

Wegmarken einer Theologie der Versöhnung¹

Christine Schliesser

Abstract:

The establishment of numerous truth and reconciliation commissions worldwide in states in transition processes has helped the concept of reconciliation gain increasing attention, not only in political discourses. This article then sketches out, from a theological-ethical perspective, the milestones of a theology of reconciliation, including remembrance, repentance and confession of guilt, forgiveness as well as justice and reparation.

I. Einleitung

»No future without forgiveness!«² So rief nach Ende des südafrikanischen Apartheid-regimes Desmond Tutu seinen Landsleuten zu, die jahrzehntelang brutal unterdrückt wurden. Prominenter Ausdruck dieser bemerkenswerten Haltung, die statt auf Hass und Rache auf Vergebung und Versöhnung setzt, ist Südafrikas großes nationales Experiment sozialer Transformation, die Wahrheits- und Versöhnungskommission (Truth and Reconciliation Commission/TRC).³ Nicht zuletzt durch diese auch international Aufsehen erregende Kommission fand der Begriff Versöhnung zunehmend Beachtung in politischen Diskursen. Vor allem Staaten in Transitionsprozessen nach massiven und strukturellen Menschenrechtsverletzungen bedienen sich seither vermehrt dieses Begriffs, um ihrem Streben nach einem Neuanfang in Umbruchsituationen Ausdruck zu verleihen. Auch die gegenwärtige »Politik der Versöhnung« im post-genozidalen Ruanda bietet dafür ein Beispiel.⁴ Was sich auf nationaler und internationaler Ebene vollzieht, spiegelt sich zugleich im Nahbereich zwischenmenschlicher Beziehungen wider. Versöhnung als Neubeginn gescheiterter Beziehungen ist dabei beides: angestrebtes Ergebnis wie auch andauernder Prozess. Versöhnung und Vergebung als vielversprechende Ressourcen sind damit zunehmend auch in den Fokus psychologischer und therapeutischer Überlegungen gerückt.⁵

Doch ist es neben diesen polydisziplinären Zugängen nicht zuletzt auch die Theologie, die in der Versöhnung einen ureigenen Kerninhalt erkennt und diesen sowohl im Blick auf die Gott-Mensch-Beziehung als auch auf zwischenmenschliche Bezie-

1. Bei diesem Beitrag handelt es sich um die ergänzte und überarbeitete Antrittsvorlesung der Verfasserin als Privatdozentin für Systematische Theologie an der Universität Zürich. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.
2. D. Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York 1999.
3. J. Braun, *Versöhnung braucht Wahrheit*. Der Bericht der südafrikanischen Wahrheitskommission, Gütersloh 1999.
4. Vgl. Chr. Schliesser, *The Politics of Reconciliation in Post-genocide Rwanda*, in: M. Leiner./Dies., (Hg.), *Alternative Approaches in Conflict Resolution*, London 2018, 137-146.
5. Vgl. L. L. Toussaint/J. R. Webb, *Theoretical and Empirical Connection between Forgiveness, Mental Health and Well-Being*, in: E. L. Worthington Jr. (Hg.), *Handbook of Forgiveness*, Abingdon 2005, 407-422.

hungen reflektiert. Beides ist miteinander verknüpft, doch soll es im Folgenden vor allem um Letzteres gehen. Versöhnung tritt dabei als ein Weg in den Blick, der gemeinsam beschritten wird. Dabei handelt es sich, um im Bild zu bleiben, weniger um einen Spaziergang als vielmehr um eine herausfordernde Bergwanderung. Steinige und steile Pfade sind dabei ebenso Teil der Wegstrecke wie tiefe Täler und schier unüberwindliche Steilwände. Aus theologischer Perspektive sind auf diesem Weg hin zu einer Theologie der Versöhnung verschiedene Wegmarken zu bedenken, darunter Erinnerung, Reue und Schuldbekentnis, Vergebung sowie Gerechtigkeit und Wiedergutmachung.⁶ Diese Wegmarken folgen keiner streng chronologischen Abfolge. Stattdessen, so wird sich zeigen, wiederholen sie sich, durchdringen sich und verändern sich und die beteiligten Akteurinnen und Akteure.

II. Erste Orientierungen. Eine Theologie der Versöhnung im Kontext Öffentlicher Theologie

Zu jeder Wandervorbereitung gehören zunächst einmal erste Orientierungen. Wo befindet man sich und wo soll es hingehen? Welchen Spuren und Pfaden kann dabei gefolgt werden? Der Kontext, in dem sich dieser Beitrag verortet, ist der der Öffentlichen Theologie. Nach Wolfgang Huber geht es in diesem Modus der Theologie darum, »die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln.«⁷ Öffentliche Theologie hält demnach sowohl an der Öffentlichkeitsrelevanz der Theologie als auch an der Theologierelevanz der Öffentlichkeit fest. Öffentlichkeit wird hier in einem weiten Sinne verstanden und umfasst die vier Referenzbereiche Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation.⁸ Zu den Akteurinnen und Akteuren Öffentlicher Theologie gehört neben der akademischen Theologie und der Kirche auch jede einzelne Christin und jeder einzelne Christ.⁹

Mit Heinrich Bedford-Strohm kann auf folgende fünf Charakteristika Öffentlicher Theologie verwiesen werden, die hier durch einen sechsten Punkt ergänzt werden sollen.¹⁰ Öffentliche Theologie ist, erstens, engagiert in Fragen öffentlicher Relevanz, oftmals sozialetischen Profils. Sie ist, zweitens, zweisprachig, d.h. sie kommuniziert sowohl in ihrer eigenen, theologischen Sprache als auch mit Hilfe säkular verständlicher Sprachspiele. Drittens ist sie interdisziplinär. Indem sie einen je partikularen, lokalen Kontext mit einer globalen Perspektive verbindet, ist sie, viertens, »glocal«. Und schließlich nimmt sie kritisch-konstruktiv aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen in ihre theologische Reflexion auf. Diesen fünf formalen Kriterien ist im Blick auf die Vielgestaltigkeit und Internationalität von »public theologies«¹¹ ein sechstes

6. Damit lehne ich mich an Miroslav Volf an, der die Elemente »Remember«, »Forgive«, »Apologize«, »Repair« und »Embrace« in die Diskussion einbringt. M. Volf, *Flourishing. Why We Need Religion In A Globalized World*, New Haven 2015, s. bes. das Kapitel »Conflict, Violence, and Reconciliation«, 161-194; Vgl. auch M. Volf, *Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur*, Gießen 2012.
7. W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 14.
8. Vgl. W. Huber, *Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten*, in: *EvTh* 54, 1994, 157-180.
9. F. Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2015, 38.
10. H. Bedford-Strohm, *Politik und Religion – Öffentliche Theologie*, in: *VF* 54, 2009, 42-55: 53.
11. Es liegt es daher nahe, von Öffentlicher Theologie im Plural, also von »public theologies« zu sprechen. J. de Gruchy, *From Political to Public Theologies. The Role of Theology in Public Life in South*

Merkmal an die Seite zu stellen, das Öffentliche Theologie christlicher Provenienz auch inhaltlich konturiert. Die unterschiedlichen Themen und Kontexte Öffentlicher Theologie sind durch ihr gemeinsames, christologisches Zentrum miteinander verbunden.¹² Dietrich Bonhoeffer, ein Öffentlicher Theologe *avant la lettre*,¹³ beschreibt die Grundlagen einer solchen Theologie im Rahmen seines Versöhnungsverständnisses wie folgt: »Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen.«¹⁴

Nach diesen kurzen Erkundungen der Umgebung, in die der Weg zu einer Theologie der Versöhnung eingebettet ist, ist nun nach den Spuren zu fragen, denen gefolgt werden kann. Theologiegeschichtlich wurde Versöhnung lange Zeit vor allem sakramentstheologisch gedacht und auf das Bußsakrament – auch das Sakrament der Versöhnung genannt – bezogen. Im Laufe der Zeit verdunkelte jedoch eine legalistische Beichtpraxis zunehmend das befreiende Licht der Versöhnung. Auf protestantischer Seite geriet das Buß- bzw. Versöhnungssakrament erst als »katholisch« in Verruf und dann fast völlig in Vergessenheit. Dabei wurde es von den Reformatoren durchaus hoch geschätzt. Befreit von seinen rechtstheologischen Verknöcherungen erhielt es bei ihnen über die sakramentale Dimension hinaus eine radikale Weite. So forderte Martin Luther bekanntlich, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll.¹⁵ Analog könnte man formulieren: Das ganze Leben der Gläubigen soll Versöhnung sein. Versöhnung ist damit geradezu »Vollzugsform des Christseins«.¹⁶ Eine Theologie der Versöhnung ist daher keine Lebensabschnittstheologie, keine Theologie, die nur ein Stück weit auf dem Weg begleitet. Eine Theologie der Versöhnung geht aufs Ganze. Sie will Lebens- und Alltagstheologie sein.

Zugleich ist Theologie stets kontextuell. Lässt sich etwa die lateinamerikanische Theologie der Befreiung der 1960er und 1970er Jahre als Antwort auf Erfahrungen extremer Armut und sozialer Ungleichheiten verstehen, so spiegelt eine Theologie der Versöhnung nicht zuletzt den Versuch, massiven Gewalterfahrungen und strukturellen Menschenrechtsverletzungen theologisch zu begegnen. Es überrascht daher nicht, dass in den vergangenen Jahrzehnten diese theologischen Diskussionen in Kontexten wie Südafrika, Nordirland, Ruanda oder auf dem Balkan besonders intensiv geführt wurden und werden. Diese Spuren werden im Folgenden immer wieder aufgenommen werden.

Africa, in: W. F. Storrar/A. R. Morton (Hg.), *Public Theology for the 21st Century*, New York 2004, 45–62; *Th. Schlag*, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012, 32.

12. Vgl. *Chr. Schliesser*, *Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs. Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz*, *Öffentliche Theologie* Bd. 37, Leipzig 2019, 355–371. Open-Access Version unter: https://www.eva-leipzig.de/product_info.php?info=p4725_Theologie-im-oeffentlichen-Ethikdiskurs.html. Vgl. *M. Welker*, *Global Public Theology and Christology*, in: H. Bedford-Strohm/F. Höhne/T. Reitmeier (Hg.), *Contextuality and Intercontextuality. Proceedings from the Bamberg Conference*, 23.-25.06.2011, Berlin 2013, 281–290.
13. Vgl. *Chr. Schliesser*, *Dietrich Bonhoeffer – ein »öffentlicher Theologe«?*, in: *EvTh* 78, 2018, 180–192.
14. *D. Bonhoeffer*, *Ethik*, DBW 6, hg. von I. Tödt u.a., München 1992, 44.
15. Vgl. Luthers erste seiner 95 Thesen: »Indem unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ›Tut Buße‹ usw. (Mt 4,17, Mk 1,15), so wollte er, dass das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete Buße sein soll.« *M. Luther*, *Disputation zur Erklärung der Kraft der Ablass* in 95 Thesen (1517), in: Ders., *Ausgewählte Werke*, hg. von H.-H. Borchardt, Band 1, München 1922, 15.
16. *M. Leimer*, *Versöhnung und Friede*, in: R. Brahm/I. Schwaetzer im Auftrag der Synode der EKD (Hg.), *Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein friedentheologisches Lesebuch*, Leipzig 2019, 199–206, 205.

III. Talstation. Oder: Warum Versöhnung?

Der Weg zu einer Theologie der Versöhnung beginnt ganz unten, in der Talstation menschlichen Zusammenlebens. Denn die Kehrseite der Versöhnung ist der Konflikt, sind zerbrochene Beziehungen. Bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. fasste der römische Dichter Plautus (ca. 254–184 v. Chr.) das, wozu Menschen in der Lage sind einander anzutun, unter die bekannten Worte: *lupus est homo homini*.¹⁷ Menschen werden einander zu Raubtieren. Keine angenehmen Weggefährten! Für die Ursache von Konflikten gibt es unterschiedliche Theorien. Der Staatstheoretiker und Philosoph Thomas Hobbes (1588–1679) etwa sieht einen dreifachen Ursprung von Konflikten: »First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory.«¹⁸ Tiefer noch greift die reformatorische Theologie. Für Luther ist es der Unglaube, der die Wurzel allen Übels – theologisch gesprochen: der Sünde – ist. Im Unglauben weist der Mensch Gottes Liebe zurück, er verweigert die Liebesbeziehung, die Gott mit ihm eingehen will.

»Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema«,¹⁹ so beschreibt der Titel eines Sammelbandes die Schwierigkeiten, die sich heute oft mit diesem Begriff verbinden. Es lohnt daher ein näherer Blick. Im neutestamentlichen Sprachgebrauch verbindet sich mit dem Begriff der Sünde »die Vorstellung eines menschlichen Verhaltens, durch das ein angestrebtes Ziel, ein Weg, eine Beziehung *verfehlt* wird.«²⁰ Ein Weg wird verfehlt – auf einer Wanderung kann das fatale Folgen haben. Sünde geht damit über die einzelne Tatsünde hinaus; sie ist Akt und Sein.²¹ »Der Bruch des Gottesverhältnisses durch den Menschen«,²² die verweigerter Liebesbeziehung hat Folgen. Sie manifestiert sich nicht nur als Lieblosigkeit gegenüber Gott, sondern auch gegenüber sich selbst, den Nächsten und der Umwelt.²³

Wie verhält sich aber Sünde zu Schuld? Laut Karin Scheiber ist »mit ›Schuld‹ ... die Ursache der Störung der moralischen Beziehung zwischen Menschen benannt, mit ›Sünde‹ die Ursache der Störung der Beziehung zwischen Gott und Mensch.«²⁴ Ihr ist zuzustimmen, wenn sie den Begriff Sünde auf das Gott-Mensch-Verhältnis bezieht. Schuld hingegen ist weiter zu fassen. Schuld bezieht sich zwar einerseits auf

17. T. Maccius Plautus, *Asinaria*, 495.

18. »The first maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation. The first use Violence, to make themselves Masters of others mens persons, wives, children, and cattell; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other signe of undervalue, either direct in their Persons, or by reflexion in their Kindred, their Friends, their Nation, their Profession, or their Name.« *Th. Hobbes*, *Leviathan*, hg. von C.B. MacPherson, Harmondsworth 1968, 185.

19. S. Brandt, M.H. Suchocki, M. Welker (Hg.), *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchen-Vluyn 1997.

20. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin 2000, 461. Besonders für den neutestamentlich-paulinischen Sprachgebrauch ist es des Weiteren charakteristisch, Sünde als »Macht« zu kennzeichnen, der der Mensch hoffnungslos verfallen ist. Luther fasst daher die Summe des Römerbriefes als »magnificare peccatum«, die Sünde groß machen (*M. Luther*, *Römerbriefvorlesung*, 1515/16; WA 56, 1,9). Denn zum Wesen der Sünde gehöre es, sich selbst »klein« und damit harmlos zu machen, um auf diese Weise vorzutäuschen, der Mensch sei nicht grundlegend auf die Gnade Gottes und auf seine Vergebung angewiesen.

21. Zu den »Zuständen und Akten der Sünde« vgl. J. M. Lochman, *Ich glaube die Vergebung der Sünden*. Generalnenner des christlichen Lebens, in: Ref. 30, 1981, 526–537: 531.

22. W. Krötke, *Sünde/Schuld und Vergebung*, I. Begrifflichkeit, RGG⁴ Band 7, Tübingen 2004, 1867–1868: 1867.

23. M. Leiner, *From Conflict Resolution to Reconciliation*, in: Ders./Chr. Schliesser (Hg.), *Alternative Approaches in Conflict Resolution*, London 2018, 175–185.

24. K. Scheiber, *Verggebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Tübingen 2006, 315f.

die zwischenmenschliche Ebene. Doch zugleich tritt Schuld auch als Konsequenz von Sünde in den Blick, die sowohl die zwischenmenschliche als auch die Gott-Mensch-Beziehung belastet. Karl Jaspers nähert sich der Vielschichtigkeit des Schuldbegriffs, indem er zwischen vier Dimensionen von Schuld differenziert.²⁵ Von der *kriminellen* Schuld, d.h. konkreten Verstößen gegen geltende Gesetze, unterscheidet er die *moralische* Schuld, die sich als je eigene Verantwortung auch dann zeigt, wenn keine unmittelbaren Gesetzesverstöße vorliegen. An der *politischen* Schuld der Politikerinnen und Politiker tragen auch die Bürgerinnen und Bürger Verantwortung, wenn auch in abgestufter Weise. Die *metaphysische* Schuld schließlich weist auf unser aller Mitverantwortung an den Ungerechtigkeiten dieser Welt. Seit der Neuzeit liegt der Fokus jedoch insbesondere auf der individuellen, kriminellen Schuld, während die anderen Aspekte des Schuldphänomens aus dem Blick gerieten. Aus theologischer Perspektive ist Jaspers vierfache Ausdifferenzierung nicht zuletzt deshalb hilfreich, weil mit ihr auch die Dimensionen in den Blick genommen werden können, die jenseits der individuellen schuldhaften Tat liegen.

Wie Schuld umfasst auch Sünde individuelle und überindividuelle Dimensionen. Das heißt, dass sie auch in Strukturen und Institutionen verortet ist, auf die die einzelne Person zwar oftmals nur geringen Einfluss ausüben kann, an denen sie aber dennoch Anteil hat. Aus dieser Perspektive erschließt es sich, wenn auch ganze Gesellschaftssysteme als »sündhaft« beschrieben werden. So verurteilte beispielsweise der Reformierte Weltbund 1982 unter der Führung des Südafrikaners Allan Boesak das südafrikanische Apartheidsystem als »Sünde« und »Häresie«. »We declare with black Reformed Christians of South Africa that apartheid (›separate development‹) is a sin, and that the moral and theological justification of it is a travesty of the Gospel and, in its persistent disobedience to the Word of God, a theological heresy.«²⁶ Im Unterschied zur Alltagssprache fasst das hier zugrunde gelegte theologische Verständnis von Sünde diese umfassend und den Menschen in seiner konkreten Existenz betreffend. Das ist die Talstation. Zugleich aber kann von hier der Weg zu einer Theologie der Versöhnung beginnen.

Wenn also Sünde als verfehelter Weg und als verfehltete Beziehung verstanden wird, so muss Versöhnung dementsprechend als ein Zurückbringen auf den richtigen Weg und als Heilung von Beziehungen verstanden werden. Versöhnung ist »die Wiederherstellung der durch Sünde und Schuld des Menschen zerbrochenen Gemeinschaft mit Gott durch die im Glauben ergriffene Versöhnungswirkung von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi, welche zur ›Neuschöpfung‹ der Person vor Gott führt (2 Kor 5,14-21).«²⁷ Versöhnung ist damit nicht nur ein Unterthema im Neuen Testament, sondern *das* zentrale Thema. Dass sich Paulus im 2. Korintherbrief eines Begriffs aus der hellenistisch-römischen Diplomatensprache bedient, verdeutlicht den umfassenden Anspruch dieses Begriffs.²⁸ In Christus versöhnte Gott die Welt mit sich selbst. Dieser Weg ist also schon zu seinem Ziel gelangt. Aus der umfassenden, von Gott gestifteten Versöhnung kann nun zwischenmenschliches Versöhnungshandeln erwachsen. »Zu dem Versöhntsein als von Gott her gesetztem Faktum tritt das ›Sich-Versöhnen-Lassen‹ als Eintritt in einen Prozess und eine Erfahrung.«²⁹ Dabei bildet zwischenmenschliche Versöhnung Gottes Versöhnungshandeln nicht nur ab,

25. K. Jaspers, Philosophie (Existenzerhellung, Band 2), Berlin ⁴1973.

26. Zitiert in: J. W. De Gruchy /C. Villa-Vicencio, Apartheid Is A Heresy, Cape Town 1983, 170.

27. D. Schlenke, Art. Versöhnung VI. Dogmatisch, in: RGG⁴ Band 8, Tübingen 2005, 1059-1062: 1059.

28. Vgl. C. Breitenbach, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, Neukirchen-Vluyn 1989.

29. Leiner (s. Anm. 16), 202.

sondern verkörpert dieses zugleich. Versöhnung ist, so der südafrikanische Theologe John de Gruchy, »a human and a social process that requires theological explanation, and a theological concept seeking human embodiment«. ³⁰ Diese Gestaltwerdung von Gottes Versöhnungshandeln erfolgt auf den bereits genannten unterschiedlichen Ebenen, nämlich als Versöhnung mit sich selbst, den Mitmenschen und mit der Umwelt, wobei alle diese Ebenen ineinander greifen. Versöhnung als Beziehungsgeschehen hat dabei individuelle wie auch gesellschaftlich-politische Dimensionen, die sich gegenseitig beeinflussen und auch im Folgenden immer wieder zum Tragen kommen werden.

IV. Schweres Gepäck. Oder: Was hat Erinnerung mit Versöhnung zu tun?

In Versöhnungsprozessen sind es oftmals belastende Erinnerungen, die ein Vorwärtsgelangen erschweren. Dabei ist Versöhnung grundlegend auf Erinnerung angewiesen. »Without memory we cannot travel the painful road to reconciliation and hope«, so der südafrikanische Theologe Robert Vosloo im Blick auf den andauernden Versöhnungsprozess in seinem Heimatland. ³¹ Denn Erinnerungen sind nicht nur auf die Vergangenheit gerichtet. Sondern wie wir erinnern und was wir erinnern – und was nicht – hat Einfluss darauf, wie wir Gegenwart und Zukunft gestalten. Erinnerung fungiert damit als »normative Brücke« zwischen den Zeiten. Für Versöhnungsprozesse ist Erinnerung daher von entscheidender Bedeutung.

Für das Folgende wird mit Ruben Zimmermann ein weites Normativitätsverständnis zu Grunde gelegt. »Eine ›Norm‹ ist ein Zeichen, das in einem ethischen Satz bzw. Diskurs einen Sollensanspruch an das Verhalten eines Einzelnen bzw. einer Gruppe begründet oder das mit einer Wertzuschreibung belegt wird.« ³² Es geht also darum, was »moralische Signifikanz« ³³ begründet, die wiederum unser Handeln bestimmt. Neben den von Zimmermann erwähnten Zeichen geht moralische Signifikanz auch von konkreten Situationen aus. Johannes Fischer weist darauf hin, dass konkrete Situationen auch in ihrer narrativen Vergegenwärtigung zu einer emotionalen Affizierung – beispielsweise durch Hass oder Mitleid – und dadurch zur Bildung moralischer Signifikanz beitragen können. ³⁴

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie und warum Erinnerungen als Zeichen bzw. als vergegenwärtigte Situationen normative Bedeutung erlangen und moralische

30. J. de Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*, London 2002, 20. Vgl. St. van de Loo, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009.

31. R. Vosloo, *Reconciliation as the Embodiment of Memory and Hope*, in: JTSA 109, 2001, 25-40: 34.

32. R. Zimmermann, *Pluralistische Ethikbegründung und Normenanalyse im Horizont einer »impliziten Ethik« frühchristlicher Schriften*, in: F. Horn u.a. (Hg.), *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend*, Tübingen 2013, 3-27: 17.

33. Nach Johannes Fischer ist es primär »die moralische Signifikanz der erlebten [bzw. narrativ vergegenwärtigten] Situation, die uns zum Handeln veranlasst.« J. Fischer, *Ethik als rationale Begründung der Moral?*, in: ZEE 55, 2011, 192-204: 195. Für Fischer ist es geradezu eine »Nötigung, die von einer gegebenen Situation ausgeht und der wir uns aufgrund von deren Anschauung nicht entziehen können«. A.a.O., 193.

34. Fischer macht zurecht auf die Bedeutung von Emotionen in der ethischen Entscheidungsfindung aufmerksam, wie sie auch in der jüngeren Emotionenforschung betont wird. J. Fischer, *Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik*, in: ThLZ 137, 2012, 387-406. Vgl. R.C. Roberts, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, New York 2003; M. Nussbaum, *Upheaval of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001; Chr. Ammann, *Emotionen. Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für die christliche Ethik*, Stuttgart 2007.

Signifikanz generieren können. Erinnerungen – individuelle wie kollektive – sind dabei nicht statisch, sondern dynamische Konstrukte, die durch vielfältige Prozesse des Erinnerns und Vergessens geformt werden. Mit Aleida Assmann ist zwischen »aktivem« und »passivem« Erinnern sowie zwischen »aktivem« und »passivem« Vergessen zu unterscheiden.³⁵ »Aktives Erinnern« findet zum Beispiel in der gezielten Selektion bestimmter Erinnerungen für einen offiziellen Kanon statt, während »aktives Vergessen« die bewusste Zerstörung spezifischer Erinnerungen beinhaltet. Erinnerungsprozesse finden daher stets im Kontext von Machtstrukturen statt. Nicht zuletzt aufgrund der »Fragilität der Identität« warnt Paul Ricœur daher vor der »Manipulation des Gedächtnisses«, insbesondere durch das, was er die »offizielle ... Geschichte« nennt.³⁶ Gerade für kollektive Erinnerungskulturen ist der Weg zu einer Erinnerungspolitik daher nicht weit – auch dies lässt sich im gegenwärtigen politischen Versöhnungsprozess in Ruanda beobachten.³⁷

Aufgrund ihres normativen Gehalts und ihrer Instrumentalisierbarkeit kann die Macht von Erinnerungen für die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft kaum hoch genug eingeschätzt werden. Und nur zu oft ist diese Macht destruktiver Natur. Individuelle und kollektive Identitäten werden »durch Erinnerungen genährt ... besonders durch Erinnerungen an Gräueltaten, die eine Gemeinschaft oder Gruppe der anderen angetan hat.«³⁸ Im Blick auf Versöhnungsprozesse ist daher Ricœurs Forderung einer »juste mémoire«,³⁹ eines gerechten Gedächtnisses, zentral. Ricœur richtet dabei den Blick auf den anderen. Erinnerung wird zur Pflicht »einem anderen als man selbst durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.«⁴⁰ Doch vermag die Erinnerung als vergegenwärtigte Vergangenheit allein keinen Neuanfang zu schaffen. Um die Last drückender Erinnerungen dauerhaft zu erleichtern, bedarf es der Vergebung. Bevor es jedoch um diese Herausforderung gehen kann, ist auf die Gefahr einer falschen Fährte auf dem Weg der Versöhnung hinzuweisen.

V. Falsche Fährte. Die Lockrufe des Sündenbocks

In diesem Kontext sind die kulturanthropologischen Überlegungen René Girards zum Modell des Sündenbocks erhellend. Nach Girard beruhen menschliche Beziehungen auf Gegenseitigkeit, sie sind mimetisch. Grund dafür ist das Begehren.⁴¹ Entsprechend liegt die Ursache von Konflikten weniger in unseren Differenzen begründet – sei es Meinung, Ideologie oder Religion – als vielmehr in der urmenschlichen Rivalität.⁴²

35. A. Assmann, *The Religious Roots of Cultural Memory*, in: *Torsk Teologisk Tidsskrift* 109, 2008, 270-292.

36. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 684.

37. Schliesser (s. Anm. 4).

38. A. Falconer, *Erinnerungen zur Versöhnung führen*, in: *ÖR* 45, 1996, 468-478: 472.

39. Ricœur, (s. Anm. 36), 15.

40. Ricœur (s. Anm. 36), 142.

41. Nach Girard ist Mimesis eine zentrale anthropologische Kategorie. Aufgrund ihrer mimetischen Struktur, die sich auf die urmenschliche Rivalität einerseits zurückbezieht und diese zugleich zum Ausdruck bringt, sind zwischenmenschliche Beziehungen stets potentiell konflikt- und gewaltfördernd und müssen daher durch Verbote oder Rituale sozial strukturiert werden. Während Verbote dazu dienen sollen, der mimetischen Krise zuvorzukommen, soll diese mit Hilfe von Ritualen symbolisch eingebunden und dadurch bewältigt werden. Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1992, R. Girard, *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010.

42. R. Girard, *Victims, Violence and Christianity*, in: *The Month* 4, 1998, 129-135: 132.

Aus mimetischem Begehren und Rivalität kann dabei schnell eine Spirale wachsender Feindseligkeiten und Gewalt entstehen, während das Objekt der Begierde oftmals erstaunlich schnell in den Hintergrund tritt. In seiner Analyse archaischer Gesellschaften weist Girard einen sakralen Mechanismus nach, der die weitere Eskalation der Gewaltspirale unterbricht. »When you have that mimetic violence, there comes a point when you forget about the object and you concentrate on your opponent ... and there is a tendency for the system to simplify itself ... until finally everyone polarizes against a single enemy who seems responsible for the whole crisis«. ⁴³ Dieser alleinige, gemeinsame Feind, auf den sich schließlich die Gewalt konzentriert, ist der so genannte Sündenbock. Allein die Eliminierung des Sündenbocks kann die Eskalationsspirale der Gewalt nun noch unterbrechen. Das alttestamentliche Ritual des Sündenbocks, der für die Sünden des Volkes getötet wird (Lev. 16), ist das wohl bekannteste Beispiel dieses Mechanismus – und daher auch Namensspender für Girards Modell. In diesem Ritual wird der Sündenbock zum Opfer im doppelten Sinne, nämlich zum *victim* und zum *sacrifice*. Denn in seinem Opfer-Sein als *victim* zeigt sich zugleich ein sakraler Gehalt, der den Sündenbock zum *sacrifice* macht. Während Girards christologische Ausdeutungen des Sündenbockmechanismus auf Kritik stößt, ⁴⁴ sind seine kulturhermeneutischen Interpretationen für ein vertieftes Verständnis von Gewalt bis heute hilfreich. ⁴⁵

Was aber tragen derartige archaische Rituale für eine Theologie der Versöhnung aus? Von Bedeutung ist hier das Verständnis von Schuldzuweisung. Konflikte werden als »Blame Game« ausgetragen. Schnell wird ein Sündenbock gesucht – und gefunden. Eine Theologie der Versöhnung spielt dieses Spiel nicht mit. Sie geht einen anderen Weg. Statt sich vom Sündenbock auf eine falsche Fährte führen zu lassen, ist es hier die Anerkennung: *Mea culpa, mea maxima culpa*. Dieses schonungslose Schuldbekenntnis ist allerdings nicht ungefährlich. Es kann auch in die Verzweiflung und in den Abgrund führen.

Die theologische Tradition bietet noch eine andere Möglichkeit, mit der jeweils eigenen Sündhaftigkeit umzugehen, jenseits von Sündenbockmechanismen und destruktiver Selbstanklage. Es ist die Beichte, ein »Angebot göttlicher Hilfe«, wie Dietrich Bonhoeffer sie nennt. ⁴⁶ Bonhoeffer gehört zu den evangelischen Theologen, die viel zur Wiederentdeckung dieses wertvollen Hilfsmittels der Versöhnung beigetragen haben. ⁴⁷ Am Beispiel der Beichte ließe sich zugleich die Bedeutung von Ritualen für

43. Girard (s. Anm. 42), 133.

44. Vgl. etwa J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005, bes. 449-476.

45. Ohne den Sündenbockmechanismus in seiner Deutungskraft überdehnen zu wollen, kann er doch für das Verstehen von spezifischen Gewaltkontexten fruchtbar gemacht werden. So scheitern etwa gewöhnliche Deutungskategorien von Gewalt an Kontexten wie dem ruandischen Völkermord, der zwei Volksgruppen involvierte, die zentrale Identitätsmarker wie Religion, Kultur und Sprache miteinander teilten. Unter der Perspektive von Mimesis und Rivalität erschließt sich besser, wie jahrzehntelange Erfahrungen gegenseitiger Gewalt zwischen Hutu und Tutsi schließlich in der Konzentration der Gewalt auf die Minderheit der Tutsi kulminierte, die für alles Übel im Land verantwortlich gemacht wurden. Vgl. Chr. Schliesser, A. Kadayifci-Orellana, P. Kollontai, *On the Significance of Religion in Conflict and Conflict Resolution*, 2021, 51f. Open-Access Version abrufbar unter: <https://www.taylorfrancis.com/books/significance-religion-conflict-conflict-resolution-christine-schliesser-ayse-kadayifci-orellana-pauline-kollontai/e/10.4324/9781003002888>.

46. D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel. DBW 5*, hg. von G. L. Müller und A. Schönherr, München 1987, 98.

47. Vgl. auch Christof Gestrichs Forderung nach »einer wirklich evangelischen Pönitentz«. Chr. Gestrich,

Versöhnungsprozesse vertiefen, eine bisher unterschätzte Dimension auf dem Weg zu einer Theologie der Versöhnung.⁴⁸ Für Bonhoeffer geschieht in der Beichte ein vierfacher Durchbruch.⁴⁹ In ihr geschieht, erstens, der »Durchbruch zur Gemeinschaft«. ⁵⁰ Die Sünde entzieht den Menschen der Gemeinschaft. Sie will mit ihm allein bleiben, sie will unerkannt bleiben, im Dunklen. Doch in der Beichte, im Bekenntnis der eigenen Schuld und Sünde, zerbricht jegliche Selbstrechtfertigung und der Durchbruch zur Vergebung und zur Gemeinschaft wird vollzogen. In der Beichte geschieht, zweitens, der »Durchbruch zum Kreuz«. ⁵¹ In der im wahrsten Sinne des Wortes peinlichen Erfahrung der Beichte, »im Bekenntnis konkreter Sünden stirbt der alte Mensch unter Schmerzen einen schmachvollen Tod vor den Augen des Bruders [ich ergänze: oder der Schwester].« ⁵² Aber gerade so kann, drittens, der »Durchbruch zum neuen Leben« erfolgen. ⁵³ »Wo Sünde gehasst, bekannt und vergeben ist, dort ist der Bruch mit der Vergangenheit vollzogen.« ⁵⁴ Beichte ist für Bonhoeffer *metanoia*, sie ist Umkehr und Nachfolge. Ein alter Weg wird verlassen und ein neuer Weg tut sich auf. Und schließlich geschieht in der Beichte der »Durchbruch zur Gewissheit«. ⁵⁵ Woher stammt, so fragt Bonhoeffer, die Gewissheit, dass Vergebung tatsächlich stattgefunden hat? »Diese Gewissheit schenkt uns Gott durch den Bruder. Der Bruder zerreißt den Kreis der Selbsttäuschung.« ⁵⁶ Statt ein Gesetz und eine neue Last ist die Beichte gerade das Gegenteil. Auf dem Weg der Versöhnung ist sie Angebot und Hilfestellung. Kein düsterer Beichtstuhl, sondern eine Bank am Wegesrand, die zum Innehalten und Kräftesammeln einlädt.

VI. Steilwand. Vergebung als (un)mögliche Möglichkeit

Wandernde auf dem Weg der Versöhnung werden in der Regel früher oder später an eine Steilwand stoßen. Sie trägt den Namen Vergebung. Zur Möglichkeit ihrer Überwindung bietet die theologische Tradition unterschiedliche Ansätze. In der fünften Bitte des Vaterunsers (Matt 6,12) wird der Zuspruch und Anspruch der Vergebung zugespitzt formuliert: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern« (Lutherbibel 2017). Für Karl Barth ist die Vergebung der Sünden gar der »Generalnenner ... auf den alles, was im Ernst christliches Leben heißen will, zu stehen kommen muss.« ⁵⁷ Zugleich regt sich auch Widerspruch. »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?«

Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen?, in: S. Brandt/M.H. Suchocki/M. Welker (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 57-68: 67.

48. Aus katholischer Perspektive betont die Bedeutung von Ritualen u.a. J.J. Carney. »This emphasis on ritual could even be seen as a unique element of a distinctively Catholic vision of social reconciliation.« *J.J. Carney, A Generation After Genocide: Catholic Reconciliation in Rwanda*, London 2015, 810.
49. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 93-101.
50. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 94
51. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 95.
52. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 96.
53. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 96.
54. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 96.
55. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 97.
56. Bonhoeffer (s. Anm. 46), 97.
57. K. Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935, 1948, Zollikon 132.

So der Titel eines einschlägigen Bandes.⁵⁸ Angesichts des allgegenwärtigen schuldhaften Versagens der Menschen und seiner leidvollen Konsequenzen erscheint die hier zum Ausdruck kommende Skepsis nur allzu berechtigt. Nach Auschwitz hält der Philosoph Vladimir Jankélévitch Vergebung für ausgeschlossen, ja für geradezu unmoralisch. »Die Verzeihung [ist] in den Todeslagern gestorben.«⁵⁹ Vergebung hieße Verrat an den Opfern. In Umkehrung der Worte Jesu am Kreuz formuliert Jankélévitch im Blick auf die Nazi-Schergen: »Herr, vergib ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun.«⁶⁰ Frieden mit der Vergangenheit wird hier ausgeschlossen. Die einzig mögliche moralische Haltung ist sich zu erinnern und wütend und entsetzt – und unversöhnlich – zu bleiben.

Jankélévitch weist uns hier auf Zweierlei. Zum einen darauf, dass Vergebung niemals eingefordert werden kann, schon gar nicht von den Tätern. Dem entspricht es, wenn aus psychologischer Perspektive festgehalten wird: »Wer traumatisierte Opfer von derartigen Gewalttaten gar mit Forderungen nach Vergebung und Versöhnung unter moralischen Druck setzt, retraumatisiert die Opfer und begeht ... eine schuldhaftige Gewalttat. Wir stoßen an dieser Stelle an die Grenze des Versöhnungsprinzips.«⁶¹ Zum anderen wird bei Jankélévitch deutlich, dass Vergebung kein Automatismus ist. Vergebung passiert nicht einfach im Laufe der Zeit von selbst. Stattdessen lässt sich Vergebung mit Hannah Arendt als Wunder beschreiben, als Wunder eines Neubeginns, einer Geburt vergleichbar.⁶² Diese Entbindung ist zweifach gefasst. Sie befreit Opfer und sie befreit Täter. Sie werden frei von dem, was sie an die belastete und belastende Vergangenheit – und aneinander – bindet. Durch die Vergebung gewinnt das Opfer die aktive Gestaltungsmacht über das eigene Leben zurück. Durch die Vergebung sieht sich der Täter nicht länger auf seine Taten reduziert, sondern als Mensch wahrgenommen. Es ist diese Einsicht in die Opfer und Täter befreiende Macht der Vergebung, die Desmond Tutu zu der Aussage bewegt: »No future without forgiveness!«⁶³

In dieser Aufforderung ist zugleich ein Wagnis enthalten, das »Wagnis der Verwundbarkeit«.⁶⁴ Doch weiß die christliche Theologie zugleich um die Macht, die im Wagnis der Verwundbarkeit liegt. Denn in diesem Wagnis liegt die Basis für gelingendes menschliches Zusammenleben. Die Inkarnation als das ultimative Wagnis der Verwundbarkeit macht darauf aufmerksam. Vor diesem Hintergrund eröffnet sich auch eine neue Perspektive auf die Heilung traumatischer Wunden. Heilung bedeutet nicht notwendigerweise die Rückkehr zum Ursprung. Sondern Heilung bedeutet die Wahrnehmung des Ganzen in seinen Fragmenten, als eine »ever-stitched wholeness«,⁶⁵ die gerade in ihrer Fragmentarität ihre eigene Schönheit erweist. Wie aber verhält

58. J. Ebach u.a., »Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004.

59. V. Jankélévitch, Verzeihen?, in: Ders., Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a. M. 2003, 243-283: 271.

60. Jankélévitch (s. Anm. 59), 265.

61. Th. Aachter, Über Grenzen des Erinnerns. Psychoanalytische Überlegungen jenseits des Versöhnungsprinzips, in: WzM 49, 1997, 474-484: 483.

62. H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1992, 231-238. Vgl. dazu M. L. Frettlöh, »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?« Philosophisch-politische und anthropologische Vergabungsdiskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: J. Ebach u.a., »Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 175-215: bes. 191-199.

63. Tutu (s. Anm. 2).

64. H. Keul/P.-C. Link, Inklusion, Inkarnation und Anerkennung – mehr Mut zur Verletzlichkeit, in: P.C. Link/R. Stein (Hg.), Schulische Inklusion und Übergänge, Berlin 2017, 127-150: 149.

65. Vgl. H. M. DuBois, An Ever-Stitched Wholeness: Multidimensional Relationality in Trauma Theory and Schillebeeckx's Theology of Salvation, in: St. van Erp/Chr. Cimorelli/Chr. Alpers (Hg.), Salvation in the World. The Crossroads of Public Theology, London 2017, 228-241.

sich nun Vergebung als der Barth'sche »Generalnenner« christlichen Lebens zu der von Hannah Arendt beschriebenen Perspektive als »Wunder«? Diese Spannung lässt sich nicht vorschnell auflösen. Stattdessen ist am »mystery to reconciliation and forgiveness«⁶⁶ festzuhalten, das sich als Einbruch des Letzten ins Vorletzte manifestiert.⁶⁷

Beim Erklimmen dieser Steilwand macht sich die Last des Gepäcks in der Gestalt unversöhnter Erinnerung besonders bemerkbar. Es muss also noch darum gehen, Erinnerung und Zeit, Vergebung und Versöhnung einander genauer zuzuordnen. Für Emmanuel Lévinas ist Vergebung »das eigentliche Werk der Zeit«.⁶⁸ Das Vergessen gibt die Vergangenheit verloren. Die Vergebung hingegen bildet, wie die Erinnerung, eine Brücke zwischen den Zeiten. Die Vergebung durchbricht die Unumkehrbarkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. »Die Vergebung bezieht sich auf den verflossenen Augenblick, sie gestattet dem Subjekt, das in einem verflossenen Augenblick gefehlt hatte, so zu sein, als ob der Augenblick nicht verflossen wäre, so zu sein, als ob das Subjekt nicht gefehlt hätte. ... Die Vergebung wirkt auf die Vergangenheit, sie wiederholt in gewisser Weise das Ereignis, indem sie es reinigt ... [und] die vergebene Vergangenheit in der gereinigten Gegenwart bewahrt.«⁶⁹ Durch die Vergebung erhält die erinnerte und damit vergegenwärtigte Vergangenheit damit eine neue, normative Codierung.

VII. Sicherungen und Wiedergutmachung

Es fällt auf, dass die bisherigen Stationen auf dem Weg der Versöhnung Ähnlichkeiten mit dem bereits genannten Buß- bzw. Versöhnungssakrament aufweisen. Die theologische Tradition kennt hier die *contritio*, die *confessio*, die *absolutio* sowie die *satisfactio*. Wobei letztere gerade im Protestantismus in Ungnade gefallen ist. Dabei waren es nicht die guten Werke an sich, sondern lediglich ihre angeblich heilsbringende Wirkung, gegen die sich die Reformatoren gewandt hatten. In CA XII »Von der Buße« kommt die anhaltende Bedeutung guter Werke deutlich zum Ausdruck. Auf die Reue und den Glauben, der sich in der empfangenen Absolution aus dem Evangelium speist, folgen ganz natürlich, quasi organisch, die guten Werke. *Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae* (Darauf müssen gute Werke folgen, die die Früchte der Buße sind).⁷⁰ Das Kausalitätsverhältnis ist hier klar gesetzt: Nicht folgt aus den guten Werken die Buße oder sie wären mit dieser gleichzusetzen, sondern aus der Buße erwachsen die guten Werke. »Ohne solche Wahrnehmung einer unverdächtigen, einer guten eigenen Kraft, bleibt die Sündenvergebung gleichsam unterwegs stecken; sie entfaltet sich nicht.«⁷¹

Dennoch haftete – vor allem in der protestantischen Tradition – den guten Werken oftmals der zweifelhafte Geruch der Werkgerechtigkeit an. Gute Werke wurden auf diese Weise nicht nur für den Heilserwerb unbedeutend, sondern auch für die gesamte christliche Lebensführung. Das solchermaßen verschobene Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung wurde von Bonhoeffer unter dem bekannt gewordenen

66. Carney (s. Anm. 48), 808.

67. Zur Unterscheidung vom »Letzten« und »Vorletzten« vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, hg. von I. Tödt u.a., München 1992, 137-162.

68. E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg 21993, 413.

69. Ebd.

70. Ph. Melanchthon, Confessio Augustana, in: I. Dingel (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Göttingen 2014, 84-225: 107.

71. Gestrich (s. Anm. 47), 67.

Stichwort der »billigen Gnade« scharf kritisiert.⁷² Im Anschluss daran ist festzuhalten: Versöhnung hat konkrete Konsequenzen. Versöhnung – zwischenmenschliche und zwischen Gott und Mensch – ist ganzheitlich, sie verändert grundlegend, Gedanken, Mentalitäten, Handlungen, Strukturen.

Mxolisi Mpanbani greift zu folgender Allegorie, um das Gemeinte im Blick auf den Versöhnungsprozess in Südafrika zu verdeutlichen. »Es waren einmal zwei Jungen, Tom und Bernard. Tom lebte gegenüber von Bernard. Eines Tages klappte Tom Bernards Fahrrad. Von nun an sah Bernard Tom jeden Tag mit seinem Fahrrad in die Schule fahren. Nach einem Jahr kam Tom auf Bernard zu. Er streckte ihm die Hand entgegen und sagte: »Komm, lass uns uns miteinander versöhnen und die Vergangenheit hinter uns lassen!« Bernard schaut auf Tom Hand. »Und was ist mit dem Fahrrad?« fragte er. »Nein,« antwortete Tom, »ich rede nicht über das Fahrrad. Ich rede über Versöhnung.«⁷³

Die Frage nach Versöhnung oder Gerechtigkeit zielt daher auf eine falsche Alternative. Versöhnung ohne Gerechtigkeit bleibt leer, Gerechtigkeit ohne Versöhnung bleibt kalt. Erst in ihrer Verbindung, wenn »Versöhnung in Gerechtigkeit« erfolgt,⁷⁴ kann beides seine Kraft entfalten. Ohne Veränderungen bleibt Versöhnung eine Schönwetter-Wanderung, die abgebrochen wird, sobald es zu mühsam wird. Im Kairos-Dokument von 1985 kritisierten südafrikanische Theologen eine solche Versöhnung als »cheap reconciliation«, da ihr kein Engagement zur Beseitigung der Ungerechtigkeiten folge.⁷⁵ »Costly reconciliation« hingegen zeitigt Veränderungen, quasi als sichtbare und fassbare Sicherungen auf dem Weg der Versöhnung. Mit Jürgen Moltmann ist daher Desmond Tutus Satz »No Future Without Forgiveness« folgender Satz an die Seite zu stellen: »No Forgiveness Without Future«.⁷⁶

VIII. Am Ziel?

Der Weg der Versöhnung ist lang und es gilt, Höhen und Tiefen zu überwinden. Eine Theologie der Versöhnung orientiert sich dabei an markanten Wegmarken, darunter Erinnerung, Reue und Schuldbekennnis, Vergebung, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung. Dieser Weg erweist sich dabei weniger als linear denn vielmehr als spiralförmig, wobei der Aufenthalt an einer Wegmarke zugleich neue Perspektiven auf andere ermöglicht. Versöhnung zeigt sich dabei als umfassendes Beziehungs-geschehen, das im Versöhnungshandeln Gottes seinen Ursprung hat und von dort aus auch zwischenmenschliche Beziehungen umgreift in ihren individuellen wie auch gesellschaftlich-politischen Dimensionen. Was ist jedoch zu der Frage zu sagen, die sich unterwegs nicht nur aus Kindermund immer wieder stellt: »Sind wir bald da?« – Die Antwort lautet: »Schon jetzt und noch nicht.«

72. »Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, ... In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie erst recht nicht wünscht. ... Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus.« D. Bonhoeffer, Nachfolge, DBW 4, hg. von M. Kuske/I. Tödt, München 1989, 29f.

73. Zitiert in: A. Krog, Country of my skull, New York 1999, 164. Übersetzung CS.

74. S. Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda, Stuttgart 2010, 213.

75. The Kairos Document, 2. überarbeitete Auflage, London 1986, Art. 3.1.

76. Brief von Jürgen Moltmann an die Autorin, 11. September 2019.