

## Vergebung auf Kosten der Opfer?

### Umriss einer Theologie der Versöhnung

Dirk Ansorge, Köln

Kann Gott nicht nur Sünde, sondern auch Schuld vergeben – jenes Böse also, das Menschen nicht zunächst Gott, sondern einander angetan haben? Anders gefragt: Kann Gott an Stelle der Opfer vergeben? Kann Gott womöglich auch dann vergeben, wenn Menschen einander Vergebung verweigern?<sup>1</sup>

Traditionelle Theologie wird dazu neigen, diese Fragen zu bejahen. Indessen - fielen einer solchen Vergebung nicht die Opfer ein zweites Mal zum Opfer, insofern sie nun mit ansehen müssten, wie ihren Henkern vergeben wird? Müssten nicht vielmehr die Täter zuerst ihre Opfer um Vergebung bitten, um ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? Muss Versöhnung nicht zunächst zwischen denen geschehen, die einander zu Tätern und Opfern wurden, bevor Gott vergeben kann und darf? Wer aber dürfte den Opfern das Bemühen um Versöhnung aufnötigen?<sup>2</sup>

Fragen wie diese drängen sich vor dem Hintergrund jener Abgründe menschlicher Barbarei auf, die sich im 20. Jahrhundert so zahllos aufgetan haben. Überlebende der Shoah wie Primo Levi, Jorge Semprun oder Elie Wiesel haben auf der Unvergebbarkeit jener Gräueltaten insistiert, die von den nationalsozialistischen Henkern und ihren Helfershelfern verübt wurden. In ihren Augen scheint jede Form der Vergebung die humane Katastrophe der Shoah zu nivellieren und dem Vergessen preiszugeben. Als Präsident des Deutschen Bundestages sprach Wolfgang Thierse in der Gedenkstunde anlässlich des 55. Jahrestages der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar 2000 in Anwesenheit von Elie Wiesel von einer „Schuld, die nicht vergeben werden darf“.

Doch - ist diese Forderung nicht lediglich ein hilfloser Aufschrei ohnmächtiger Empörung im Angesicht unvorstellbaren Leidens? Dürfen gläubende Menschen nicht auf Gottes Macht vertrauen und auf die bedingungslose Vergebungsbereitschaft dessen, der nach dem Zeugnis der Bibel „kein Gefallen am Tod des Schuldigen hat, sondern daran, dass er auf seinem Weg umkehrt und am Leben bleibt“ (Ez 33,11)? Und entsprechen diesem Heilswillen Gottes nicht

- 1 Vgl. Lascaris, André, Kan God vergeven als het slachtoffer niet vergeeft?, in: Tijdschrift voor theologie 39 (1999) 48-68. - Im Unterschied zu den Überlegungen von Lascaris geht es im Folgenden weniger um eine phänomenologisch-praktische Erörterung der Frage, sondern um deren freiheitstheoretische Begründung und Implikationen.
- 2 Zur Problematik der begrifflichen Kategorien von „Opfer“ und „Täter“ vgl. Tück, Jan-Heiner, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: Theologie und Glaube 89 (1999) 364-381, bes. 367-370.

seine unbedingte Bereitschaft zur Vergebung und seine Macht, immer und überall Schuld zu vergeben, sofern nur der Täter zur Umkehr bereit ist? „Kehrt um zu mir, dann kehre ich mich zu euch, spricht der Herr der Heere“ (Mal 3,7). Ist Gott nicht gerade in der Perspektive einer christlichen Hoffnung auf allumfassende Versöhnung jene Instanz, die Schuld stellvertretend auch dann vergeben kann und darf, wenn Menschen dazu nicht fähig oder willens sind?

Voraussetzungen und Implikationen dieser Fragen sollen nachfolgend im Gespräch mit Denkern des Deutschen Idealismus und der jüdischen Philosophie erörtert werden. Dabei geht es darum zu zeigen, was vor dem Hintergrund neuzeitlicher Freiheitsphilosophie mit „Schuld“ und „Vergebung“ gemeint ist. Hieraus resultieren gegenüber der Tradition erheblich veränderte Problemkonstellationen, die eine Neubestimmung des Verhältnisses von Versöhnung und Gerechtigkeit vor allem auch in eschatologischer Perspektive erfordern.

### 1. Die soziale Dimension von Schuld und Vergebung

In einer rabbinischen Auslegung der Liturgie für den Großen Versöhnungstag (Yom Kippur; vgl. Lev 16) heißt es:

„Übertretungen zwischen einem Menschen und dem Allgegenwärtigen sühnt der Versöhnungstag; Übertretungen zwischen einem Menschen und seinem Gefährten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Gefährten besänftigt“ (Mishna Yoma VIII,8f).

Dieser Interpretation zufolge dürfen Menschen, wenn sie aneinander schuldig geworden sind, die Vergebung nicht zunächst von Gott erwarten. Sie können sich von ihrem eigenen Bemühen um Versöhnung nicht dadurch dispensieren, dass sie auf Gottes Barmherzigkeit verweisen.

Dabei rechnet die Mishna ganz realistisch damit, dass die Bitte um Vergebung unerfüllt bleibt. Wird dies von zehn Zeugen bestätigt, so gilt der Bittsteller nach rabbinischer Auslegung dennoch als gerechtfertigt.<sup>3</sup> Gottes Zuwendung

3 Vgl. Peshita Rabbathi (Wien 1880; Friedmann), 38 (164b, Friedmann): „Es lehrte uns unser Lehrer: Wenn Streit zwischen einem Menschen und seinem Nächsten herrscht, wie wird ihm (dem Schuldigen) Sühnung am Versöhnungstage? So haben uns unsere Lehrer gelehrt: Übertretungen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag; Übertretungen eines Menschen gegen einen anderen sühnt der Versöhnungstag nicht eher, als bis der Schuldige seinen Nächsten ausgesöhnt hat. Und wenn er hingeht, um ihn zu versöhnen, und dieser nimmt die Versöhnung nicht an, was soll dann jener tun? Rabbi Shemuel Ben Nachman hat gesagt: Er schaffe zehn Männer herbei und stelle sie in eine Reihe und spreche vor ihnen: »Streit ist zwischen mir und dem und dem gewesen; ich wollte ihn versöhnen, aber er hat es nicht angenommen, sondern siehe, er bleibt bei seiner Weigerung, während ich mich vor ihm gedemütigt habe. Woher, dass er also sprechen soll?« Wenn dann Gott sieht, dass er sich selbst gedemütigt hat, so vergibt er ihm seine Sünden. Denn solange der Mensch in seiner Vermessenheit verharret, wird ihm nicht vergeben.“

zum Beter ist nicht so mit der Versöhnung der Menschen untereinander verknüpft, dass deren Misslingen Gott ein für allemal daran hinderte, Schuld zu vergeben.

Gerade darin, dass es beim kollektiven Bekenntnis am Großen Versöhnungstag nicht um rituelle Verfehlungen, sondern um sittliche Vergehen geht, erblickt der jüdische Philosoph Hermann Cohen in seinem posthum erschienenen Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919) „eine monotheistische Großtat des Rabbinismus“: Gott wird in seiner Güte so groß gedacht, dass seine Barmherzigkeit nicht nur jene Vergehen umfasst, die ihn selbst betreffen, sondern vielmehr alles, was „rein und ausschließlich auf den Verkehr zwischen Mensch und Mensch“ sich bezieht.<sup>4</sup>

Die Vergebung Gottes vollzieht sich zwar in der Innerlichkeit des Menschen; sie ist aber „keine mystische Versöhnung, die etwa den Schleier breitete über alle sittlichen Vergehungen des bürgerlichen Lebens.“<sup>5</sup> Die Versöhnung mit Gott muss deshalb wirksam werden in der Versöhnung der Menschen untereinander; ja sie ist deren Voraussetzung und Gebot. Mündete die Versöhnung mit Gott nicht in der Versöhnung der Menschen untereinander ein, dann gäbe es auch keine Versöhnung mit Gott.

Die hier aufscheinende Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist auch Christen nicht fremd. So erinnert die Auslegung der Mishna an die Bergpredigt:

„Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5,23f).

Ebenso wie die Mishna lässt auch die Bergpredigt die Frage nach dem Urheber eines Streits in der Schwebe. Gleichgültig, wer den Konflikt ursächlich verantwortet - jede Partei ist gefordert, Versöhnung zu stiften. Keine unmittelbare Intervention Gottes befreit vom eigenen Bemühen um Versöhnung - und zwar provozierenderweise auch das Opfer nicht.

Das Jesus-Logion Mk 11,25 scheint dem Text der Mishna noch näher zu kommen, wenn dort die Vergebung der Menschen untereinander geradezu als Bedingung für die Vergebung Gottes erscheint: „Und wenn ihr beten wollt und ihr habt einem anderen etwas vorzuwerfen, dann vergebt ihm, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergibt“ (vgl. Mt 6,15). Allerdings ist dieses Logion wohl kaum als rechtliche Bedingung, sondern eher als paränetische Erinnerung daran zu verstehen, dass der Betende stets auf die Vergebung Gottes angewiesen bleibt.

4 Cohen, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Leipzig 1919, <sup>2</sup>1928), Nd. Darmstadt 1966, 255.

5 Ebd., 257.

Entsprechend ist auch Jesu Mahnung im Anschluss an das Vaterunser nicht Recht setzende Bedingung, sondern Paränese: „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben“ (Mt 6,14f).<sup>6</sup> Jesu Verkündigung ist von der Zuversicht getragen, dass Gott vor aller Leistung und trotz aller Schuld zur Vergebung bereit ist (vgl. Lk 15,11-32). Die einzige Bedingung dafür, die Vergebung Gottes zu empfangen, besteht darin, dass sich der Mensch Gott zuwendet und bereit ist, sein Denken und Handeln aus dessen barmherziger Zuwendung neu zu bestimmen: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36).

## 2. Schuld und Vergebung in freiheitstheoretischer Perspektive

In biblischer Sicht ist jedes gemeinschaftswidrige Verhalten zugleich ein gottwidriges Verhalten. Die Bibel unterscheidet nicht zwischen *Schuld* als dem, worin Menschen sich einander verfehlen, und *Sünde* als dem, worin sich Menschen dem göttlichen Willen verweigern.<sup>7</sup> Eine solche Unterscheidung setzt eine autonome Konzeption von Sittlichkeit voraus, wie sie erst in der Aufklärung entwickelt wurde. Kant zufolge kann eine Handlung erst dann als sittlich gelten, wenn sie *nicht* durch naturwüchsige Triebe angestoßen oder durch äußere Autoritäten motiviert ist. Der Wille muss sich vielmehr selbst zur Handlung bestimmen. Moralität erscheint fortan nicht mehr als Gehorsam gegenüber einem göttlichen Gebot, sondern als Selbst-Gesetzgebung der praktischen Vernunft, als sittliche Autonomie.

Wird Sittlichkeit nicht mehr theonom, d.h. im Rekurs auf ein göttliches Gebot begründet, dann erscheint jener Akt, in dem der freie Wille seine moralische Bestimmung verfehlt, nicht mehr als „Sünde“, sondern als „Schuld“.<sup>8</sup> Im Kontext einer autonomen Begründung von Moral kann Schuld insofern als Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft begriffen werden.

Im Unterschied zu Kant sah Fichte den sittlichen Imperativ nicht in der formalen Abstraktheit des Sittengesetzes begründet, sondern in der begehrenden

6 Matthäische Paränese begegnet auch in dem Drohspruch Mt 18,35: „Ebenso wird mein himmlischer Vater jeden von euch behandeln, der seinem Bruder nicht von ganzem Herzen vergibt.“

7 Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (1849): „Jede Sünde ist vor Gott, oder richtiger, das, was eigentlich die menschliche Schuld zur Sünde macht, ist, dass der Schuldige das Bewusstsein hat, vor Gott dazusein“ (Philosophische Bibliothek 470), Hamburg 1995, 81.

8 Vgl. Ricœur, Paul, *Symbolik des Bösen* (1960), Freiburg/München 1971, bes. 57-173; dazu Honnfelder, Ludger, *Zur Philosophie der Schuld*, in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 31-48.

Freiheit. Das sittliche Individuum bestimmt sich selbst dazu, sich von der Freiheit des Anderen beanspruchen zu lassen.<sup>9</sup> Dies setzt ein Verhältnis der *Anerkennung* voraus: das Ich muss die begegnende Freiheit als Freiheit anerkennen, um sich von ihr her sittlich beanspruchen zu lassen.

Fichte - und in seiner Nachfolge Schelling und Hegel - verdanken wir die Einsicht, dass eine in Raum und Zeit bestimmte Person sich selbst nur im Zusammenhang interpersonaler Anerkennung gegeben ist. Vollzieht sich Freiheit in der Anerkennung anderer Freiheit, so besteht Schuld in der Verweigerung solcher Anerkennung. Diese Verweigerung gründet in der Verabsolutierung des eigenen Willens und in dessen Anspruch auf die absolute Herrschaft über alles außer ihm.<sup>10</sup>

Zwar hat Fichte - darin über Kant hinausgehend - die interpersonale Konstitution des Selbstbewusstseins in der sittlichen Aufforderung erkannt. Doch fordert Fichte die Anerkennung der Freiheit des Anderen nicht *um ihrer selbst willen*. Die Anerkennung anderer Freiheit erscheint bei ihm vielmehr als eine notwendige Bedingung im Prozess der fortschreitenden Selbstbestimmung des Bewusstseins.<sup>11</sup>

Freiheit *verwirklicht* sich aber nicht anders, als dass sie sich in ihrem Bestimmt-Werden-Können einem Gehalt öffnet, der selbst Freiheit ist. Nach Hegel etwa ist der „abstrakte Begriff der Idee des Willens ... *der freie Wille, der den freien Willen will*.“<sup>12</sup> Freiheit *bleibt* die begegnende Freiheit aber nur so, dass sie von der eigenen Freiheit *um ihrer selbst willen* anerkannt wird. Andernfalls würde sie durch das Ich vereinnahmt und dessen Streben nach absoluter Herr-

9 Vgl. Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1796), bes. Erstes Hauptstück, § 1-3 (Philosophische Bibliothek 256), Hamburg 1979, 17-40.

10 Vgl. Ivaldo, Marco, Das Problem des Bösen bei Fichte, in: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie III. Sozialphilosophie, Amsterdam/Atlanta 1991, 154-169, bes. 165. – Ähnlich bestimmt Ludger Honnefelder Schuld als die „Ersetzung der metanormativen Totalität durch das unmittelbar normativ sich deklarierende Totalitäre“ (Zur Philosophie der Schuld 44).

11 Deshalb bleibt Fichtes Begriff der Subjektivität unterbestimmt. Ziel der sittlichen Vervollkommnung ist nicht die Herausbildung einer individuellen Subjektivität, sondern das Aufgehen in einem „Bild des Absoluten“: Das endliche Sein vollendet sich nicht im Gegenüber zur göttlichen Freiheit, sondern dadurch, dass es in der absoluten Freiheit Gottes aufgeht, indem es diese in seinem eigenen Sein zur Erscheinung bringt: „Wie ... der Mensch, durch die höchste Freiheit, seine eigene Freiheit, und Selbständigkeit aufgibt, und verliert, wird er des einzigen wahren, des göttlichen Seins, und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, teilhaftig (Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre [1806], Neunte Vorlesung [Philosophische Bibliothek 234], Hamburg 1994, 136).

12 Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), § 27 (Philosophische Bibliothek 483), Hamburg 1995, 44.

schaft unterworfen. Vor diesem Hintergrund erweist sich „Schuld“ als die *Verweigerung der Anerkennung der anderen Freiheit um ihrer selbst willen*.<sup>13</sup>

Erfasst diese Bestimmung von Schuld aber die abgründige Realität des Bösen, wie sie in der Menschheitsgeschichte immer wieder geschichtliche Erfahrung geworden ist? Zeigt sich doch das Böse nur allzu häufig nicht bloß als *Verweigerung der Anerkennung des Anderen*, sondern als dessen gezielt betriebene und realisierte *Vernichtung*: als Misshandlung, Folter und Ermordung unschuldiger, wehrloser Menschen. Wie ist vor dem Hintergrund solch abgründiger Erfahrungen des Bösen Vergebung denkbar und möglich?

Auf der Ebene geschichtlich einander begegneten Freiheiten sind deren Akte der Vernichtung ebenso irreversibel, wie der Lauf der Geschichte als Ganzer unumkehrbar ist. Das Zerstörte bleibt zerstört, und „die Erschlagenen sind wirklich erschlagen“.<sup>14</sup> Kein humanes Eingedenken kann die Toten wieder ins Leben zurückführen; jeder Versuch einer „Wiedergutmachung“ trägt unwiderföhllich die Spuren der Zerstörung an sich.

Im Horizont geschichtlich verfasster und insofern bedingter Freiheit kann Vergebung deshalb niemals Tilgung des Vergangenen sein. Im Gegenteil: recht verstandene Vergebung will statt dessen vergangenes Unrecht möglichst unverstellt von Verdrängung und Vergessen wahrnehmen, um im klaren Bewusstsein von Unrecht und Schuld Versöhnung zu ermöglichen. Papst Johannes Paul II. hat hierzu im Rahmen seiner Vergebungsbitten und im Zusammenhang mit dem Heiligen Jahr 2000 wiederholt die - freilich oft missverstandene - Formulierung von der „Reinigung des Gedächtnisses“ gebraucht.<sup>15</sup>

13 Die folgenden Überlegungen verdanken sich wesentlich den Freiheits-Analysen von Hermann Krings, so etwa sein Art. „Freiheit“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, 493-510; ferner: Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken (1970), in: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 161-184. - Zur theologischen Rezeption dieses Freiheitsbegriffs vgl. bes. Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München (1988)<sup>3</sup>1991.

14 So Max Horkheimer 1937 gegen Walter Benjamins These, die Geschichte sei vor ihrem endgültigen Ende niemals abgeschlossen, weil das humane Eingedenken wiedergutmachende Kraft besitze. - Zu dieser Diskussion und ihrer Rezeption in theologischer Perspektive vgl. Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (1976), Frankfurt am Main<sup>2</sup>1978, 305-308, sowie neuerdings auch die Überlegungen von Jürgen Habermas in seiner Frankfurter Friedenspreisrede vom 14. Oktober 2001.

15 Vgl. „Tertio Millenio Adveniente“ (1994), Nr. 33; „Incarnationis Mysterium“ (1998) u.ö. - Im Zusammenhang mit dem Schuldbekenntnis des Papstes vom 12. März 2000 hat sich die Theologische Kommission um eine begriffliche Klärung der Formel bemüht: „Das Gedächtnis reinigen ist der Versuch, aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bewusstsein alle Formen von Ressentiment und Gewalt zu überwinden, die uns die Vergangenheit als Erbe hinterlassen hat.“ Ziel der Reinigung des Gewissens müsse es sein, „auf der Basis einer neuen und vertieften historischen Bewertung der Geschichte“ den

Anders verhält es sich auf der Ebene der formalen Freiheit. Steht nämlich Freiheit in ihrer unbedingten Spontaneität der Form nach außerhalb jedes naturalistischen Kausalzusammenhangs, so beinhaltet sie in jedem ihrer Akte die Möglichkeit zu einem Neubeginn in der Zeit. Sie kann Akte setzen, die sich schlechterdings nicht auf das Vergangene reduzieren lassen. Eben hierin gründet die Möglichkeit der Vergebung:

„Vergebung ... besteht nicht darin, das Geschehene zu verleugnen ..., sondern die Freiheit des anderen auf das Getane nicht zu fixieren, d.h. sie in ihrer Transzendenz zu ihrem Werk anzuerkennen, in die Möglichkeit ihres ursprünglichen Anfangenkönnens freizugeben und ihr überdies schon mit solcher Anerkennung die Möglichkeit zu schenken, sich aus der Zuwendung neu zu bestimmen.“<sup>16</sup>

Die Bereitschaft, Vergebung anzunehmen und aus der erfahrenen Zuwendung die eigene Freiheit neu zu bestimmen, setzt auf der Seite des Schuldigen die Einsicht in die eigene Verfehlung voraus. In dieser Einsicht affirmiert der Schuldige seine Tat. Zugleich aber distanziert er sich von ihr, indem er sie als dem Maß seiner Freiheit unangemessen, ihr widersprechend, ja sie zerstörend erkennt. Diese oft schmerzliche Einsicht ist die Reue. Sie kann den Täter für die Zusage der Vergebung öffnen. Im Einverständnis mit dieser Zusage lässt sich der Schuldige von der ihm begegnenden Freiheit her sittlich beanspruchen. Gerade so aber entspricht er im Akt der Umkehr dem Wesen jener Freiheit, die er selbst *ist*.

Indem die Zusage der Vergebung den Schuldigen nicht auf seine Untat fixiert, sondern ihm die Möglichkeit einer neuen Bestimmung auf das Gute hin eröffnet, wird allererst Zukunft möglich. Für Hannah Arendt ist deshalb Vergebung *notwendig*:

„Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinn des Wortes verfolgen würde, im Guten wie im Bösen.“<sup>17</sup>

Allerdings - keine durch menschliche Vergebung eröffnete Möglichkeit des Neubeginns vermag die erdrückende Faktizität der menschlichen Schuld- und Unheilsgeschichte aufzuheben. In seiner vielbeachteten Rede anlässlich der Verlei-

„Weg zur Erneuerung des moralischen Handelns“ zu eröffnen (Müller, Gerhard L. [Hg.], Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit [Neue Kriterien 2]*, Einsiedeln 2000, 82). - Hierzu vom Verf., *In Solidarität mit Opfern und Tätern. Anmerkungen zu Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000*, in: *Katholische Bildung* 101 (2000) 315-325.

16 Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 203. - Vgl. zum Begriff der Vergebung bes. Jankélévitch, Vladimir, *Le Pardon*, Paris 1967.

17 Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1971), München/Zürich 1981, 302.

hung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001, vier Wochen nach dem verheerenden Anschlag auf das New Yorker World-Trade-Center, empfand Jürgen Habermas genau dies als „beunruhigend“. Mit Blick auf das Verhältnis von Schuld und Vergebung im Horizont einer säkularen Moderne diagnostiziert Habermas den Verlust der religiösen Dimension des Daseins als einen realen Mangel: „Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren.“<sup>18</sup>

Was aber ist das, was Habermas vermisst? Welchen Mehrwert birgt der theologische Begriff der „Sünde“? Keine menschliche Vergebung kann für die Einlösung dessen eintreten, was Freiheit erhofft, wenn sie sich zum Guten neu bestimmt. Keine endliche Freiheit verfügt über alle jene Bedingungen, die eine Neubestimmung der Freiheit zum Guten geschichtlich wirksam werden lassen können. Menschliche Vergebung bleibt deshalb unweigerlich Fragment.

Vergebung, die zugleich mit der Möglichkeit einer Neubestimmung der Freiheit auch für die Bedingungen einsteht, die Umkehr möglich werden lassen, kann deshalb allein eine Instanz gewähren, die allmächtig ist - und zwar allmächtig über den Tod hinaus. Erst im Vertrauen auf die Allmacht dieser Instanz wäre die schuldig gewordene Freiheit dazu befreit und ermächtigt, ihre Neubestimmung zum Guten frei von der Angst zu vollziehen, in der Umkehr zu scheitern. Die Theologie spricht in diesem Zusammenhang von der göttlichen Gnade.

Gnade ist nicht einfach Befreiung von Schuld. Gnade ist vielmehr die ursprüngliche Erfahrung, dass eine Neubestimmung der Freiheit zum Guten selbst dort gelingen kann, wo die Freiheit selbst sich zuvor zum Bösen bestimmt hatte. Und sie ist die Erfahrung, dass die Umkehr gewagt werden darf, obwohl die endliche Freiheit über die Bedingungen ihres gelingenden Vollzugs nie zur Gänze verfügt.

Im Bewusstsein geschenkter Freiheit und deshalb frei von der Angst, sich im Vollzug der Anerkennung selbst zu verlieren, weiß sich der Mensch von Gottes Allmacht, Güte und Barmherzigkeit getragen. Deshalb kann er seine Schuld akzeptieren, ohne an ihr zu verzweifeln. Wurzelt nach Kierkegaard die Möglichkeit der Sünde im Sichverhalten des Menschen zu jener spannungsvollen Einheit zwischen Selbstmächtigkeit und Verdanktsein, deren Aporien er von sich aus zu lösen nicht imstande ist, so kann der Mensch dem verzweifelten Versuch,

18 „... Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens - jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“ - Vgl. Max Horkheimers Kommentar vom 16. März 1937 zu Walter Benjamins These von der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit im Eingedenken: „Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch“ (zit. nach Peukert, Wissenschaftstheorie 307).

er selbst sein zu wollen,<sup>19</sup> nur dadurch entrinnen, dass er darauf setzt, in Gottes Freiheit immer schon bejaht zu sein.

Im gläubigen Vertrauen auf die Freiheit Gottes, die ihn unbedingt bejaht, kann sich der Mensch der Freiheit des Anderen neu öffnen. Im Bewusstsein seiner eigenen Begrenztheit wird er versuchen, die ihm begegnende Freiheit um ihrer selbst willen anzuerkennen und zu bejahen. Im Bewusstsein, unbedingt bejaht zu sein, wird es ihm möglich, zu vergeben: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36).

Der späte Hermann Cohen hat in der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der Vergebung von Schuld den „Triumph der Religion“ erblickt: nur ein allmächtiger und zugleich barmherziger Gott ist in der Lage, die praktische Vernunft aus jenem Selbstwiderspruch zu befreien, dem sie aus eigenem Vermögen nicht entrinnen kann.<sup>20</sup>

Triumphalismus aber erscheint angesichts der Abgründe des Bösen in der Geschichte deplaziert. Unaufgebbar für den Menschen aber scheint die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, die Hoffnung auf eine „vollendete Gerechtigkeit“: eine Gerechtigkeit, in der auch - und vor allem - die Opfer ihren Platz finden mögen.<sup>21</sup>

### 3. Stellvertretende Vergabung?

In seinem letzten Roman „Die Brüder Karamasow“ (1874) schildert der russische Dichter Dostojewskij ein Gespräch zwischen Aljoscha Karamasow und seinem Bruder Iwan. Dieser habe kürzlich in einer Zeitungsnotiz gelesen, ein Großgrundbesitzer habe das Kind eines Leibeigenen durch seine Jagdhunde zu Tode hetzen lassen, nachdem das Kind einen seiner Hunde versehentlich mit einem Stein verletzt habe. Wer kann, ja darf dem Großgrundbesitzer nun verzeihen? Das Kind kann es nicht; denn es ist tot. Die Mutter aber, die den gewaltsamen Tod ihres Kindes mit ansehen musste, so Iwan, *darf* dem Großgrundbesitzer die Ermordung ihres Kindes nicht verzeihen. Denn welche Autorität gestattete

19 Zu Kierkegaards Sündenbegriff vgl. Bongardt, Michael, Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaltheologische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurter Theologische Studien 49), Frankfurt am Main 1995.

20 Vgl. Schaeffler, Richard, Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs. Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen, in: Hünermann, Peter/Schaeffler, Richard (Hg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie (Quaestiones disputatae 109), Freiburg/Basel/Wien 1987, 104-129.

21 Vgl. Horkheimer, Max, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior (Stundenbücher 97), Hamburg 1970, bes. 69.

ihr, an die Stelle ihres zu Tode gequälten Kindes zu treten? Nur das Leid, das ihr selbst zugefügt wurde, darf sie verzeihen, nicht aber das Leid ihres Kindes: „sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selbst ihm verziehe!“<sup>22</sup>

Mit dieser Forderung erklärt sich Iwan zum vehementen Anwalt einer Geschichte, die immer auch Unheils- und Schuldgeschichte ist. Darin gleicht er Walter Benjamins „Engel der Geschichte“: Wo *wir* in die Zukunft blicken möchten, „da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft.“<sup>23</sup> Aber während Benjamins Engel machtlos getrieben wird vom Sturm der Geschichte, der „vom Paradiese her“ weht, dort ergreift Iwan lautstark Partei für die Opfer, die von ihren Henkern zum Schweigen gebracht wurden: niemand darf an ihrer Stelle vergeben. Ihr Leiden scheint den Opfern eine unveräußerliche Würde zu verleihen, in der sie durch niemanden vertreten werden können, ohne ein zweites Mal Unrecht zu erleiden.

Doch nicht nur die moralische *Legitimität* stellvertretender Vergebung kann bestritten werden. Vielmehr ist bereits deren *Möglichkeit* fraglich. Auf der Grundlage seiner freiheitstheoretischen Überlegungen hatte bereits Immanuel Kant die Möglichkeit stellvertretender Vergebung verworfen:

„Schuld ... kann ... nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.“<sup>24</sup>

Kant zufolge kann kein Mensch die moralische Schuld eines anderen übernehmen. Zwar verfehlt die Freiheit im Tun des Bösen ihre Bestimmung. Doch käme eine stellvertretende Vergebung der Aufhebung des sittlichen Subjekts gleich.<sup>25</sup>

Simon Wiesenthal, der Gründer des „Jüdischen Dokumentationszentrums“ in Wien, hat in seiner Erzählung „Die Sonnenblume“ (Paris 1969) die ihm wäh-

22 „Schließlich will ich auch gar nicht, dass die Mutter den Peiniger umarmt, der ihren Sohn von Hunden zerreißen ließ! Sie darf sich nicht unterstehen, ihm zu verzeihen! Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selbst angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selbst ihm verziehe!“ (zitiert nach Dostojewskij, Fjodor M., Die Brüder Karamasow, München 1958, 331).

23 Über den Begriff der Geschichte (1940), Abschn. IX, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1974, 255.

24 Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), B 94.

25 Konsequenter gilt Kant in seiner Religionsschrift der „historische Kirchenglaube“, dass Christus „an unserer Stelle“ Sühne geleistet habe, als eine „Beleidigung der Vernunft“. - Vgl. Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte, N.F. 29), Einsiedeln 1991, bes. 94-98.

rend seiner Gefangenschaft unter der Nazi-Herrschaft aufgenötigte Frage nach der Möglichkeit, Schuld an Stelle der Opfer zu vergeben, negativ beantwortet: Als ihm ein im Todeskampf liegender SS-Offizier seine Verbrechen gesteht und um Absolution bittet, verweigert sie ihm Wiesenthal. Er, der inhaftierte Jude, sieht sich außerstande, an Stelle seiner ermordeten Glaubensgenossen zu verzeihen.

Doch damit ist für Wiesenthal die Angelegenheit keineswegs erledigt. Hätte er sich einfach hin auf die Position Kants berufen, hätte ihn seine Weigerung, dem SS-Offizier im Augenblick des Todes zu vergeben, unberührt bleiben lassen können. Denn dann hätte der Offizier das moralisch Unmögliche von ihm verlangt.

Doch so einfach ist die Sache nicht. Wiesenthal jedenfalls lässt die seinerzeit getroffene Entscheidung nicht zur Ruhe kommen. Dabei deutet sich die Möglichkeit an, dass es - über Kant hinaus - doch so etwas wie stellvertretende Vergebung geben könnte. Transzendiert nicht Schuld immer schon das exklusive Verhältnis zwischen Täter und Opfer? Weil Personalität sich wesentlich als Kommunikation von Freiheiten vollzieht, ist in jedem einzelnen Unrecht zugleich die ganze Menschheit, ja die Welt im Ganzen betroffen. Deshalb geht, wie Georg Büchner treffend feststellt, mit jedem Aufschrei des Leidens ein Riss durch die ganze Schöpfung „von oben bis unten“.<sup>26</sup>

Ist Freiheit durch ihre unbedingte Offenheit für jede andere reale oder auch nur mögliche Freiheit gekennzeichnet, dann ist jeder Mensch aufgerufen, sich zu Unrecht, Leid und Schuld *aller* Anderen zu verhalten - der Täter wie der Opfer. Wiesenthal konnte seiner Konfrontation mit dem SS-Offizier nicht entrinnen; sie wurde ihm aufgenötigt. Ungewollt wurde er zum Repräsentanten der Opfer. Und doch blieb seine Stellvertretung fragmentarisch.

In ihrer unlösbaren Spannung weist die Konfrontation zwischen Wiesenthal und dem SS-Offizier über sich hinaus auf eine allumfassende Gestalt von Versöhnung. Traditionelle Theologie und die kirchliche Praxis der Versöhnung waren in der Vergangenheit nur allzu häufig auf die exklusive Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Sünder eingeengt. Vergebung ist möglich, so schien es, sofern der Sünder nur aufrichtig bereut, seine Schuld vor Gott und den Menschen bekennt und verspricht, den angerichteten Schaden wieder gut zu machen, soweit es in seiner Macht steht.

Die Wahrheit dieser Auffassung liegt darin, dass der Mensch die Umkehr ganz allein, d.h. als freies Individuum vollziehen muss. „Niemand kann ihn vertreten in seiner Reue und Bitte um Vergebung.“<sup>27</sup> Bedeutet dies aber, dass die

26 Vgl. Büchner, Georg, Dantons Tod (1835), 3. Akt, 1. Szene.

27 Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et paenitentia“ über Versöhnung und Buße in der Kirche heute (1984), Nr. 31.IV.

Opfer im Versöhnungsgeschehen keine Rolle mehr spielen? Werden sie dort von Gott als dem gnädigen Richter lediglich *vertreten*? Oder treten sie beim Jüngsten Gericht nicht vielmehr als freie Subjekte auf - als von Gott selbst bestellte Anwälte ihrer je eigenen Leidensgeschichten?

Wenn Erlösung wesentlich impliziert, dass Gott die freie Subjektivität aller Menschen aus ihren geschichtlichen Deformationen befreit, dann muss doch wohl auch im Horizont des universalen Gerichts damit gerechnet werden, dass die wiederhergestellte Freiheit sich vollzieht. Denn was wäre eine nur mögliche Freiheit ohne den Vollzug ihrer selbst? Dann aber wird die Vorstellung vom Allgemeinen Gericht zum Bild eines höchst spannungsvollen Geschehens der Begegnung freier Subjekte.

Innerhalb dieser Begegnung wird Gerechtigkeit in hohem Maße strittig sein. Hat Gott einmal die Freiheit des Menschen - und damit auch die Freiheit der Opfer - als eine auch für ihn selbst unhintergehbare Instanz geschaffen,<sup>28</sup> darf er dann in souveräner Ausübung seiner Vergebungsmacht die Schuld der Täter vergeben? Oder muss er nicht vielmehr angesichts der von ihm selbst geschaffenen Freiheit der Menschen darauf warten, bis die Opfer selbst ihren Henkern vergeben haben?

Was aber, wenn die Opfer *nicht* vergeben? Bedeutete dies nicht, die Menschen einander auszuliefern? Hieße dies nicht, dass endliche Menschen über Versöhnung und Verdammnis, über ewiges Leben und ewigen Tod entschieden?<sup>29</sup>

Und wie wäre die mögliche *Verweigerung* der Opfer moralisch zu bewerten? Widersetzten sie sich damit etwa einer sittlichen Verpflichtung zur Vergebung - einer Verpflichtung, deren letzte Ursache fatalerweise nicht sie selbst, sondern die Täter waren? Besäßen sie nicht schon aus diesem Grunde das unveräußerliche Recht, Vergebung zu verweigern, ja überhaupt einer neuerlichen Konfrontation mit ihren Henkern aus dem Wege zu gehen?

Angesichts der geschichtlichen Erfahrungen von Schuld und Leid jedenfalls erscheint die Annahme einer Pflicht zur Vergebung äußerst fraglich. Ist angesichts der Abgründigkeit des Bösen nicht eine legitime Verweigerung von Vergebung denkbar - vielleicht aufgrund des Übermaßes an erfahrener Schuld, vielleicht aufgrund des Übermaßes an erlittenem Schmerz? Die Bibel kennt die Wei-

28 Was heißt hier „unhintergebar“? Gott hat den Menschen in seiner Freiheit geschaffen, um in ihm einem wirklichen Gegenüber zu begegnen: „Deus vult suos diligentes“ (Duns Scotus, Reportata Parisiensia III, dist. 7, qu. 4, n. 4:). Wie anders auch wollte man sicherstellen, dass die Offenbarung Gottes kein einsames Selbstgespräch bleibt? - Vgl. auch Thomas Pröpper, Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel, in: HerKorr 45 (1991) 411-418.

29 Zur möglichen Verweigerung allumfassender Versöhnung in eschatologischer Perspektive vgl. Hansjürgen Verweyen im Anschluss an Paul Claudels „Der seidene Schuh“ (1924), in: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 237f. 268-275.

gerung, sich trösten zu lassen, die aus erlittenem Schmerz hervorgeht: „Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, um ihre Kinder, denn sie sind dahin“ (Jer 31,15; vgl. Mt 2,18). Ihr Leiden scheint den Opfern eine moralische Autorität zu verleihen, die selbst Gott zu respektieren hätte - und zwar auch dann, wenn sein universaler Heilswille eine andere Entscheidung nahe legte.<sup>30</sup>

Zwar ist die Weigerung, sich trösten zu lassen, unterschieden von der Weigerung zu vergeben. Was aber, wenn die Opfer ihren Henkern nicht vergeben - oder nicht vergeben können?<sup>31</sup> Vielleicht sogar auch dann nicht vergeben können, wenn die Täter ihre Verbrechen bereuen? Ist Versöhnung dann unmöglich geworden? Oder wäre die Reue der Täter eine mögliche Bedingung, die Gott von der Zustimmung der Opfer dispensierte, sodass er an ihrer Stelle die Schuld der Täter vergeben und so seinen Heilswillen - wenngleich an den Opfern vorbei - letztendlich doch noch durchsetzen könnte?

Vor dem Hintergrund der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury wurde in der Tradition christlicher Theologie die Möglichkeit und zugleich Legitimität stellvertretender Vergebung von Seiten Gottes kaum jemals bezweifelt.<sup>32</sup> Die einseitige Betonung der Idee vom unendlichen Verdienst Jesu Christi legte in Verbindung mit dem Gedanken des stellvertretenden Sühneleidens in Jes 53 die Vorstellung nahe, Jesus habe sich durch sein freiwilliges Leiden und durch seinen ungeschuldeten Tod am Kreuz das Recht dazu erworben, stellvertretend für die Opfer zu vergeben.<sup>33</sup> In Dostojewskijs Roman verteidigt Aljoscha denn auch im weiteren Verlauf des Gespräches Iwan gegenüber die Möglichkeit der stellvertretenden Vergebung, indem er auf den Tod Jesu verweist: Weil Jesus als der

30 Vgl. hierzu vom Verf., *God between Mercy and Justice. The Challenge of Auschwitz and the Hope of Universal Reconciliation*, in: Bemporad, Jack/Pawlikowski, John/ Sievers, Joseph (Hg.), *Good and evil after Auschwitz: ethical implications for today*, Hoboken (N.J.) 2000, 77-90.

31 Edward Schillebeeckx rechnet mit der Unfähigkeit zur Vergebung: „Es gibt in der Tat Fälle, bei denen unser Gefühl für das, was menschlich erlaubt ist, so grundlegend verletzt wird, dass wir ethisch ohnmächtig werden, Vergebung zu schenken ... Eine grundlegende, nicht wiedergutzumachende Schändung der Menschlichkeit lässt keine Relativierung zu; dann besteht die »Unmöglichkeit der Vergebung.« (Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg/Basel/Wien 1977, 581).

32 Eine Ausnahme hiervon begegnet in der reformatorischen Bewegung des Sozinianismus, der die anselmische Satisfaktionslehre als unvernünftig und widersprüchlich ablehnte; vgl. Wrzecionko, Paul (Hg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert (Kirche im Osten 14)*, Göttingen 1977.

33 Vgl. hierzu Menke, Karl-Heinz, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte, N.F. 29)*, Einsiedeln 1991, bes. 68-72.

einzig und allein Schuldlose von allen Menschen gelitten habe und gestorben sei, habe er nun das Recht, die Schuld aller Menschen zu vergeben.<sup>34</sup>

Das Ungenügen dieser Konzeption liegt auf der Hand. Denn Anselms Versuch einer begrifflichen Erhellung dessen, was mit Versöhnung gemeint sein könnte, bleibt dem Erlösungsgeschehen selbst äußerlich. Sie bedarf des vermittelnden Begriffs der „Ehre Gottes“, um die an sich schon problematische Vorstellung vom „Verdienst“ Christi (aufgrund seines ungeschuldeten Todesleidens) und die damit angezielte Genugtuung begrifflich miteinander zu verknüpfen.

Die neuere Theologie hat deshalb nach alternativen Deutungen gesucht. An die Stelle der Vorstellung vom unendlichen Verdienst Jesu Christi trat die Deutung seines Lebens und Sterbens als „Solidarität“ und „Stellvertretung“. Johannes Brantschen zufolge etwa hat Gott nicht aufgrund eines äußeren Verdienstes das Recht, stellvertretend zu vergeben, sondern weil er sich im Kreuzestod Jesu mit den Opfern identifiziert habe.<sup>35</sup>

Doch - bedarf es nicht auch in dieser Perspektive der freien Zustimmung der Opfer, sich von Jesus im Gericht vertreten zu lassen? Erkennt man erst einmal den Selbststand der geschöpflichen Freiheit an, dann wird es schwierig, von einem wie auch immer begründeten „Recht“ zu sprechen, diese Freiheit zu vertreten, ohne zuvor ihr Einstimmen zu erbitten.<sup>36</sup>

#### 4. *Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit?*

Freiheit vollzieht sich selbst darin, dass sie in ihren konkreten Akten auf die solidarische Anerkennung der je anderen Freiheit zielt. Umgekehrt ist der Andere die unhintergehbare und zugleich maßgebliche Instanz für den Vollzug der eigenen Freiheit.

In einem Kommentar zu Mishna Yoma VIII,8f zeigt sich der französische Philosoph Emmanuel Levinas von der „Ungeheuerlichkeit“ der rabbinischen In-

34 „Du sagtest soeben: Gibt es denn in der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte und ein Recht dazu hätte? Dieses Wesen gibt es, und Es kann alles verzeihen, allem und jedem, denn Es selbst hat Sein unschuldiges Blut hingegeben für alle und alles ...“ (ebd., 332).

35 Warum lässt der gute Gott uns leiden?, Freiburg/Basel/Wien 1986, 84.

36 Damit ist keinem simplen Pelagianismus das Wort geredet. Denn obwohl die menschliche Freiheit von Gott formal unbedingt geschaffen ist, kann sie ihre Erfüllung allein von jener unbedingten Freiheit her erwarten, die Gott selbst ist. Die Sünde, die frei vollzogene Abkehr von Gott, stellt einen Selbstwiderspruch der menschlichen Freiheit dar. Insofern ist sie Schuld. Damit ist jeder Verabsolutierung endlicher Freiheit in dem Sinne begegnet, dass sie zum Vollzug ihrer selbst der göttlichen Gnade nicht bedürfe. - Zur Anthropologie und Freiheitslehre des Pelagius vgl. Greshake, Gisbert, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972, bes. 58-79.

terpretation beeindruckt: „Mein Bruder, der Mensch, der unendlich viel weniger ist als das absolut Andere, ist in gewissem Sinne mir mehr Anderer als Gott: Um am Yom Kippur von ihm Verzeihung zu erlangen, muss ich zunächst erreichen, dass er sich besänftigen lässt.“ Der Andere - bedeutsamer noch als Gott! „Und wenn er sich weigert? Sobald zwei im Spiel sind, steht alles auf dem Spiel. Der Andere kann die Versöhnung verweigern und mich für immer ohne Versöhnung lassen.“<sup>37</sup>

„Für immer ohne Versöhnung lassen“ - eben dies war ja Iwans Forderung, mit der er sich zum Anwalt der menschlichen Schuldgeschichte erklärte. Keine abstrakte Gerechtigkeit, keine Versöhnung, in der sich Täter und Opfer gleichrangig begegneten, darf Levinas zufolge davon dispensieren, die Opfer um Vergabung zu bitten für das, was ihnen angetan wurde:

„Genau gegen diese männliche, allzu männliche These, in der in anachronistischer Weise einige Einflüsse Hegels zu spüren sind, eben gegen diese These, die die universale Ordnung der interindividuellen überordnet, wendet sich die Gemara. Nein, der einzelne Beleidigte muss jedes Mal besänftigt, einzeln angesprochen und getröstet werden; die Vergabung Gottes - oder der Geschichte - kann nicht erlangt werden, ohne dass der Einzelne respektiert wird.“<sup>38</sup>

Levinas verwirft Hegels Konzeption einer versöhnten Verschiedenheit, insofern diese auf dem Ideal einer reziproken Symmetrie in der Beziehung zwischen Personen beruht.<sup>39</sup> Eine solche Symmetrie aber kann es dort nicht geben, wo Menschen aneinander schuldig geworden sind. Und *Schuld* kennzeichnet nach Levinas das Verhältnis der Menschen untereinander fundamental. Wiederholt macht er sich den Satz Dostojewskijs zu eigen: „Jeder von uns ist allen anderen gegenüber schuldig; aber ich bin am meisten schuldig.“<sup>40</sup> Versöhnung, wie Hegel sie konzipiere, reduziere den Anderen auf eine bloße Beziehung zum Subjekt. Dieses aber erkennt im Anderen nie etwas anderes als sich selbst.

37 Dem Anderen gegenüber. Vier Talmud-Lesungen (1968), Frankfurt am Main 1993, 23-55, hier 31f.

38 Ebd. 38.

39 Vgl. besonders das Ende von Kapitel VI der „Phänomenologie des Geistes“ (1806): „Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ (VI.C.c.) - Vgl. Bernasconi, Robert, Lévinas Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation, in: Chaliel, Catherine/Abensour, Miguel (Hg.), Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne), Paris 1991, 328-342.

40 Die Brüder Karamasow, Buch VI, Kap. 2a (S. 388); von Levinas zitiert u.a. in: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe (1982), in: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 132-153, hier 134. - Vgl. Dennes, Maryse, Les sources russes de la philosophie d'Emmanuel Lévinas, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 99 (1998) 325-346.

Demgegenüber kehrt die Bitte um Versöhnung die asymmetrische Beziehung zwischen Täter und Opfer um. Vergebung kann nur dann gewährt werden, wenn der Schuldige sie von seinem Opfer *erbittet*.

Ausdrücklich weist deshalb auch Levinas die Möglichkeit stellvertretender Vergebung zurück. Das Recht zu verzeihen steht allein dem Opfer zu: „Verdienste und Verfehlungen werden nicht anonym gegeneinander aufgerechnet. Sie existieren an die Person gebunden, d.h. unverrechenbar, und verlangen die eigene Behandlung.“<sup>41</sup>

Was aber, wenn Vergebung verweigert wird? Levinas rechnet mit dieser Möglichkeit durchaus. Und er scheint auf der Legitimität von Rache und Vergeltung zu bestehen. Denn der Andere ist *unbedingt* zu achten; er ist für Levinas die „Erscheinung des Göttlichen in der Welt“. „Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung ... So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot.“<sup>42</sup>

Indem Levinas seine Ethik auf den moralischen Imperativ gründet, der vom Anderen her ausgeht, wendet er sich gegen die kantische Vorstellung vom freien Subjekt der Moralität. Zwar ist auch das kantische Subjekt von der Pflicht vereinnahmt; doch ist diese Pflicht eine selbstaufgelegte Pflicht. Deshalb ist für Kant das freie Subjekt der seinerseits voraussetzungslose Ausgangspunkt aller moralischen Reflexionen. Levinas hingegen sieht Subjektivität nirgendwo anders als im ethischen Anspruch des Anderen begründet. In der ethischen Beziehung wird das Subjekt zur „Geisel“ des Anderen; es ist seinem ethischen Anspruch bedingungslos *unterworfen*.<sup>43</sup>

In der unmittelbaren Konfrontation mit dem „Antlitz“ ist das Subjekt zur Antwort herausgefordert; es ist zur *Verantwortung* aufgerufen. Levinas spricht in diesem Zusammenhang von der unververtretbaren „Stellvertretung“ (substitution) des Anderen.<sup>44</sup>

41 Dem Anderen gegenüber 51. – Vgl. Simon, Derek, „No one, not even God, can take the place of the victim“. Metz, Lévinas, and practical christology after the „Shoah“, in: Horizons 26 (1999) 191-214.

42 Die Spur des Anderen 221. 223.

43 Vgl. Wendel, Saskia, Bild des Absoluten werden - Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas, in: Larcher, Gerhard/Müller, Klaus/ Pröpfer, Thomas (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 164-173, hier 169-172.

44 Vgl. hierzu von Levinas bes. seinen Beitrag „Die Substitution“ (1968), in: Die Spur des Anderen, 295-330. – Karl-Heinz Menke sieht in der Konzeption der „substitution“ das „geeignetste ‘Modell’ zur Erhellung der christologischen und ekklesiologischen Stellvertretung“ (Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie [Sammlung Horizonte, N.F. 29], Einsiedeln 1991, 398). Kritisch hierzu Hoping, Helmut, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: ZKTh 118 (1996) 345-360.

Führt dies nicht zum Verlust jeglicher Kategorien, an denen der ethische Anspruch des Anderen gemessen werden könnte? Ergibt sich doch aus der unbedingten Verantwortung gegenüber dem Anderen für Levinas sogar das Recht der Opfer auf Vergeltung und Rache. Doch ist dieses Recht nicht erbarmungslos. Levinas hofft vielmehr auf eine Art „höherer Gerechtigkeit“:

„Der Talmud lehrt uns, dass man Menschen, die das Recht der Vergeltung einfordern, nicht zum Verzeihen verpflichten kann. Er lehrt uns, dass Israel den anderen dieses unveräußerliche Recht nicht abspricht. Doch er lehrt uns vor allem, dass Israel, wenn es dieses Recht anerkennt, es doch nicht für sich in Anspruch nimmt; dass zu Israel gehören heißt, es nicht zu fordern.“<sup>45</sup>

Worin besteht diese „höhere Gerechtigkeit“, die „Israel“ auszeichnet? Levinas erblickt sie in der Bereitschaft, angesichts der konkreten Not des Anderen auf das legitime Vergeltungsrecht zu verzichten. Eine solche „Opferbereitschaft“ finde „inmitten der dialektischen Sprünge der Gerechtigkeit und all ihrer widersprüchlichen Wechselfälle ohne Zögern einen geraden, sicheren Weg“<sup>46</sup>.

Nicht also das abstrakte Recht auf Vergeltung ist Levinas zufolge das Letztbestimmende; vielmehr erfüllt sich das Recht auf Vergeltung - jedenfalls für „Israel“ - gerade in seiner Nicht-Inanspruchnahme. Versöhnung geschieht nicht auf Kosten der Gerechtigkeit; vielmehr etabliert der Verzicht auf Vergeltung eine neue Gestalt der Gerechtigkeit. Diese konstituiert sich auf der Grundlage jener fundamentalen Asymmetrie, die jede ethische Beziehung kennzeichnet.<sup>47</sup>

Weil in der ethischen Beziehung die Transzendenz des Anderen gewahrt bleibt, ist für Levinas die Annahme einer freien Autonomie der Subjekte, die logisch der Bitte und der Gewährung von Vergebung vorausgeht, eine unzulässige Abstraktion. Vor diesem Hintergrund kritisiert Levinas den Universalitätsanspruch jeder abstrakten Gerechtigkeit.<sup>48</sup> Eine solche Gerechtigkeit, die auf dem Ideal der Reziprozität beruht, zwingt den Anderen in ein totalitäres System und ordne ihn so einer Ontologie unter, die seine absolute Transzendenz auslöscht.

45 Ebd. 54.

46 Ebd.

47 „Wir nennen ‘ethisch’ eine Beziehung, ... in der der eine und der Andere weder durch eine Verstandessynthese, noch durch die Beziehung von Subjekt zu Objekt vereint sind, und in der demnach der eine für den anderen Gewicht hat, ihm wichtig ist, ihm etwas bedeutet, in der sie durch eine Verstrickung verknüpft sind, die das Wissen weder ausschöpfen noch zu entwirren vermöchte“ (Sprache und Nähe, in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983, 274 Anm. 3).

48 Zum Gerechtigkeitsbegriff bei Levinas vgl. bes. die in „Zwischen uns“ gesammelten Aufsätze. Zur Problematik dieser Konzeption mit Blick auf die ethische Praxis vgl. u.a. Engler, Wolfgang, Gerechte Menschen. Über Verantwortung im Ausnahmezustand, in: Demmerling, Christoph/Rentsch, Thomas (Hg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995, 197-207.

Gerechtigkeit ist deshalb zunächst nichts anderes als die ethische Beziehung zum Anderen selbst.<sup>49</sup> Sie ist nicht universal zu formulieren, sondern konkret zu bedeuten. Gerechtigkeit ereignet sich in der unvermittelten Konfrontation des Menschen mit dem Antlitz des Anderen.

Gegen Hegel insistiert Levinas darauf, dass Versöhnung nicht auf eine Beziehung reziproken Sich-Verhaltens zielt, sondern dass sie unter dem ethischen Anspruch des Anderen geschieht. Der Andere begegnet jedoch meist nicht als Einzelner, sondern als eine Vielzahl. Ist aber eine Pluralität von Subjekten im Spiel, wird Gerechtigkeit strittig.<sup>50</sup> Die geradezu exklusive Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Anderen wird „gestört“ durch die Präsenz des *Dritten*, die Präsenz der „wirklichen Gesellschaft“.<sup>51</sup> Die Unbedingtheit, in der das moralische Subjekt durch den Anderen beansprucht ist, ist durch die Präsenz des „Dritten“ immer schon relativiert, insofern das Subjekt Glied einer umfassenden Gemeinschaft.<sup>52</sup>

In der Gestalt des „Dritten“ deutet sich bei Levinas eine Instanz an, in der die Gerechtigkeit objektiviert ist. Auch wenn der *Dritte* als ein „zweiter Nächster“ angesehen wird, so konstituiert er doch zusammen mit dem „ersten Nächsten“ eine Ebene der sozialen Beziehung, auf der sich Menschen in der Perspektive der dritten Person Singular („ille“) begegnen. An die Stelle einer ursprünglichen „Asymmetrie der Subjektivität“ tritt die „Symmetrie der Intersubjektivität“. Damit aber ist die Frage nach der Gerechtigkeit unabweisbar:

„Der Dritte ist selbst auch ein Nächster und obliegt auch der Verantwortung des Ich. Nun entsteht durch diesen Dritten die Nähe einer Vielheit von Menschen. Wer kommt in dieser Vielheit vor dem Anderen? Hier sind Zeit und Ort der Entstehung der Frage, der Forderung nach Gerechtigkeit! Hier ist die Verpflichtung, die Anderen zu vergleichen, die Einzigsten, die Unvergleichbaren; hier ist die Stunde des Wissens und damit der Objektivität jenseits - oder diesseits - der Nacktheit des Antlitzes.“<sup>53</sup>

Zwar herrsche nicht nur in der unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen, sondern auch im Raum der sozialen Beziehungen, so Levinas, der Primat der unmittel-

49 Vgl. Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), Freiburg/München 1987, 124.

50 Man lese hierzu nur das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16)!

51 Vgl. Habel, Torsten, *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas - Herausforderung für die Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz 1994. - Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Levinas in sozialetischer Perspektive vgl. Lesch, Walter, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentelethik* (Habermas, Lyotard, Derrida), in: Henschel, Markus/Mayer, Michael (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie* (Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst 12), Gießen 1990, 164-176.

52 Jacques Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der „Fatalität des doppelten Zwanges“: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas* (1997), München/Wien 1999, 52.

53 Levinas, *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe* 134.

telbaren Sorge um den Nächsten. Diese Sorge stellt das soziale Miteinander stets aufs Neue in Frage. Doch bedarf die exklusive Gemeinschaft zwischen dem Subjekt und dem Anderen eines institutionell gesicherten Raumes, in dem sie wenn auch nicht erst *möglich*, so doch *wirklich* werden kann. Institutionelle Rahmenbedingungen befreien aus der Willkür subjektiver Zuwendung oder deren Verweigerung: „Böses bringt Böses hervor und das Verzeihen ohne Ende ermutigt es. Das ist der Lauf der Geschichte. Doch die Gerechtigkeit unterbricht diese Geschichte.“<sup>54</sup>

Die Präsenz des „Dritten“, so der französische Philosoph Jacques Derrida in Auseinandersetzung mit Levinas, bewahrt vor der „Gewalt der reinen und unmittelbaren Ethik im Von-Angesicht-zu-Angesicht des Antlitzes.“ Denn die bloße Erfahrung des Nächsten in seiner absoluten Einzigkeit ließe es nicht zu, „das Gute vom Bösen, Liebe von Hass, das Geben vom Nehmen, den Lebenswunsch vom Todestrieb, den gastlichen Empfang von der egoistischen oder narzisstischen Abkapselung zu unterscheiden“.<sup>55</sup> Erst das Moment der Objektivität, das mit der Präsenz des „Dritten“ in die Begegnung mit dem Anderen einfließt, ermöglicht dem Subjekt die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen sittlichen Ansprüchen.

Lässt sich die Beziehung zwischen dem Subjekt, dem Anderen und dem „Dritten“ auf das spannungsvolle Verhältnis abbilden, das sich ergibt, wenn der Glaube angesichts der menschlichen Schuldgeschichte darauf hofft, dass Gott dereinst willens und imstande sein wird, in seinem universalen Gericht eine alle Menschen umfassende Versöhnung zu eröffnen?

### 5. Schuld und Vergebung in eschatologischer Perspektive

Versöhnung, wie Levinas sie konzipiert, ist nicht konfliktfrei zu verwirklichen.<sup>56</sup> Nicht einmal die vollendete Gerechtigkeit, die Levinas mit dem Kommen des

54 Levinas, *Ich und Totalität* (1954), in: *Zwischen uns* 24-55, hier 55. - Die Instanz der Institutionen, die sich im „Dritten“ ankündigt, rechtfertigt sich für Levinas allein dadurch, dass sie dem Bösen und der Willkür dadurch Einhalt gebietet. Die Institutionen eröffnen einen sozialen Raum, in dem sich der Anspruch des Antlitzes Geltung verschaffen kann. Sie entziehen dem Subjekt nicht die Möglichkeit versöhnenden Handelns. Die Institution des Geldes etwa deutet nach Levinas eine „Gerechtigkeit des Loskaufs“ an, die aus dem Teufelskreis von Rache und Vergeltung erlöst.

55 Adieu 52.

56 Auf diesen Aspekt hat u.a. Jacques Derrida hingewiesen: *Gesetzeskraft*. Der „mystische Grund der Autorität, Frankfurt am Main 1991. - Zu dieser Schrift, in der sich Derrida mit Walter Benjamin und Levinas auseinandersetzt, vgl. Menke, Christoph, *Für eine Politik der Dekonstruktion*. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit, in: *Merkur* 526 (1993) 65-69.

Messias verbindet, wird ohne Konflikt Wirklichkeit werden. Der mögliche Verzicht auf den gerechten Ausgleich kann von den Opfern als Gewalt empfunden werden: „Sie spüren in ihrem Fleisch den furchtbaren Preis der verziehenen Ungerechtigkeit ..., die Gefahr der gnädigen Vergebung des Verbrechens.“ Levinas schließt nicht aus, dass beim Kommen des Messias die Bösen den Guten zu opfern sind - „wie auch in der gerechten Tat noch eine Gewalt ist, die leiden macht. Auch wenn die Tat gerecht ist, enthält sie Gewalt.“<sup>57</sup> So offenbare der Messias gerade in seinem Kommen noch einmal die Gewalt der Gerechtigkeit. Und deshalb, so Levinas, zögere selbst Gott mit der Verwirklichung seiner Gerechtigkeit.

Im Rahmen seiner wiederholten Auseinandersetzungen mit Levinas hat Jacques Derrida immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass dessen Ethik ganz wesentlich ein Moment der Gewalt beinhalte.<sup>58</sup> Unter anderem hat Derrida dabei an einen Essay des jungen Walter Benjamin „Zur Kritik der Gewalt“ (1921) erinnert. Darin hatte Benjamin den Begriff der Gerechtigkeit in der Spannung zwischen der göttlichen Gewalt beschrieben, die das Recht aufhebt, und der mythischen Gewalt, die das Recht setzt:

„Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. ... Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so ist die göttliche entschuldigend ...“<sup>59</sup>

Entsühnend kann die unendliche Gerechtigkeit Gottes nach Benjamin deshalb sein, weil sie nicht jener Logik von Schuld und Sühne entspricht, die das mythisch begründete Recht kennzeichnet. Dieses entschuldigt den Schuldigen dadurch, dass es sein Blut fordert. Solcherart Entschuldigung betrifft aber Benjamin zufolge gerade nicht die Schuld, sondern bloß das Recht; „denn mit dem bloßen Leben hört die Herrschaft über den Lebendigen auf.“<sup>60</sup> Die Schuld aber bleibt vor der mythischen Gewalt als ein geschichtliches Faktum bestehen. Wie aber kann die „göttliche Gewalt“ den Schuldigen von seiner Schuld befreien?

57 Levinas, *Messianische Texte*, in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 1992, 58-103, hier 83 (zu Sanhedrin 98b). - Zum Messiasgedanken bei Levinas aus der Sicht christlicher Theologie vgl. auch Dirscherl, Erwin, *Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emmanuel Levinas*, in: *ZKTh* 118 (1996) 468-487.

58 Vgl. bes. die beiden Essays „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“ (1964), in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1972, 121-235, sowie in: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich* (1987), in: *Psyche*, Wien 1990, und zuletzt in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas* (1997), München/Wien 1999.

59 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in: *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt am Main 1988, 42-66, hier 62.

60 Ebd. 63.

Benjamins Ausführungen zu dieser Frage lassen Vieles in der Schwebe; ihre Deutung ist umstritten.<sup>61</sup> Sicher aber dürfte sein, dass die göttliche Gewalt Ereignis-Charakter hat, dass sie nicht statisch zu begreifen ist, sondern in der Begegnung erfahren wird. Gerade darin erweist sich ihre „Heiligkeit“.<sup>62</sup> Diese Heiligkeit ist jedoch etwas ganz anderes als die erhabene Entzogenheit eines „fascinatum et tremendum“. Sie gründet vielmehr im Ethischen. Treffend kommt dies etwa bei Jesaja zum Ausdruck: „Der Herr der Heere ist erhaben, wenn er Gericht hält; durch seine Gerechtigkeit erweist der heilige Gott sich als heilig“ (Jes 5,16). Gottes Heiligkeit gründet nicht in einem Numinosum, sondern in seiner Freiheit.

Diese Freiheit begegnet zwar ereignishaft; sie ist jedoch alles andere als Willkür. Der Begriff des „Bundes“ bringt dies zum Ausdruck: Gott bestimmt sich dazu, dem Menschen ein verlässliches Gegenüber zu sein. Er offenbart sich dem Volk Israel als der treue Gott. Die Tora ist die geschichtlich wirksame Manifestation seiner Gerechtigkeit und Treue. Sie offenbart Gott als denjenigen, der sich denen zuwendet, die zu ihm umkehren und die Tora erfüllen (vgl. Dtn 30,1-10).

Diese Zuwendung etabliert jene neue Ordnung der Gerechtigkeit, die Versöhnung nicht auf Kosten der Opfer erzwingt. Zentrale Bilder der alttestamentlichen Propheten sind die Rückkehr Israels aus dem Exil und die Aufrichtung des zerstörten Jerusalem als Licht für die Völker. Doch auch das Neue Testament offenbart ein überraschendes Gespür für die Rolle der Opfer bei der Etablierung der Gerechtigkeit Gottes. In Mt 19,28 etwa ist von einem Mitrichten der Zwölf beim Jüngsten Gericht die Rede. Der erste Korintherbrief (6,2f) weiß von einem Richten derjenigen, die zu Christus gehören. Und die Offenbarung des Johannes (20,4) spricht besonders denjenigen, die gelitten haben, ein Richteramt zu.

Freilich - die kirchliche Tradition hat dieses Richteramt nicht als eine selbständige, autoritativ urteilende oder gar verurteilende Instanz verstanden, sondern als Interpretation oder Bekräftigung des göttlichen Richteramtes.<sup>63</sup> Richter aber ist nach christlichem Verständnis an erster Stelle Christus. Die „Mitrichtenden“, so die Deutung der Tradition, sitzen deshalb in der Nähe Christi, weil sie

61 Vgl. hierzu u.a. die in dem von Anselm Haverkamp herausgegebenen Band „Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin“ (es 1706, Frankfurt am Main 1994) gesammelten Beiträge.

62 Vgl. Derrida, Gesetzeskraft 46.

63 Nach Thomas von Aquin, Summa theologiae, Suppl. q.89, erfolgt die Zustimmung der Gerechten zum Richterspruch des einen Richters Christus „interpretative“ im Blick auf diejenigen, denen der Spruch gilt. - Zu den wenigen Theologen, die den „Mitrichtenden“ Beachtung schenken, zählt Hans Urs von Balthasar (vgl. Eschatologie im Umriss, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410-455, bes. 437-441). Hier auch die Angabe weiterer Quellen.

ihre eigene Freiheit durch die ihnen in Christus begegnende Liebe Gottes zutiefst haben bestimmen lassen. Darin wurden sie befähigt, sich trotz erlittenen Unrechts und Leids der Vergebung zu öffnen. Am Kreuz zeigt sich ihnen die Ohnmacht einer Liebe, die sich gerade darin vollendet, dass sie auf jeden Zwang verzichtet und bis zum letzten Atemzug um die freie Zustimmung der Sünder wirbt.<sup>64</sup>

Die Hoffnung auf eine allumfassende Versöhnung, in der Gottes Schöpfungswerk sich vollendet,<sup>65</sup> setzt deshalb darauf, dass Gott in seiner Herrlichkeit auch den Opfern der Geschichte als ohnmächtige und zugleich überwältigende Liebe begegnen wird.<sup>66</sup> Erst wo diese Liebe nicht erwidert und weitergeschenkt wird, ist auf das *dennoch* heilschaffende Wirken Gottes zu hoffen. Erst hier - und nicht eher! - hat die traditionelle Rede von der „wirksamen Gnade“ (*gratia efficax*) ihre Berechtigung. Weil Gott „größer ist als unser Herz“ (1 Joh 3,20), ist ihm zuzutrauen, dass er Versöhnung auch dort verwirklicht, wo Menschen sich ihr verweigern.<sup>67</sup>

Indem Gott sie bei ihrem Namen ruft (vgl. Jes 43,1), werden die Opfer zu dem, was ihnen ihre Henker verwehrt haben: zu freien Subjekten. Als Subjekte aber sind sie nicht mehr bloß unbeteiligte Zuschauer in einem Gericht, das Gott und die Henker exklusiv betrifft. Von Gott erneut in ihre Subjektivität eingesetzt nehmen die Opfer vielmehr eine unvertretbare Aufgabe im Versöhnungsgeschehen wahr. „Versöhnung“ bleibt nicht mehr nur auf das Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott beschränkt, sondern weitet sich zur Begegnung aller Menschen untereinander.

Theologie, die auch angesichts der moralischen Katastrophen der Menschheit noch darauf beharrt, dass Gott den Menschen als sein freies Ebenbild geschaffen hat, wird damit rechnen müssen, dass Gott mit der Erschaffung des

64 Als diese ohnmächtige Liebe erscheint Gott als „Macht der Gewinnung“: Bacht, Gottfried, *Faszination des Schreckens*, in: *Kunst und Kirche* 4 (1983) 187-191, hier 190.

65 Diese *Hoffnung* ist weit unterschieden von der Apokatastasis-Lehre, insofern diese von der *Gewissheit* der Allversöhnung bestimmt ist.

66 „Wie muss Gott und seine Herrlichkeit sein, dass - man wagt es fast nicht zu sagen - selbst Auschwitz und alle anderen Ungeheuerlichkeiten der Geschichte und alle Tragödien des persönlichen Lebens in einem neuen Licht erscheinen können“ (Johannes B. Brantschen, *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum von wachen Christenmenschen*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 155). - Vgl. Niewiadomski, Józef, *Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie*, in: *ZKTh* 114 (1992) 113-126, bes. 126, wo Niewiadomski seiner Zuversicht Ausdruck verleiht, dass „kaum einer diese Vergebung verweigern kann“. Dies aber nicht, um - gleichsam von außen her motiviert - aus dem „Teufelskreis von Recht und Vergeltung“ auszubrechen, sondern weil die zur Vergebung aufgerufene Freiheit nur so ihre eigene Wesensbestimmung verwirklicht.

67 Vgl. Brantschen, Johannes B., *Gott ist größer als unser Herz. Auf den Spuren seiner Zärtlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien (1981)<sup>2</sup>1993.

Menschen eine Geschichte begonnen hat, deren Ausgang offen ist - und zwar auch für Gott selbst. „Gott achtet auch als Erlöser die Freiheit, die er seinem Geschöpf gegeben hat, und er wird diese geschöpfliche Freiheit nie durch die Macht seiner absoluten Freiheit überwältigen; denn damit würde Gott sich selbst widersprechen.“<sup>68</sup> Was deshalb im Horizont des allgemeinen Gerichts *Versöhnung* bedeuten kann, ist erst im Eingedenken der dunkelsten Kapitel der Menschheitsgeschichte zu erahnen: dass nämlich nicht nur Gott, sondern auch - und vor allem - die Opfer selbst dereinst ihren Henkern vergeben.