

Erinnerung und Erwartung

Dimensionen christlicher Praxis aus pastoralpsychologischer Sicht¹

Michael Klessmann

Einleitung

Lebendige Erinnerung enthält zwei Gefährdungen: Ihre Inhalte drohen ins *Vergessen* abzusinken bzw. absichtlich oder unabsichtlich zerstört zu werden; oder sie drohen zu erstarren zum *Erinnerungszwang*, in dem die Vergangenheit zu einer Fessel wird, die auch Gegenwart und Zukunft umschließt.

Diese beiden Gefährdungen will ich schlaglichtartig etwas genauer bezeichnen und damit den Rahmen andeuten, in dem sich die folgenden Erörterungen bewegen.

Vergessen ist nicht nur Defizit, Mangel an Speicherkapazität im Gehirn; es ist auch die notwendige Bedingung von Erinnerung: Nur durch Vergessen hebt sich aus der unendlichen Fülle dessen, was geschieht, einiges distinkt heraus, das, in einen Zusammenhang gebracht, Vergangenheit, Geschichte konstituiert.

Daneben gibt es jedoch das Vergessenwollen, das Sich-nicht-erinnern-Wollen, weil das, was ans Tageslicht des Bewußtseins kommen könnte, zu schmerzhaft oder angstbesetzt ist bzw. nicht ins individuelle oder kollektive ideologische Konzept paßt. Die gegenwärtige Diskussion um die Interpretation der deutschen Vergangenheit zwischen 1933 und 1945 oder um die DDR-Vergangenheit macht diesen Konflikt hinlänglich deutlich.

Den Prozeß der ideologisch motivierten *Zerstörung* der Erinnerung und damit die Zerstörung individueller und kollektiver Identität und Solidarität beschreibt George Orwell in seinem Roman „1984“ so: „Jede Aufzeichnung wurde vernichtet oder verfälscht, jedes Buch überholt, jedes Bild übermalt ... jedes Datum geändert. ... Die geschichtliche Entwicklung hat aufgehört. Es gibt nur noch eine unabsehbare Gegenwart, in der die Partei immer recht behält.“²

Diese Fiktion, von der wir im 20. Jahrhundert unterschiedliche Grade der Realisierung erlebt haben und weiterhin erleben, findet ihre erschreckende individuelle Konkretion in bestimmten zerstörerischen neurologi-

¹ Antrittsvorlesung aus Anlaß der Habilitation an der Kirchlichen Hochschule Bethel am 4. Februar 1994.

² G. Orwell, 1984, Zürich 1959⁹, 148.

schen Prozessen, wie der Alzheimerschen Krankheit oder dem Korsakov-Syndrom. Der amerikanische Neurologe O. Sacks hat in eindrücklichen Fallgeschichten beschrieben,³ wie sich Menschen mit solchen Krankheiten in die Vielzahl einzelner Zeitfragmente auflösen. Weil ihr Gedächtnis zerstört ist, können sie keinerlei Zusammenhang zwischen dieser und der vorhergehenden oder der nächstfolgenden Episode herstellen; sie sind in einer fortwährend sich wandelnden, bedeutungslosen Gegenwart gefangen. Mit Bunuel sagt Sacks: „Man muß erst beginnen, sein Gedächtnis zu verlieren, und sei's nur stückweise, um sich darüber klar zu werden, daß das Gedächtnis unser ganzes Leben ist. . . Unser Gedächtnis ist unser Zusammenhalt, unser Grund, unser Handeln, unser Gefühl. Ohne Gedächtnis sind wir nichts. . .“⁴

Dem steht der *Zwang zur Erinnerung* gegenüber: Er begegnet uns zum einen häufig in neurotischen und psychotischen Krankheitsprozessen: Die potentielle Wohltat des Vergessenkönnens löst bei diesen Menschen bedrohliche Ängste aus; sie leben ganz in der Vergangenheit, können beispielsweise den Tod eines geliebten Menschen nicht verwinden und lassen ihre Gegenwart völlig von dessen fiktiver Anwesenheit bestimmt sein. Der Schatten der Vergangenheit erdrückt eigenständige Identität.

Zum anderen begegnet uns ein solcher Erinnerungszwang da, wo Menschen Opfer psychischer und physischer Gewalt geworden sind und dadurch zutiefst traumatisiert wurden. Die Erinnerung an eine schreckliche Vergangenheit hat sich ihnen förmlich eingebrannt, prägt bewußt und unbewußt ihre Wahrnehmungen und verstellt Gegenwart und Zukunft. Distanzierung von dieser Erinnerung als Voraussetzung für ein wieder halbwegs normales Leben ist ihnen nur sehr begrenzt möglich.

Um so mehr haben sie, wie es Habermas mit Blick auf die Opfer des Holocaust sagt, Anspruch auf die schwache Kraft anamnetischer Solidarität der Nachgeborenen bzw. der indirekt Betroffenen.⁵ Wenn überhaupt könnte es den Opfern von Gewalt in dieser Solidarität gelingen, in der Erinnerung eine Distanz herzustellen, die die Vergangenheit nicht dem Vergessen preisgibt, aber sie von ihrem Zwangscharakter befreit. Neue Lebensperspektive, gar Aussöhnung, scheint nur unter dieser Voraussetzung denkbar.

Zwischen diesen beiden Gefährdungen, zwischen Vergessen und dem Zwang zur Erinnerung, lebt jede lebendige Erinnerung, auch die christliche.

Christliche Lebenspraxis konstituiert sich wesentlich durch Erinnerung: Jahwes Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten und die Geschichte Jesu von Nazareth repräsentieren die historischen Kernpunkte, um die sich die Erinnerungen und Erzählungen zentrieren. Im Prozeß der Erinnerung an diese Geschichte und ihre einzelnen Geschichten⁶ gewinnen Israeliten

³ O. Sacks, Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte, Reinbek 1987. Zum folgenden vor allem 42ff.

⁴ A.a.O. 42.

⁵ J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt a. M. 1987, 141.

⁶ Im Englischen wird diese Unterscheidung durch die Begriffe *history* und *story*

und Christen Identität, Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinschaft, Hoffnungsperspektive. Deswegen ergeht an die Adressaten immer wieder die Mahnung, vor allem im Deuteronomium, nicht zu vergessen, was die Augenzeugen der Taten Gottes selber gesehen und gehört haben (z. B. Dtn 4,9ff; 11,2ff). Nicht mehr das Land, das Königtum, der Tempel garantieren religiöse Identität, sondern allein der geistige Prozeß des Sicherinnerns, des Verinnerlichens der Tora, der in ihr aufbewahrten Geschichte Gottes mit seinem Volk.⁷ Wie dieser Prozeß der immer wieder erneuerten kulturellen Erinnerung abläuft, zeigt beispielhaft Dtn 6,20ff: Während des Seder-Mahles fragen die Kinder nach dem Sinn und der Bedeutung der besonderen Riten; sie werden daraufhin über die Ursprungs-Geschichte dieses Mahles belehrt und damit in die Kontinuität und Solidarität des Volkes hineingenommen.

Ähnliche Prozesse sind im NT zu finden, etwa im Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1,1 – 4) oder im Epilog des Johannesevangeliums (Joh 21,24f): Da wird aufgeschrieben, was einer gesehen und gehört hat, damit die Nachkommenden sich an die Geschichte Jesu von Nazareth erinnern, sich an ihr orientieren und mit ihr identifizieren können.

Diese Beobachtungen haben dazu geführt, Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft (Grözinger)⁸ zu bestimmen, den herausragenden Stellenwert der Erinnerung in der Kirche zu betonen und sie inhaltlich als „gefährliche Freiheitserinnerung“ (Metz)⁹ zu definieren. So naheliegender diese Definitionen sein mögen: Als Praktischer Theologe, zumal als Pastoralpsychologe, interessiert mich die empirische Basis solcher Aussagen. Es reicht m. E. nicht aus, die Bedeutung der Erinnerung ausschließlich von ihren Inhalten her zu bestimmen. Ich möchte vielmehr die *Inhalte* der christlichen Erinnerung unterscheiden von ihrem *Vollzug*, von der Art und Weise, wie diese Erinnerungen praktiziert werden und nach möglichen Differenzen bzw. Übereinstimmungen suchen. Vor dem Hintergrund der genannten Gefährdungen der Erinnerung gefragt: Wie lassen sich Erinnerungsprozesse aus psychologischer Sicht genauer beschreiben und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das Verständnis und den Umgang mit Erinnerung? Auf welche Weise wird in der Kirche erinnert? Wie hängen Erinnerung, Erwartung und Hoffnung zusammen?

I. Erinnerung und Identität

Kollektive wie individuelle Identität bedarf der Erinnerung, um sich zu konstituieren; Identität braucht Kontinuität, Kontinuität wird durch Er-

verdeutlicht. Vgl. dazu ausführlicher D. Ritschl/H. O. Jones, „Story“ als Rohmaterial der Theologie (ThExh 192), München 1976. Vgl. auch I. Schoberth, Erinnerung als Praxis des Glaubens, München 1992.

⁷ Vgl. dazu J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992, 212ff.

⁸ A. Grözinger, Erzählen und Handeln, München 1989.

⁹ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984⁴, 77ff. 161ff.

innerung hergestellt.¹⁰ Erinnerung fundiert die Gegenwart, stellt, durchaus subjektiv, Zusammenhänge, Verbindungen, sinnvollen Ablauf und Bedeutung her. Einzelne Episoden gewinnen dadurch Bedeutung, daß sie sich einem größeren Zusammenhang zuordnen lassen; wo das nicht möglich ist, bleiben sie isolierte, sinnlose Fragmente.

In der Reflexion solcher Zusammenhänge von Identität und Erinnerung wird in der Regel unterstellt, daß es sich bei der Erinnerung um eine kognitive, sprachgebundene Fähigkeit handelt, die dementsprechend auch erst mit der Sprach- und Denkfähigkeit des Menschen einsetzt. Mit dieser Grundvoraussetzung operiert die Identitätstheorie des symbolischen Interaktionismus¹¹ genauso wie die experimentelle Gedächtnispsychologie¹², wie auch die genetische Erkenntnistheorie von J. Piaget und seinen Schülern¹³, die die Sozialisationsforschung stark beeinflusst hat. Ein solches Vorverständnis liegt nahe, weil Erinnerungsprozesse auf der verbal-kognitiven Ebene leicht zu beobachten sind und für die Entstehung von Sprache, Kultur und Religion größte Bedeutung haben; trotzdem erweist sich dieser kognitive Ansatz unter psychologischer Perspektive als Verengung und Einseitigkeit; er leistet einer Reduktion des Menschlichen auf Phänomene der Reflexion, der Sprachlichkeit und der sprachlich vermittelten Selbstwahrnehmung Vorschub.¹⁴ Schon seit den zwanziger Jahren gibt es Erkenntnisse über körperbezogene Gedächtnisprozesse, die nicht an Kognition und Sprache gebunden sind. Die Neurologen Canon und Head beispielsweise haben das *Konzept des Körperschemas* entwickelt, das sehr früh als präverbales, symbolisches Konstrukt aus der Erfahrung des Körpers in der Interaktion mit anderen, mit der Mutter, entsteht. Bioenergetisch orientierte Psychotherapie im Gefolge von W. Reich und A. Lowen spricht vom *Leibgedächtnis*, in dem frühe Erfahrungen mit dem eigenen Körper und seinen Emotionen in der Interaktion mit anderen in Form von muskulären Strukturen oder charakteristischen Weisen sich zu bewegen oder zu atmen aufbewahrt sind.¹⁵

In der Entwicklungspsychologie gibt es seit kurzem einen neuen Forschungszweig, die sog. Säuglingsforschung, die eine differenzierte Verknüpfung ganz früher Erinnerungsprozesse mit der Herausbildung von Vorformen von Identität erkennbar

¹⁰ Diese Feststellung gilt trotz der großen Differenzen in der Definition des Identitätsbegriffs, wie sie beispielsweise im Vergleich zwischen soziologischen und psychoanalytischen Konzepten deutlich werden. Vgl. die bekannte Identitätsdefinition von E. H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1971⁴, 256: „Das Gefühl der Ich-Identität ist also die angesammelte Zuversicht des Individuums, daß der inneren Gleichheit und Kontinuität auch die Gleichheit und Kontinuität seines Wesens in den Augen anderer entspricht.“

¹¹ Z. B. G. H. Mead, der explizit Identität an Selbstreflexivität bindet: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt 1973, 177ff.

¹² Vgl. dazu den Übersichtsartikel „Gedächtnis“ von R. Haubl in: *Handbuch psychologischer Grundbegriffe*, hg. von G. Rexilius und S. Grubitzsch, Reinbek 1981, 365ff.

¹³ Vgl. dazu: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Bd. 7: Piaget und die Folgen, Zürich 1978.

¹⁴ Die anthropologisch-ethischen Konsequenzen einer solchen Verengung kann man beispielsweise in der Euthanasiedebatte bei den Vertretern einer utilitaristischen Ethik (P. Singer u. a.) beobachten.

¹⁵ Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Gebiet verweise ich hier auf den kurzen Überblicksartikel von A. Lowen, *Bioenergetische Analyse: Eine Weiterentwicklung der Reich'schen Therapie*, in: H. Petzold (Hg.), *Die neuen Körpertherapien*, Paderborn 1977, 51ff; vgl. auch M. Klessmann, *Pastoralpsychologische Reflexionen zur Leiblichkeit des Menschen*, in: WuD 18, 1985, 289ff.

werden läßt.¹⁶ Danach bildet ein Säugling schon im Alter von zwei bis drei Monaten eine Art Kern-Selbst aus; die zeitliche Struktur dieses Prozesses spielt dabei eine herausragende Rolle. Bereits in diesem Alter gibt es eine feststellbare Kontinuität des Erlebens, und damit eine nicht kognitive, nicht-sprachgebundene Erinnerung, die eine solche Kontinuität fundiert. D. Stern unterscheidet ein *motorisches Gedächtnis*, in das koordinierte Muskelbewegungen eingehen (beispielsweise wie man den Daumen in den Mund befördert), ein *Wahrnehmungsgedächtnis*, in dem Gerüche, Stimmen und visuelle Eindrücke aufbewahrt werden, und ein *affektives Gedächtnis*, das angenehme und unangenehme Affekte enkodiert und reproduziert.¹⁷

Mit Hilfe dieser verschiedenen Gedächtnisformen werden Episoden, d. h. kleinste Erfahrungseinheiten, als affektive Qualitäten, als Niederschlag von Atmosphären gespeichert¹⁸ und mit ihrer Wiederholung generalisiert und abstrahiert. Aus einer generalisierten Erinnerung, die auf durchschnittlichen Erfahrungen beruht, wird eine Erwartung, d. h. diese Erinnerung wird in die Zukunft projiziert: Das, was sich bisher so und nicht anders ereignet hat, wird weiterhin so geschehen – bis eine gegenteilige Erfahrung eines Besseren oder Schlechteren belehrt. Diese Erinnerungen konstituieren spezifische verlässliche Selbstempfindungen oder das, was Stern das „Kern-Selbst“ nennt, das das ganze Leben als aktiver, sich weiter entwickelnder Prozeß bestehen bleibt.¹⁹

Ich fasse diesen entwicklungspsychologischen Exkurs mit zwei Schlußfolgerungen zusammen:

1. Man muß ein *Schichtenmodell* der Entstehung von Erinnerung annehmen: Die tiefstgehenden Kontinuitäten sind präverbaler, präkognitiver Art; sie entstehen als generalisierte Abstraktion aus der Wiederholung frühester Interaktionsvorgänge; sie sind symbolisch vermittelt und werden leibhaft-atmosphärisch aufgenommen; sie steuern als eine Art Lebensgefühl, Lebensatmosphäre unbewußt viele der späteren Wahrnehmungs- und Erinnerungsmuster. Sprachlich strukturierte Erinnerung, also einzelne Szenen und Geschichten, lagern sich solchen atmosphärischen Erinnerungen in einem späteren Stadium an; letztere bilden die Grundstruktur, die in der weiteren Entwicklung fortgeschrieben und differenziert, aber nur selten grundlegend verändert wird. Die Bedeutung der reflexiven Erinnerung für die Identitätsbildung wird demgegenüber weitgehend überschätzt.²⁰

2. Die skizzierte Analyse verdeutlicht den Zusammenhang von Erinnerung und Erwartung und ermöglicht unter entwicklungspsychologischem Aspekt eine Unterscheidung der Begriffe Erwartung und Hoffnung, die sonst häufig in eins gesetzt werden:²¹ *Erwartung* bezeichnet danach die bewußte und unbewußte Fortschreibung der abstrahiert-erinnerten Vergangenheit, einschließlich der in ihr erlebten Ambivalenz, in die Zukunft

¹⁶ Zum folgenden D. N. Stern, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Stuttgart 1992².

¹⁷ A.a.O. 133ff.

¹⁸ Vgl. H. Petzold, *Integrative Bewegungs- und Leibtherapie*, Paderborn 1990², 350f.

¹⁹ Vgl. Stern, 361.

²⁰ Vgl. dazu auch Petzold, 191f.

²¹ So beispielsweise bei G. Sauter, *Zukunft und Verheißung*, Zürich 1965, 51 Anm. 17.

hinein: Wie es in der Vergangenheit eine spezifische Mischung aus angenehm-unangenehmen Atmosphären und Szenen gab, so wird es wohl auch in Zukunft weitergehen. Ein solches Erinnerungs-Erwartungs-Kontinuum ist charakterisiert durch ein relativ hohes Maß an Voraussagbarkeit, Verlässlichkeit und Sicherheit, und zwar im positiven wie im negativen Sinn. Das Bedrohlich-Unerwartete wird auf diese Weise reduziert, erträglich gehalten – um den Preis, daß neuer, unerwarteter Wahrnehmungs- und Handlungsraum eingeengt wird und nur schwer neue Erfahrungen gemacht werden können.²²

Hoffnung greift demgegenüber zurück auf früheste vorbereitete Erinnerungen an gelungene, lebensstärkende Begegnungen mit einer bemutenden Person; Hoffnung entwirft das darin erfahrene Vertrauen in die Zukunft und behauptet, trotz aller Ambivalenzen und gegenteiligen Erfahrungen, das Unabgeglichene dieser Vergangenheit auch für die Zukunft.²³ Die entwicklungspsychologisch grundlegende Erfahrung der Einheit mit der Mutter setzt sich fort als Hoffnung, daß sich diese bruchstückhafte Begegnung immer wieder neu und irgendwann einmal auch unbegrenzt, als „alles in allem“ einstellen möge. Die implizit religiöse Qualität der Hoffnung, ihr Aus-Sein auf die Fülle des Lebens, kündigt sich hier an.

Die Ambivalenz des Phänomens der Erinnerung darf darüber nicht aus dem Blick geraten: sie fundiert Identität, indem sie Kontinuität herstellt, aber sie hat, gerade in ihrer präkognitiven Struktur, die Tendenz zur unbewußten Wiederholung, die Veränderungen der äußeren und inneren Umstände erschwert und möglicher Hoffnung widerspricht. Abweichende Erinnerung darf dann nicht mehr zum Bewußtsein kommen, die Erwartung richtet sich tendentiell auf die Wiederkehr des ewigen Gleichen – hier beginnt der „Kampf um die Erinnerung“,²⁴ und zwar nicht nur um die Rekonstruktion einzelner Erinnerungsspuren, sondern vor allem darum, ob die früh entstandenen Erinnerungs- und Erwartungsstrukturen verändert werden können oder nicht.

II. *Der Kampf um die Erinnerung*

Mit einem berühmten Aphorismus hat F. Nietzsche diesen immer neu entbrennenden Kampf um die Erinnerung charakterisiert: „Das habe ich getan“, sagt mein Gedächtnis. „Das kann ich nicht getan haben“ – sagt

²² Es sei hier nur als Problem angemerkt, daß dieses psychisch fundierte Erinnerungs-Erwartungs-Kontinuum in der Moderne in eine immer stärkere Spannung zu den durch die gesellschaftlichen Bedingungen ausgelösten Dynamisierungsprozessen gerät: Die innere Erwartung stößt auf eine zunehmend pluralisierte und fragmentierte Lebenswelt.

²³ Vgl. E. Erikson, *Einsicht und Verantwortung*, Frankfurt 1971, 100: „Hoffnung ist für ihr Beginnen angewiesen auf die erste Begegnung des neuen Wesens mit vertrauenswürdigen mütterlichen Personen.“

²⁴ So der Titel einer Darstellung der Psychoanalyse von A. Mitscherlich (1974), München 1984.

mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.“²⁵

Nietzsche bringt hellsichtig Erinnerung bzw. Gedächtnis²⁶ mit dem Prozeß der Anpassung in Verbindung. Der Stolz ist hier das Selbstbild dessen, der sich dem, was gesellschaftlich normativ und opportun ist, anpassen möchte – während das Gedächtnis für das Widerständige und Unzeitgemäße steht, für das, was sich nicht über den Leisten allgemeiner Erwartungen und Normen schlagen läßt.

Anders gesagt: Erinnerung unterliegt auf Grund des individuellen und gesellschaftlichen Kontextes immer schon einer Zensur, sie arbeitet zwangsläufig selektiv und gerade das emotional Bedeutsame bleibt häufig auf der Strecke. Erinnerung ist Deutung, interessegeleitete Rekonstruktion, weil aus der unendlichen Fülle dessen, was potentiell erinnert werden könnte, nur ein kleiner Teil ausgewählt wird. Genau an diesem Prozeß der auswählenden Deutung entzündet sich der Kampf um die Erinnerung. Die Internalisierung der gesellschaftlich und familiär vorgegebenen unbewußten Leitlinien, der Interessen, der Kriterien, nach denen erinnert bzw. vergessen worden ist, soll erhellt und möglicherweise verändert werden.²⁷

S. Freud hat diesen Kampf um die Erinnerung differenziert beschrieben: Bereits in den frühen „Studien über Hysterie“ stießen Breuer und Freud auf die krankmachenden Veränderungen von ängstigenden, schambe-setzten, weil mit Sexualszenen in Verbindung stehenden Erinnerungen; durch die hypnotische Therapie fanden sie heraus, „daß die einzelnen hysterischen Symptome sogleich und ohne Wiederkehr verschwanden, wenn es gelungen war, die Erinnerung an den veranlassenden Vorgang zu voller Helligkeit zu erwecken“.²⁸

Der hier dargestellte Zusammenhang bleibt, unabhängig von späteren Veränderungen in der therapeutischen Technik, für die psychoanalytische Theorie der Neurosenentstehung grundlegend: Es geht um „die Abneigung des Gedächtnisses, etwas zu erinnern, was mit Unlustempfindungen verknüpft war und bei der Reproduktion diese Unlust erneuern würde.“²⁹ Solche Unlustempfindungen können entstehen, weil es um Erinnerungen von Schmerz, Kränkung, Scham oder Versagung in den frühen Beziehungen geht, die wahrzunehmen, anzuerkennen und zu betrauern erneut ein schmerzhaftes Unterfangen darstellt. Genau deswegen wird die Erinnerung vermieden und abgewehrt, wird ihr ein Widerstand

²⁵ F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. von K. Schlechta. Bd. II, 1973, 625.

²⁶ Metz (s. Anm. 9), 163, weist darauf hin, daß es etymologisch keine eindeutige und einhellige Unterscheidung der Begriffe Erinnerung und Gedächtnis gibt.

²⁷ Individuelle Erinnerung und Identität ist entscheidend fundiert durch den Bezugsrahmen, den kollektive Erinnerung und Identität bereitstellt. Diesen Zusammenhang hat der französische Soziologe M. Halbwachs herausgearbeitet, u. a. in: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Berlin/Neuwied 1966. Zur Würdigung des Werkes von Halbwachs vgl. Assmann (s. Anm. 7), 34ff.

²⁸ S. Freud, Studienausgabe. Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt 1975, 49.

²⁹ S. Freud, Vorlesungen (1915) (Studienausgabe Bd. 1), Frankfurt 1969, 93.

entgegengesetzt, beispielsweise in Form der von Freud so genannten „Deckerinnerungen“ etwa an glückliche Kindheitstage, die tiefer darunter liegende Versagungserfahrungen überdecken sollen.³⁰

Nun geschieht solches Erinnern im Therapieverlauf zunächst nach den alten vorbewußten Mustern, die auch im Alltag bestimmend sind: Die unausgesprochene Familiennorm „Wir sind eine glückliche Familie“ oder das Selbstgefühl der ältesten Tochter „Ich bin nicht o.k., weil meine Eltern eigentlich einen Jungen wollten“ – solche Muster bestimmen latent, was erinnert oder vergessen bzw. verdrängt wird. Sie strukturieren die Wahrnehmung und damit die Erinnerung wie die Zukunftserwartung.

Therapie hat die Aufgabe, ein solches unbewußtes Deutungsmuster, wenn es psychische Störungen auslöst, aufzudecken und dazu beizutragen, daß ein neues, selbst gewähltes an dieser Stelle wachsen kann.

Deuten heißt, „den unbewußten Sinn, die unbewußte Quelle, Vorgeschichte, Art und Weise oder Ursache eines bestimmten psychischen Ereignisses bewußt machen.“³¹ Eine Deutung geht über das Beobachtbare hinaus und mißt einem psychischen Phänomen „Bedeutung und Kausalität“ zu, genauer: *neue* Bedeutung und Kausalität, die dem Klienten/der Klientin bisher nicht zugänglich waren.

Um *neue* „Bedeutung und Kausalität“ in frühen Erinnerungen zu entdecken, bedarf es eines umfassenderen Deutungs- oder Interpretationsrahmens, an dem sich der Therapeut seinerseits in seinen Interventionen orientiert: In der Psychoanalyse sind das zunächst im therapeutisch-technischen Sinn u. a. die Theorien vom ödipalen Konflikt oder vom primären Narzißmus; darüber hinaus ist es die Grundannahme, daß der Mensch als geschichtliches Wesen gelingende Beziehung, Zuwendung, verstehende Nähe und Sprache, aber auch Respekt vor den eigenen Wünschen und Entwicklungstendenzen braucht, um leben und Heilung erfahren zu können. Solche Grundannahmen bilden den Leitfaden, an Hand dessen der Erinnerungsprozeß strukturiert und vorangetrieben werden kann.

In diesem Prozeß verändern sich dann die Erinnerungen: Einige treten in den Hintergrund, können in ihrer traumatisierenden Wirkung losgelassen werden; dafür kommen andere in den Vordergrund und prägen das bewußte Erinnerungsbild. In jedem Fall wird das Bild vollständiger: Die Norm, daß nur die glücklichen Kindheitstage erinnert werden dürfen, kann fallengelassen werden; auch die Schmerzen und Versagungen können nacherlebt und als Teil des vergangenen und auch noch gegenwärtigen Lebens angenommen werden. Die alte Botschaft „Du bist nicht o.k.“ kann betrauert und in ihrer lähmenden Wirkung durch neue, auch positive Erinnerungen relativiert werden.

Je früher und tiefer die erlittenen Traumata und Defizite liegen, desto weniger sind sie mit den Mitteln verbal-kognitiver Erinnerung und Deutung

³⁰ An diesem Punkt setzt auch die Kritik von A. und M. Mitscherlich an der Erinnerungs- und Trauervermeidung der Deutschen in der Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich an: Die Unfähigkeit zu trauern, München 1967.

³¹ R. R. Greenson, Technik und Praxis der Psychoanalyse I, Stuttgart 1986⁴ 52f.

zu erreichen. Von dieser Einsicht gehen die verschiedenen bewegungs- und leibtherapeutischen Verfahren aus. In leibnaher therapeutischer Arbeit können ganz frühe Erinnerungen an schädigende Atmosphären nacherlebt und im Prozeß der Wiederbelebung durch die sorgende und liebevolle Präsenz des Therapeuten/der Therapeutin verändert werden.

Auch in solchen präverbalen Prozessen, die H. Petzold „Nachnähren“ oder „Nachsozialisation“³² nennt, spielt Deutung eine große Rolle, nun aber nicht auf sprachlich-kognitiver Ebene, sondern etwa durch die Art, wie eine therapeutische Beziehung gestaltet wird, durch die Qualität ihres Kontakts, ihrer Berührungen. Petzold sagt diesbezüglich: „Die Deutung wird nicht gegeben, sie entfaltet sich. Sie ist Ereignis, ein Geschehen von ‚vitaler Evidenz‘.“³³ Ihr Ziel besteht darin, die in den Leib abgedrängten frühen Atmosphären und Szenen, die „alten Stücke“ zu wiederholen, damit sie im Akt des Wiederholens unter veränderten Umständen (beispielsweise angesichts der Sicherheit gebenden Anwesenheit des Therapeuten an Stelle des Angst machenden Vaters) verändert werden und neuen Verhaltensspielraum eröffnen.

Die implizite Grundannahme dieser Deutung geht davon aus, daß Menschen wohlthuende, körperlich spürbare und frei lassende Nähe und Zärtlichkeit brauchen, um leben und wachsen zu können.

Wo der Kampf um die Erinnerung verloren geht, wo traumatische Erfahrungen nicht nacherlebt, nicht erinnert werden können, bleibt nur der *Wiederholungszwang*: Freud entdeckte die unheimliche Kraft des Wiederholungszwangs in den offensichtlichen Zwangshandlungen neurotischer Patienten, aber auch in der eher versteckten therapeutischen Übertragung: Patienten wiederholen unbewußt frühe Beziehungskonstellationen zu ihren Eltern in der Beziehung zum Therapeuten statt sich zu erinnern; Freud nannte dieses Wiederholen der Patienten deren Art sich zu erinnern.³⁴

So wie die verdrängte Erinnerung im Zwang zum Wiederholen gleichsam festgestellt, eingefroren ist, ist dann auch die Erwartung im Blick auf Zukunft auf die Wiederholung des immer Gleichen festgelegt: Neues kann und darf nicht geschehen, es würde unerträgliche Angst auslösen, es kann nicht einmal erwartet werden.

Neben offenkundig neurotischen Beziehungsstrukturen ist Alltagshandeln häufig vom Wiederholungszwang bestimmt. Er entlastet vom Entscheidungsdruck um den Preis, daß konkrete Erinnerung vermieden und gegenwärtiges Verhalten zunehmend unbeweglich wird.

Im Kampf um die Erinnerung geht es also um die zugrundeliegenden unbewußten Deutungsschemata wie um die darauf aufbauenden späteren, bewußtseinsfähigen Erinnerungen. Es ist ein Kampf, weil zwei gegensätzliche Impulse gegeneinanderstehen: Der Prozeß der Erinnerung ist zunächst schmerzhaft, angstbesetzt, bedrohlich, deshalb wird er oft ab-

³² Petzold (s. Anm. 18), 240f.

³³ A.a.O. 317.

³⁴ S. Freud, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* (Studienausgabe. Ergänzungsband), Frankfurt 1975, 210.

gewehrt und vermieden; gleichzeitig eröffnet er die Chance, sich vom Wiederholungszwang zu lösen und neue Erinnerungen, d. h. neue Vergangenheitsinterpretation und damit veränderte Beziehungs- und Lebenserfahrungen, in denen die Ambivalenz nicht mehr ausgeklammert werden muß, zu eröffnen.

Vor allem Herbert Marcuse hat den Zusammenhang von Erinnerung und Befreiung herausgestellt: Der Wahrheitswert der Erinnerung, wie sie die Psychoanalyse versteht, liegt in ihrer Funktion, „Versprechungen und Möglichkeiten aufzubewahren, die vom reifen, zivilisierten Individuum verraten und geächtet worden sind, die in einer dunklen Vergangenheit einmal erfüllt waren und seither niemals gänzlich vergessen worden sind...“³⁵

Freuds berühmter therapeutischer Dreischritt „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“³⁶ zielt genau auf dieses Freiheits- und Hoffnungspotential.

III. *Christliche Erinnerungspraxis am Beispiel von Ritualen und Geschichten*

Christliche Praxis, christliche Identität lebt zwischen Erinnerungen an die Ur-Erfahrungen des Volkes Israel bzw. an Jesus von Nazareth und der Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft, in der die Zeitstruktur und damit die Brüchigkeit allen Lebens überwunden sind. Sich in Zeiten der Not, des Leidens und der Verzweigung der Taten Gottes zu erinnern, heißt, wieder Trost für die Gegenwart und Hoffnung für die Zukunft zu gewinnen (so z. B. Ps 77).

Es gibt in der christlichen Praxis viele Wege der Erinnerung: u. a. Geschichten, Gebete, Lieder, Briefe, Bekenntnisse, Rituale, Bilder, Orte. Zwei besonders wichtige Wege sind das Ritual und das Erzählen von Geschichten. Rituale und Geschichten fundieren auf je unterschiedliche Weise Erinnerungen bzw. lassen sie wieder lebendig werden; sie bieten implizit und explizit Deutungsmuster an, um individuelles wie kollektives Leben als bedeutungsvoll und einem größeren Sinngehalt zugeordnet begreifen zu können. Sie entsprechen exemplarisch der genannten Schichtung der Erinnerung, so daß es lohnend erscheint, ihre Funktion und ihr Verhältnis zueinander unter dieser Perspektive zu betrachten.

1. *Rituale* sind prä-kognitive Lebensformen, die in einen szenischen Vollzug, in eine symbolisch vermittelte, sinnlich erfahrbare Vergegenwärtigung hineinnehmen,³⁷ sie stellen einen Raum bereit, der eine leib-

³⁵ H. Marcuse, *Eros and Civilization*, New York 1962, 18.

³⁶ S. Freud, Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt 1975, 205ff; vgl. auch Y. Spiegel (Hg.), *Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes*, Stuttgart/Berlin 1972.

³⁷ Eine knappe Übersicht über die verschiedenen Interpretationsansätze zum Begriff des Rituals gibt M. Josuttis in: F. Wintzer (Hg.), *Praktische Theologie* (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen 1985², 40ff; vgl. außerdem W. Jetter, *Sym*

hafte, atmosphärische Erinnerung begründet bzw. bei der Wiederholung des Rituals jeweils neu aktiviert. Der Zusammenhang von Erinnerung und Identität wird hier auf der leiblichen, szenisch-gestischen Ebene hergestellt; das Ritual erreicht auf diese Weise sehr tiefe, ontogenetisch frühe Stufen der Wahrnehmung und der Erinnerung.

Jedes Ritual hat einen spezifischen Anlaß und Inhalt; unabhängig von dieser inhaltlichen Bestimmung übermittelt jedoch der regelmäßige Vollzug des Rituals ein unausgesprochenes, atmosphärisches Deutungsmuster, das etwa so lautet: Das Leben ist umgeben von überindividuellen Übereinkünften; das Leben geht weiter, auch und gerade da, wo es bedroht ist; es wird bei aller Gefährdung letztlich getragen und geheilt von einer größeren Wirklichkeit, die die Religion als alles umfassende, göttliche Wirklichkeit, als göttliche Atmosphäre versteht.³⁸ Das Ritual erschließt diese Wirklichkeit, diese Atmosphäre und gibt an ihr im Vollzug Anteil. Der Schlußsatz der Einsetzungsworte zum Abendmahl „Solches tut zu meinem Gedächtnis“ bezeichnet diesen Sachverhalt: Das Tun, der Vollzug stiftet die Erinnerung. Die Erinnerung wird lebendig im Vollzug.³⁹

Damit hat das Ritual nicht nur für die Bewältigung von Übergangssituationen im Lebenslauf (Taufe, Hochzeit, Beerdigung) eine wichtige Bedeutung, sondern für alle, die nicht über kognitive Verstehens- und Erinnerungsprozesse, sondern viel eher über gemeinsame Lebens- und Glaubensvollzüge ansprechbar sind: Das gilt sicherlich für Kinder und für alte Menschen, deren Aufnahme- und Erinnerungsfähigkeit stark nachgelassen hat; es gilt aber genauso für alle von uns, besonders natürlich in Angst- und Streß-Zeiten: Rituale eröffnen durch die Aktivierung leiblich-atmosphärischer Erinnerungen Vertrauen und Sicherheit, die sich anders nicht einstellen.⁴⁰ Rituale vermitteln durch ihre verlässliche Wie-

bol und Ritual, Göttingen 1978. – H. G. Heimbrock, Ritual als religionspädagogisches Problem, in: JRP 5, 1988, 45ff.

³⁸ Vgl. M. Josuttis, Der Weg in das Leben, München 1991, der den Begriff der „Atmosphäre“ aus der phänomenologischen Philosophie von H. Schmitz übernimmt, 32ff. Schmitz versteht den Begriff folgendermaßen: „Die Gegebenheit eines solchen Gefühls, das als Atmosphäre alles jeweils Erlebte umgreift und doch nirgends untergebracht werden kann, läßt sich am ehesten mit den Worten ‚es liegt etwas in der Luft‘ beschreiben; in kritischen, unheimlichen und gespannten Situationen drängen sich diese Worte unwillkürlich dem Erlebenden als angemessene Beschreibung des Gegebenen auf...“ Und an anderer Stelle: „Ein Gefühl, das als überpersönliche Atmosphäre die von Otto dem Numinosen zugewiesenen Züge besitzt, ist genau dann numinos für einen von ihm ergriffenen Menschen zu der betreffenden Zeit, wenn seine Autorität für diesen dann unbedingten Ernst (Gewissensqualität) besitzt.“ Zitate bei Josuttis, 33f.

³⁹ Vgl. J. Roloff, Anamnese und Wiederholung im Abendmahl, in: Spiegel (s. Anm. 36), 107ff, der sich gegen die gelegentlich vorgenommene Trennung von Wort- und Tatgedächtnis abgrenzt (115f).

⁴⁰ Diese Feststellung bestätigt O. Sacks (s. Anm. 3) in der Schilderung eines Patienten mit schwerstem Korsakov-Syndrom. Er beschreibt, wie dieser Mann, der jedes Zeitgefühl verloren hatte und dadurch wie eine „verlorene Seele“ wirkte, in der Teilnahme an der Eucharistie sich selbst wiederfand: „Es lag auf der Hand,

derkehr Stabilität und Trost, die durch Sprache nicht zu erreichen ist. Der traditionellen gottesdienstlichen Liturgie, aber auch den sich neu entwickelnden Ritualen in alternativen Gottesdiensten wie auch, ganz säkular, in den verschiedenen Formen der Gruppenarbeit kommen aus dieser Sicht neue Bedeutung zu.

Die nach wie vor zu beobachtende Abwertung des Rituals entspricht der protestantischen Abwertung aller rein sinnlich-leiblicher Vollzüge zugunsten des Wortes, zugunsten des kognitiven Verstehens.⁴¹ A. Lorenzer hat unter Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil beklagt, daß nicht nur im Protestantismus, sondern auch im Katholizismus eine zunehmende Pädagogisierung und Intellektualisierung der Liturgie, der kultischen Ausdrucksformen, zu beobachten sei;⁴² die frühen, identitätsstiftenden Prozesse und ihre Sicherheit und Vertrauen vermittelnden Wirkungen werden immer stärker vernachlässigt.

Drei kurze Schlußfolgerungen will ich aus diesen Erwägungen ziehen:

a) Das Ritual begründet und reaktiviert atmosphärische Erinnerungen, die wiederum einen entsprechenden Erwartungsgehalt aus sich heraussetzen. Die verlässliche Abfolge und Wiederkehr des Rituals spiegelt die Verlässlichkeit und Kontinuität des Lebens.

b) Der Begriff der „Atmosphäre“ stellt ein Verbindungsglied zwischen entwicklungspsychologischen und religionsphänomenologischen Aussagen dar. In der Teilnahme am Ritual kommt es zu einer Verschmelzung beider Bedeutungsebenen: Die Atmosphäre des Rituals wird als überpersönlich erfahren, darin eröffnet sich ihre religiöse Dimension.⁴³

c) Die verbal-inhaltliche Deutung des Rituals vollzieht sich auf einer anderen, ontogenetisch späteren Ebene. Für die Fundierung religiöser Sozialisation ist das Ritual, sind ritualisierte Lebens- und Glaubensvollzüge zunächst einmal wichtiger; dies sollte bis in die Gestaltung von Lehrplänen, etwa für den Kindergarten oder den Konfirmationsunterricht, Berücksichtigung finden. Die protestantische Hochschätzung des Wortes, die inzwischen längst selber rituellen Charakter angenommen hat, ist von dieser Sicht her kritisch anzufragen.

daß Jimmie sich selbst, daß er Kontinuität und Realität in der Absolutheit spiritueller Hingabe wiederfand“ (61).

⁴¹ Auch in der Literatur zur religiösen Sozialisation läßt sich diese Tendenz beobachten: Zwar wird durchaus auf die Bedeutung des Rituals für die religiöse Sozialisation hingewiesen (z. B. H. J. Fraas, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen 1975², 44ff), doch vor allem neue Theorien wie die von Fowler oder Oser konzentrieren sich im Gefolge der kognitiven Entwicklungspsychologie von J. Piaget fast ausschließlich auf die kognitive religiöse Entwicklung.

⁴² A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt 1984, 184f u. ö.

⁴³ In einer kurzen Übersicht über das Werk von H. Schmitz sagt M. Josuttis (Seelsorge und Phänomenologie, in: PTh 82, 1993, 53ff), das Göttliche sei eine „Wirklichkeit sui generis von atmosphärischer Qualität“ (541). Damit reißt er m. E. den Zusammenhang wieder auseinander, der durch den Begriff der Atmosphäre auf sehr glückliche Weise hergestellt werden kann: Eine „ergreifende Atmosphäre“ muß doch gedeutet werden und gewinnt darin letztlich ihre göttliche oder nicht-göttliche Qualität.

2. Die *Geschichten* der Bibel,⁴⁴ und zwar sowohl die einzelnen Geschichten als auch die Geschichte Israels oder die Geschichte Jesu als Ganze,⁴⁵ bewahren Erinnerungen an vergangene Erfahrungen auf. Es sind Erfahrungen, in denen Versklavte befreit, Erniedrigte wert geschätzt, Kranke geheilt, Ausgestoßene angenommen worden sind und darin Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sichtbar wurde.

Diese Geschichten werden aber nicht mit historischem Interesse weiter erzählt: Die Vergegenwärtigung des Vergangenen dient dazu, exemplarische Lebensbewältigung, wie sie in der Bindung an Jahwe oder in der Begegnung mit Jesus möglich war, einer späteren Zeit lebendig werden zu lassen. Denen, die jetzt versklavt, erniedrigt, krank, ausgestoßen sind, soll dadurch in ihrer Situation Klärung, Trost, Ermutigung und Befreiung angeboten werden. Erinnernte Vergangenheit soll Gegenwart verändern und Zukunft eröffnen.

In diesem Prozeß wird Geschichte, erinnerte Vergangenheit, zum Mythos transformiert. Nicht die Historizität der erzählten Vergangenheit ist von Interesse, sondern ihre fortdauernde Wirkung auf die Gegenwart. „Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt.“⁴⁶ Diese normative und formative Kraft eines Mythos kann nur frei werden, wenn sich die Hörenden in die erzählte Geschichte hinein verwickeln lassen, sich mit ihr identifizieren, ihre eigene Lebenssituation in den Symbolen der Geschichte bewußt und unbewußt wiederfinden. Es muß zu einer *Horizontverschmelzung* (Gadamer) kommen zwischen der Erinnerung einer vergangenen Erfahrung und gegenwärtiger Lebens- und Konfliktsituation.

Durch die Identifikation mit einer fremden Geschichte, einem ihrer Teile oder Personen, werden eigene Erinnerungen, Ängste und Wünsche aktiviert, der/die Hörende spürt die eigene Bedürftigkeit und Brüchigkeit, den eigenen Konflikt. In dieser Situation führt die fremde Geschichte eine andere Lösung, eine andere Deutung vor Augen: Individuelle wie kollektive Vergangenheit kann in neuem Licht erscheinen, eine bisher nicht in Betracht gezogene Lösung wird plötzlich für einen selbst vorstellbar, neue Hoffnung und Zukunftsperspektive kann entstehen.

Die vielfach beklagte Bedeutungslosigkeit der traditionellen Predigt hat damit zu tun, daß sie strukturell eine solche Horizontverschmelzung eher verhindert statt sie zu ermöglichen. In Textauslegungen, die in der Tradition etwa der Befreiungstheologie stehen,⁴⁷ wird demgegenüber eine Ho-

⁴⁴ Ich meine mit Geschichten nicht nur die Literaturgattung, die formal als eine solche identifizierbar ist, sondern auch alle credoartigen Summarien, die eine Art Kondensat einer oder mehrerer Geschichten darstellen und die, entfaltet, nacherzählt werden wollen.

⁴⁵ Dies entspricht der Unterscheidung von *detail-story* und *meta-story* bei Ritschl/Jones (s. Anm. 6), 18f.

⁴⁶ Assmann (s. Anm. 7), 76.

⁴⁷ Man könnte Ähnliches von der jüdischen oder feministischen Textauslegung

rizontverschmelzung durch einen freieren, kreativeren Umgang mit den Texten von vornherein stärker intendiert: In einem Handbuch von und für peruanische Christen beispielsweise wird der Erzählung der Geschichte Jesu immer eine parallele Geschichte eines armen Campesino beigegeben, so daß für die peruanischen Adressaten sofort klar sein dürfte, daß es hier um ihr Leben, um ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geht. Es wird damit eine Gleichzeitigkeit – in der offensichtlichen Ungleichzeitigkeit – zwischen der biblischen Geschichte und der Situation der gegenwärtigen Adressaten hergestellt; sie lernen, ihre Erinnerungen und ihre Wahrnehmung der Gegenwart unter der Folie des Leidensweges und der Auferstehung Jesu zu lesen.⁴⁸

Das *Bibliodrama* verfolgt eine ähnliche Intention: Durch die Vielfalt und Ganzheitlichkeit der methodischen Zugänge kann es eher gelingen, leibhaftig erlebbare und emotional anrührende Identifikationen mit Geschichten zu vollziehen: Die vergangene Geschichte setzt eigene Geschichten frei, ermöglicht es, die Ungleichzeitigkeit zu überspringen und sich selbst wie in der Begegnung mit Jesus etwa zu erleben.

Ein Beispiel: In einem Bibliodrama zu Lk 7,36ff („die große Sünderin“) sagt eine Frau, die eine lange Zeit psychischen Leidens hinter sich hat: „Ich sehe mich in der Gestalt dieser Sünderin, die Jesus die Füße salbt. Er läßt sie gelten, er akzeptiert sie, während alle anderen, die dabei sind, sie als sündig und schuldig sehen und sie am liebsten wegschaffen möchten.“

Die biblische Geschichte weckt in der Frau schmerzvolle Erinnerungen an ihre Vergangenheit: So eine Ausgestoßene war sie auch, und sie spürt, daß es manchen Leuten in ihrer Nähe immer noch unwohl ist. Sie sagt: „Ich kann es mir nicht vorstellen, daß einer so ist wie Jesus, aber ich möchte es ausprobieren.“ Die Identifikation mit der Geschichte auf der verbal-kognitiven Ebene reicht nicht; sie muß es erleben, spüren, nachvollziehen. Und erst als das geschehen ist, als sie die Rolle dieser Frau im Gegenüber zu Jesus auf verschiedene Weisen erprobt hat, wirklich in einigen Momenten zu dieser Frau geworden ist, verändert sich ihr Ausdruck. „Ich habe es gespürt“, sagt sie, „daß mich dieser Jesus nicht heimlich abwertet und wegschickt, sondern sich über meine Gegenwart, meine Nähe und Zuwendung, freut.“

Durch die leiblich und emotional vollzogene Identifikation, verschmilzt die persönliche Erinnerung mit der Erinnerung an jene andere Frau, deren Geschichte anders ausging. Es formt sich ein neues Erleben und eine neue Erwartung: Ich bin diese Frau in der Begegnung mit Jesus, meine Geschichte geht diesmal anders aus, auch die Geschichte meines Lebens kann anders ausgehen.

Das Beispiel zeigt, wie Geschichten neue Lebensdeutungen einführen und auf diese Weise am Kampf um die Erinnerung beteiligt sind; sie sind deshalb auch für Seelsorge und Psychotherapie besonders wichtig.

Geschichten stehen in einem spannungsreichen Verhältnis zum Ritual: Während das Ritual durch die Regelmäßigkeit seines Vollzugs Stabilität, Verlässlichkeit und darin so etwas wie Heil suggeriert, deckt die Ge-

sagen. Vgl. z. B. N. P. Levinson, Ein Rabbiner erklärt die Bibel, München 1982, 81ff. – E. R. Schmidt u. a. (Hg.), Feministisch gelesen. 2 Bde., Stuttgart 1988.

⁴⁸ *Equipo Pastoral de Bambamarca, Vamos Caminando. Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden*, Freiburg/Münster 1983, 256ff. Vgl. auch E. Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Gütersloh 1979.

schichte gerade deren Brüchigkeit auf, sie transzendiert und kritisiert das Ritual. Am Beispiel des Abendmahls gesagt: Der regelmäßige Vollzug des gemeinsamen Mahls eröffnet eine Atmosphäre von Trost und Stärkung, von Gemeinschaft und wiederhergestellter Ordnung; die Geschichte von der Einsetzung des Abendmahls bricht diese Sicherheit auf, weil sie mit dem höchst beunruhigenden Thema des Leidens Jesu konfrontiert und auf diesem Weg eigene Leidens-Erinnerungen wachruft.

Die Spannung, die sich hier zeigt, ist unaufgebbbar; sie muß immer wieder wahrgenommen und gestaltet werden: Die Verlässlichkeit des Rituals wird zur Vertröstung einer heilen Welt ohne die beunruhigenden, gegenwärtiges Leben nicht nur stabilisierenden, sondern auch in Frage stellenden sowie Hoffnung eröffnenden Geschichten; die Geschichten wiederum werden gleichsam boden-los, wirken abgehoben, wenn sie nicht eingebettet, geerdet sind in regelmäßigen, leibnah-vorbewußten Lebens- und Glaubensvollzügen. In diesem Sinn brauchen sich Rituale und Geschichten gegenseitig.⁴⁹

Noch eine andere, unaufhebbare Spannung kündigt sich hier an, nämlich die des inneren Zusammenhangs von Erinnerung, Erwartung und Hoffnung. Darauf will ich am Beispiel der Leidenserinnerung abschließend eingehen.

Die in den meisten persönlichen Leidenserinnerungen enthaltene *Erwartung* heißt: Leben bedeutet zu leiden, Leben und Leiden gehören zusammen, das wird auch weiterhin so sein, da muß man durch, damit muß man sich abfinden. Alltägliche Leidensbewältigung, wie sie uns etwa in der Krankenhauseselsorge begegnet, ist in hohem Maß von dieser Struktur geprägt. Erwartung als Teil der Alltagserfahrung rekurriert hier auf eine durchschnittliche, generalisierte Erinnerung mit ihrer ambivalenten Mischung aus erfreulichen und schmerzlichen Geschehnissen und schreibt diese in die Zukunft fort.

Hoffnung dagegen greift zurück auf ermutigende, befreiende Erinnerungen, wo im Leiden neues Leben möglich wurde, wo Leiden nicht Ende und Ausweglosigkeit, sondern Neuanfang und Auferstehung war;⁵⁰ sie behauptet diesen auf den ersten Blick ganz unwahrscheinlichen Zusammenhang für die Zukunft und läßt die Gegenwart davon bestimmt sein. Aber sie behauptet diesen Zusammenhang nicht völlig grundlos: Eine solche Hoffnung knüpft an zum einen an unabgegoltene, ganz frühe, vorbewußte, atmosphärische Erinnerungen von Einheit mit der Mutter, von

⁴⁹ Die Spannung zwischen Ritualen und Geschichten ist in der Vergangenheit häufig exklusiv diskutiert worden, etwa mit den Stichworten „Ritual oder Kerygma“ (so der Untertitel eines Aufsatzes von M. Josuttis, *Der Vollzug der Beerdigung*, in: ders., *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, München 1974, 188ff). Es ist dann nur von der theologischen Kritik des Rituals durch das Evangelium die Rede, nicht aber davon, daß das Evangelium das Ritual als sein Fundament braucht. Mir liegt gerade an der Wechselseitigkeit dieser Spannung.

⁵⁰ Der exegetische Befund stimmt mit dieser Unterscheidung überein. Die Vokabeln für „Hoffen“ im NT bezeichnen „niemals eine unbestimmte oder gar angstvolle Erwartung, sondern immer die Erwartung von etwas Gutem“ (Theol. Begriffslexikon zum NT, hg. von L. Coenen. Bd. I, Wuppertal 1983⁶, 724).

Nähe und Vertrauen durch ihre Gegenwart, an so etwas wie ein verlorenes Paradies; E. Erikson hat immer wieder darauf hingewiesen, daß diese Erfahrungen die ontogenetische Wurzel der Hoffnung und des Glaubens bilden.⁵¹

Zum anderen knüpft Hoffnung auch an stellvertretende Erinnerungen an: Die Erinnerung an das, was anderen widerfahren ist, kann Nahrung für die eigene Hoffnung sein. Christliche Erinnerung ist in diesem Sinn vorwiegend stellvertretende Erinnerung. Weil Jahwe Israel aus Ägypten befreit hat – daran wird Israel immer wieder erinnert –, deswegen ist es nicht unsinnig, darauf zu hoffen, daß wieder Befreiung aus versklavenden Verhältnissen geschehen wird. Weil Christus auferstanden ist, mit seiner Auferstehung die „Erstlingsgabe“, das „Unterpfund“ neuen Lebens darstellt – daran erinnert Paulus wiederholt –, ist die Hoffnung auf die Auferstehung aller, auf neues Leben nicht abwegig (1Kor 15,20ff). Die gegenwärtigen Verhältnisse mögen beredt dagegen sprechen; die Erinnerung, daß Befreiung oder Auferstehung *einmal* möglich war, erlaubt die Hoffnung, daß sie wieder geschehen werden. Das „einmal“ ist hier gerade nicht wie im Volksmund „keinmal“, sondern es genügt, es wird zum „ein für allemal“. Darin dürfte die psychologische Plausibilität des „eph' hapax“ liegen, von dem der Hebräerbrief redet (z. B. Hebr 9,12).

Hoffnung ist dann nicht als Gegensatz zur Erinnerung zu begreifen,⁵² sondern als Vollendung ihrer nicht eingelösten, unabgegoltene Inhalte. So gesehen braucht Hoffnung die Erinnerung.

Je größer die Hoffnung ist, je tiefer und drängender die Sehnsucht nach Erlösung, Freiheit und Gerechtigkeit, desto leichter wird sie enttäuscht durch die Realitäten der Gegenwart. Erwartung nimmt zwischen diesen Polen eine Vermittlungsposition ein: Der Rückgriff auf eine generalisierte, atmosphärische Erinnerung – das Leben ging doch jedesmal weiter, trotz aller Katastrophen – ermöglicht eine entsprechende Erwartung für die Zukunft. Das mag manchen als zu wenig erscheinen; für die, die häufig mit trostlosen und hoffnungslosen Menschen zu tun haben, erscheint es durchaus als ein wichtiger Baustein zum Leben. Durch Rituale kann er bekräftigt, durch das Erzählen der Geschichten vom neuen Leben auf Hoffnung hin geöffnet werden.

⁵¹ So z. B. E. Erikson, *Der junge Mann Luther*, Frankfurt 1975, 125ff.

⁵² So E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. I, Frankfurt 1967, 10f.