

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

DAS UNVERZEIHBARE VERZEIHEN?

Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung

«Das Erbarmen ist das andere Antlitz der wahren Gerechtigkeit.»¹

JEAN-MARIE LUSTIGER

«Das Opfer soll seinen Schlächter lieben. Ein monströser Satz.
Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet.»²

GEORGE STEINER

Es gibt Verbrechen, welche die Sprache verschlagen. Das Raffinement des Hasses, der kaltschnäuzige Zynismus der Entwürdigung, die Abgründe der Perversität, aber auch die verstummten Schreie der Opfer, die verzweifelte Trauer der Überlebenden ... wer wollte beanspruchen, für diese Vorgänge die richtige Sprache parat zu haben? Dennoch kann über das, was geschah, nicht einfach geschwiegen werden. «Schweigen ist verboten, Sprechen ist unmöglich.»³ Dieses Diktum von Elie Wiesel bringt die Ausweglosigkeit auf den Punkt, mit der die Überlebenden von Auschwitz und ihre Nachfahren⁴ konfrontiert waren, vom Unsagbaren zu reden. Die Toten dem zweiten Tod des Vergessens zu entreißen und ihnen so die Treue zu halten, das war für nahezu alle Überlebenden das vorrangige Motiv, die Mauer des Schweigens zu brechen. Es ist bekannt, dass die meisten – man denke nur an Namen wie Imre Kertész, Ruth Klüger, Primo Levi oder Elie Wiesel – erst nach Jahren, ja Jahrzehnten die Sprache für das Unaussprechliche gefunden haben. Diese Zeugnisse sind um so wichtiger, als es galt, das *andere* Schweigen der Täter, die ihre Untaten in bockiger Verbohrtheit vertuschen, zu unterlaufen, die Wortkargheit der Komplizen und Mitläufer, die nichts gesehen, nichts gehört und nichts gewusst haben wollen, zu widerlegen. Der Schleier verharmlosender Wendungen, den sie über die MACHENSCHAFTEN legten, musste zerrissen und an die entsetzlichen Grauen *erinnert* werden.

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., verheiratet und Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Es gehört zur Unumkehrbarkeit historischer Vorgänge, dass einmal Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann. Selbst wenn sie wollten, könnten die Henker ihre Opfer nicht wieder zum Leben erwecken. Ihre Tat bleibt der Geschichte unauslöschlich eingeschrieben. Allerdings können sie sich zu dem, was sie getan oder unterlassen haben – auch die Unterlassung kann verbrecherische Züge annehmen –, in ein nachträgliches Verhältnis setzen. Sie können bereuen und wiedergutmachen (wenn es dazu nicht zu spät ist) oder in selbstherrlicher Attitüde ihre Schuld leugnen und sich selbst zum «Opfer» des totalitären Regimes stilisieren. Auch für die Seite der Gepeinigten, sofern sie überlebt haben und nicht endgültig verstummt sind, gilt, dass sie sich zu den barbarischen Verbrechen unterschiedlich verhalten können: Vom Trauma der Demütigung heimgesucht und auf Wiederherstellung der Gerechtigkeit drängend, können sie gegenüber den Tätern den Standpunkt der Unversöhnlichkeit einnehmen. Wären sie aber auch in der Lage, das Unmögliche zu tun und Unverzeihliches zu verzeihen? Über beide Möglichkeiten, sich angesichts des Grauens zu verhalten, sind in der philosophischen Debatte der Gegenwart bemerkenswerte Positionen vertreten worden. Die These etwa, dass bestimmte Vergehen «bis ans Ende der Tage» unvergebar seien, untergräbt nicht nur die Hoffnung auf universale Versöhnung, sie läuft auch auf eine radikale Infragestellung sakramentaler Absolution hinaus. Kann Gott dem Täter seine Sünden vergeben, ohne dass die Opfer in das Vergebungsgeschehen involviert werden?

1. NICHT VERGESSEN. – NICHT VERGEBEN (VLADIMIR JANKÉLÉVITCH)⁵

Der Imperativ, *nicht zu vergessen*, kann pädagogisch motiviert sein, dass Auschwitz sich nicht wiederhole (Th.W. Adorno). Er kann sich aber auch mit der moralischen Forderung verbinden, *nicht zu verzeihen*. Von dem französischen Philosophen Vladimir Jankélévitch (1903–1985) stammt das Wort: «Die Geschichte des Pardon ist in Auschwitz zu Ende gegangen.» (16; 271) Sein Beharren auf der Unverzeihlichkeit der NS-Verbrechen wendet sich gegen eine vorzeitige Beruhigung der Gewissen und gegen eine den Abgrund des Grauens zudeckende Versöhnungsrhetorik. In seinem 1971 erschienen Essay *Pardonnez?* hat Jankélévitch, der selbst in der Résistance gegen den Faschismus gekämpft und sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, sein Plädoyer für die Unvergebarkeit der NS-Verbrechen in zwei Argumentationsgängen dargelegt. Der erste bezieht sich auf das juristische Problem der Verjährbarkeit von Verbrechen, der andere auf das verblüffende Phänomen, dass die Überlebenden der Shoah in den ersten Jahrzehnten nach 1945 *nicht* um Vergebung gefragt wurden, das Postulat der Aussöhnung also gleichsam über die Köpfe der Betroffenen hinweg erhoben wurde.

Der erste Teil des Essays lässt sich in die These zusammenfassen: Die NS-Verbrechen sind unverjährbar, weil sie *Verbrechen gegen die Menschlichkeit* sind. Die juristischen Kriterien für eine Verjährung, über die in Frankreich in den 1960er Jahren intensiv diskutiert wurde, greifen im Blick auf Auschwitz nicht, da es sich hier erstens um ein Verbrechen von internationalem Ausmaß handelt und zweitens die Monstrosität der Vernichtung alle bisherigen Verstehenskategorien sprengt. Um dem abstrakten Terminus «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» eine konkrete Note zu geben, stellt Jankélévitch die geradezu *ontologische* Dimension der Dehumanisierung heraus: «Es ist das Sein des Menschen selbst, *ESSE*, das der rassistische Genozid im schmerzenden Fleisch dieser Millionen von Märtyrern zu vernichten suchte.» (247) Die administrativ geplante und industriell durchgeführte Vernichtung der europäischen Juden ist ein *Attentat* gegen den Menschen als Menschen. Man muss sich in diesem Zusammenhang erneut klarmachen, dass die Juden nicht aufgrund irgendwelcher Delikte, die sie sich hätten zu Schulden kommen lassen, und auch nicht aufgrund politischer oder religiöser Überzeugungen deportiert, interniert und vernichtet wurden, sondern schlicht und einfach deswegen, weil sie Juden waren. Der nazistische Rassenwahn, der Säuglinge und Greise, Männer und Frauen gleichermaßen umfasste, bestritt den Juden das elementare Recht, zu leben und zu atmen. Ihre «Schuld» bestand darin, geboren zu sein, und nachdem man ihnen sukzessive zunächst die Bürgerrechte und dann den ontologischen Status, Mensch zu sein, abgesprochen hatte, konnte man sie wie Tiere in Lagern zusammenpferchen und der kollektiven «Schlachtung» überantworten. Ausdrücklich kennzeichnet Jankélévitch die nationalsozialistische Politik der Ausrottung als «Produkt der reinen Bosheit und der *ontologischen* Bosheit, der teuflischsten und willkürlichsten Bosheit, welche die Geschichte je gekannt hat» (249). Die Täter dieses Verbrechens sind für ihn «keine einfältigen Fanatiker oder nur blinde Doktrinäre», sondern «Monster» und «Metaphysiker der Menschenschinderei», die – um ein Beispiel ihres ausgeklügelten Sadismus zu geben – aus der Haut der Deportierten Seife und Lampenschirme produziert haben. Diese bestialischen Verbrechen zu verzeihen – und Verjährung ist eine Form zu verzeihen –, ist nach Jankélévitch zutiefst unmoralisch, und «dieses gewaltige Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu vergessen, ein neues Verbrechen gegen die menschliche Gattung» (250).

Es gibt für diese Verbrechen keine juristische Strafe, die kommensurabel wäre. Es gibt nach Jankélévitch auch nichts wieder gutzumachen, das *Nichtwiedergutmachende* lasse sich nicht wiedergutmachen (vgl. 279). Das Verbrechen sei *unsühnbar* (254), und der Versuch, durch materielle Reparationen Sühne für sechs Millionen Tote zu leisten, unstatthaft und absurd. Obwohl sich Jankélévitch selbst einer Rhetorik des Diabolischen

bedient, um die Monstrosität der NS-Verbrechen zu kennzeichnen, lehnt er die Vorstellung einer satanischen Macht, durch deren Einfluss die barbarischen Exzesse der Täter erklärt werden könnten, entschieden ab. Er wittert in theologischen Deutungsmustern, die Hitler als Antichristen bezeichnen oder die Sogkraft der NS-Ideologie auf ein Prinzip des Bösen zurückführen, eine subtile Schuldabschiebungsstrategie, die für ihn inakzeptabel ist, weil die Täter für ihre Taten selbst einzustehen haben und ihre Schuld nicht auf abstrakte Größen abgewälzt werden kann. So verwundert es nicht, dass Jankélévitch diejenigen, die in den 1960er Jahren für eine Verjährung der NS-Verbrechen eintraten und mildernde Umstände für die Henker geltend machten, der Unempfindlichkeit gegenüber den Opfern bezichtigt. Debatten, die Auschwitz zu einem «Fall» degradieren und historische Vergleiche zu Stalins Säuberungen oder anderen Genoziden herstellen, lehnt er vehement ab. «Auschwitz ist kein Kolloquiumsthema» (257), es ist «kein besonderer Fall von menschlicher Barbarei» (258), es ist «das grauenhafteste Verbrechen der Geschichte» (262), «unvergleichlich» (ebd.). Immer wieder konfrontiert Jankélévitch seine Leser mit den unerträglichen Aktionen der Täter, die Mozart spielen ließen, während sie die Inhaftierten henkten, die den Leichen die Goldkronen herausbrachen, bevor sie den Krematorien überantwortet wurden ... Die Inkommensurabilität und Einzigkeit von Auschwitz wird herausgestellt, um die These von der Unverjährbarkeit der NS-Verbrechen zu stützen. Auch die – im sogenannten Historikerstreit vielfach übersehene – religiöse Tiefendimension des Verbrechens deutet Jankélévitch an, wenn er daran erinnert, dass die Juden von den Nationalsozialisten als «verfluchte Rasse» angesehen wurden, ihnen der «Gottesmord» in die Schuhe geschoben wurde.⁶

Im zweiten Teil seines Essays untermauert Jankélévitch sein Plädoyer für die Unvergebarkeit durch den Hinweis, dass die Täter *nicht* um Vergebung gebeten, ihre Schuld nicht eingestanden und auch keinerlei Reue gezeigt hätten (hier wäre allerdings vorsichtig rückzufragen, ob dieses Urteil nicht möglicherweise zu schnell gefällt wird). Unter der Hand wird an dieser Stelle jedenfalls eine *Bedingung* eingeführt, an welche die Gewähr von Vergebung gebunden sein könnte: Ohne Eingeständnis der Schuld, den Schmerz der Reue, die Bitte um Vergebung auf Seiten der Täter keine Verzeihung durch die Opfer! (Jacques Derrida wird genau dieses Bedingungsgefüge, diese Ökonomie des Verzeihens problematisieren). Andererseits erinnert Jankélévitch völlig zurecht daran, dass es das unüberspringbare «Vorrecht der Opfer» sei, ihren Henkern zu verzeihen (275). Er betrachtet es vor diesem Hintergrund als anmaßende Heuchelei, die Überlebenden an die «Pflicht zur Nächstenliebe» zu erinnern und sie zu bedrängen, doch endlich das erlösende Wort der Vergebung auszusprechen. Außerdem gibt er zu bedenken, dass die wenigen Überlebenden gar nicht das Recht haben,

im Namen der Toten zu verzeihen. «Nein, es steht uns nicht zu, für kleine Kinder zu verzeihen, an deren Todesmarter die Bestien sich vergnügten» (275f.). In einer Art Aufstand der Erinnerung gegen den alles nivellierenden Mahlstrom der fortlaufenden Zeit sucht Jankélévitch die Abscheulichkeit der NS-Taten wach zu halten und das «Ressentiment» gegen die Täter, die inzwischen ruhigen Gewissens ihrem neu errungenen Wohlstand frönten, zu nähren. Von daher ist es konsequent, wenn er gegen Gleichgültigkeit, moralische Amnesie und allgemeine Oberflächlichkeit, die längst zur sog. Tagesordnung übergegangen ist, protestiert: «Wir werden nachdrücklich an die Agonie der Deportierten ohne Bestattung und an die kleinen Kinder denken, die nicht zurückgekehrt sind. Denn diese Agonie wird dauern *bis ans Ende der Tage*.» (282)⁷ Und bereits vorher: «Daher werden wir gerne sagen und dabei die Worte des Gebets auf den Kopf stellen, die Jesus nach dem Evangelium des Hl. Lukas an Gott richtet: Herr, vergib ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun.» (265)

Jankélévitch steht mit seiner These von der Unvergebbarkeit nicht allein. Auch andere Überlebende haben diesen Standpunkt aus Solidarität mit den Toten vertreten. So bekundet Elie Wiesel: «[...] ich hoffe, dass ihren Mördern niemals verziehen werden wird. Ich will nicht, dass *Gott* ihnen verzeiht, was sie den Kindern angetan haben. Niemals.»⁸ Und auch Simon Wiesenthal verkehrt den Gebetsruf des sterbenden Jesus (vgl. Lk 23,24), wenn er schreibt: «O Herr, vergib ihnen *nicht*, denn sie *wussten*, was sie tun!»⁹

Diese auf Unvergebbarkeit beharrenden Stimmen sind unüberhörbar. Sie stören den Chor derer, die eine Rhetorik der Versöhnung bemühen, ohne den Abgrund der Vergangenheit ermessen zu haben. Der Kampf gegen das Vergessen des Unrechts und ein tiefes Unbehagen an einem «idyllischen Messianismus der Vergebung» (Emmanuel Lévinas)¹⁰ sind die Motivationsgrundlage dafür, den Tätern Verzeihung zu verweigern. Diese Haltung wirft das Problem auf, ob es nicht sogar unverzeihlich ist, den Henkern das «Unverzeihliche», das sie verübt haben, zu verzeihen. *Theologisch* läuft das Postulat der Vergebungsverweigerung «bis ans Ende der Tage» darauf hinaus, die Hoffnung auf universale Versöhnung zu verabschieden. Es scheint, als würde Gott selbst sich vor den Opfern moralisch diskreditieren, wenn er das Unverzeihliche verzeihen würde. Wir werden darauf zurückkommen müssen.

2. DAS UNVERZEIHLICHE VERZEIHEN – EINE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT (JACQUES DERRIDA)¹¹

Auch Jacques Derrida hat sich der Frage nach der Vergewbarkeit des Unvergebbaren in einem Interview aus dem Frühjahr 2000 zugewandt, in dem er sich unter anderem kritisch mit der Position von Jankélévitch ausein-

andersetzt. Um den Unterschied zwischen Derrida und Jankélévitch angemessen beurteilen zu können, muss man sich allerdings zunächst vergegenwärtigen, dass in den 30 Jahren, die zwischen dem Veröffentlichungsdatum der beiden Texte liegen, enorme gesellschaftliche Anstrengungen unternommen wurden, der Verdrängung von Auschwitz entgegenzuarbeiten. Historische Studien und öffentliche Gedenkstätten, literarische Zeugnisse und Dokumentarfilme, Unterrichtsprogramme an den Schulen und öffentliche Debatten wie der Historikerstreit, die Diskussion um das Berliner «Holocaust»-Mahnmal oder die Rede von Martin Walser haben für eine enorme Präsenz des Themas gesorgt. Die von Jankélévitch inkriminierte Schlussstrich-Mentalität ist inzwischen gesellschaftlich tabuisiert, auch wenn das Problem des Rechtsextremismus damit in keiner Weise erledigt ist. Diese veränderte Ausgangslage bildet den Hintergrund von Derridas Interview, das dem *Jahrhundert der Vergebung* gewidmet ist.

Einleitend sucht Derrida die Rede von Vergebung begrifflich einzugrenzen und stellt – um terminologische Verwirrung zu vermeiden – heraus, dass der Begriff des Vergebens und des Verzeihens nicht mit juristischen Kategorien wie Amnestie und Verjährung zu verwechseln sei. Der Akt der Vergebung überschreite die Sphäre des Rechts. Des weiteren macht Derrida darauf aufmerksam, dass dem Begriff des Verzeihens ein religiöses Erbe eingeschrieben sei, das auf Abraham zurückgehe und alle sich auf ihn berufenden Religionen – das Judentum, das Christentum, den Islam – präge. Dieses religiöse Erbe bereite heute, vor allem durch die Verbreitung des Christentums, einer Universalisierung, ja Globalisierung des Verzeihens den Weg. In der Tat lasse sich ein Wuchern an Szenen der Reue und Vergebung bis in die geopolitische Ebene hinein verzeichnen. Öffentliche Rituale seien geschaffen worden, in denen Souveräne oder Staatsoberhäupter andere Nationen um Verzeihung für vergangene Kriegsverbrechen bäten. Dabei seien fast immer Interessen im Spiel – der nationale Friede, wirtschaftliche Beziehungen etc. Aus diesem Grund ist Derrida gegenüber der geopolitischen Inflation an Vergebungsritualen skeptisch. Er hegt den Verdacht, dass Vergebung, die im Dienst von Zwecken gesucht und dann auch gewährt werde, die Idee der *reinen* Verzeihung korrumpiere. «Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste eines Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen; Versöhnung oder Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die «Vergabung» nicht rein – noch ist es ihr Begriff.» (10) Und dann folgt Derridas zentrale These, die sich direkt auf die Frage nach dem Verzeihen des Unverzeihbaren bezieht: «Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das

einzig, was nach Verzeihung *rufft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche ‹lässliche Sünde› nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache ‹Todssünde› heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es ‹das Un-mögliche tut› (11). Für Derrida liegt die Allgegenwart des Themas Vergebung darin begründet, dass es im 20. Jahrhundert nicht nur ungeheuerliche Verbrechen gegeben hat, sondern dass diese sichtbar und bekannt geworden, erinnert, aufgearbeitet und archiviert worden sind. Diese durch die Medien erzeugte, ubiquitäre Präsenz von Verbrechen, deren Ausmaß die Kategorien menschlicher Gerechtigkeit sprengt, rufe das Thema Vergebung geradezu auf den Plan.

In diesem Zusammenhang berührt Derrida ebenfalls die Debatte, die in Frankreich 1964 durch die Verabschiedung des Gesetzes über die *Unverjährbarkeit* von Verbrechen gegen die Menschlichkeit angestoßen wurde. Bemerkenswert ist allerdings, dass er – anders als Jankélévitch – zwischen dem juristischen Begriff *unverjährbar* und dem die juristische Sphäre transzendierenden Begriff *unverzeihbar* unterscheidet. Man könne durchaus auf der Unverjährbarkeit eines Verbrechens bestehen, der Dauer der Anklage und der Möglichkeit der Strafverfolgung vor dem Gesetz keine Grenze setzen und dennoch dem Schuldigen vergeben.^{11b} Das Besondere der Kategorie des Unverjährbaren sei, dass sie eine Art von Ewigkeit, Transzendenz, ja ‹den apokalyptischen Horizont eines jüngsten Tages› (11) einführe. Wir erinnern uns, dass auch Jankélévitch diesen Gedanken gestreift hatte, als er – auf ein Wort von Pascal anspielend¹² – davon sprach, die Agonie der Deportierten dauere ‹bis ans Ende der Tage›. Es dürfte kein Zufall sein, dass Derrida genau an dieser Stelle in eine kritische Auseinandersetzung mit Jankélévitch eintritt, insbesondere mit seinem Argument, dass man den Tätern der Shoah um so weniger verzeihen könne, als diese nicht darum gebeten hätten. Dieses Argument bindet laut Derrida den Akt der Verzeihung an die Bedingung, dass der Schuldige in einer Szene der Reue darum gebeten habe, also bereits zuvor eine Umkehr, ja eine Transformation des Bewusstseins vollzogen habe. Dieses Verständnis von Verzeihung wird von Derrida als ‹ökonomische Transaktion› (11) gekennzeichnet, die der Tradition Abrahams zugleich entspreche und widerspreche. Es gebe nämlich in der Tradition der abrahamitischen Religionen zum einen die Idee des *bedingungslosen*, unendlichen, gnadenvollen, anökonomischen Verzeihens,

das dem Schuldigen auch dann verzeiht, wenn dieser gar nicht um Verzeihung gebeten hat (und man könnte hier darauf verweisen, dass gerade die überraschend, weil völlig *gratis* gewährte Verzeihung beim Schuldigen den Anstoß zu einer Transformation des Bewusstseins geben kann). Zum anderen bestehe aber auch die Idee eines an *Bedingungen* gekoppelten Verzeihens, das vom Sünder eine vorherige Anerkennung des Vergehens, ja den Beginn einer Wandlung erwarte. Hier werde aber nicht mehr dem Schuldigen *als Schuldigem* vergeben, sondern einem Subjekt, das bereits den Ausweis moralischer Besserung vorzeigen könne. Wenn nun Jankélévitch die Verweigerung des Verzeihens mit der Behauptung rechtfertige, die Täter hätten nicht bereut («Wenn sie begonnen hätten, um Verzeihung durch Reue zu bitten, dann hätten wir überlegen können, sie ihnen zu gewähren, aber das war nicht der Fall» [12]), dann folge er klar der zweiten Vorstellung und verrate die Idee einer absoluten Vergebung, obwohl er diese früher selbst unter Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition vertreten habe.¹³ Um den Begriff einer bedingungslosen, ökonomische Transaktionen hinter sich lassenden Vergebung aber geht es Derrida. Er spricht auch von der *reinen* Vergebung, die er von *kalkulierten* Formen des Verzeihens absetzt, die sich im Kontext der Politik immer wieder finden. (Derrida analysiert etwa die Figur der *nationalen Versöhnung*, in deren Namen in Frankreich den Kollaborateuren Amnestie gewährt wurde; geht auf das Institut der Wahrheitskommission in Südafrika ein, die den sozialen und politischen Frieden wiederherstellen sollte etc.). Ungeachtet der vielen Beispiele pragmatisch eingefädelter Versöhnungsprozesse ist im Blick auf die reine Vergebung festzuhalten, dass sie dem Täter vom Opfer selbst *von Angesicht zu Angesicht* gewährt wird und nicht an Dritte, schon gar nicht an staatliche oder sonstige Institutionen, delegierbar ist. Verletzte Rechtsansprüche können vor dem Forum eines Gerichts eingeklagt und juristisch entschieden werden. Verzeihung aber kann einer Person nur von einer anderen zugesprochen werden, und die Person, die der anderen verzeiht, nimmt im Augenblick des performativen Sprechakts «Ich verzeihe dir» eine Souveränität in Anspruch, die ihr den Status einer moralischen Überlegenheit zuzuschreiben scheint – ein Problem, das einer eigenen Erörterung bedürfte. Im Namen der Toten aber – und hier geht Derrida mit Jankélévitch konform – kann niemand Vergebung aussprechen.

Brechen wir die Derrida-Lektüre an dieser Stelle ab und halten die eigentümliche Differenz zwischen einer hyperbolischen Ethik des unbedingten Verzeihens und den pragmatischen, meist von handfesten Interessen geleiteten Formen des Verzeihens fest. Welche Überhangfragen ergeben sich hier für die Theologie?

3. JESUS CHRISTUS, DIE INKARNATION DER UNBEDINGTEN VERGEBUNG, UND DIE HOFFNUNG WIDER ALLE HOFFNUNG

Eine sich der Last der Geschichte stellende Theologie kann die durch Jankélévitch und Derrida aufgeworfenen Fragen nicht einfach beiseite schieben. Beide markieren in der Polyphonie der möglichen Stimmen extreme Standpunkte, die sich folgendermaßen zuspitzen lassen: Jankélévitch besteht um der Opfer willen auf Vergebungsverweigerung «bis ans Ende der Tage». Diese Haltung wirft die Frage auf, ob der Wille, das «Unvergebare» zu vergeben, nicht selbst unvergebbar ist. Umgekehrt kann von Derridas Idee der reinen, bedingungslosen Vergebung her die Gegenfrage gestellt werden, ob es nicht unverzeihlich ist, sich dem Geist der Verzeihung definitiv zu verschließen.

Die theologische Tradition spricht einmütig davon, dass es die Prärogative Gottes sei, Sünden zu vergeben. Nur der Schöpfer kann auch erlösen, der Mensch kann allenfalls vergeben, indem er den Täter nicht auf seine Tat fixiert, ihn – trotz allem und nach allem – annimmt und ihm so die Möglichkeit eines Neuanfangs einräumt. Aber die soteriologische Ohnmacht des Menschen besteht wohl darin, dass er dem Peiniger die drückende Last seiner Schuld nicht nehmen kann. So hat Jean-Marie Lustiger im Blick auf die NS-Verbrechen festgehalten: «[...] selbst wenn das Opfer vor dem Sterben dem Henker das angetane Leid zu verzeihen vermocht hat, kann dies das Gewissen des Henkers vom getanen Bösen nicht befreien. Der alleinige Mensch kann die Sünde eines andern Menschen nicht verzeihen. Darin liegt die Tiefe des Übels und seine Unheilbarkeit [...] *Gott allein kann verzeihen.*»¹⁴

Wenn aber Gott allein verzeihen kann, wie steht es dann um das Mitspracherecht der Opfer? Kann im Namen des *Absoluten* eine *Absolution* erteilt werden¹⁵, ohne dass das gestörte Verhältnis zwischen Tätern und Opfern berücksichtigt würde? Kann es – schärfer gefasst – eine Versöhnung des Sünders mit Gott hinter dem Rücken der Betroffenen geben? Klar ist, dass Jankélévitchs Haltung der Vergebungsverweigerung die sakramentale Lossprechung für NS-Täter von Grund auf ablehnen muss. Aber auch vom Gedanken her, dass es das Vorrecht der Opfer sei, ihren Tätern zu verzeihen, ergeben sich ernsthafte Anfragen. Selbst wenn einzelne NS-Täter nach 1945 zum Glauben zurückgefunden, ihre Taten in einem schmerzlichen Prozess bereut (*contritio*) und ihre Schuld vor dem Priester als dem bevollmächtigten Repräsentanten Jesu Christi bekannt (*confessio*) haben sollten, bliebe die Frage, ob ihnen die Lossprechung nicht solange hätte vorenthalten werden müssen, als ihnen auch von Seiten der Opfer Verzeihung gewährt worden wäre. Was aber, wenn die Opfer tot sind und keine Verzeihung mehr aussprechen können, wenn also jede Wiedergutmachung (*satisfactio*) zu spät kommt?¹⁶

An dieser Stelle gilt es, an eine Unterscheidung zu erinnern: Zwar kommt es Gott allein zu, Sünden zu vergeben («Vergebung»), aber mit der Sündenvergebung sind nicht automatisch die sozialen Auswirkungen der Sünde ins Reine gebracht («zeitliche Sündenstrafen»). Im Gegenteil: in einem schmerzlichen Prozess müssen die Auswirkungen der Sünde vom Täter übernommen und gesühnt werden. Wenn dies im Horizont der Geschichte nicht mehr möglich ist, dann reicht der Prozess, im Angesicht der anderen mit der eigenen Schuldgeschichte in die Wahrheit zu kommen, über den Tod hinaus. Diese geschichtstranszendente Perspektive ist auch im Blick auf Gottes Versöhnungsinitiative zu bedenken, die «über das geschichtlich Ver-söhnbare hinausreicht, da sie nicht auf sich beruhen lässt, was die Konfliktgeschichten dieser Welt den jeweiligen Opfern menschlich unheilbar zufügte. Gottes Versöhnungswerk vollzieht sich nicht auf dem Rücken der Opfer.»¹⁷ Hinzu kommt, dass die Kirche vereinzelt NS-Tätern die sakramentale Lossprechung erteilt hat, weil ihr die Vollmacht übertragen wurde, den Sündern das göttliche Vergebungswort zuzusprechen. Aus der Warte derer, die für die Unvergebbarkeit votieren (aber wer hätte das Definitionsmonopol zu bestimmen, was «bis ans Ende der Tage» als unvergebbar zu gelten hat?), ist dies ein skandalöser Vorgang. Doch wird man daran erinnern müssen, dass die Kirche sich das Wort der Vergebung nicht selbst anmaßt (wie käme sie dazu?), sondern es im Namen des auferweckten Gekreuzigten ausspricht, der sich auf Golgotha mit allen rettend identifiziert hat. Diese rettende Identifikation hängt eng zusammen mit Derridas Gedanken der *reinen bedingungslosen Vergebung*, welcher bereits im jüdischen Erbe (Ex 23, 4f; Spr 25, 21f; Ps 35, 13f; Ps 109, 4f)¹⁸ angelegt ist. In der christlichen Tradition findet er seine Entsprechung in der Forderung Jesu, nicht nur sieben, sondern siebenundsiebzig mal zu vergeben, selbst dann, wenn die Peiniger *nicht* um Vergebung gebeten haben (Mt 18,21f.); seine Entsprechung auch in dem Gebot, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten (Mt 5,43–48). Diese ethischen Weisungen sind – weit davon entfernt, abstrakte Parole zu bleiben – *Fleisch* geworden. Der Gekreuzigte hat sterbend für seine Henker gebetet (vgl. Lk 24,32) und «sein Blut für die Vielen vergossen *zur Vergebung der Sünden*» (Mt 26,28).¹⁹ Im Unterschied zu Derrida, der die «unmögliche Möglichkeit» der unbedingten Vergebung offen halten will, um den binären Code «vergebbar» – «unvergebbar» dekonstruierend zu unterlaufen, ist aus der Sicht des christlichen Glaubens zu sagen, dass Jesus Christus die Wirklichkeit, ja die *Inkarnation der unbedingten Vergebung* ist. Von seinem Geist getragen, konnte der erste Märtyrer der frühen Kirche, der Judenchrist Stephanus, unter dem Steinhagel seiner Peiniger ausrufen: «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!» (Apg 7,59)

Der Gebetsruf des sterbenden Jesus ist nicht ungehört verhallt. Seine Auferstehung ist der «Beweis» dafür, dass er erhört worden ist. Zugleich ist

die Passion durch die Auferstehung nicht einfach vergessen. Der Auferweckte *ist* der Gekreuzigte, die Wundmale prägen auch die verklärte Leiblichkeit Christi, sie sind seine Identifikationsmerkmale. Die Stigmata werden indes nicht als belastendes Indiz vorgezeigt, um die Verräter zu überführen und die Henker zu verurteilen. Sie sind vielmehr Zeichen des Heils und der Vergebung. Wenn die Kirche Vergebung zuspricht, ohne dass der Täter das Opfer um Verzeihung fragen könnte, dann tut sie dies – und kann es nur tun – in dem Bewusstsein, dass Jesus Christus, der Mittler des Neuen Bundes, über die Macht des Vaters verfügen darf, Erbarmen zu erweisen. Ob dieses Erbarmen Christi für die Opfer mitvollziehbar sein wird, lässt sich vorab nicht sagen, allerdings ist ihr Leiden untergründig auf das Leiden des Messias bezogen. Jean-Marie Lustiger hat diesen schwer vollziehbaren, aber zentralen Gedanken ausgesprochen, als er hervorhob: «[...] die Leiden der Opfer und ihr Sterben sind ein Teil der Leiden des Messias. Sie sind eingeborgen in den Kelch Gottes wie die Tränen seiner Kinder. Der Gedanke ist erlaubt, im Geheimnis Gottes, dass im Empfang des Verzeihens, das der Gekreuzigte schenkt, die ungezählten Opfer, denen er sich in seinem Leiden zugesellt hat, auch ihm zugesellt werden im Verzeihen, das er gewährt.»²⁰ Mit diesem Gedanken einer untergründigen Kommunikation der Opfer der Geschichte (*victima*) mit dem leidenden Messias, der seinen Tod als Opfer für alle freiwillig auf sich genommen hat (*sacrificium*), ist die Situation von Buße und Beichte noch einmal überschritten auf den bereits angedeuteten eschatologischen Horizont.²¹

Man wird diesen Horizont nicht bis ins Letzte ausleuchten können, sondern an dieser Stelle zunächst innehalten und an die radikale Vorläufigkeit theologischen Denkens und Sprechens erinnern müssen. In der Geschichte und unter den Bedingungen der Geschichte können keine definitiven Aussagen über die Vollendung der Geschichte getroffen werden – darin liegt die bleibende Bedeutung des *eschatologischen Vorbehalts*.²² Allenfalls lassen sich tastende Reflexionen vorbringen, die sich von der Logik der Hoffnung leiten lassen, die dem Glauben an die rettende und vergebende Macht Gottes eingeschrieben ist. Wenn es zwischen Tätern und Opfern unter den Bedingungen der Geschichte keine Aussöhnung mehr geben kann, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit postmortaler Versöhnung.²³ Was ist mit der ungestillten Sehnsucht nach Wiederaufrichtung der Gerechtigkeit? Reichen die verstummten Klagen der Opfer über den Tod hinaus?²⁴ Nicht nur die Täter sind ja solange unerlöst, als ihnen das befreiende Wort der Vergebung vorenthalten wird (oder sie sich die Vergabungszusage in steifnackiger Verbohrtheit nicht gefallen lassen wollen); auch die Opfer bleiben in einer Negativbindung an ihre Täter gekoppelt, solange sie auf dem Standpunkt der Unvergebbarkeit beharren. Aus der Sicht des Glaubens ist hier die «wahnwitzige»²⁵ Hoffnung einzubringen,

dass die unendliche Macht der Liebe, die in der Ohnmacht des Kreuzes sichtbar geworden ist, Täter und Opfer am Ende in ein versöhntes Verhältnis zu bringen vermag und sich die fleischgewordene Feindesliebe, die an den Stigmata des wiederkommenden Christus für alle sichtbar werden wird, am Ende durchsetzt. Die Opfer von Terror und Gewalt können sich (wohl nicht aus eigenem Vermögen, aber in freier Zustimmung zur Gabe der Vergebung des auferweckten Gekreuzigten) die Haltung des bedingungslosen Verzeihens zu eigen machen und mit Christus in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste und potentielle Brüder und Schwestern sehen.²⁶ Sie können – so die Hoffnung – in die Freude Gottes, des Vaters, über die Rückkehr der verlorenen Söhne und Töchter einstimmen.

Was aber wäre, wenn auch nur *einer* sich diesem Geist der Versöhnung verschlüsse und die Einladung, sich versöhnen zu lassen, definitiv ablehnte? Würden dann die Absichten Gottes mit seiner Schöpfung scheitern? Und was wäre, wenn die unvergebbare Sünde wider den Geist als *Sünde wider den Geist der Vergebung* offenbar werden würde?²⁷ Definitive Vergebungsverweigerung auf Seiten der Opfer oder definitive Annahmeverweigerung von Vergebung auf Seiten der Täter wären dann die eigentlich unverzeihlichen Akte, weil sie die alle retten wollende Liebe des auferweckten Gekreuzigten gering achteten und ausschlugen. Wenn aber nach allem, was geschehen ist und nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann, der Geist der Vergebung die freie Zustimmung aller finden könnte, blieben dennoch die Differenzen zwischen Tätern und Opfern bleibend markiert. Die gelebte Freiheitsgeschichte wäre nicht ausgelöscht, sondern in die verklärte Leiblichkeit gleichsam als Kainsmal eingezeichnet – wobei zu erinnern ist, dass das Kainsmal ein göttliches Schutzzeichen und keine entwürdigende Stigmatisierung darstellt (vgl. Gen 4,15). Statt Erinnerung als Wachhalten des Unversöhnten «bis ans Ende der Tage» wäre im Licht der Vergebung versöhnte Erinnerung (nicht Verdrängung oder Vergessen) möglich.

Verlangen aber die Taten nicht auch ein gerechtes Urteil und eine angemessene (ewige?) Strafe? Wird den Frevlern nicht der unerbittliche Zorn angesagt, und ist die biblische Drohung, dass die Namen der Verruchten aus dem Buch des Lebens getilgt werden, nicht unbedingt ernst zu nehmen? Ein Gericht ohne Gerechtigkeit wäre in der Tat absurd, aber was wäre eine Gerechtigkeit ohne Liebe? Den zahlreichen Drohaussagen im Neuen Testament stehen ebenso viele heilsuniversalistische Aussagen gegenüber, und auch wenn man diese Spannung nicht leichtfertig harmonisieren kann, so gibt es doch gute Gründe dafür, den heilsuniversalistischen, die auf die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes zurückblicken, mit Hans Urs von Balthasar größeres Gewicht beizumessen.²⁸ Die Frage aber bleibt: «Wird Gott jemals das *nicht* ungerecht nennen können, was ungerecht ist,

wird er auf seine Richterfunktion verzichten können?»²⁹ (Gianni Vattimo). Sicherlich nicht. Aber andererseits ist der Gedanke nicht abwegig, dass der Schmerz der Wahrheit, von dem ein jeder im Gericht eingeholt wird, mit der Wiederherstellung der Gerechtigkeit zusammenfällt. Die Konfrontation mit den Opfern wird den Tätern jedenfalls nicht erspart bleiben, und man könnte in einem übertragenen Sinne gerade in dieser schmerzhaften Konfrontation die Strafe sehen, die die Täter erleiden müssen, denn nicht zu ermessen ist, welche Abgründe hier zu durchschreiten sind. Nur im Raum der vergebenden Liebe Gottes werden die Abgründe der menschlichen Schuld offenbar, und nur im Raum der vergebenden Liebe Gottes – so ist zu hoffen – wird ein jeder befähigt werden, mit sich und den anderen in die Wahrheit³⁰ zu kommen. Daher gilt: «Gott kann sehr wohl Richter sein und dennoch vergeben, und allenfalls ist dies das Mysterium, mit dem wir fertig werden müssen, das uns jedoch vielleicht weniger unverständlich wird, wenn wir auf der anderen Seite anerkennen, dass wir der Vergebung bedürfen.»³¹

ANMERKUNGEN

¹ Jean-Marie LUSTIGER, *Das christliche Leben: Wiederaufnahme des jüdischen Pascha*, in: DERS., *Wagt den Glauben* (Theologia Romanica XIV), Einsiedeln 1986, 90-104, hier 98.

² George STEINER, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 1999, 81.

³ Jorge SEMPRUN/Elie WIESEL, *Schweigen ist unmöglich*, Frankfurt am Main 1997, 18. Vgl. zum Problem auch meinen Versuch «Gelobt seist du, Niemand». *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt am Main 2000.

⁴ Sarah KOFMAN bringt die Aporie, über Auschwitz zu sprechen, folgendermaßen zum Ausdruck: «Wie könnte ich nicht darüber sprechen? Und wie kann ich darüber sprechen? Wie kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?», in: DIES., *Ersttickte Worte* (Edition Passagen 19), Wien 1988, 27.

⁵ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Mit einem Vorwort vom Jürg Altwegg, Frankfurt am Main 2003. Die von Ralf KONERSMANN edierte Aufsatzsammlung enthält Beiträge über die Lebensphilosophie Georg Simmels, die Lüge, das «Beinahe-Nichts», Austerität und Dekadenz etc. Im Folgenden beschränke ich die Darstellung auf den Essay *Pardonner?* (ebd., 243-282). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Beitrag. – Vgl. zum biographischen Hintergrund Wiard RAVELING, *Über Vladimir Jankélévitch*, in: *Sinn und Form* 49 (1997) 328-338, sowie den instruktiven Überblick von Xavier TILLETTE, *Ein Kitesch der Seele. Die Ethik von Vladimir Jankélévitch*, in: *Sinn und Form* 53 (2001) 798-809.

⁶ Was die religiöse Tiefendimension der Shoah anlangt, sei hier lediglich auf drei Stimmen hingewiesen: Franz MUSSNER hat die Analogielosigkeit von Auschwitz auf zwei biblische Grunddaten zurückgeführt: (1) die Erwählung des jüdischen Volkes in Absetzung zu den *gojim*; (2) den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel (vgl. DERS., *Überlegungen eines Biblikers zum «Historikerstreit»*, in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 115-120). George STEINER sieht den Grund für den Judenhass vor allem in drei «jüdischen» Zumutungen, welche die elementaren Instinkte des Menschen herausfordern: (1) den jüdischen Monotheismus

und seine Ethik der zehn Gebote, (2) das jesuanische Gebot der Feindesliebe und (3) den marxistischen Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit (DERS., *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 1999, 79ff.). Und Jean-Marie LUSTIGER: «Wenn man es gewagt hat, bezüglich Israel und Christus von Gottesmord zu sprechen, so müsste man bezüglich der christlich genannten, abendländischen Völker und dem, was sie dem jüdischen Volk angetan haben, von Gottesmord sprechen» (DERS., *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 66).

⁷ «Bis ans Ende der Tage» – damit wird deutlich, dass das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann. Man könnte allenfalls ein *anderes* Verhältnis zu dem Geschehenen (und damit zu den Tätern) einnehmen – aber diese Vorstellung ist Jankélévitch ein Gräuöl, weil er dadurch die Solidarität mit den Opfern preiszugeben glaubt. Die Frage, ob es überhaupt gestattet ist, im Namen der Opfer *nicht* zu verzeihen, stellt sich ihm nicht, obwohl gerade durch den Standpunkt der Vergebungsverweigerung eine Negativbindung an die Täter zementiert wird, die man – wäre das theologische Sprachspiel hier zulässig – Unerlöslichkeit nennen könnte.

⁸ Jorge SEMPRUN/Elie WIESEL, *Schweigen ist unmöglich*, Frankfurt am Main 1997, 35.

⁹ Simon WIESENTHAL, *Denn sie wußten, was sie tun. Zeichnungen und Aufzeichnungen aus dem KZ Mauthausen*, Wien 1995, 5.

¹⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Schwierige Freiheit*, Frankfurt am Main 1995, 97.

¹¹ Jacques DERRIDA, *Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität* (Interview mit Michel Wieviorka), in: *Lettre internationale* (Frühjahr 2000) 10–18. Auf die eher grundsätzliche Frage einer theologischen Derrida-Rezeption kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Vgl. dazu Joachim VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997; Johannes HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999.

^{11b} Karl RAHNER beispielsweise ist vehement gegen die Verjährung von NS-Verbrechen eingetreten (vgl. sein Votum *Nein zur Verjährungsfrist von Nazi-verbrechen*, in: DERS., *Kritisches Wort*, Freiburg–Basel–Wien ²1972, 41). Zugleich hat er sich geweigert, die Täter aus dem Hoffnungshorizont auszunehmen: «Wenn man nicht der Meinung ist, die Schurken und Verbrecher könnten sich letztlich ungeschoren durch die Kulissen der Weltgeschichte hindurch aus ihr ins Nichts wegstellen, dann läßt die heutige geschichtliche Situation nicht gerade dazu ein, zu hoffen, dass sich am Ende die gesamte Geschichte in die reine Harmonie eines seligen Spiels vor Gott auflöse. Aber der Christ darf dies hoffen. Und wenn er unter der Drohung des sonstigen Heilsverlustes für sich eine solche Vollendung hoffen muss, die doch radikaler Optimismus ist, wie könnte er dann sich davon dispensieren, dasselbe für alle zu hoffen?» (*Profangeschichte und Heilsgeschichte*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XV (1982) 11–23, hier 15).

¹² Vgl. Blaise PASCAL, *Pensées*, Fragment, Nr. 553: *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps là* (dt.: «Bis an das Ende der Welt wird die Agonie Jesu dauern: nicht schlafen darf man bis dahin»).

¹³ Derrida verweist hier auf V. JANKÉLÉVITCH, *Le Pardon*, Paris (¹1967) 1993 (nicht identisch mit *Pardonner?* [1971], aus dem der gerade erschienene deutsche Aufsatz entnommen ist).

¹⁴ Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben* (*Theologia Romanica* XIV), Einsiedeln 1986, 412–417, hier 414f.

¹⁵ Dieses Wortspiel verdanke ich einem Gespräch mit BARBARA GERL-FALKOVITZ.

¹⁶ Für eine Vergebungsverweigerung scheint Katharina von KELLENBACH zu votieren: «Der barmherzige Gott, den Jesus von Nazareth verkündete, vergibt nicht alles und jedem. In der Nachfolge darf auch die christliche Gemeinde den Tätern des Bösen nicht bloß mit Nächstenliebe und Solidarität begegnen. Für bestimmte Täter gilt in den Worten des Matthäusevangeliums: Geht hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln...» In: DIES., *Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz*, in: Norbert RECK (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, Darmstadt 2001, 59. Anders Manfred DESELAERS, «Und Sie hatten nie Gewissensbisse?» *Die Biografie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*, Leipzig 1997.

¹⁷ Jürgen WERBICK, Art. *Versöhnung*, in: LThK 10 (³2001) 723–726, hier 725.

¹⁸ Vgl. Hubert FRANKMÖLLE, Art. *Feindesliebe*, in: LThK 3 (1995), 1212-1213 (dort auch Zeugnisse aus dem Frühjudentum).

¹⁹ Zugleich wird im Neuen Testament aber auch betont, dass die von Gott gewährte Vergebung soziale Auswirkungen haben muss. So wird die vor Gott und im Lichte seines Erbarmens gewonnene Einsicht in die eigene Vergebungsbedürftigkeit an die Bereitschaft gebunden, anderen zu vergeben – man denke nur an die Vater-unser-Bitte «Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern» (Mt 6,12) oder das Gleichnis vom unbarmherzigen Schalkknecht (Mt 18,23-35), das die Gabe der Verzeihung «an Bedingungen der effizienten Aufnahme dieses Verzeihens» knüpft. Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Jesus und das Verzeihen*, in: IKaZ 13 (1984) 406-417, hier 412.

²⁰ Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens* (s. Anm. 14), 416.

²¹ Zum Verhältnis zwischen Bußsakrament und letztem Gericht vgl. die problemsensiblen Ausführungen von Jürgen WERBICK, *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 139-152.

²² Vgl. dazu Kurt ANGLER, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn u.a. 2001.

²³ Auf neuere theologische Ansätze zum Thema kann ich an dieser Stelle nicht ausführlicher eingehen. Vgl. aber Magnus STRIET, *Versuch über die Auflehnung*, in: Harald WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg-Basel-Wien 1998, 48-89; Jan-Heiner TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 364-381; Dirk ANSORGE, *Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002), 36-58; Matthias REMENYI, *Ende gut - alles gut?*, in: *IKaZ. Communio* 32 (2003), 492-512.

²⁴ Vgl. dazu den bemerkenswerten Beitrag von Ottmar FUCHS, *Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage*, in: *Jahrbuch Biblische Theologie* (2001), 347-379.

²⁵ Vgl. dazu Karl RAHNER, *Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*, hrsg. u. ausgewählt von Herbert VORGRIMLER, München 1986, 97: «Nach Auschwitz [...] bedarf es eigentlich des fast als (wahnwitzig) zu bezeichnenden Optimismus des Christentums, um darauf hoffen zu können, dass schließlich und endlich durch die größere Macht der Liebe Gottes auf unbegreifliche Weise alles gut ausgeht.»

²⁶ «Nur von einem Ort kann man auf die Henker blicken: am Kreuz mit Christus. Es gibt keinen anderen Blickwinkel, von dem man aus sie anblicken könnte. Sieht man die Henker mit anderen Augen als mit denen Christi an, wird man seinerseits zum Henker.» Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung* (s. Anm. 6), 67. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Die Gabe der Vergebung. Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 18. Februar 2004 (Nr. 40), 35.

²⁷ Mit dieser Frage soll – um möglichen Missverständnissen vorzubeugen – nicht insinuiert werden, Jankélévitchs Position laufe auf die «Sünde wider den Heiligen Geist» hinaus. Erstens gilt es hier zu unterscheiden zwischen der Weigerung der Überlebenden, den Tätern im Namen der Toten zu vergeben (es wäre geradezu ein Akt der Anmaßung, advokativ für die Opfer sprechen zu wollen) und der unversöhnlichen Haltung, die ein Opfer seinen persönlichen Tätern gegenüber einnimmt. Zweitens sei noch einmal auf den (nur im Glauben erschwinglichen) *eschatologischen* Status der Überlegungen hingewiesen. Sie versuchen, der «unmöglichen» Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass die Haltung der Unversöhnlichkeit durch die eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten, der die Inkarnation der unbedingten Vergebung ist, rettend aufgebrochen werden kann.

²⁸ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.

²⁹ Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*. Aus dem Italienischen von Christiane Schultz, Stuttgart 1997, 102.

³⁰ Immerhin ist «die Wahrheit, die den Menschen richtet, selbst aufgebrochen, ihn zu retten.» Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1968, 169.

³¹ VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 29), 103.