

# Vom „Vernarben“ der Schuld und Perspektiven der Versöhnung

## Drei Impulse ausgehend von Dietrich Bonhoeffer

Ralf K. Wüstenberg

Dietrich Bonhoeffer hat in einem seiner Ethikfragmente, die zwischen 1940 und 1943 entstanden, nämlich „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“<sup>1</sup> aus dem Jahr 1941, die Auffassung vertreten, dass „Schuld vernarben“<sup>2</sup> kann. Dabei hat er jenes „Vernarben“ politischer Schuld von der „Vergebung“ unterschieden, „die Jesus Christus dem Glauben schenkt“<sup>3</sup>.

Im Zusammenhang der Thematik dieses Bandes und der Aktualität seines ethischen Entwurfs wird zu fragen sein, ob die mit der Konzeption von „Vernarbung“ verbundene Auffassung in die Nähe dessen rückt, was heute zwischenstaatlich unter „Verständigung“ oder in nationaler Binnenperspektive unter „Aufarbeitung von Vergangenheit“ oder gar „politischer Versöhnung“ gefasst wird.<sup>4</sup> Bereits metaphorisch scheint die Rede von der „Vernarbung von Schuld“ aussagekräftiger als etwa die von der „Aufarbeitung der Vergangenheit“.

Zur näheren Analyse rufen wir uns zunächst Bonhoeffers sehr gedrängte Argumentation<sup>5</sup> ins Gedächtnis! Nach seiner Auffassung gibt es zwar auch „innerhalb der geschichtlichen außen- und innenpolitischen Auseinandersetzung der Völker so etwas wie Vergebung“. Aber solche Vergebung sei „nur ein schwacher Schatten der Vergebung, die Jesus Christus dem Glauben schenkt. Es wird hier auf die volle Sühne des geschehenen Unrechts durch den Schuldigen Verzicht geleistet; es wird erkannt, wie das Vergangene durch keine menschliche Macht wiederhergestellt [...] werden kann.“ Für Vergebung in seiner politischen Dimension gilt nach Bonhoeffer: „Nicht alle geschlagenen Wunden können geheilt werden, aber entscheidend ist, dass nicht neue Wunden gerissen werden.“ Als Voraussetzung solcher politischen

---

1 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, München 1992, 125–136, bes. 134f.

2 Ebd., 134f.

3 Ebd., 135.

4 Vgl. zur Terminologie z.B. Ralf K. Wüstenberg, Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika, Landeszentrale für politische Bildung, Potsdam 2008.

5 Nachfolgende Zitate nach Bonhoeffer, Ethik (s. Anm. 1), DBW 6, 134–136.

oder „innergeschichtlichen Vergebung“ bleibt, „dass die Schuld vernarbt ist, indem aus Gewalt Recht, aus Willkür Ordnung, aus Krieg Frieden geworden ist. Wo das nicht der Fall ist, wo das Unrecht ungebrochen herrscht und immer neue Wunden schlägt, dort kann freilich von solcher Vergebung keine Rede sein.“<sup>6</sup>

Bonhoeffers Argumentation ist sehr dicht, ja in manchem assertorisch; es lassen sich aber m.E. in drei Gedankenkreisen Impulse für die in diesem Band zu diskutierende Thematik gewinnen:

1. Die *Kostbarkeit des christlichen Vergebungsbegriffs*. Bonhoeffer redet nicht vorschnell einer Politik der Versöhnung das Wort. Er differenziert sehr klar. Bonhoeffer kommt nämlich von einer Theologie der Unterscheidungen her, mit der gelegentlich auch Luthers Theologie überschrieben wird.<sup>7</sup> In solchen Differenzierungen trägt er das lutherische Erbe in sich, ohne aber in ein fatales „Denken in zwei Räumen“<sup>8</sup> abzugleiten, wie er es bei manchen lutherischen Theologen in seiner Zeit beobachtet. Für ihn gibt es nur die eine Wirklichkeit, die von Gott versöhnte Christuswirklichkeit. Letzte und vorletzte Dinge, die Rechtfertigung aus Glauben allein und ein Schuldigwerden in der Zeit, bleiben stets aufeinander bezogen. Nur was in der Zeit schuldig wird, kann gerechtfertigt werden. Solche Bezogenheit meint aber nicht Identität. Sündenvergebung aus Gnade und Versöhnungspolitik, in der Recht wiederaufgerichtet wird und Schuld vernarben darf, bleiben unterscheidbar. „Die Kirche erfährt im Glauben die Vergebung aller ihrer Sünden und einen neuen Anfang durch Gnade; für die Völker gibt es nur ein Vernarben der Schuld in der Rückkehr zur Ordnung, zum Recht, zum Frieden.“<sup>9</sup> In dieser Differenzierung wird nun gerade auch das Besondere im christlichen Vergebungsbegriff unterstrichen. Anders gesagt: Er wird nicht – um der politischen Veranschaulichung willen – verwässert. Vergebung meint nach Bonhoeffer<sup>10</sup> keinen graduellen, „allmählichen Heilungsprozess“, sondern den „völligen Bruch mit der Schuld und einen Neuanfang [...], der durch die Vergebung der Sünde geschenkt wird“. Mit der klaren Differenzierung wirkt seine Konzeption einem strategischen Missbrauch des Vergebungsbegriffs in der Politik entgegen.

---

6 Ebd., 135f.

7 Vgl. Wilfried Härle, Gott fürchten und lieben. Martin Luther und die Kunst lebenswichtiger Unterscheidungen, in: Nimm und lies! Theologische Quereinstiege für Neugierige, hg. v. Ralf K. Wüstenberg, Gütersloh 2008, 110–125.

8 Vgl. „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“, in: Bonhoeffer, Ethik (s. Anm. 1), DBW 6, 31–61, bes. 40f. sowie der Sache nach „Die letzten und die vorletzten Dinge“, in: ebd., 137–162.

9 Ebd., 134.

10 Ebd.

2. Die Wertschätzung des politisch Möglichen. Aus dem Kontrast zwischen innergeschichtlicher bzw. politischer Vergebung und Christusvergebung kann es nach Bonhoeffer zur Wertschätzung des politisch Möglichen kommen: Es ist nicht wenig, wenn Bonhoeffer den „Schatten der Vergebung“<sup>11</sup> als einen qualifiziert, durch den aus Gewalt Recht, aus Willkür Ordnung, aus Krieg Frieden geworden ist. Anders gefragt: Kann und darf politisch mehr erwartet werden? Dürfen mehr oder weniger geglückte politische Transformationsprozesse in ihrem Erfolg anders gemessen werden als mithilfe der Kategorien, die Bonhoeffer hier benennt: Frieden, Recht, Ordnung? Unter der Hand punktiert Bonhoeffer aus, wo in der jüngeren friedensethischen Debatte die Notwendigkeit der Aufrichtung des Rechts nach kriegesischen Auseinandersetzungen unterstrichen wird (*ius post bellum*).<sup>12</sup> Es geht weniger um die Fragen nach dem gerechten Kriegsgrund (*ius ad bellum*) oder einer gerechten Kriegsführung (*ius in bello*) wie sie traditionell in den theologischen Entwürfen zur sogenannten Lehre vom gerechten Krieg etwa bei Augustin und Thomas von Aquin thematisiert wurden.<sup>13</sup> Zunehmend tritt die Frage nach der gerechten Nachkriegsordnung in den Vordergrund, häufig verbunden mit den Bedingungen für den „gerechten Frieden“.<sup>14</sup> Wie kann Recht und Gerechtigkeit nach dem Ende von totalitären Regimen wieder hergestellt werden, damit sich aus der Perspektive der Opfer das Unrecht nicht fortsetzt? Neben den Rechtsinstituten der Amnestie, der Strafverfolgung sowie Sanktionen außerhalb des Strafrechts (wie z.B. die Säuberung des öffentlichen Dienstes von belasteten Mitarbeitern) haben im Blick auf die Opfer neben der justiziellen und materiellen Rehabilitation besonders auch die moralische Wiedergutmachung,

---

11 Ebd., 135.

12 Der Sache nach m. W. erstmals aufgegriffen in der Friedensdenkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“, Gütersloh 2007, bes. 45–56. Es geht hier u. a. um die Frage, wie in friedensethischer Perspektive damit umzugehen ist, wenn „nach kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen Völkern und Staaten [...] die Last der Geschichte die moralische oder strafrechtliche Verantwortung individueller Täter [übersteigt]“ (47); auch die südafrikanische Wahrheitskommission wird als Beispiel für friedensethische Anstrengungen genannt (vgl. 49).

13 Vgl. zu den Hauptthesen Augustins und Thomas von Aquins zusammenfassend und kritisch diskutierend Wolfgang Huber, Rückkehr der Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik, in: ZEE 49 (2005), 113–130, 115f. und 118f.

14 Vgl. hierzu zusammenfassend die Friedensdenkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“, Gütersloh 2007, bes. 50–56 und 57ff. Zur kritischen Diskussion Wolfgang Huber, Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden. Die Friedensethik der EKD in den letzten 25 Jahren, in: Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert, hg. v. Hans-Richard Reuter, Münster 2009, 147–170, bes. 162f. und 165–170.

etwa durch Wahrheitskommissionen, einen hohen Stellenwert bekommen.<sup>15</sup> Eine politische Vergebung, die in der Falllinie der Argumentation Bonhoeffers das Recht wiederaufgerichtet wissen will, wird Vergebung nicht einfach mit der Amnestie für die Straftäter gleichsetzen<sup>16</sup>, sondern auch die Strafverfolgung als juristisches Instrument in die theologische Rechtsethik einbeziehen. Durch Bonhoeffer wird dezidiert daran erinnert, was in der jüngeren friedensethischen Debatte gelegentlich überspielt wird<sup>17</sup>, nämlich die kategoriale Verschiedenheit

- 
- 15 Bei politischen Übergangsprozessen werden Fachdisziplinen übergreifend in der sog. Transitional Justice fünf Handlungsoptionen unterschieden, die sich je nach dem Charakter der Transformation (Umsturz, politischer Kompromiss usw.) und den entsprechenden Machtverhältnissen durchsetzen können: „(1) Die Strafverfolgung schwerer Menschenrechtsverletzungen; (2) Das Gegenteil: Sei es in der Form der Generalamnestie oder des Ruhenlassens; (3) Die Aufklärung vergangenen Unrechts, z. B. durch Wahrheitskommissionen; (4) die Wiedergutmachung für die Opfer, z. B. Rückgabe von Land, materielle Entschädigung, juristische Rehabilitierung, moralische Rehabilitierung; (5) Sanktionen außerhalb des Strafrechts, z. B. Säuberung des öffentlichen Dienstes, einschließlich Polizei und Militär, von belasteten Mitarbeitern.“ Wüstenberg, *Aufarbeitung oder Versöhnung?* (s. Anm. 4), 13.
- 16 So aber Magdalene L. Frettlöh, *Vergabung oder „Vernarbung der Schuld“*. Theologische und philosophische Notizen zu einer fragwürdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: *EvTh* 70 (2010), Heft 2, 116–129, am Beispiel der Amnestiegesetzgebung der südafrikanischen Wahrheitskommission.
- 17 In sachlicher Verzeichnung der Rechtsgrundlage der 1995 vom ersten frei gewählten Parlament eingesetzten südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) vermischt Frettlöh (s. Anm. 16: *Vergabung oder „Vernarbung der Schuld“*, 128f.) das Rechtsinstitut der Amnestie mit der Vergabungsbereitschaft ehemaliger Apartheidopfer und nennt gar die „Amnestie“ „ein klassisches Institut friedensbildender, aussöhnender Maßnahmen“ (128). Frettlöh argumentiert im Blick auf die Gesetzgebung der TRC sachlich falsch: „Unabdingbare Voraussetzung für eine Amnestierung der TäterInnen, bei der die Gerechtigkeit nicht auf der Strecke bleibt, ist allerdings die freie Zustimmung der Opfer“ (128). Eine Vermischung von Moralität und Legalität, die Frettlöh bei ihrer Argumentation voraussetzt, wurde in der Konzeption der Wahrheitskommission gerade ausgeschlossen. Die Individual-Amnestie, mit der nach dem Strafrechtslehrer G. Werle in Südafrika Rechtsgeschichte geschrieben wurde, ist an zuvor gesetzlich bestimmte Regelungen gebunden (wie u. a. politisches Motiv, die Vollständigkeit des Zeugnisses oder die Verhältnismäßigkeit der Mittel). Ob den Straftätern Amnestie für schwere Menschenrechtsverletzungen gewährt wurde, hing gerade nicht an der Vergabungsbereitschaft der Opfer, was gleichbedeutend mit der Vermischung von Moralität und Legalität wäre und die Durchkreuzung des Rechtsstaatsprinzips zur Folge hätte. Es gab eindruckliche Beispiele, an denen dieser Sachverhalt verdeutlicht werden könnte. So hat z. B. ein hochdekoriertes Polizeichef aus Apartheidtagen Amnestie für grausame Foltermethoden erhalten, aber bis auf eine Ausnahme blieb als moralische Ebene die Vergabung der Opfer aus. Umgekehrt haben Familienangehörige des Opfers eines schwarzen Straftäters bei dessen Amnestieverhandlung ausdrücklich vergeben; dem Antragsteller wurde die Amnestie aber verweigert, weil er den zuvor festgelegten Kriterien (wie u. a. die Verhältnismäßigkeit der Mittel) nicht entsprochen hat. Vgl. die Dokumentation der beiden Anhörungen (Jeff Benzien und der Familie Siebert) in: Wüstenberg, *Aufarbeitung oder Versöhnung?* (s. Anm. 4), 41–45; 32–40

von Moralität und Legalität. Vergebung ist etwas anderes als Amnestie; und Strafverfolgung der Täter bedeutet nicht, dass Vergebung auf moralischer Ebene notwendig ausfallen muss. Insofern sollte Bonhoeffer nicht nur herangezogen werden, wo es um theologische Interpretationen der Amnestiegesetzgebung der südafrikanischen Wahrheitskommission geht, sondern gerade auch in Transformationsvorgängen, in denen das Strafrecht Anwendung findet, wie im deutschen Vorgang nach 1989.<sup>18</sup>

3. *Verbindungslinien von politischer und christlicher Vergebung.* Zunächst ist meines Wissens Bonhoeffers ethischer Entwurf einer der ersten Versuche, überhaupt „Vergabung der Schuld“ als Instrument der Versöhnung im politischen Leben der Völkergemeinschaften zu thematisieren. Anders als in anderen Ethik-Manuskripten sowie dem Duktus seiner gesamten Theologie entsprechend, werden im antipolaren Konzept von politischer Vernarbung der Schuld einerseits und der Vergebung, die Christus schenkt, andererseits, die Verbindungslinien nicht übermäßig konturiert, auch wenn die beiden Pole nicht auseinanderfallen: Vergebung der Schuld und radikaler Neuanfang hier, bloße Vernarbung der Schuld und allmählicher Normalisierungsprozess dort. Metaphorisch spricht Bonhoeffer zum einen vom Schatten, der auch auf die politische Vergebung fällt; weiter wird das Verbindende in jener polaren Unterscheidung temporal bestimmt: hier im Politischen prozessualer Heilungsprozess allmählich; dort im Christlichen völliger Abbruch von Schuld und Heilung sofort. Immerhin rechnet er mit Heilung und Vergebung in beidem!

Man würde gewiss Bonhoeffer nicht gerecht, beurteilte man seine friedensethischen Gedanken rückwärts aus den Erfahrungen des gewachsenen Internationalen Völkerrechts bis hin zum Internationalen Strafgerichtshof, den europäischen Anstrengungen um die Verständigung bzw. Aussöhnung mit Polen und Frankreich bis hin zum Haus Europa als Friedensprojekt oder den nationalen und internationalen Aufarbeitungsvorgängen (von den Nürnberger Prozessen bis zu den Mauerschützenprozessen, von den ersten lateinamerikanischen Wahrheitskommissionen Anfang der 1970er Jahre bis zur chilenischen oder südafrikanischen) und allen daraus erwachsenen zeithistorischen, justiziellen und politologischen Erkenntnissen – und den entsprechenden kirchlichen, theologischen und ökumenischen Reflexionen

---

<sup>18</sup> Vgl. zur Anwendung des Strafrechts im Transformationsvorgängen in Deutschland nach 1989 und seiner konstruktiven theologischen Diskussion in rechtsethischer Perspektive Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004, 256–270; 522–539.

und Stellungnahmen. Noch einmal: Bonhoeffers ethischer Entwurf ist einer der ersten Versuche, überhaupt „Vergebung der Schuld“ als Instrument der Versöhnung im politischen Leben der Völkergemeinschaften zu thematisieren – und das im Jahr 1941!

Vor dieser Klammer seien zum Schluss noch zwei weiterführende Bemerkungen erlaubt. Erstens erscheint mir Bonhoeffers Bindung der Vergebung an den Ort der Kirche überbestimmt. Zweitens bleiben m.E. seine Reflexionen in der symbolischen Tragweite christlicher Vergebung in ihrer politischen Dimension (noch) unterbestimmt.

Zum Ersten: Einerseits traut Bonhoeffer der Kirche viel, ja sehr viel zu. Die Kirche soll weltweit mit einer Stimme sprechen. Sie soll z.B. das „konkrete Gebot“<sup>19</sup> Gottes in der Welt verkünden! So konkret, wie Gott im Zimmermannssohn Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, so konkret, soll die Kirche wagen, in die Welt von Terror und Weltkrieg zu sagen: „Geh in diesen Krieg, oder geh nicht in diesen Krieg!“ Sie darf nicht ausweichen in Prinzipien oder allgemeine Erklärungen, allenfalls „qualifiziert schweigen“. So richtig und wichtig bis heute die ethische Dimension des kirchlichen Auftrags ist, so wird man andererseits fragen dürfen, ob Bonhoeffer nicht die immanent politische Dimension der Versöhnung unterschätzt hat. Ist Christus nicht auch dort unterwegs, wo Kirche nicht explizit präsent ist? Die Wesensbestimmung der Kirche als exklusiver Ort von Schuldkenntnis und Versöhnung erscheint mit vor diesem Hintergrund fragwürdig und bereits vor dem Hintergrund Bonhoeffers späterer Überlegungen in seiner Ethik zur einen „Christuswirklichkeit“<sup>20</sup> ergänzungsfähig. In eine Frage gekleidet: Lässt sich die Gestaltwerdung Christi auf den Raum der Kirche beschränken, „als gäbe es nicht auch eine irdische Präsenz des auferweckten und erhöhten Christus außerhalb der Kirche? In der Identifikation der Kirche als exklusiver, irdischer Gestalt Christi deutet sich die Gefahr einer Überschätzung und Überforderung der Kirche an.“<sup>21</sup>

In den eigenen Arbeiten zur politischen Dimension der Versöhnung in Südafrika und Deutschland zeigte sich, wie in theologischer Interpretation die Konturen zwischen Kirche und Welt zerfließen. Mitten in Anhörungen der TRC hatte ich den Eindruck: Hier ist Versöhnung, so ist Versöhnung. In ihrer politischen Dimension schien Versöhnung konstitutiv mehr und anderes als bloß der „Schatten der Vergebung“. Bei den Opfer-Anhörungen der vom 12. und 13. Bundestag eingesetzten

19 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits, in: ders., Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, DBW 11, München 1994, 327–344. Nachfolgende Zitate aus diesem Vortrag Bonhoeffers aus dem Jahr 1932.

20 Vgl. etwa „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“, in: Bonhoeffer, Ethik (s. Anm. 1), DBW 6, 31–61.

21 Frettlöh, Vergebung oder „Vernarbung der Schuld“ (s. Anm. 16), 120.

Enquetekommissionen<sup>22</sup> zur „Aufarbeitung der SED-Diktatur“ (1992–1998) war es nicht anders. Nicht erst der Raum der Kirche macht Schuldeingeständnis und Versöhnung möglich, sondern mitten in der politischen Wirklichkeit ist, was Bonhoeffer die „Christuswirklichkeit“ nennt. Und Initiatoren dieser Versöhnung waren nicht die institutionalisierten Kirchen<sup>23</sup>, die sozusagen stellvertretend für die Welt Versöhnungsprozesse in Gang gesetzt hätten; allenfalls kirchliche Vertreter in politischen Ämtern, in Südafrika Persönlichkeiten wie Desmond Tutu oder der Methodistenpfarrer Alexander Boraine oder der Theologieprofessor Charles Villa-Vicencio; in Deutschland mag man an Rainer Eppelmann oder Joachim Gauck denken. Sollte vor diesem Hintergrund nicht in der Falllinie der sonstigen Argumentation Bonhoeffers sogar damit gerechnet werden, dass Kirche und Christen im Blick auf den Umgang mit Schuld von denen lernen, die im politischen Raum nach Wegen suchen, mit Schuld zu leben? Und bedeutete das nicht eine Wertschätzung der Weltlichkeit der Welt und ihrer Inanspruchnahme durch Christus, zu der Bonhoeffer immer wieder mahnt?

Vielversprechend scheint deshalb, Zeichen der Vergebung im Interpretationshorizont christlicher Vergebung zu bestimmen und damit – um in der Metafernwelt Bonhoeffers zu bleiben: den „Schatten der Vergebung“ stärker vom Schattenspender her zu konturieren. Eindeutige Verweisungszusammenhänge zum christlichen Vergebungsbegriff sind herzustellen. Freilich: Anders als bei den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls sind Zeichen in dem, was Bonhoeffer das „ethische Sakrament der Wirklichkeit“<sup>24</sup> nennt, nicht für alle Beteiligte in gleicher Form verbindlich in ihrem christlichen Bezug herzustellen. Während bei den Zeichenhandlungen in Abendmahl und Taufe eine Eindeutigkeit im Verständnis der Gemeinde hergestellt wird, bleiben die Zeichen im ethischen Sakrament der Wirklichkeit interpretations-

22 Vgl. z. B. die zweitägige öffentliche Anhörung der Enquete-Kommission des 12. Deutschen Bundestages „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (1992–1994), die am 1. Dezember 1992 im Berliner Reichstag die Geschichten von Opfern von SED-Unrecht dokumentierte: Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, Bd. II, I, Baden-Baden 1996, 111–276. (In gekürzter Fassung wird der Wortlaut des Dialogs der zweitägigen Anhörung vor der Enquete-Kommission in Deutschland wiedergegeben in: Ralf K. Wüstenberg, *Aufarbeitung oder Versöhnung?* [s. Anm. 4], 92–95.)

23 Vgl. u.a. Ralf K. Wüstenberg, *Kirche als zivilgesellschaftliche Instanz in Transformationsprozessen: Die deutsche Einigung in vergleichender Perspektive*, in: A. Bauerkämper und J. Nautz (Hg.), *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 2009, 317–330.

24 Bonhoeffer, *Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit* (s. Anm. 19), bes. 334. Vgl. hierzu Ralf K. Wüstenberg, *Die Wirklichkeit als Sakrament des Gebotes*, in: *ibg Bonhoeffer-Rundbrief* 97 (2012), 13–23.

offen. Symbolische Gesten, wie das Reichen der Hände von Tätern und Opfern auf dem Forum der südafrikanischen Wahrheitskommission oder die bloße Beobachtung, dass die Zuhörer sich beim Einzug der Opfer erheben und damit symbolisch zum Ausdruck bringen, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, obwohl sie mit Füßen getreten wurde. Beide symbolischen Akte wird man in christlicher Perspektive interpretieren können, aber diese Interpretation nicht verbindlich für alle machen dürfen. So wird man einen Bezug zum Friedensgruß im Abendmahl herstellen oder einen symbolhaften Nachvollzug der Versöhnung zwischen Gott und Mensch im Wechselbezug zwischen dem Erzählen der leidvollen Geschichte der Opfer und der empathischen Haltung der Zuhörenden.

Das Diktum vom „Wunder der Vergebung“ (H. Arendt)<sup>25</sup> bewahrheitet sich im Verweisungszusammenhang christlicher Theologie mitten in der politischen, religiösen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, vermittelt durch Sprache oder durch Zeichen. Neben den genannten Beispielen aus Südafrika sei im Querbezug auf die im Folgenden zu behandelnden Länderbeispiele, vor allem Frankreich und Polen, an drei signifikante Beispiele aus der deutschen Geschichte erinnert. Stellvertretende Schuldübernahme geschieht auch hier wieder nicht kirchlich vermittelt, sondern gewissermaßen nicht-religiös, im politischen Raum – sprachlich oder zeichenhaft-symbolisch: Man denke an die Rede Richard von Weizäckers zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs im Jahr 1985; man denke an de Gaulle und Adenauer in der Kathedrale von Reims; man denke an den Kniefall von Willi Brandt vor dem Mahnmal des Warschauer Ghettos 1970.

Gewiss: Die Grenze einer Politik der Versöhnung wird man darin sehen, wo der Versuch gemacht wird, methodisch Vergebung herstellen zu wollen. Die Chance einer Politik der Versöhnung wird dort liegen, wo Rahmenbedingungen geschaffen werden, damit Vergebung im politischen Raum Wirklichkeit werden kann.

---

25 Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1992, 231–238.