

Vergebung für die Täter?

Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts

VON PHILIPP HÖFELE

1. Vergebung auf Kosten der Opfer? Zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts

„[I]ch hoffe, daß ihren Mördern niemals verziehen werden wird. Ich will nicht, daß Gott ihnen verzeiht, was sie den Kindern angetan haben. Niemals.“¹ Angesichts der unvorstellbaren Gräueltaten, welche in den Konzentrationslagern des Dritten Reichs an den Juden verübt wurden, erscheint diese Aussage des Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel nur allzu nachvollziehbar. Das unwiderruflich mit dem Namen ‚Auschwitz‘ verbundene Vorhaben der Nationalsozialisten, „ein ganzes Volk bis zum letzten Angehörigen auszulöschen“,² scheint die Nachwelt geradewegs darauf zu verpflichten, im Namen einer im Diesseits nicht mehr zu erwirkenden Gerechtigkeit mit Simon Wiesenthal in den – die Jesusworte in Lk 23, 34 in ihr genaues Gegenteil verkehrenden – Ausruf einzustimmen: „O Herr, vergib ihnen *nicht*, denn sie *wußten*, was sie tun!“³ Wer sogar „ungeborene Kinder [...] zum Tod verurteilt“⁴ – wie Elie Wiesel sicher ohne Übertreibung feststellt –, denjenigen scheint letztlich nur die ewige Verdammnis, aber keineswegs eine jene Taten auslöschende Vergebung erwarten zu können; mehr als naheliegend ist diese Schlussfolgerung nach allem menschlichen Ermessen, sofern sich dieses angesichts der allen Verstehenskategorien sich entziehenden Schwere jener Taten zu einer Beurteilung überhaupt noch in der Lage sieht. Obgleich sich diesbezüglich niemals eine absolute Gewissheit artikulieren ließe, ohne dass man sich zugleich über den von Johann Baptist Metz in die theologische Debatte eingebrachten „eschatologische[n] Vorbehalt“⁵ hinwegsetzte, so ist doch das Verlangen von Auschwitz-Überlebenden wie Elie Wiesel nach einer gerechten Strafe für die NS-Täter – gar in Form ewiger Höllenqualen – keineswegs unangebracht.⁶

¹ J. Semprun/E. Wiesel, *Schweigen ist unmöglich*, aus dem Französischen von W. Bayer, Frankfurt am Main 1997, 35.

² Ebd. 35.

³ S. Wiesenthal, *Denn sie wußten, was sie tun. Zeichnungen und Aufzeichnungen aus dem KZ Mauthausen*, Wien 1995, 5.

⁴ Semprun/Wiesel, 35.

⁵ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973, 144.

⁶ Vgl. hierzu etwa Jan-Heiner Tücks Hinweis auf eine im März 2002 abgehaltene Tagung zum Thema ‚weiter denken. Neue Versuche zur Theologie nach Auschwitz‘, bei welcher „eine Referentin ihren Vortrag über das Verhalten der NS-Täter mit der Bemerkung unterbrach, diesen könne man eigentlich nur die Hölle wünschen“, wofür sie „vom anwesenden Auditorium spontan Beifall“ erhielt (J.-H. Tück, *Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias und die Hoffnung auf Ver-*

Allerdings gibt die Perspektive einer zumindest von den Tätern des Dritten Reichs „vollen Hölle“⁷ der christlichen Theologie auch unabwiesbare Probleme auf. Sicherlich spricht, worauf die christliche Eschatologie sogleich verweisen könnte, die Konstitution „Benedictus Deus“ von 1336 davon, „daß nach allgemeiner Anordnung Gottes die Seelen der in einer aktuellen Todsünde Dahinscheidenden sogleich nach ihrem Tod zur Hölle hinabsteigen, wo sie mit den Qualen der Hölle gepeinigt werden“.⁸ Doch nicht zu Unrecht stellt der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Erwachsenen Katechismus gleichzeitig die Frage, ob „man sich einen gütigen Gott denken [könne; P. H.], der in gnadenloser Weise ewige Höllenqualen will“.⁹ Unter Verweis darauf, dass die Bibel zwar von der Möglichkeit einer definitiven Verwerfung oder des Schmorens in ewigem Feuer ausgehe,¹⁰ dass sie aber gleichzeitig von keiner Person mit Bestimmtheit zu berichten wisse, dass sie in der Hölle ihr Dasein friste oder einst fristen werde, insistiert denn auch der Erwachsenen Katechismus darauf, dass „die Hölle immer als *reale Möglichkeit* vor Augen gehalten [werde; P. H.], ver-

söhnung, in: *H. Hoping/J.-H. Tück* [Hgg.], Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 216–258, hier 216). Weniger rigoros, und ohne irreversible eschatologische Urteile bereits hier und jetzt vorwegzunehmen, bemerkt hingegen jene Referentin, bei welcher es sich um Katharina von Kellenbach handelte, in einem jüngeren Aufsatz: „Versöhnung entsteht, wo ungerechte Privilegien abgebaut, Machtgefälle ausgeglichen und zerbrochene Beziehungen als geheilt erfahren werden können. Dieser Prozess [...] kann durch nichts, auch nicht durch religiöse Praxis und Flucht in die Gottesbeziehung ersetzt werden. Wo der Auftrag zur Hinwendung zu den Opfern würdevoll angenommen wird, gewinnt der ehemalige Täter wieder Respekt. Damit eröffnen sich echte Chancen zur Versöhnung [...]“ (*K. von Kellenbach*, Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Vergebung, in: *B. Krondorfer/K. von Kellenbach/N. Reck*, Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, München 2006, 227–312, hier 296.) Richtig ist zweifelsohne, dass die Gottesbeziehung den möglicherweise auf eine Versöhnung hinauslaufenden Prozess einer Heilung der zerbrochenen Beziehungen zwischen Tätern und Opfern niemals zu ersetzen vermag; genauso wenig kann aber jene Versöhnung – wie zu ergänzen wäre und im Folgenden auch noch gezeigt werden soll – am eschatologischen Richter vorbei und ohne dessen Gegenwart erfolgen. Dabei geht es christlicher Theologie keineswegs um die Frage – wie Norbert Reck zu Unrecht Jan-Heiner Tück unterstellt –, „wie ein Gott gedacht werden kann, der *trotz der Vorbehalte der Opfer* Vergebung in die Welt bringt“ (*N. Reck*, „...er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“ [Ex 34,7]. Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in den Augen dreier katholischer Generationen, in: Ebd. 171–225, hier 216). Vergebung vermag der eschatologische Richter nur gemeinsam und mit Einverständnis der auferweckten Opfer zu gewähren. Dass eine derartige Vergebung keineswegs im Interesse der Opfer sein könnte, denen Norbert Reck denn auch schlicht die Rolle von „Vergebungsverweigerer[n]“ (ebd. 218) zuschreibt, ist nicht unbedingt überzeugend; so könnte es doch durchaus auch ein Anliegen der Opfer selbst sein, mit ihren Tätern ins Reine zu kommen, da eine Perpetuierung der ihnen durch die Verbrechen zugefügten Traumata wie auch ihrer Ressentiments bis in alle Ewigkeit sicher auch keine Lösung darstellen kann.

⁷ *H. U. von Baltasar*, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987, 25.

⁸ DH 1002: „quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur.“

⁹ *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer [u. a.] 1989, 422.

¹⁰ Vgl. etwa Mt 5, 29f. sowie – hinsichtlich der Vorstellung eines ewigen Feuers – Mt 3, 12 und Mt 25, 41.

bunden mit dem Angebot der Umkehr und des Lebens“.¹¹ Dieses Angebot zur reuevollen Umkehr sowie zur Aufnahme in die beseligende Gemeinschaft mit Gott kann aber keinem Menschen leichtfertig gewährt noch ihm wider dessen innerste Überzeugung aufgezwungen werden. Infolge der „unbedingten Achtung Gottes vor der Freiheit seines Geschöpfes“¹² ist deshalb niemals ausgeschlossen, dass sich ein Geschöpf definitiv gegen Gott entscheidet und damit in seiner ihn für immer vom Reich Gottes ausschließenden Sündhaftigkeit verharrt; beruht doch – wie Joseph Ratzinger resümiert – Gottes „Himmel [...] auf der Freiheit, die auch dem Verdammten das Recht lässt, seine Verdammnis zu wollen“.¹³

Insofern sowohl Bibel wie kirchliche Glaubensüberlieferung von keiner abschließenden Gewissheit in Bezug auf den Ausgang des eschatologischen Gerichts sprechen und demnach dieses Gericht nicht schon hier und jetzt nach Art eines universalen Determinismus vorwegnehmen, besteht denn auch zumindest die Möglichkeit, „für alle Menschen zu hoffen“.¹⁴ Ohne die 543 in Konstantinopel mit dem Anathema belegte Apokatastasis-Lehre des Origenes zu re-etablieren,¹⁵ der zufolge mit Gewissheit davon auszugehen sei, dass „die Strafe der [...] gottlosen Menschen [...] nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben“¹⁶ werde, versah daher vor allem Hans Urs von Balthasar die These, „daß die Reihe der [biblischen; P. H.] Drohungen die [...] universalen Aussagen [hinsichtlich eines Heils für alle; P. H.] außer Kraft“¹⁷ setze, mit einem deutlichen Fragezeichen. Denn weder bezüglich der einen (ewige Verdammnis eines Teils) noch hinsichtlich der anderen Alternative (Heil für alle) lässt sich eine letztgültige Gewissheit gewinnen, ohne jenes endzeitliche Gericht in unzulässiger Weise vorwegzunehmen.¹⁸ Aber auch wenn es keine endgültige Gewissheit hinsichtlich eines Heils für alle geben kann, so muss doch zumindest dem Einzelnen erlaubt sein zu hoffen, dass

¹¹ *Dt. Bischofskonferenz* (Hg.), 423.

¹² *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg Neuausgabe 2007, 173.

¹³ Ebd.

¹⁴ *Von Balthasar*, 25. Zu diesem durch die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts sowie durch das II. Vatikanische Konzil wieder als Grundzug des christlichen Glaubens angesehenen Gedanken vgl. auch *K.-H. Menke*, Artikel „Heilsuniversalismus“, in: *LThK*³ 4 (1995), 1349–1351, welcher von „der fürbittenden und fürleidenden Hoffnung (nicht in der die Apokatastasis-Lehre bestimmenden Gewißheit), daß das Heil alle erreicht u. Christus alles in allen wird (Eph 1,10; Ko 1,15–20)“, spricht (ebd. 1351).

¹⁵ Zur expliziten Abgrenzung des balthasarschen Ansatzes einer „Hoffnung für alle“ gegenüber der Apokatastasis-Lehre, die – sich über den „eschatologischen Vorbehalt“ hinwegsetzend – immer schon den Ausgang des eschatologischen Gerichts vorwegnimmt, vgl. *von Balthasar*, 9.

¹⁶ DH 411: „τὴν τῶν [...] ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν [...] τέλος κατὰ τινα χρόνον [...] ἔξειν“.
¹⁷ *Von Balthasar*, 25. Als Belege für einen doppelten Ausgang des Gerichts und damit für die Gewissheit, dass es auf ewig Verdammte geben wird, sprechen etwa Mt 5, 22; Mt 25, 31–46; Joh 9, 39 sowie 1 Kor 6, 9f.; dem stehen aber eine nicht unbeträchtliche Reihe heilsuniversalistischer Aussagen entgegen: Joh 12, 31f.; Joh 12, 47; 1 Tim 2, 4f.; Tit 2, 11; 2 Petr 3, 9; Hebr 9, 28; Röm 11, 32.

¹⁸ Vgl. *von Balthasar*, 25, welcher bemerkt: „Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen. Das wird der Grund sein, weshalb die Kirche, die so viele Menschen heiliggesprochen hat, sich nie über das Verlorensein eines einzigen geäußert hat.“ (Ebd.)

am Ende alle, wenn auch „nicht [...] in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitmahls“¹⁹ teilhaben werden.

Würden jedoch nicht gerade – denkt man etwa an die zu Anfang zitierte Aussage Elie Wiesels – die Opfer es ablehnen, an einer solchen „Tafel des ewigen Hochzeitmahls“ gemeinsam mit ihren Tätern, denen sie unter keinen Umständen zu vergeben bereit sind, Platz zu nehmen? Und könnte sich Gott dann erlauben, sich über das gewiss nicht unberechtigte Anliegen der Opfer hinwegzusetzen und den Tätern jene Schuld zu vergeben, die sie im Zuge ihres grausamen Verhaltens gegenüber ihren Mitmenschen auf sich geladen haben? Fielen – wie Dirk Ansorge pointiert resümiert – „einer solchen Vergebung nicht die Opfer ein zweites Mal insofern zum Opfer, als sie mit ansehen müssten, wie ihren Henkern vergeben wird“?²⁰ Wenn aber Gott die Klagen der Opfer nicht ungehört im leeren Raum verhallen lassen will, kann dann das eschatologische Gericht einzig und allein als Gericht Gottes über den Menschen gefasst werden, oder müssten nicht vielmehr auch die Opfer in den Rang von Klägern oder gar (Mit-)Richtern erhoben werden?

Soll der Unterschied zwischen Tätern und Opfern im eschatologischen Gericht nicht einfach nivelliert werden, so ist es unerlässlich, wie Magnus Striet betont, dass „in der Idee Gottes eine Freiheit postuliert [wird; P. H.], die die Freiheit von Opfern und Tätern uneingeschränkt achtet, und doch durch die Macht ihrer Liebe die Täter dazu in Freiheit ermächtigt, um Verzeihung zu bitten, und es den Opfern trotz des erlittenen Leids ermöglicht, die Verzeihung zu gewähren“.²¹ Denn eine den Opfern durch einen Dritten – nämlich durch Gott – aufoktroierte Versöhnung wäre niemals eine wahrhaftige Versöhnung, welche doch nur in Form einer freien Zustimmung aller Beteiligten gelingen kann und die allein zu haben ist, sofern die Möglichkeit ihres Misslingens zumindest als denkbar erscheint. Im Zuge einer unbedingten Achtung der den Geschöpfen verliehenen Freiheit durch Gott ist es folglich erforderlich, sich das Gericht als einen „Prozess“ vorzustellen, „in dem die gegensätzlichen Fragen und Anklagen zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen in eine Beziehungsdynamik geraten“,²² deren Telos nicht von vornherein unverrückbar feststeht.

Die vorliegenden Überlegungen stellen sich insofern zur Aufgabe, eine „intersubjektive Dimension“²³ des *eschatologischen Gerichts* als zumindest

¹⁹ *Benedictus* <Papa, XVI.>, Enzyklika Spe Salvi von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 3., korrigierte Auflage, Bonn 2008, Nr. 44.

²⁰ D. Ansorge, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002), 36–58, hier 36.

²¹ M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 48–89, hier 75.

²² O. Fuchs, Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage, in: Jahrbuch Biblische Theologie; Band 16: Klage, Neukirchen/Vluyn 2001, 347–379, hier 363.

²³ J.-H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch ange-

wahrscheinlich vorzustellen und damit auch den Klagen der Opfer eine Bedeutung für jenes Gericht beizumessen. Meine Ausführungen schließen sich damit indirekt Jan-Heiner Tücks Versuch an, den verengten Blickwinkel innerhalb der klassischen Soteriologie zu überwinden und Erlösung nicht mehr „primär als Befreiung von Sünde und Schuld“,²⁴ sondern gerade auch unter dem Blickwinkel von zwischenmenschlicher Versöhnung und der – gewiss qualitativ anders gearteten – Erlösungsbedürftigkeit von Opfern zu betrachten. Dabei ist es jedoch – wie in einem ersten Schritt zu zeigen sein wird – keineswegs notwendig, jene „Beziehungsdynamik“ des eschatologischen Gerichts auch als „Gericht des Menschen über Gott“²⁵ zu fassen und somit, in der Nachfolge von Ottmar Fuchs, die Theodizeefrage zu einem Bestandteil jenes Gerichts zu machen. Man würde auf diese Weise – so viel lässt sich hier schon sagen – vielmehr vorschnell die Verantwortlichkeit der Täter für die von ihnen begangenen Gräueltaten auf eine höhere Instanz abwälzen. Die Frage nach der Möglichkeit eines zwischenmenschlichen Verzeihens von eigentlich Unverzeihbarem, wie es in sicherlich unüberbietbarer Weise in Auschwitz zutage getreten ist, würde dabei gar nicht erst in den Blick kommen. Doch müsste gerade diese ins Zentrum theologischer Reflexionen gerückt werden, wenn eine „Hoffnung für alle“ im Sinne von Balthasars nicht von vornherein als aussichtslos erscheinen soll. In einem letzten Schritt wird es schließlich nötig sein, vor dem Hintergrund einer intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts erneut nach der Rolle Gottes als des endzeitlichen Richters zu fragen. Dabei wird sich zeigen, dass im Sinne Joseph Ratzingers „das endzeitliche Gericht [...] in ein [...] Verhältnis zur Christologie gebracht“²⁶ werden muss, wenn die Anliegen der Opfer nicht nur eine periphere Rolle im Kontext dieses Gerichts spielen sollen.

2. Freiheit als Geschenk und Aufgabe. Von der Theodizee zur Anthropodizee

Unbestreitbar gibt es unzählige Opfer innerhalb der Geschichte, denen auch bei genauestem Hinsehen keinerlei Schuld nachweisbar zu sein scheint und deren Leiden somit durch nichts zu rechtfertigen ist. Dass sich dabei das Klagen angesichts jener Opfer nicht allein auf die unmittelbaren Täter erstrecken muss, sondern dass letztlich auch „Gott als der angeklagt werden [darf; P. H.], der dies alles so *sein* lässt“,²⁷ diese Überlegung vermag zunächst eine gewisse Plausibilität für sich zu verbuchen. Ein Beispiel hierfür

sichts der Shoa, in: ThGl 89 (1999), 364–381, hier 365. Mit einem stärkeren Fokus auf die Eschatologie vgl. hierzu neuerdings Tück, Inkarnierte Feindesliebe (siehe Anmerkung 6), 242–258.

²⁴ Ebd. 365.

²⁵ Fuchs, Unerhörte Klage über den Tod hinaus!, 363.

²⁶ *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 164.

²⁷ O. Fuchs, Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007, 83.

liefert Iwan Karamasow in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“. Dort verweist dieser gegenüber seinem Zuhörer Aljoscha, den er damit in größte seelische Qualen stürzt, auf das ihm aus einer Zeitungsnotiz bekannte Schicksal eines achtjährigen Jungen: Nachdem der Junge beim Spielen den Lieblingshund eines Großgrundbesitzers mit einem Stein verletzt hatte, wurde er zur Strafe und zudem vor den Augen seiner eigenen Mutter von den Jagdhunden eben jenes Großgrundbesitzers zu Tode gehetzt.

Zwar akzeptiert Iwan das Argumentationsmuster einer „Solidarität der Menschen in der Sünde“. ²⁸ Allerdings ist ihm unbegreiflich, wie man auch mit Blick auf augenscheinlich unschuldige Kinder von einer solchen Solidarität sprechen könne. Sicherlich vermag man einzuwenden, „das Kind werde groß und hätte dann selbst übergenug Zeit zum Sündigen“; aber – so entgegnet Iwan, jene Hypothese entschieden in ihre Schranken verweisend – „dieser kleine Knabe wurde doch schon im achten Lebensjahr von Hunden zerrissen...“.²⁹ Von einer Schuldgeschichte jenes Jungen, durch die dessen Tod auch nur ansatzweise gerechtfertigt wäre, kann Iwan zufolge nicht die Rede sein. Es sind gerade die Erfahrungen solcher zwischenmenschlicher Gräueltaten, welche aus der Sicht Iwans „jede höhere Harmonie“³⁰ lediglich als Hohn gegenüber den Opfern erscheinen lassen. Die Vorstellung eines Jüngsten Gerichts, bei welchem „die Mutter den Peiniger, der ihren Sohn von Hunden hat zerreißen lassen, umarmt und alle drei unter Tränen singen: ‚Gerecht bist du, o Herr‘“, kann nach Iwans Begriffen, selbst wenn dann durch Gott „alles seine Erklärung finden“³¹ wird, nur eine Farce bedeuten.

Iwan bestreitet nämlich nicht nur die „moralische *Legitimität* stellvertretender Verggebung“³² kategorisch, wenn er erklärt, dass die Mutter jenes auf so grausame Weise ermordeten Jungen zwar „ihr unermessliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen“ dürfe, nicht jedoch die Leiden ihres von Hunden zerfleischten Kindes: „dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe“.³³ Iwans Argumentation ist noch weit radikaler, indem er nicht nur eine *stellvertretende* Verggebung, sondern eine Verggebung mit Blick auf solch schreckliches Leiden überhaupt ausschließt, da Verggebung letztlich zu einer Abwertung und Bagatellisierung jenes unvorstellbaren Leidens führen würde: „Gibt es in der Welt ein Wesen, das verzeihen könnte, welches das Recht hätte, zu verzeihen?“, so fragt Iwan mit Blick auf den Jüngsten Tag, an welchem doch alle Menschen

²⁸ F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasow. Roman, aus dem Russischen übertragen von E. K. Rahsin, München/Zürich 271996, 397.

²⁹ Ebd. 398.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ansoerge, 45. So bemerkt Ansoerge: „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“ (ebd. 45).

³³ Dostojewski, Die Brüder Karamasow (siehe Anmerkung 28), 399.

– auch die Opfer – als Auferweckte zugegen sein werden, woraufhin er fortfährt: „Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht.“³⁴ Gerade aus „Liebe zur Menschheit“ und um des Gedenkens an die durch Vergebung nur zu bagatellisierenden Leiden unzähliger Opfer willen plädiert Iwan für das „Verbot einer schließlichen Versöhnung“;³⁵ oder er sehe sich dazu gezwungen, sein „Eintrittsbillet“³⁶ für einen unter derartigen Umständen versöhnten Himmel zurückzugeben.

Doch auch die Vorstellung ewiger „Höllqualen der Peiniger“ vermag Iwan zufolge keine Wiedergutmachung für das an dem zu Tode gequälten Jungen begangene Unrecht zu leisten. Abgesehen davon, dass man dadurch dem entsetzlichen Leiden des Jungen nicht gerecht würde, stellt sich dabei nämlich die Frage, was dies für eine das Gelingen der Schöpfung garantierende „Harmonie [wäre; P. H.], wenn es noch eine Hölle gibt“.³⁷ Iwan lässt die Überlegung bewusst in eine *Aporie* münden: Weder gesteht er die Möglichkeit einer eschatologischen Versöhnung zu, noch kann er eine Hölle für diejenigen akzeptieren, denen eine auf Versöhnung hinauslaufende Vergebung verweigert werden müsste, da ein solcher Ort die abschließende Harmonie des Schöpfungsganzen radikal infrage stellen würde. Der Gedanke einer Unmöglichkeit allumfassender Versöhnung infolge eines innergeschichtlichen Leids, welches sich allen Verstehenskategorien zu entziehen scheint, erhält damit eine theodizeekritische Spitze; aufs Deutlichste tritt diese im Zuge der folgenden rhetorischen Frage Iwans an seinen Bruder Aljoscha zutage:

Würdest du, wenn du selbst [...] den ganzen Bau der Gesetze für das Menschengeschlecht zu errichten hättest, mit dem Ziel im Auge, zum Schluß alle Menschen glücklich zu machen, [...] – doch zur Erreichung dieses Zieles müßtest du zuvor unbedingt, als unvermeidliche Vorbedingung zu jenem Zweck, meinethalben nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode quälen [...] – würdest du dann einwilligen, unter dieser Bedingung der Architekt des Baues zu sein?³⁸

Die von Iwan intendierte Antwort ist klar: Gott hätte aus rein moralischen Gründen die Schöpfung erst gar nicht ins Dasein rufen sollen. An Radikalität gewinnt in Dostojewskis Roman jener „Protest gegen Gott“ sowie das damit einhergehende „Verbot einer schließlichen Versöhnung“ noch dadurch, dass der Autor beides nicht einem atheistischen, sondern einem „gläubigen Bewusstsein ins Gewissen schreibt“.³⁹

Ist es aber wirklich unumgänglich, dass man, wie Iwans Gesprächspartner Aljoscha, angesichts einer solchen Argumentation in Resignation ver-

³⁴ Ebd. 399.

³⁵ *Striet*, Versuch über die Auflehnung (siehe Anmerkung 21), 59.

³⁶ *Dostojewski*, 399.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 399 f.

³⁹ *Striet*, 59. So bemerkt Iwan ausdrücklich: „Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich gebe ihm nur die Eintrittskarte [zu jenem versöhnten Himmel; P. H.] ergebnis zurück.“ Zitiert aus: *Dostojewski*, 399.

fällt, ohne auch nur das Geringste hierauf entgegen zu können? Sicher: Dass auch nur ein Mensch am Ende wie Iwan sein „Eintrittsbillet“ zurückgibt und damit einer abschließenden Harmonie den Boden entzieht, dies ist als Möglichkeit nicht auszuschließen. Doch dass, wie in Fortschreibung der iwanschen Argumentation aus heutiger Perspektive zu ergänzen wäre, „die ewige Harmonie gar nicht erhofft werden darf, und zwar deshalb, weil schon jetzt entschieden wäre, daß eine solche Harmonie, die ohne Rechtfertigung Gottes nicht zu haben ist, ihren Preis, die Ermordeten von Auschwitz nicht wert wäre“, ⁴⁰ diese kompromisslose Schlussfolgerung wird sich gleichfalls befragen lassen müssen. Zwar bleibt immer die „bange Frage [...], ob Gott diese Versöhnung gelingen wird“, aber genauso kann das „Vertrauen darauf, daß Gott [...] durch seine Liebe den Fragenden, auch den angesichts von Auschwitz Fragenden, zu gewinnen vermag“, ⁴¹ nicht partout als jeglicher Grundlage entbehrend zurückgewiesen werden.

Man muss keineswegs, wie dies Hans Jonas in seinem Vortrag „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ gleichwohl glaubte tun zu müssen, als gleichsam letzten Ausweg aus diesem Dilemma „die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht“ ⁴² gänzlich verwerfen und nun – im Zuge einer Radikalisierung der „Idee des *Zimzum* [...] der Lurianischen Kabbala“ ⁴³ – von einem „leidenden Gott“ ⁴⁴ sprechen, welcher sich im Augenblick der Schöpfung um des freien Werdens der Welt willen zurückzieht und auf seine eigene Allmacht Verzicht leistet, sodass es ihm anschließend – beim Anblick der menschlichen Gräueltaten – möglicherweise „um das Werdenlassen der Welt gereuen muß“. ⁴⁵ Es verhält sich keineswegs so, dass angesichts der Existenz des menschlichen Bösen, um welches allein es in den vorliegenden Überlegungen ja geht, die drei klassischen göttlichen „Attribute [...] – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – [...] in einem solchen Verhältnis [allein bestehen können; P. H.], daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt“. ⁴⁶ Dass man sich Gott angesichts derart unvorstellbarer Gräueltaten vonseiten der Menschen allein noch als gütig vorstellen könne, indem man ihm das Allmachts-

⁴⁰ *Striet*, 60. Wie Magnus Striet bemerkt, steht Iwans hybride Argumentation für eine schon hier und jetzt getroffene Entscheidung der Theodizeefrage dem Plädoyer Johann Baptist Metz für ein Verständnis der Theodizeefrage als „eschatologische Frage“ geradezu entgegen, nämlich als „Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern für die sie immer neu eine Sprache sucht, um sie unvergänglich zu machen“ (*Johann Baptist Metz*, Theodizeeempfindliche Gottesrede, in: *Ders.* [Hg.], *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81–102, hier: 82f.).

⁴¹ *Striet*, 62.

⁴² *H. Jonas*, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in: *O. Hofius* (Hg.), *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen 1984, 63–86, hier 77.

⁴³ Ebd. 84.

⁴⁴ Ebd. 72.

⁴⁵ Ebd. 85.

⁴⁶ Ebd. 79.

attribut abspricht, ist als – wie Hans Jonas gleichwohl insinuiert – unumgängliche Schlussfolgerung zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen.⁴⁷

Wie F. W. J. von Schelling in seinen 1809 verfassten „Philosophische[n] Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ bemerkt, weist denn auch die These, „Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne“, keinerlei Erklärungswert auf: Zöge nämlich, so Schelling, „Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn“.⁴⁸ Gleichwohl ist für Schelling im Menschen als dem Ebenbild Gottes, in welchem „Gott allein die Welt geliebt“ habe, zugleich „der tiefste Abgrund und der höchste Himmel“⁴⁹ gegeben; er allein besitzt Schelling zufolge nämlich die Freiheit zum Guten sowie auch zum radikal Bösen, insofern er allein sich in einem seine eigene geschöpfliche Abhängigkeit leugnenden Akt hybrider Selbstermächtigung gegen seinen eigenen Ursprung zu wenden vermag. Nur er ist aufgrund seiner ihn auszeichnenden Gottesebenbildlichkeit denn auch zu einer das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf verkehrenden „Erhebung des Eigenwillens“ über den göttlichen Universalwillen fähig, während er doch eigentlich in einer „Einheit mit dem Universalwillen“⁵⁰ und damit mit dem Schöpfungsganzen verbleiben sollte.

Es macht gerade die Pointe der schellingschen Konzeption aus, dass das Böse, ohne dass Güte, Allmacht und Verstehbarkeit Gottes in irgendeiner Weise geschmälert werden müssten, hier nicht im Sinne der „privatio boni“-Lehre als ein Seinsmangel gedacht wird, sondern dass es „aus der Fülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen“⁵¹, entspringt und somit

⁴⁷ Gegen Hans Jonas' Vorstellung eines leidenden und hinsichtlich seiner eigenen Schöpfung ohnmächtigen Gottes ist neben dem im Folgenden oben zitierten schöpfungstheologischen Argument Schellings vor allem auch auf Jan-Heiner Tücks Rückfrage zu verweisen, „wie auf eine eschatologische Überwindung von Leid, Schuld und Tod überhaupt noch gehofft werden kann, wenn Gott ohnmächtig ist“ (*J.-H. Tück*, *Christologie und Theodizee* bei Johann Baptist Metz. *Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, 2., erweiterte Auflage, Paderborn [u. a.] 2001, 247).

⁴⁸ *F. W. J. von Schelling*, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Ders.*, *Sämtliche Werke*. Erste Abteilung; Band VII, herausgegeben von *K. F. A. Schelling*, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, 331–416, hier 339 (im Folgenden unter der Sigle „SW“ mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl zitiert). – Wie Jürgen Habermas herausstellte (vgl. *J. Habermas*, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: *Ders.*, *Theorie und Praxis*. *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1982, 172–227), greift gleichwohl auch Schelling – im Anschluss an Traditionen jüdischer und protestantischer Mystik, insbesondere an Isaak Luria und Jakob Böhme – innerhalb der „Stuttgarter Privatvorlesungen“ von 1810 sowie vor allem in den „Weltalter“-Fragmenten auf jenen Gedanken des *Zimzum* zurück – auf die Vorstellung also eines sich um des Werdens der Schöpfung willen zurückziehenden Gottes. Dabei unterlässt Schelling es jedoch nicht, darauf zu insistieren, dass jener Rückzug Gottes nicht Ausdruck von „Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft“ bedeute, sondern dass vielmehr „[i]n der Kraft sich einzuschließen [...] die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft“ liege (*Schelling*, SW I, 7, 428 f.).

⁴⁹ *Schelling*, SW I, 7, 363.

⁵⁰ *Schelling*, SW I, 7, 365.

⁵¹ *F. Hermanni*, *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie*, in:

weniger Anzeichen eines mangelhaften Vernunftgebrauchs ist als vielmehr gerade die „zur Geistigkeit erhobene[n] Selbstheit“⁵² als äußerste und zugleich verheerendste Möglichkeit menschlicher Freiheit bezeichnet. Dabei sucht Schelling aber gleichzeitig jenen – aus seiner Sicht dem neuzeitlichen Autonomiegedanken insgesamt eingeschriebenen – Missbrauch ursprünglich verliehener Freiheit in der ihm eigenen Dialektik nachzuzeichnen. Zutage tritt Schelling zufolge gerade im radikal Bösen ein „Hunger der Selbstsucht, die in dem Maße, als sie vom Ganzen und der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird“.⁵³

Auch wenn man Schellings „Metaphysik des Bösen“⁵⁴ möglicherweise als ein Operieren mit „schöpfungstheologischen Possibilia“ brandmarken sollte, so ist sein Ansatz doch zumindest insofern zu honorieren, als er bei der Frage nach der Herkunft des Bösen – im Gegensatz etwa zur Gestalt des Iwan Karamasow bei Dostojewski – nicht vorschnell Gott selbst vor einen Gerichtshof zu zerren versucht. Vielmehr stellt Schelling ausdrücklich – wie bereits der Titel der Abhandlung anzeigt – die „Rückfrage nach der Konstitution der menschlichen Freiheit“⁵⁵ und formt damit das klassische Problem der *Theodizee* gleichsam zu einer Frage der *Anthropodizee* um. Die Freiheit des Menschen tritt so als ein Geschenk in Erscheinung, das dem Beschenkten eine große Verantwortung aufbürdet und für dessen Missbrauch man nicht unmittelbar und in erster Linie denjenigen verantwortlich machen sollte, der jenes Geschenk gemacht hat.

3. Verzeihen von Unverzeihbarem? Über die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Tätern und Opfern

Akzeptiert man die im vorangegangenen Kapitel angestellten Überlegungen, so müsste man Dostojewskis Figur des Iwan Karamasow zunächst vorhalten, dass seine Argumentation reichlich vorschnell auf eine Anklage Gottes abhebt als dem „Architekt[en] des Baues“,⁵⁶ in welchem ein solches Unrecht wie dasjenige des von Iwan angeführten Großgrundbesitzers zu begehen von vornherein schon als Möglichkeit angelegt sei. Es müsste sich jedoch die Anklage der Opfer sowie – möglicherweise in einem zweiten Schritt – auch das Versöhnungsgeschehen auf die Täter selbst richten.

L. Hübn (Hg.), Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling), Würzburg 2006, 239–254, hier 251.

⁵² Schelling, SW I, 7, 370.

⁵³ Schelling, SW I, 7, 390. Wie gerade Lore Hübn zu zeigen vermochte, zählt es zu den Verdiensten der schellingschen „Freiheitsschrift“, dass sie „die förmlich organisierende Wirkmächtigkeit der Sündentheologie inmitten des freiheitstheoretischen Projektes“ der Neuzeit selber sichtbar macht (L. Hübn, Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs, Tübingen 2009, 237.)

⁵⁴ Hermanni, 250.

⁵⁵ Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz (siehe Anmerkung 47), 243.

⁵⁶ Dostojewski, 400.

Nimmt man die menschliche Freiheit als Vermögen zum Bösen wie zum Guten wirklich ernst, so ist eine Anklage und Versöhnung nur im Zuge einer unmittelbaren und persönlichen Konfrontation zwischen Tätern und Opfern wahrhaft akzeptabel. Gewiss kann, wie Iwan mit Blick auf das von ihm angeführte Beispiel bemerkt, die Mutter „die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes [...] nicht verzeihen“.⁵⁷ Vergebung muss „dem Täter vom Opfer selbst *von Angesicht zu Angesicht* gewährt“ werden und ist „nicht an Dritte [...] delegierbar“.⁵⁸

Doch soll im Namen der von Iwan gleichwohl verneinten Möglichkeit einer „höhere[n] Harmonie“⁵⁹ eine Konfrontation auch zwischen den bereits verstorbenen Opfern und ihren Tätern zumindest als denkbar erscheinen, so kommt man nicht umhin, ein – beide Personengruppen vor dem göttlichen Richterstuhl vereinendes – eschatologisches Gericht zu postulieren. In jener postmortalen Konfrontation der Täter mit ihren Opfern könnte man denn auch „in einem übertragenden Sinne gerade [...] die Strafe sehen, die die Täter erleiden müssen“,⁶⁰ damit eine wie auch immer geartete Versöhnung als wahrscheinlich angenommen werden kann. Die „Unmöglichkeit der inneren Vollendung der Welt“, welche allein schon angesichts der in Auschwitz geschehenen Verbrechen als gewiss anzusehen ist, verlangt geradezu nach einem mit der Wiederkunft Christi verbundenen endzeitlichen Gericht als gleichsam allerletzte Hoffnung darauf, „daß die Welt dennoch vollendet wird, aber nicht aus der planenden Vernunft [des Menschen, P. H.] heraus, sondern von der Unzerstörbarkeit der Liebe her, die im auferstandenen Christus gesiegt hat“.⁶¹ Nur der Glaube an ein Jüngstes Gericht vermag die „Unabgeschlossenheit“ und somit eine endzeitliche Vollendung der innerweltlichen Geschichte mit all ihren Makeln zu verbürgen; andernfalls ist, worauf auch Walter Benjamin in einem Brief gegenüber Max Horkheimer insistierte, das „vergangene Unrecht [...] geschehen“, und die „Erschlagenen sind wirklich erschlagen“.⁶²

Jedoch ist Iwans Argumentation mit der Annahme einer allgemeinen Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag noch keineswegs widerlegt. Iwans rhetorische Frage „Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen [...], welches das Recht hätte, zu verzeihen?“ zielt denn auch darauf ab, dass, „aus Liebe zur Menschheit“⁶³ sowie um der Würde der Opfer willen, Verzeihung oder Vergabung für Täter von solcher Grausamkeit generell abgelehnt werden

⁵⁷ Ebd. 399.

⁵⁸ *J.-H. Tüch*, Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung, in: *IKaZ* 33 (2004), 174–188, hier 181.

⁵⁹ *Dostojewski*, 398.

⁶⁰ *Tüch*, Das Unverzeihbare verzeihen? (siehe Anmerkung 58), 186.

⁶¹ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 170.

⁶² *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften, 7 Bände und Suppl., unter Mitwirkung von *Th. W. Adorno* und *G. Scholem* herausgegeben von *R. Tiedemann* und *H. Schweppenbäuser*; Band V, 1: Das Passagen-Werk, Frankfurt am Main 1982, 589.

⁶³ *Dostojewski*, 399.

müsse – und käme sie auch vonseiten der Opfer selbst. Mit einer nahezu analogen Begründung betont auch der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch in seinem Buch „Pardonner?“ die Unmöglichkeit einer Vergebung für die Täter von Auschwitz und anderer Konzentrationslager:

Le pardon est mort dans le camp de la mort. Notre horreur pour ce que l'entendement à proprement parler ne peut pas concevoir étoufferait la pitié dès sa naissance ... si l'accusé pouvait nous faire pitié.⁶⁴

Für diese im eigentlichen Sinne des Wortes Verbrechen gegen die Menschlichkeit und somit gegen das Wesen des Menschen an sich („des crimes *contre l'humanité*, c'est-à-dire des crimes contre l'essence humaine“)⁶⁵ könne in keiner Weise Vergebung gewährt werden – vor allem nicht, wie dies gerade in den ersten Jahrzehnten nach 1945 hinsichtlich der Deutschen der Fall gewesen zu sein scheint, solange die Verbrecher sich nicht vorbehaltlos für schuldig erklärten und um Vergebung bäten: „Il faudrait, pour prétendre au pardon, s'avouer coupable, sans réserves ni circonstances atténuantes.“⁶⁶ Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, dass jenes Postulat einer generellen „Vergebungsverweigerung“, zu dessen Gunsten Jankélévitch Stellung bezieht, gerade der von Benjamin beschworenen „Unabgeschlossenheit“ der Geschichte zuwiderlaufen muss und folglich darauf hinausläuft, „die Hoffnung auf universale Versöhnung zu verabschieden“.⁶⁷

Allerdings richtet Jankélévitch, sicherlich nicht zu Unrecht eingenommen von demjenigen, was vergeben werden soll, nämlich den sich jeder Beschreibung entziehenden Gräueltaten des Dritten Reichs, sein Augenmerk zu wenig auf das Phänomen der Vergebung sowie des Verzeihens selbst. So begreift Hannah Arendt – der im Hintergrund mitklingende kantische Freiheitsbegriff ist unüberhörbar – das Verzeihen als „ein Handeln eigener und eigenständiger Art [...], das zwar von einem Vergangenen provoziert, aber von ihm nicht bedingt ist“ und welches damit „von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien [kann; P. H.], der verzeiht, wie den, dem verziehen wird“.⁶⁸ Das der menschlichen Freiheit eingeschriebene Vermögen des Verzeihens und Vergabens repräsentiert in gewisser Weise die Möglichkeit eines radikalen Einschnitts oder einer absoluten Unterbrechung der innerzeitlichen Reihe kausallogisch aneinander geknüpfter Handlungen, wodurch Geschehenes zwar nicht vergessen, aber doch eingeklammert und mit Blick auf die Gegenwart wirkungslos zu werden vermag; heilsam ist das Verzeihen dabei nicht nur für denjenigen, dem verziehen wird, sondern in partieller Weise sogar für den Verzeihenden selbst, insofern dieser sich hierbei auch selbst von dem ihm

⁶⁴ V. Jankélévitch, *Pardonner?*, Paris 1971, 47.

⁶⁵ Ebd. 18.

⁶⁶ Ebd. 47.

⁶⁷ *Tück*, *Das Unverzeihbare verzeihen?* (siehe Anmerkung 58), 178. Zu einer genaueren Analyse der Argumentation Jankélévitchs vgl. weiterhin ebd. 175–178.

⁶⁸ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Zürich 2007, 307.

geschehenen und ihn innerlich gewiss belastenden Unrecht zu distanzieren vermag:

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 Sinne des Wortes verfolgen würden[.]⁶⁹

Ohne die Fähigkeit zu vergeben würde sich der Mensch ohnmächtig dem einmal Geschehenen, welches nun wie ein Verhängnis über ihm waltet, ausliefern und seine Freiheit, die nicht zuletzt auch darin besteht, gegen seinen eigenen Charakter und somit in Absetzung von seiner eigenen Vergangenheit handeln zu können, gänzlich verleugnen. Erst die Möglichkeit des Vergabens vermag die verhängnisvolle Abgeschlossenheit des ein für alle Mal Geschehenen gleichsam aufzusprenken sowie „die Möglichkeit einer neuen Bestimmung auf das Gute hin“⁷⁰ und damit zumindest die Möglichkeit einer alle versöhnenden Zukunft zu eröffnen.

Gleichwohl sieht auch Hannah Arendt – in ähnlicher Weise wie Jankélévitch – unüberschreitbare Grenzen für die Gewährung von Vergebung, wenn das Bezugsobjekt jener Vergebung eine Handlung von solcher Bosheit darstellen sollte, dass sie jegliches Maß, das jene Handlung – etwa in Form eines Strafmaßes – in ihrer Schwere noch zu bemessen erlaubte, absolut übersteigt:

Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, daß [...] diejenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar herausstellen, gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben. Bei den letzteren handelt es sich um das, was wir seit Kant das „radikal Böse“ nennen, ohne doch recht zu wissen, was das ist[.]⁷¹

Der Gedanke, dass niemand für ein Verbrechen, das jegliches Maß überschreite, Vergebung erfahren könne, tritt nicht allein bei Hannah Arendt zutage, sondern macht auch, wie wir gesehen haben, eine der unhinterfragten Prämissen der Überlegungen Jankélévitchs aus, wenn dieser etwa in kaum zu überbietender Eindringlichkeit bemerkt: „Le pardon est mort dans le camp de la mort.“⁷² Selbst Iwan Karamasows Aussage, dass eine auf der Vergebung für solch grausame Täter basierende „Harmonie gar zu teuer eingeschätzt“⁷³ sei, lebt noch von dem Gedanken, dass Vergebung – wie dies gerade auch für die Festlegung eines angemessenen Strafmaßes von Bedeutung ist – nur dafür gewährt werden kann, was begreifbar ist und in menschlichen Maßen noch ausgedrückt zu werden vermag. Weshalb jedoch sollte, wenn gerade das radikal Böse in Form der – wie Schelling formuliert – „zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit“⁷⁴ als eine äußerste Möglichkeit des

⁶⁹ Ebd. 302.

⁷⁰ *Ansorge*, 42.

⁷¹ *Arendt*, 307.

⁷² *Jankélévitch*, 47.

⁷³ *Dostojewski*, 399.

⁷⁴ *Schelling*, SW I, 7, 370.

Menschseins angenommen werden muss, nicht auch die Fähigkeit zu einer Verzeihung für eigentlich Unverzeihbares – als gleichsam äußerstes Extrem am anderen Ende der Skala möglichen Handelns – dem menschlichen Freiheitsvermögen eingeschrieben sein?

Genau in diese Richtung zielten Jacques Derridas Überlegungen im Zusammenhang eines Gesprächs mit Michel Wieviorka unter dem Titel „Jahrhundert der Vergebung“.⁷⁵ Gegenüber Jankélévitchs Verständnis der Vergebung als einer „*bedingungsmaßsigen Tausch-Logik* [...]“, wonach man das Verzeihen nur in Betracht ziehen kann unter der *Bedingung*, daß im Verlauf einer Szene der Reue darum gebeten wurde“, betont Derrida die „Idee [...] des *bedingungslosen*, gnadenvollen, unendlichen, unökonomischen Verzeihens [...]“, das dem *Schuldigen als Schuldigen*, ohne Gegenüber, und selbst dem, der nicht bereut und nicht um Verzeihung bittet, gewährt wird“.⁷⁶ Gegen Jankélévitchs Bemerkung, dass das Verzeihen angesichts der unverjährenbaren wie auch unverzeihbaren Gräueltaten in den Konzentrationslagern „gestorben“ sei, hebt Derrida gerade darauf ab, dass die Geschichte des Verzeihens „im Gegenteil mit dem Unverzeihbaren beginne[n]“.⁷⁷ Derrida bezieht sich dabei auf eben „jene theologische Tradition [im Abendland; P. H.], die dem Souverän ein außergewöhnliches Recht gewährt“, nämlich das „Begnadigungsrecht“ als Name „eines Rechts, das in den Gesetzen eine Macht verankert, die jenseits der Gesetze steht“,⁷⁸ eines Rechts mithin, welches allererst greift, insofern die Maßstäbe der normalen Gesetze nicht mehr adäquat zu greifen vermögen. Derrida gibt daher offen zu, „daß das Vergeben [wenn auch in positivem Sinne; P. H.] verrückt ist und daß ein Wahnsinn des Unmöglichen bleiben muß“, dass es somit eine Sache ist, „die wie eine Revolution den gewöhnlichen Verlauf der Geschichte, der Politik und des Rechts überrascht“.⁷⁹

Dass es also unverjährenbare Verbrechen gegen die Menschlichkeit geben könne, die als Ausdruck radikaler Bosheit niemals und unter keinen Umständen irgendeine Form von Vergebung erfahren könnten, dies ist – folgt man Derridas Überlegungen – auszuschließen. Gewiss vermag „keine durch

⁷⁵ Zu einer genaueren Analyse des Gesprächs vgl. wiederum Tück, Das Unverzeihbare verzeihen? (siehe Anmerkung 58), 178–181.

⁷⁶ J. Derrida, Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität (Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka), in: *Lettre internationale* 48 (2000), 10–18, hier 11. Wie Jan-Heiner Tück völlig zu Recht anmerkt, ist für eine angemessene Beurteilung der Unterschiede in der Argumentation Jankélévitchs einerseits und Derridas andererseits zu berücksichtigen, dass in den beinahe 30 Jahren, welche zwischen der Publikation der beiden Texte liegen, zahlreiche gesellschaftliche Versuche unternommen wurden, dem Verschwinden von Auschwitz aus dem öffentlichen Bewusstsein entgegenzuwirken. „Die von Jankélévitch inkriminierte Schlussstrichmentalität dürfte inzwischen gesellschaftlich tabuisiert sein, auch wenn es seit einigen Jahren bedrohliche Anzeichen für einen wieder aufkeimenden Antisemitismus in Europa gibt“ (Tück, Inkarnierte Feindesliebe [siehe Anmerkung 6], 231).

⁷⁷ Derrida, 12.

⁷⁸ Ebd. 14.

⁷⁹ Ebd. 12.

menschliche Vergebung eröffnete Möglichkeit des Neubeginns [...] die erdrückende Faktizität der menschlichen Schuld- und Unheilsgeschichte [in ihrer Ganzheit; P. H.] aufzuheben“.⁸⁰ Beinahe im Sinne von Benjamins These, dass die Unabgeschlossenheit der menschlichen Geschichte um der Gerechtigkeit willen über sich selbst hinausweise, gesteht denn auch Derrida unumwunden zu, dass das von Jankélévitch postulierte Unverjähbare jener Verbrechen des Dritten Reichs „in Richtung einer Art von Geschichtslosigkeit, ja sogar von Ewigkeit und Jüngstem Gericht [verweist; P. H.], das die Geschichte [...] übersteigt“.⁸¹ Es geht Derrida absolut nicht darum, jene Verbrechen zu bagatellisieren; vielmehr ist es ihm um eine Aufwertung des Vergebungsbegriffs zu tun, welcher, so Derrida, gar „eine Art von Ewigkeit oder Transzendenz“⁸² als Versprechen mit sich führt. Aus welchem Grund nämlich, so drängt sich irgendwann unweigerlich die Frage auf, sollte der Mensch zwar zu Handlungen von schier unbegreiflicher Bosheit, jedoch im Gegenzug nicht auch zu einem geradewegs als übermenschlich erscheinenden Verzeihen in der Lage sein?

Denkbar ist dies Paul Ricœur zufolge gleichwohl nur, sofern der Vergebende dem Vergebungsbefürchtigen in einem „Akt des Vertrauens [...] einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird“,⁸³ zu gewähren imstande ist. Gewiss ist auch für Ricœur Vergebung ein dem innerzeitlichen Bedingungsgefüge gänzlich enthobener Akt, der „weder ein Vorher noch ein Nachher [kennt; P. H.], während die Antwort der Reue in der Zeit geschieht, sei es nun plötzlich, wie in einigen spektakulären Konversionen, oder allmählich, im Laufe eines ganzen Lebens“.⁸⁴ Doch jene durch die Vergebung ins Werk gesetzte „Abkoppelung der Ausführung vom Vermögen, das durch erstere realisiert wird“,⁸⁵ oder – anders formuliert – von Tat und Täter, hat implizit immer schon – wie Ricœur mit dem späten Kant formuliert – die „ursprüngliche Anlage zum Guten“ in *jedem* Menschen zur Voraussetzung, und zwar gänzlich unabhängig davon, wie er sich selbst einmal bestimmt haben mag. Denn ohne jene „ursprüngliche Anlage zum Guten“ wäre die Möglichkeit einer auf die Zukunft projizierten „Wiederherstellung“⁸⁶ dieser Anlage, von der doch der „Kredit“ des Verge-

⁸⁰ *Ansorge*, 42.

⁸¹ *Derrida*, 17.

⁸² *Ebd.* 11.

⁸³ *P. Ricœur*, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, aus dem Französischen von *H.-D. Gondek, H. Jatho* und *M. Sedlaczek*, München 2004, 755. In einer Korrektur der Überlegungen Jacques Derridas, an den er hier gleichwohl anschließt, plädiert Ricœur für eine „Entkoppelung [...], die radikaler ist“ als die von Derrida in die Debatte eingebrachte „zwischen einem ersten Subjekt, das das Unrecht begangen hat, und einem zweiten Subjekt, das bestraft wird“ (*ebd.* 754), und das mit ihm nicht mehr gänzlich mit dem erstgenannten Subjekt identifiziert werden könne. Die von Ricœur dagegen ins Subjekt hineinverlegte Unterscheidung des Schuldigen von seiner Tat hat jedoch zur Voraussetzung, dass beide nicht völlig ineinander aufgehen.

⁸⁴ *Ebd.* 755 f.

⁸⁵ *Ebd.* 754.

⁸⁶ *I. Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Ders.*, *Werke* in sechs

benden gerade ausgeht, undenkbar. Ginge ein Täter nämlich völlig in seinen eigenen (Un-)Taten auf, so bedeutete das Aussprechen des erlösenden Wortes der Versöhnung gleichzeitig immer auch die Rehabilitierung der doch eigentlich verdammungswürdigen Handlungen jenes Täters, was ein Versöhnungsgeschehen auf immer unmöglich machen würde. Ausschließlich unter der Voraussetzung eines ursprünglichen, wenn auch unter den verabscheuungswürdigsten Taten vergrabenen Gutseins des Menschen vermag ein Opfer einst im Angesicht seines Täters möglicherweise das „befreiende[n] Wort[s]“ zu sprechen: „Du bist besser als deine Taten.“⁸⁷

4. Christus als die zur Rettung aufgebrochene Wahrheit. Zur Hoffnung auf ein Gelingen der Schöpfung

Doch wer sollte diesen schier übermenschlichen Akt der Vergebung gleichsam in letzter Instanz leisten können, wenn, wie Dirk Ansorge anmerkt, die menschliche Vergebung für sich allein „die erdrückende Faktizität der menschlichen Schuld- und Unheilsgeschichte“⁸⁸ niemals gänzlich aufzuheben vermag. „Aber dieses Wesen“, so erklärt bereits Aljoscha in „Die Brüder Karamsow“, „gibt es, und es kann alles vergeben, allen ohne Ausnahme und *für alles*, weil es selbst sein unschuldiges Blut für alle und alles hingegeben hat“.⁸⁹ Gerade Christus, der auferweckte Gekreuzigte, ist denn auch derjenige, welcher „[i]n der rückhaltlosen Identifikation mit den Leidenden [...] an der Seite der Opfer [steht; P. H.], um diese in ihrer Würde zu bestärken und sie zum Mitvollzug der Versöhnung zu bewegen“.⁹⁰ Ist doch Christus nach seinem Selbstzeugnis „nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten“.⁹¹

Wie wir bereits im Nachvollzug der Überlegungen Hannah Arendts gesehen haben, vermag nämlich das Vergebungsgeschehen auch den Opfern eine gewisse Befreiung von der sie traumatisierenden Vergangenheit zu gewährleisten: „Beide, Opfer und Täter, bemühen sich [...], durch Strategien

Bänden; Band 4, herausgegeben von W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1998, 647–879, hier 696 (A52, B48). Im Zusammenhang lautet das Zitat: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben.“

⁸⁷ Ricœur, 759.

⁸⁸ Ansorge, 42.

⁸⁹ Dostojewski, 400.

⁹⁰ Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? (siehe Anmerkung 23), 381.

⁹¹ Joh 12, 47. Auch wenn man die Hoffnung darauf, dass die jüdische Messiaserwartung und die christliche Parusiehoffnung am Ende zusammenfallen, sodass „die Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten für Juden und Christen gleichermaßen bedeutsam“ ist, möglicherweise als Vereinnahmung der jüdischen Opfer von christlicher Seite angesehen werden könnte, so ist bei allen Differenzen doch festzuhalten, dass „beiden die Erwartung gemeinsam [ist; P. H.], dass Gottes rettende Macht sich *am Ende der Geschichte* durchsetzen wird, weil Juden und Christen *in der Geschichte* Erfahrungen gemacht haben, die Gott die Erfüllung dieser Erwartung zutrauen“ (Tück, Inkarnierte Feindesliebe [siehe Anmerkung 6], 249f.).

der Erinnerungsverformung zu vergessen“.⁹² Dabei zeigt sich allerdings eine gewisse Unerlöstheit gerade auch auf Seiten der Opfer darin, dass sie in dieser Weise „die traumatischen Brüche ihrer Lebensgeschichte nicht verwunden und ihr zerstörtes Leben nicht als solches annehmen können“⁹³. Eine abstrakte Gerechtigkeit, welche die Opfer lediglich über ihre Täter triumphieren ließe, würde somit für sich allein „die gebrochene Identität der Opfer“ keineswegs wiederherstellen. Eine „Integration der geschichtlichen Verletzungen in die erlöste Identität“ will aber gerade die rückhaltlose Identifikation Christi anbieten, welcher – in seinem proexistenten Leben und Sterben – selbst „den Weg der Leidenden bis in die äußerste Ohnmacht des Todes mitvollzogen hat“.⁹⁴ Wie die Wundmale des auferstandenen Christus bleibendes Zeichen seines Sühnetodes sind, so hat denn auch alles geschichtliche Leiden in Christus als der inkarnierten *memoria Dei* einen bleibenden Ort. Erst im Mitvollzug der Versöhnungstat Christi, des auferstandenen Gekreuzigten, könnten daher die Opfer, sofern mit der allgemeinen Auferweckung der Toten am Jüngsten Tag auch ihr „zerstörte[s] Leben [...] wiederhergestellt“⁹⁵ wird, aus der Passivität ihres Leids zu einem neuen Selbstverhältnis gelangen, welches die gemachten Leiderfahrungen nicht (mehr) verdrängen muss. Erst ein derartig zur Ruhe gekommenes Selbstverhältnis der Opfer könnte möglicherweise auch ein versöhntes Verhältnis zu ihren Tätern beinhalten, sodass eine höhere Harmonie in Gestalt eines alle versöhnenden Himmels nicht unbedingt – wie doch Iwan Karamasow unterstellt⁹⁶ – mit der Bagatellisierung oder gar Verdrängung des den Opfern zugefügten Leids erkaufte wäre.

Umgekehrt wird die Begegnung mit Christus im eschatologischen Gericht, welches nichts weniger darstellt als „die Wahrheit selber, ihr Offenkundigwerden“,⁹⁷ die Täter mit ihrer gesamten Lebensgeschichte konfrontieren, sodass deren „narrative Konstruktion“⁹⁸ der eigenen Lebensgeschichte als schuldlose Erfolgsgeschichte notgedrungen zerbrechen muss. Gerade hierin könnte denn auch der bleibende Gehalt der klassischen Purgatoriumslehre gesehen werden,

daß der zu Rettende selbst durch ‚Feuer‘ hindurchgehen muß, um endgültig gottfähig zu werden, Platz nehmen zu können am Tisch des ewigen Hochzeitsmahls. Einige neuere Theologen sind der Meinung, daß das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter. Das Begegnen mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit.⁹⁹

⁹² *Tück*, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? (siehe Anmerkung 23), 369.

⁹³ Ebd. 377.

⁹⁴ Ebd. 379.

⁹⁵ *Tück*, Inkarnierte Feindesliebe (siehe Anmerkung 6), 251.

⁹⁶ Vgl. *Dostojewski*, 398.

⁹⁷ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 165.

⁹⁸ *Tück*, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? (siehe Anmerkung 23), 374.

⁹⁹ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika *Spe Salvi* (siehe Anmerkung 19), Nr. 46f. Zu diesen „neuere[n] Theologen“ ist Papst Benedikt XVI. selbst zu zählen, wenn er etwa in seinem Buch zur „Eschatologie“ bemerkt: „Die Wahrheit, die den Menschen richtet, ist selbst aufgebrochen,

Obgleich eine selbstherrliche Verweigerungshaltung der Täter niemals ausgeschlossen werden kann, könnte eine derartige Konfrontation mit Christus als der zur Rettung aufgebrochenen Wahrheit den Ausgangspunkt für eine mögliche Amnestie der Täter bei gleichzeitiger, sicherlich schmerzhafter Erinnerung an deren Untaten bilden – vermag doch erst eine solche Konfrontation den zur Vollendung führenden Läuterungsprozess zu initiieren, an dessen Ende vielleicht sogar die vorbehaltlose Versöhnung mit den Opfern sowie auch mit Christus stehen könnte. Denn im Angesicht Christi sowie in der persönlichen Konfrontation mit den Opfern wird den Tätern ein letztes Mal die Gelegenheit gegeben werden, sich zu der eigenen, mit dem Tod gleichwohl definitiv zum Abschluss gelangten Freiheitsgeschichte zu verhalten.¹⁰⁰ Allein die persönliche Begegnung mit den auferweckten Opfern sowie mit dem auferstandenen Gekreuzigten vermag den Prozess des „Umgeformtwerdens eines [schuldig gewordenen; P. H.] Ichs durch das Feuer seiner Nähe“ in Gang zu setzen, um derart möglicherweise auch die Täter „christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio sanctorum*“¹⁰¹ zu machen. Die gewiss schmerzhaft Konfrontation der Täter mit ihren auferweckten Opfern von Angesicht wird deren Selbstverblendungen und narrative Konstruktionen der eigenen Lebensgeschichte hoffentlich zerbrechen lassen und sie zur reuevollen Distanzierung von ihren eigenen Untaten befähigen, wodurch augenscheinlich wird, dass sie tatsächlich besser als ihre Taten sind. Einzig und allein vor dem Hintergrund dieser Reue könnten die auferweckten Opfer zusammen mit dem auferstandenen Christus den Tätern ein neues, versöhntes Leben gewähren.

Sicher kann es keine endgültige Gewissheit bezüglich einer universalen Versöhnung am Jüngsten Tag geben. Behauptete man diese, würde man sich in unzulässiger Weise über den von Johann Baptist Metz herausgestellten „eschatologische[n] Vorbehalt“¹⁰² hinwegsetzen. Gerade die um der Opfer

ihn zu retten“ (*Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 165; zur Identifikation des reinigenden Feuers mit Christus vgl. ebd. 183f.) Auch Jan-Heiner Tück verweist auf die Bedeutung einer persönlichen Konfrontation mit Christus als dem Richter und Retter im eschatologischen Gericht – im Gegensatz zur weltlichen Gerichtsbarkeit, bei der der Richter als Person um des Gesetzes willen gerade zurückstehen muss: „Vor seinem Angesicht – die Offenbarung spricht von ‚Augen wie Feuerflammen‘ [Offb 1, 14] – wird die Wahrheit einer jeden Biographie offengelegt“ (*J.-H. Tück*, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes*. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs, in: *ThPh* 3 (2008), 385–409, hier 405).

¹⁰⁰ Mittels der Purgatoriumslehre soll keineswegs die definitive Grenze des Todes übersprungen und gleichsam eine postmortale „Nachgeschichte“ zur innerweltlichen Freiheitsgeschichte behauptet werden, welche das innergeschichtlich nun einmal unwiderruflich Geschehene „ausbügeln“ soll: Die Biographie jedes Menschen kommt mit dem Tod zu einem definitiven Ende. Dennoch erscheint es aus der Perspektive christlicher Eschatologie als sinnvoll und geradezu notwendig, postmortale Freiheitsprozesse anzusetzen, wenn einem Menschen im Angesicht des Richters, der zugleich der Retter ist, die Möglichkeit eingeräumt werden soll, in ein versöhntes Verhältnis zur eigenen Biographie sowie zu den Mitmenschen, an denen er möglicherweise schuldig geworden ist, zu gelangen.

¹⁰¹ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 183f.

¹⁰² *Metz*, 144.

willen zu beanstandende abschließende Gerechtigkeit schließt daher niemals völlig die schreckliche Vorstellung ewiger Verdammnis aus. Doch ist Gottes

Gerechtigkeit [...] zugleich Gnade. Das wissen wir durch den Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Beides – Gerechtigkeit und Gnade – muß in seiner rechten inneren Verbindung gesehen werden. Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so daß am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.¹⁰³

Die vorangegangenen Überlegungen zielten denn auch lediglich darauf ab, gegen Dostojewskis Gestalt des Iwan Karamasow zu zeigen, dass die Hoffnung darauf, dass am Ende alle, wenn auch „nicht [...] in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls“ teilhaben werden, keineswegs als gänzlich unbegründet zurückgewiesen werden muss. Gewiss ist jedenfalls, dass ohne den Gedanken eines kollektiven Gerichts, bei dem sich Täter wie Opfer leibhaft gegenüberstehen, weder eine abschließende Gerechtigkeit noch eine wirkliche Versöhnung denkbar sind, da – wie selbst Theodor W. Adorno einmal bemerkte – „Hoffnung leibhaftige Auferstehung meint“.¹⁰⁴

¹⁰³ *Benedictus* <Papa, XVI.>, Enzyklika Spe Salvi (siehe Anmerkung 19), Nr. 44.

¹⁰⁴ *Tb. W. Adorno*, Negative Dialektik, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften; Band 6, herausgegeben von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main 2003, 7–412, hier 393.