

Nicht ohne die Opfer!

Vergabung in eschatologischer Perspektive

Darf Gott Unrecht vergeben, das Menschen einander angetan haben – oder setzt seine Vergabung nicht voraus, dass zuerst die Menschen einander vergeben? Die so gestellte Frage hat weitreichende Konsequenzen für die christliche Hoffnung auf eine universale Versöhnung. **Dirk Ansorge**

In seinem letzten Roman „Die Brüder Karamasow“ schildert der russische Dichter Fjodor Michailowitsch Dostojewski (1821–1881) ein Gespräch zwischen Aljoscha Karamasow und seinem Bruder Iwan. Dieser habe kürzlich in der Zeitung 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.

Wie ist angesichts dieses Verbrechens Vergabung möglich? Das Kind kann dem Großgrundbesitzer nicht verzeihen; denn es ist tot. Die Mutter aber, die mit ansehen musste, wie ihr Kind von den Hunden zerfleischt wurde, sie darf dem Großgrundbesitzer nicht verzeihen, so Iwan. Nur das Leid, das ihr selbst zugefügt wurde, dürfte sie verzeihen, nicht aber das Leid ihres Kindes. Ja, mehr noch: „Sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe!“ (II. Teil, Kap. 4). Nicht einmal dann also! Iwans These bedeutete in letzter Konsequenz, die Möglichkeit von Vergabung und Versöhnung überhaupt zu verabschieden. Aus biblischer Perspektive erscheint dies freilich problematisch. Denn dass Gott Schuld vergeben kann und will, zählt zu den zentralen Aussagen des Alten wie des Neuen Testaments: „So wahr ich lebe – Spruch Gottes des Herrn – ich habe

kein Gefallen am Tod des Ungerechten, sondern daran, dass ein Ungerechter sich abkehrt von seinem Weg und am Leben bleibt“ (Ez 33,11; vgl. Lk 15,7). Aber kann und darf Gott solches Unrecht vergeben, das nicht zunächst ihn selbst betrifft, sondern das Menschen einander angetan haben?

In seiner autobiographischen Erzählung „Die Sonnenblume“ schildert Simon Wiesenthal (1908–2005), der Gründer des Jüdischen Dokumentationszentrums in Wien, eine Begegnung mit einem sterbenden SS-Offizier in einem Lemberger Hospital. Als der Offizier ihm, dem jüdischen Gefangenen, seine Verbrechen an Jüdinnen und Juden gesteht und um Vergabung bittet, verweigert Wiesenthal sie ihm. Denn trotz seines aufkeimenden Mitgefühls für den Sterben-

Dirk Ansorge

geb. 1960, Dr. theol., 1993 Promotion, 2008 Habilitation mit einer Studie zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes; 1993 bis 2011 Dozent an der Katholischen Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg“ in Mülheim an der Ruhr; 2012 Ernennung zum Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main; seit 2014 Prorektor der Hochschule.

den sieht er sich außerstande, an Stelle der Ermordeten zu verzeihen.

Wenn schon nicht ein Mensch, sollte dann nicht Gott an Stelle der Ermordeten verzeihen können und dürfen? Aljoscha Karamasow weist seinen Bruder darauf hin: „Du hast eben gefragt: ‚Gibt es auf der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte und dazu ein Recht hätte?‘ Ein solches Wesen gibt es, und es kann allen und alles verzeihen, weil es selbst sein unschuldiges Blut für alle und für alles hingegeben hat“ (ebd.).

Die Deutung des Kreuzestodes Jesu im Sinne eines stellvertretenden Sühnetodes zur Vergebung der Sünden begegnet bereits im Neuen Testament. Auf der Grundlage des Vierten Gottesknechtslieds (Jes 53) und im Ausgang von Mk 10,34 („Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“) ist sie in der christlichen Theologie und Frömmigkeit tief eingewurzelt. Spätestens seit Anselm von Canterbury (gest. 1109) wurde die Lehre vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zum beherrschenden Modell christlicher Soteriologie. Seit geraumer Zeit freilich wird auf die problematischen Aspekte dieser Lehre hingewiesen. Warum eigentlich sollte Gott die Sünden der Menschen nicht aus freier Barmherzigkeit verzeihen können? Petrus Abaelardus (gest. 1142) jedenfalls schien diese Alternative dem Evangelium Jesu angemessener zu sein als Anselms Theorie eines notwendigen Ausgleichs. Und was eigentlich ist mit „Sühne“ gemeint? Sollte Gott ihrer bedürfen, um die Menschen von ihrer Schuld zu erlösen? Inwiefern dient Sühne dem Heil der Menschen? Wie ist es zu denken, dass der Tod des einzig Sündelosen die Versöhnung der Sünder untereinander und mit Gott erwirkt? Die in diesem Zusammenhang vielfach ge-

brauchte Rede von einem „Überschuss der Gnade“ jedenfalls weckt die fatale Vorstellung von einer dinglich konzipierten Gnadenökonomie. Diese aber würde weder dem personalen Charakter von Schuld und Sünde noch ihrer Überwindung durch Vergebung und Versöhnung gerecht.

DIE UNVERTRETBARKEIT VON SCHULD UND VERGEBUNG

Die heute unhintergehbare Einsicht, dass Sünde und Schuld personalen Charakter besitzen, findet sich erstmals im Alten Testament. Gegenüber der überkommenen Vorstellung einer kollektiven Haftung für begangenes Unrecht betont der Prophet Ezechiel, dass die Menschen nur für ihre je eigenen Taten belangt werden: „Ein Sohn trägt nicht die Schuld des Vaters, und ein Vater trägt nicht die Schuld des Sohns. Die Gerechtigkeit des Gerechten kommt nur ihm selbst zugute, und die Ungerechtigkeit eines Ungerechten lastet nur auf ihm selbst“ (Ez 18,20; vgl. Dtn 24,16). Der Sache nach ist damit bereits ausgesagt, was Immanuel Kant in seiner *Religionschrift* (1793/94) prägnant formuliert: „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“ (B 94).

Kant folgert aus dem personalen Charakter von

Schuld, dass stellvertretende Vergebung unmöglich ist. Hätte sich Simon Wiesenthal auf diese Position berufen, dann hätte ihn seine Weigerung, dem SS-Offizier im Augenblick des Todes zu vergeben, unberührt lassen können. Denn dann hätte der Offizier das sittlich Unmögliche von ihm verlangt; darauf aber kann niemand verpflichtet werden: „*Ultra posse nemo obligatur*“. Doch so einfach ist die Sache offenbar nicht. Wiesenthal jedenfalls ließ die seinerzeit getroffene Entscheidung nicht zur Ruhe kommen; er hat sie öffentlich zur Diskussion gestellt. In vielen Stellungnahmen deutet sich die Möglichkeit an, dass es – über Kant hinaus – doch so etwas wie stellvertretende Vergebung gibt. Wie aber wäre diese zu denken?

Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke (geb. 1950) hat in seiner Habilitationsschrift zum Begriff der „Stellvertretung“ die Konsequenzen erörtert, die sich aus Kants These für die christliche Soteriologie ergeben. Menke gelangt zu einem Begriff von Stellvertretung, der diese nicht als Ersatz für eine Person, sondern als deren Befähigung zum verantwortlichen Handeln verstanden wissen will. In diesem Sinne befähigt der Gekreuzigte und Auferstandene Menschen dazu, in seiner Nachfolge für Gottes wirksame Gegenwart in der Geschichte einzustehen.

Der theologische Stachel, den Dostojewski und Wiesenthal der christlichen Soteriologie ins Fleisch gesetzt haben, reicht aber noch tiefer. Bestritten wird ja nicht nur die Möglichkeit stellvertretender Vergebung; bestritten wird vielmehr die moralische Legitimität von Vergebung überhaupt. Die unglückliche Mutter „darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selbst ihm verziehe“! Damit aber ist die biblische Grundüberzeugung in Frage gestellt, dass Gott imstande und auch gewillt ist, Sünde und

Schuld zu vergeben. „Ich, ich bin es, der deine Vergehen tilgt, um meinetwillen, und an deine Sünden werde ich nicht mehr denken“, heißt es bei Jesaja (43,25). Und nach Jeremia kündigt Gott an: „Ich werde ihre Schuld verzeihen, und an ihre Sünden werde ich nicht mehr denken“ (Jer 31,34). In biblischer Perspektive also hat Iwans trotziges Beharren auf der Unversöhntheit menschlicher Schuldgeschichte keine Grundlage.

SCHULD IN BEZUG AUF MENSCHEN UND AUF GOTT

Indes hat bereits die frühe rabbinische Tradition mit Blick auf Gottes Verggebungsmacht zwischen jenem Unrecht unterschieden, das Menschen in Bezug auf Gott begehen, und jenem Unrecht, das Menschen einander antun. Beides ist freilich nicht zu trennen. Denn insofern Gott die Welt im Ganzen zum Guten bestimmt hat, ist jede schuldige Tat gegenüber anderen Menschen zugleich auch Schuld vor Gott: „Das, was eigentlich die menschliche Schuld zur Sünde macht, ist, dass der Schuldige das Bewusstsein hat, vor Gott da zu sein“, so der dänische Philosoph Søren Kierkegaard (1813–1855). Dass Verfehlungen gegenüber den Mitmenschen immer zugleich auch Verfehlungen gegenüber Gott sind, wird exemplarisch in der matthäischen Weltgerichtsparabel (Mt 25,31–46) deutlich. Demnach gibt es keine Schuld, die nicht zugleich auch Sünde ist.

Gleichwohl betrifft jedes Vergehen die Mitmenschen mindestens ebenso sehr wie Gott. Dies hat Folgen für eine mögliche Versöhnung: was an einem Vergehen Schuld ist, das zu verzeihen ist in erster Linie Sache der Opfer; was hingegen an einem Vergehen Sünde ist, das ist von Gott zu vergeben. Diese Unterscheidung verleiht den Op-

fern von Unrecht und Gewalt Stimme und Gesicht – auch in theologischer Hinsicht. Hatte Dostojewski postuliert, die Mutter dürfe allenfalls jenes Leid, das ihr selbst zugefügt wurde, verzeihen, nicht aber das Leid ihres Kindes, so erlaubt die Unterscheidung zu sagen: Gott kann und darf jenes Unrecht verzeihen, das ihn selbst betrifft, nicht aber jenes, das Menschen einander antun.

Die Unterscheidung zwischen Schuld und Sünde findet sich bereits in einer rabbinischen Auslegung der Liturgie für den Yom Kippur, den Großen Versöhnungstag (vgl. Lev 16). In der Mishna 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, Traktat *Yoma* VIII, 8f.).

Demnach dürfen Menschen, die aneinander schuldig geworden sind, die Versöhnung 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 das Bemühen um Versöhnung erfolglos bleibt. Wird dies von zehn Zeugen bestätigt, so gilt der Beter nach rabbinischer Auslegung dennoch als gerechtfertigt. Gottes Vergebung wird also nicht so an die zwischenmenschliche Versöhnung gebunden gedacht, dass deren Ausbleiben Gott ein für alle Mal daran hinderte, Schuld zu vergeben.

JEDES MAL

In einem Kommentar zu *Yoma* VIII, 8f. zeigt sich der französische Philosoph Emmanuel Levinas

(1906–1995) von der „Ungeheuerlichkeit“ dieser Interpretation 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“ (*Messianische Texte*, 31f.). Keine abstrakte Gerechtigkeit – keine Versöhnung also, in der sich Täter und Opfer gleichrangig begegneten – kann die Täter davon dispensieren, ihre Opfer um Vergebung zu bitten: „Nein, der einzelne Beleidigte muss jedes Mal besänftigt, einzeln angesprochen und getröstet werden; die Vergebung Gottes – oder der Geschichte – kann nicht erlangt werden, ohne dass der Einzelne respektiert wird“, so Levinas (ebd., 38).

Mit Blick auf die Liturgie des Großen Versöhnungstages hat auch der jüdische Philosoph Hermann Cohen (1842–1918) die soziale Dimension der Versöhnung betont: 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“ (*Religion der Vernunft*, 257). Die Versöhnung mit Gott muss wirksam werden in der Versöhnung der Menschen untereinander; sie ist deren Voraussetzung und Mahnung. Mündete die Versöhnung mit Gott nicht in der Versöhnung der Menschen untereinander ein, dann gäbe es auch keine Versöhnung mit Gott.

Christen werden diese Auslegungen an die Bergpredigt erinnern: „Wenn du nun deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dort einfällt, dass

dein Bruder etwas gegen dich hat, dann lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen und geh, verfühne dich zuerst mit deinem Bruder; dann komm und bring deine Gabe dar“ (Mt 5,23f). Jesu Wort erinnert an eine Mahnung im Buch Jesus Sirach, wo es ebenso prägnant wie apodiktisch heißt: „Vergib deinem Nächsten das Unrecht, dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben“ (Sir 28,2). Beide Male geht es um den Vorrang zwischenmenschlicher Versöhnung; sie erst ermöglicht den wahren Gottesdienst und die Vergebung durch Gott.

Mk 11,25 scheint dem Text der Mishna noch näher zu kommen, wenn dort das eigene Verzeihen geradezu als Bedingung dafür erscheint, selbst Vergebung zu erlangen: „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.“ Allerdings ist dieser Satz wohl kaum als Bedingung, sondern als mahnende Erinnerung daran zu verstehen, dass jeder Betende auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen bleibt. Entsprechend darf auch Jesu Feststellung im Anschluss an das Vater-Unser als Paränese gelten: „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.). Veranschaulicht werden solche Ermahnungen durch einprägsame Gleichnisse wie das vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,21–35).

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 erlangen, besteht darin, dass sich der sündige Mensch Gott zuwendet und be-

reit ist, sein Denken und Handeln aus der barmherzigen Zuwendung Gottes neu zu bestimmen.

VERGEBUNG IN ESCHATOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Für Max Horkheimer (1895–1973) ist Theologie geradezu der „Ausdruck einer Sehnsucht danach, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“ (*Sehnsucht*, 62). Auch die Forderung, den Opfern eine konstitutive Rolle in der Dramatik einer universalen Versöhnung einzuräumen, kann als Ausdruck dieser Sehnsucht gelten. Deshalb noch einmal: kann, ja darf Gott vergeben, was nicht in erster Linie ihn selbst betrifft, sondern was Menschen einander angeht? Darf Gott gleichsam über die Köpfe der Opfer hinweg Schuld vergeben? Muss nicht Versöhnung zunächst zwischen denen geschehen, die aneinander schuldig geworden sind?

In der Vergangenheit waren Theologie und kirchliche Praxis der Versöhnung nur allzu häufig auf die exklusive Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Sünder eingengt. 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 sündige Mensch mit seiner Schuld, seiner Reue und seinem Vertrauen in letzter Konsequenz tatsächlich Gott allein gegenübersteht. „Niemand kann ihn vertreten in seiner Reue und Bitte um Vergebung“, so Johannes Paul II. (*Rec. et paen.*, Nr. 31.IV). Immanuel Kant hätte dem Papst gewiss unverzüglich zugestimmt. Aber muss nicht gerade wegen der Unvertretbarkeit der Täter wie

der Opfer Versöhnung nicht nur mit Gott, sondern auch und vor allem zwischen ihnen selbst geschehen? Levinas jedenfalls insistiert genau hierauf: die Peiniger müssen ihre Opfer um Verzeihung bitten, soll deren Vergebung nicht in Leere gesprochen sein. Umgekehrt sind die Opfer unvertretbar dazu eingeladen, ihren Peinigern zu vergeben. Deshalb, so scheint es, setzt die Hoffnung auf eine universale Versöhnung voraus, dass die Opfer dazu bereit sind, ihren Peinigern zu vergeben, und dass die Täter imstande sind, Vergebung anzunehmen.

In der theologischen Tradition gibt es für diese Konstellation kaum einen Anhalt. Zwar ist in Mt 19,28 von einem Mitrichten der Zwölf beim Jüngsten Gericht die Rede, und der erste Korintherbrief (6,2f.) weiß von einem Richten derjenigen, die zu Christus gehören. Auch die Offenbarung des Johannes (20,4) spricht besonders denjenigen, die gelitten haben, ein Richteramt zu. Doch wurde dieses Richteramt nie als selbständige, autoritativ urteilende oder gar verurteilende Instanz verstanden, sondern als Interpretation oder Bekräftigung des göttlichen Richteramtes. Richter aber ist nach christlichem Verständnis Christus. Die „Mitrichtenden“ aber sitzen deshalb in der Nähe Christi, weil sie sich in ihrem Leben und Zeugnis zutiefst durch die ihnen in Christus begegnende Liebe Gottes haben bestimmen lassen.

LEGITIME VERWEIGERUNG DER VERGEBUNG?

Den Opfern hingegen eine eigenständige Rolle im Jüngsten Gericht einzuräumen, hätte weitreichende Konsequenzen für das eschatologische Szenario. In der durch Gottes Auferweckungsmacht ermöglichten neuerlichen Konfrontation

von Tätern und Opfern nämlich erschiene das Allgemeine Gericht als höchst spannungsvolles Geschehen der Begegnung freier Subjekte. Dabei aber wäre die Verwirklichung von Versöhnung und Gerechtigkeit in hohem Maße strittig. Denn schon die erneute Konfrontation mit ihren Peinigern, vollends aber der mögliche Verzicht auf den gerechten Ausgleich könnte von den Opfern als neuerliche Gewalt empfunden werden. „Sie spüren in ihrem Fleisch den furchtbaren Preis der verziehenen Ungerechtigkeit [...], die Gefahr der gnädigen Vergebung des Verbrechens“, so Levinas. „Auch wenn die Tat gerecht ist, enthält sie Gewalt“ (*Messianische Texte*, 83). Und deshalb, so Levinas, zögere selbst Gott mit der Verwirklichung seiner Gerechtigkeit.

Was nämlich, wenn die Täter ihre Opfer nicht um Verzeihung bitten? Und was, wenn die Opfer ihren Henkern nicht vergeben? Vielleicht sogar auch dann nicht zur Vergebung bereit wären – aus welchen Gründen auch immer –, wenn die Täter ihre Verbrechen bereuen? Wer wollte die Opfer von Hitler, Stalin oder anderen Diktatoren dazu verpflichten, ihren Peinigern zu verzeihen? Wäre Versöhnung dann aber nicht in alle Ewigkeit unmöglich geworden? Und hieße dies nicht, die Menschen einander auszuliefern? Oder wäre die ja immer mögliche Reue der Täter eine hinreichende Bedingung, die Gott von der Zustimmung der Opfer dispensierte, so dass er an ihrer Stelle die Schuld der Täter vergeben und so seinen universalen Heilswillen letztendlich doch noch durchsetzen könnte? Die Mishna jedenfalls scheint diese Möglichkeit offen zu halten.

Und weiter: wie wäre eine prinzipiell mögliche Verweigerung der Opfer, ihren Peinigern zu vergeben, moralisch zu bewerten? Muss Vergebung nicht ein sittlich höheres Gut als Vergeltung gel-

ten, insofern sie allein die Möglichkeit einer neuen und gemeinsamen Zukunft eröffnet? Fatalerweise aber gründete eine moralische Verpflichtung der Opfer zur Vergebung nicht in ihrem eigenen Entschluss; sie wäre ihnen vielmehr durch ihre Peiniger aufgenötigt. Käme dies nicht einer Verdoppelung des Unrechts gleich? Und besäßen die Opfer nicht schon aus diesem Grunde das unveräußerliche Recht, einer neuerlichen Konfrontation mit ihren Peinigern aus dem Wege zu gehen? Angesichts der geschichtlichen Erfahrungen von Schuld und Leid erscheint die Annahme einer Pflicht zur Vergebung geradezu zynisch. Ist deshalb angesichts der Abgründigkeit des Bösen nicht eine legitime Verweigerung von Vergebung denkbar?

ZUR FREIEN SUBJEKTIVITÄT BEFREIT

Angesichts solcher Fragen scheint es, als schaffe die Vorstellung von einer konstitutiven Rolle der Opfer im Horizont universaler Versöhnung eher Probleme, als dass sie die Hoffnung auf universale Versöhnung begrifflich zu klären imstande wäre. Gleichwohl ist das Insistieren auf der freien Subjektivität der Opfer wie auch der Täter unausweichlich. Denn der dreifaltige Gott hat den Menschen geschaffen, um in ihm einem wirklichen Gegenüber außerhalb seiner selbst zu begegnen: „Deus vult suos condiligentes“, so der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus (gest. 1308). Nur dann, wenn der Mensch frei ist, sind Schöpfung und Offenbarung kein einsames Selbstgespräch, das Gott allein mit sich selbst führt. Erkennt man aber erst einmal den Selbststand der geschöpflichen Freiheit an, dann wäre es schlicht inkonsequent, wollte Gott diese Freiheit im Horizont universaler Versöhnung wieder

aufheben. Plausibler ist vielmehr die Annahme, dass Gott die Freiheit des Menschen jenseits aller Begrenzungen in Raum und Zeit dazu befreit, ihrer ursprünglichen Bestimmung zu entsprechen, nämlich Gott zu lieben.

Dies gilt besonders auch für die unzähligen und namenlosen Opfer der Geschichte. 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 ihre Peiniger exklusiv betrifft. Von Gott erneut in ihre freie Subjektivität eingesetzt, sind die Opfer vielmehr dazu eingeladen, in der Gemeinschaft mit dem barmherzigen Gott auch ihrerseits zu vergeben. „Versöhnung“ wird so zu einem universalen Geschehen, das nicht mehr nur auf das Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott beschränkt bleibt, sondern sich zur Begegnung aller Menschen untereinander weitet.

Eingeborgen in die unendliche Freiheit Gottes kann die endliche Freiheit des Menschen jene lähmende Angst um sich selbst überwinden, die Vergebung in Zeit und Geschichte nicht selten so schwierig, wenn nicht gar unmöglich macht. Verspricht doch zwischenmenschliche Vergebung immer mehr, als sie aus eigenem Vermögen einzulösen imstande ist. Niemand kann je ausschließen, dass Vertrauen missbraucht oder dass der durch Vergebung ermöglichte Neubeginn hintertrieben wird. Und niemand ist seiner selbst je ganz gewiss, nicht aus Eigennutz um Vergebung gebeten oder Vergebung gewährt zu haben.

Vergabung, die zugleich mit der Möglichkeit einer Neubestimmung der Freiheit auch für die Bedingungen entsteht, diese Neubestimmung wirksam werden zu lassen, kann einzig eine Instanz

gewähren, die allmächtig ist – und zwar allmächtig auch über den Tod hinaus. Erst im Vertrauen auf die Scheitern und Tod überwindende Allmacht Gottes ist die schuldig gewordene Freiheit dazu befreit, ihre Neubestimmung zum Guten frei von der Angst zu vollziehen, in der Umkehr zu scheitern. Im gläubigen Vertrauen darauf, unbedingt bejaht zu sein, können sich Menschen der Bitte um Vergebung öffnen und vergeben: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!“ (Lk 6,36). Und erst im Vertrauen auf die Allmacht Gottes und seine barmherzige Liebe kann Vergebung angenommen werden.

Anfanghaft ist Versöhnung bereits in Zeit und Geschichte möglich; vollendet freilich wird sie erst angesichts der alles überstrahlenden Liebe Gottes. Diese Liebe zeigt sich auf Golgotha in einer radikalen Ohnmacht, die auf jeden Zwang verzichtet und bis zum letzten Atemzug um die freie Zustimmung der Menschen wirbt. Gerade als diese ohnmächtige Liebe aber erscheint Gott als „Macht der freien Gewinnung“ (*Johannes B. Brantschen*). Die Hoffnung auf eine allumfassende Versöhnung, in der Gottes Schöpfungswerk sich dereinst vollendet, setzt darauf, dass sich Gott in seiner Herrlichkeit allen Menschen als barmherzige Liebe erweist. Erst wo diese Liebe nicht erwidert und weitergeschenkt wird, dürfen Menschen auf das dennoch heilschaffende Wirken Gottes hoffen. Weil Gott „größer ist als unser Herz“ (1 Joh 3,20), dürfen wir ihm zu vertrauen, Versöhnung selbst dort noch zu ermöglichen, wo Menschen sich seiner Liebe verweigern – auf welchen Wegen auch immer. ■

LITERATUR

- Ansorge, Dirk**, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 6 (2002) 36–58.
- Arendt, Hannah**, Vita activa oder vom tätigen Leben (dt. 1960), München u.a. 1996.
- Brantschen, Johannes B.**, Gott – die Macht der freien Gewinnung. Eine Fußnote zur Hölle, in: Achleitner, Wilhelm / Winkler, Ulrich (Hg.), Gottesgeschichten. Beiträge zur systematischen Theologie (FS Gottfried Bachl), Freiburg u.a. 1992, 192–212.
- Cohen, Hermann**, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), Wiesbaden 1988.
- Dostojewskij, Fjodor M.**, Die Brüder Karamasow (1880), München 1993.
- Horkheimer, Max**, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1975.
- Kant, Immanuel**, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/94). Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. Bettina Stangneth (= Philosophische Bibliothek 545), Hamburg 2003.
- Kierkegaard, Søren**, Die Krankheit zum Tode (1849), übers., mit Einl. und Kommentar hg. von Hans Rochol (= Philosophische Bibliothek 470), Hamburg 1995.
- Levinas, Emmanuel**, Dem Anderen gegenüber. Vier Talmud-Lesungen (1968), Frankfurt am Main 1993.
- Menke, Karl-Heinz**, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1997.
- Papst Johannes Paul II.**, Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et pœnitentia“ über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 60), Bonn 1984.
- Pröpfer, Thomas**, Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2001, 300–321.
- Striet, Magnus**, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: Wagner, Harald (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (= Quaestiones Disputatae 169), Freiburg/Basel/Wien 1998, 48–89.
- Tück, Jan-Heiner**, Jesus – die Tora in Person und Gabe der Vergebung, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 36 (2007) 509–512.
- Wiesenthal, Simon**, Die Sonnenblume. Eine Erzählung von Schuld und Vergebung (1970). Mit Kommentaren, Frankfurt am Main 1998.