eigenen Geschichte, die aus inneren Anstößen erfolgt*, hilft weiter. In jedem einzelnen Fall muss man, um Vertrauen bei der Gegenseite zu erwerben, den ersten Schritt tun. Das impliziert keine zwei Schritte zurück, sondern bereitet den nächsten Schritt auf einem langen, schmerzhaften Weg vor.

Manchmal denke ich, dass wir zur Versöhnung weniger der Historiker bedürfen als der Psychoanalytiker (ich denke vor allem an die von ihr entwickelten Techniken des Sprechens und Erzählens) oder auch aufgeklärter Christen, Muslime oder Juden, eben weil es nicht nur um die angeblichen Fakten geht, sondern um deren symbolische Verarbeitung und Gestaltung. Und vor allem um das Verhältnis zu der, den und dem Anderen.

Postskriptum zur Diskussion in Salzburg:

Sowie das Thema der Memoria verschiedene Begriffe enthält, die verwandt aber nicht deckungsgleich sind (Gedächtnis und Erinnerung), so verhält es sich auch mit der Differenz von Phänomenen wie Scham und Schuld. Die wohlgemerkt nicht >falsche< Scham, dieses Moment des Anderen in uns selbst, ist die psychische und affektive Voraussetzung für Schuldfähigkeit, weil sie die Empathie für den Anderen einschließt. Sie ist aber nicht identisch mit Schuld. Man kann sich beispielsweise auch für andere schämen.

Auch Vergeben, Verzeihen und Versöhnen stehen in einer komplexen Sinnbeziehung zueinander. Die beiden ersteren sind transitiv und sie beziehen sich auf die Position dessen, der verletzt worden ist und dem anderen vergibt oder verzeiht. Das reflexive Sich-Versöhnen umfasst beide Seiten und umschließt auch jene Sachlage wechselseitiger Verschuldung. Wiederum sind Vergeben und Verzeihen Vorbedingungen für die Versöhnung (so wie natürlich die Feststellung der jeweiligen „Schuld“). Die im Vortrag erwähnte Formel aus dem *Vaterunser* „Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern“ betont die strukturelle Reziprozität des Verhältnisses zum Anderen, die hier als *conditio humana* die Basis für die Vergebung darstellt. Davon unterscheiden sich Extremlagen wie Genozide, Pogrome und systematische Menschenrechtsverletzungen zunächst

grundlegend. Aber sie sind eingebettet in die Einsicht, was dem Menschen an kriminellem Tun möglich ist.

Gibt es Situationen, die keine Versöhnung zulassen? Jean Améry und Ruth Klüger sind zwei Opfer der Shoah, die die Versöhnung aus durchaus moralischen Gründen beargwöhnt haben. Sie vermuten, dass eine solche zu schnelle Versöhnung gleichsam die Erinnerung an den Schrecken neutralisiert und die Bestrafung der Täter verhindert. Deshalb beharrt er auf seinem Ressentiment gegen die nazistischen Täter.

Der französische Philosoph Derrida hat in einem Aufsatz sehr genau zwischen Vergeben und Verzeihen unterschieden. Wenn ich jemandem vergebe, muss ich nicht in ein inneres Verhältnis zu ihm treten wie das das Verzeihen und damit die Versöhnung suggeriert. Kleists Protagonistin in *Die Marquise von O.* vergibt nicht nur dem Mann, der ihre Ohnmacht sexuell ausgenutzt hat (in der heutigen Diktion ist das ein Fall von Vergewaltigung), sondern sie versöhnt sich am Ende auch mit ihm und wird nicht nur formal seine Frau. Das ist ein ungewöhnlicher und extremer Fall.

Améry hat in seinem Essay-Band *Jenseits von Schuld und Sühne* all diesen Formen von Aussöhnung eine durchaus paradoxe Bedeutung gegeben, wenn er dem zur Hinrichtung geführten belgischen SS-Schergen im Augenblick der Vollstreckung des Todesurteils „vergibt“, ja sich vielleicht sogar mit ihm „versöhnt“.

Versöhnung bedeutet das Schwierigste, politisch vielleicht auch nicht unbedingt Notwendige: dass die unfreiwillig enge gewalttätige Relation in eine freiwillig eingegangene friedliche und enge Beziehung umgeschlagen ist - eine sehr seltsame, immer fragile Metamorphose.

Erweiterte Fassung eines Textes, der im *Spectrum* der Presse vom 30.6. 2012 erschienen ist.