

Axel Heinrich

Schuld und Versöhnung

Zum Umgang mit belasteter Vergangenheit in systematisch-theologischen und pastoral-praktischen Diskursen seit dem Zweiten Vatikanum

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden
Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax
Redaktion: Harry Neyer / Ulrich Pöner

Schuld und Versöhnung. Zum Umgang mit belasteter Vergangenheit in systematisch-theologischen und pastoral-praktischen Diskursen seit dem Zweiten Vatikanum. Von Axel Heinrich. Herausgegeben von der Deutschen Kommission Justitia et Pax.

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden
Arbeitspapier 95

ISBN 3-932535-44-8

Bonn, 2001

Auslieferung: Justitia et Pax, Kaiser-Friedrich-Str. 9, 53113 Bonn
Telefon 0228-103217 Fax: 0228-103318
E-Mail: Justitia et Pax Deutschland@t-online.de - internet: www.justitia-et-pax.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	4
2. Versöhnung als Heilung personaler Beziehungen	8
2.1 Die Ausrichtung des Schulddenkens am Paradigma des Handlungssubjekts	9
2.2 Die differenzierte Erfassung von Schuld Erfahrungen	16
2.3 Der von Gott geschenkte Ausbruch aus der Schuldverstrickung	23
2.4 Die Erweiterung des Paradigmas auf soziale Belange	32
3. Versöhnung als soziale Verständigung	34
3.1 Voreinstellungen aus einem gesellschaftlichen Paradigma	34
3.2 Methodische Elemente des verständigungsorientierten Paradigmas	38
3.2.1 Der Ausgang bei der sozialen Wirklichkeit	38
3.2.2 Die Einsicht in die sprachliche Konstitution der sozialen Wirklichkeit	41
3.3 Versöhnung als Lebenkönnen in einer gemeinsamen Welt	44
3.3.1 Der Bruch zwischen Lebenswelten in einer Gesellschaft	44
3.3.2 Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit und Wahrheit	44
3.3.3 Über die engen Grenzen der Versöhnungsarbeit	50
3.4 Zur Bestimmung der kirchlichen Rolle im Versöhnungsgeschehen	52
4. Ausblick	56
Zusammenfassung	60
Literaturverzeichnis	65

1. Einleitung

Die ausdrückliche Aufnahme des Versöhnungsthemas in Theologie und Kirche ist verhältnismäßig jung und wurde „erstmalig im Jahrzehnt nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils“¹ deutlich vernehmbar, insbesondere in der Ausrufung des Heiligen Jahres 1975 als Jahr der Versöhnung.² Das Konzil selbst trug mit seinen Neuorientierungen zu dieser Entwicklung bei, die in einigen kirchlichen Kreisen als Auseinandersetzung mit den Folgen des Zweiten Weltkriegs schon bedeutend früher eingesetzt hatte.³ Auf unterschiedlichen Feldern wie politischen, sozialen, interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen sowie im Geschlechterverhältnis wurden durch die Artikulation von Unversöhnlichkeiten neue Reflexionen und Engagements angestoßen.⁴

Der Briefwechsel zwischen den polnischen und den deutschen Bischöfen, in dem die polnischen Bischöfe Vergebung gewährten und um Vergebung baten, hat geradezu den Rang eines legendären Anfangs erhalten.⁵ Als Reaktion auf die politisch-gesellschaftlichen Umbrüche nach 1989, die in rascher Entwicklung bedrückende und menschenverachtende Lebenswirklichkeit zu belasteter - und belastender - Vergangenheit werden ließen, rückte der Ruf nach Versöhnung auch an die Spitze der Agenda der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz.⁶ Am gegenwärtigen Ende die-

¹ H. Pesch, Versöhnung in der Kirche. Eine theologiegeschichtliche Hypothese - und einige Faustregeln des Verhaltens, in: T. Eggenberger u.a. (Hg.), Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991, 189-213; hier 191.

² Vgl. T. Herr, Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung, Paderborn 1991, 130ff.

³ Als Beispiel sei *Pax Christi* genannt, vgl. ebd., 23 ff.

⁴ Vgl. O. H. Pesch, Versöhnung in der Kirche; W. Breuning, Das christliche Verhältnis zu den Juden. Wie von Schuld reden - was tun, um wiedergutzumachen? In: Ders., Dogmatik im Dienst an der Versöhnung, hg. v. E. Discherl, Würzburg 1995 (Bonner Dogmatische Studien; 21), 196-200; zur Versöhnung zwischen Frauen und Männern vgl. A. Gnanadason, Das Gegenüber von Frauen und Männern: Die Wahrheit als Voraussetzung für Versöhnung, in: Ökumenische Rundschau 47 (1998), 337-347; M. Heimbach-Steins, Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit. Reflexionen zur Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt vom 13. bis 16. Juni 1996, in: *Una Sancta* 51(1996), 202-208; hier 206 f.

⁵ Vgl. dazu H. Pfister (Hg.), Polen und Deutsche. Der lange Weg zu Frieden und Versöhnung, Waldkirch 1972 (Pädagogische Informationen - Monographien; 1); G. Voß, Lernprozeß Versöhnung im Nachkriegs-Deutschland, in: *Una Sancta* 51 (1996), 191-201; hier 195f.

⁶ Die Erfurter Versammlung 1996 stand unter dem Motto „Versöhnung suchen - Leben gewinnen“, die Grazer von 1997 unter „Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“. - Zu letzterer vgl. CCEE/KEK (Hg.),

ser Entwicklung steht - als Höhepunkt einer Reihe päpstlicher Äußerungen zum Thema vor allem in den 90er Jahren - die Aufsehen erregende Vergebungsbitte des Papstes im Frühjahr 2000.⁷

Diese Entwicklung ist begleitet von der ernüchternden Einsicht, daß die Vergebungsbitten und die Gesten der Versöhnung nicht selbst schon die Versöhnung ausmachen oder diese auch nur sicher auf den Weg bringen - die Entwicklung der polnisch-deutschen Beziehungen zeigen dies mit hinlänglicher Deutlichkeit.⁸ Schon lassen sich Stimmen vernehmen, die Überdruß äußern und Versöhnungsgesten für ein hilfloses Ritual der politischen Korrektheit halten, Versöhnung aber in der Welt, wie sie nun einmal sei, für ortlos halten.⁹ Der damit angedeuteten Versuchung, belastete Vergangenheit durch einen kurzfristig bequemen Schlußstrich abzuschließen, stehen jedoch wiederholte Erfahrungen mit Unrechtsregimen und kriegerischen Konflikten entgegen, die sich in der politikwissenschaftlichen Einsicht niederschlagen, daß die Vergangenheit die Gegenwart in ihrem Bann hält.¹⁰

Auch die Herausgeber von *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft* stellen eine „Inflation des Versöhnungsbegriffs“¹¹ fest, doch reagieren sie nicht mit der Verabschiedung des Versöhnungsdenkens, sondern mit dem Versuch einer Präzisierung und damit dem Schutz der Rede von Versöhnung. Mit einer Theorie der Versöhnung, so der Leitgedanke, ließen sich nicht nur Bedeutung und Funktion von symboli-

Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz, Graz-Wien-Köln 1998. - Auch die Internationale Föderation der Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter (Fi.ACAT) hat sich mit ihrem Seminar „Christliche Wege der Versöhnung“ des Themas angenommen, vgl. G. Collett/H.-G. Stobbe (Hg.), *Straflosigkeit - Gerechtigkeit - Vergebung. Christliche Wege zur Versöhnung*, St. Ottilien 1996.

⁷ Vgl. dazu die „Interpretationshilfe“ in: Internationale Theologenkommission, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, dt. u. hg. v. G. L. Müller, Freiburg 2000; das Zitat 15; L. Accattoli, *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend*, dt. v. P.-F. Ruelius, Innsbruck-Wien 1999.

⁸ Vgl. K. Bachmann, *Von der Euphorie zum Mißtrauen. Deutsch-polnische Beziehungen nach der Wende*, in: *Osteuropa* 50 (2000), 853-871.

⁹ Vgl. H. Lübke, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual*, München 2000.

¹⁰ Vgl. G. Schwan, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt/M. 1997; A. Faiconer, *Erinnerungen zur Versöhnung führen*, in: *Ökumenische Rundschau* 45 (1996), 468-478; hier 469 f.; G. Beestermöller, *(Vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft. Der konziliare Prozeß und das Ethos der Vergebungsbereitschaft*, in: *Catholica* 49 (1995), 203-213; hier 203 f.

¹¹ T. Eggensperger u.a., *Vorwort der Herausgeber*, in: T. Eggensperger u.a. (Hg.), *Versöhnung*, 7-8; hier 7; vgl. L. Weckel, *Menschenrechtsverletzungen und Versöhnung. Zum Gebrauch des Versöhnungsbegriffs in Kirche und Theologie*, in: G. Collett/H.-G. Stobbe, *Straflosigkeit - Gerechtigkeit - Vergebung*, 128-135.

schen Versöhnungsgesten verstehen, sondern auch die ihnen entgegengebrachten Erwartungen auf ein realistisches Maß einstellen.¹² Dem Unbehagen an einer inflationären Gestik ließe sich durch exakt formulierte, kritische Einsichten fruchtbarer Ausdruck verleihen, der für eine durchdachte Versöhnungsarbeit nutzbar gemacht werden könne.¹³

In dieser Absicht sucht Klaus Jacobi den Versöhnungsbegriff durch die Darstellung seiner syntaktischen Struktur nebst einer semantischen Fixierung zu erläutern. Er stellt fünf Verwendungsweisen heraus,¹⁴ die darin übereinkommen, daß Versöhnung ein gerichtetes, von einem Akteur ausgehendes Geschehen ist, welches die Bereitschaft zur Versöhnung auf allen beteiligten Seiten voraussetzt. Die christliche Botschaft wird grundlegend als Versöhnungsbotschaft angesehen, doch ihr Aussagebereich eingeschränkt: „In den meisten von uns gibt es wohl eine Sehnsucht (...) nach spannungsfreier Harmonie. Das Ziel ist unreal. Auch das Ideal wäre aber keine gute Handlungsmotivation. Wer dazu aufruft, einen Disput oder einen Konflikt zu beenden, muß begründen können, warum er die Beendigung für nötig hält und worauf er seine Hoffnung auf Beendbarkeit gründet.“¹⁵ Jacobi gibt zu erkennen, daß er entschieden gegen unkontrollierte Versöhnungserwartungen vorgehen will, gehöre doch der Streit zum Menschen.¹⁶ Sein Ausgang bei einer formalen Analyse des Wortgebrauchs vermag seinen Vorschlag jedoch nicht in allen Punkten argumentativ zu decken. In der von Elisabeth Seidler vorgebrachten Kritik¹⁷ wird deutlich, daß Jacobis Präzisierungsver-

¹² Einer solchen Hermeneutik von Versöhnungsgesten dienen auch die Ausführungen der Internationalen Theologenkommission in ihrer *Einleitung von Erinnern und Versöhnen*, denen zufolge solche Gesten eine „Reinigung des Gedächtnisses“ (ebd., 10) und die Befreiung von Ressentiments intendierten. Sie tragen insofern zum Versöhnungsgeschehen bei, als sie zu Bemühungen um historische Wahrheit (vgl. ebd., 69) und zur Übernahme gemeinsamer Verantwortung (vgl. ebd., 80 f.) ermuntern.

¹³ So fordert z.B. Geiko Müller-Fahrenholz die Übereinstimmung von Symbol und Tat (vgl. ders., *Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*, Frankfurt/M. 1996, 43 f.) und problematisiert Thomas Hoppe die stellvertretend für Betroffene ausgesprochene Vergebungsbitte bzw. -erteilung (vgl. ders., *Von der Würde der Opfer*, in: *Herder Korrespondenz* 53 (1999), 139-145; hier 144). Zum zweiten Punkt vgl. W. Breuning, *Das christliche Verhältnis zu den Juden*, 200.

¹⁴ Vgl. K. Jacobi, *Versöhnung - Wo sie not tut und wo nicht*, in: T. Eggensperger u.a. (Hg.), *Versöhnung*, 9-16. - Jacobi unterscheidet ebd., 10-12 wie folgt: (a) A versöhnt sich mit B; (b) A versöhnt sich mit X; (c) C versöhnt A mit B; (d) X versöhnt A mit B; und (e) A versöhnt B durch X. - Dabei stehen „A“ und „B“ für Personen, „X“ und „Y“ für Sachverhalte.

¹⁵ Ebd., 16.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. E. Seidler, *Versöhnung. Prolegomena einer künftigen Soteriologie*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42 (1995), 5-48; hier 5ff.

such einer eingehenden semantischen Analyse, die insbesondere ethische Konnotationen der Rede von Versöhnung berücksichtigt, ermangelt und deshalb erweitert - und korrigiert - werden muß. So bleibe bei ihm Versöhnung als „selbstreflexiver, intrapersonaler Prozeß“¹⁸ außer Betracht, obgleich sich hier vieles über die im interpersonalen Versöhnungsgeschehen involvierten Aspekte wie Schuldeingeständnis und Sühneangebot entscheide. Seidler bringt ferner die zeitliche Komponente des Versöhnungsgeschehens zur Geltung und problematisiert die von Jacobi vorausgesetzte, *prima fade* einleuchtende Verlaufslogik von Schuldeingeständnis, Vergebungsbitte und Gewährung.¹⁹ Im Kern greift sie auf ein „Paradox der Vergebung“²⁰ zurück, welches darin besteht, daß das in jeder Vergebungsaussage implizierte negative moralische Urteil den Versöhnungsprozeß blockiert. Diese Annahme führt Seidler schließlich zu einer im Vergleich zu Jacobi entgegengesetzten Auffassung bezüglich der Rolle von Schuld und Vergebung im Versöhnungsgeschehen: „Ich vermute, wo die Perspektive von Schuld, Reue und Vergebung nicht aufgebbar ist, gibt es infolge des Paradoxes der Vergebung keine Versöhnung.“²¹

Dem Programm, das die genannten Autoren verfolgen, sehen sich auch die nachfolgenden Überlegungen verpflichtet: Die Durchsicht des - vor allem auf katholischer Seite vorgetragenen - theologischen Versöhnungsdenkens seit der Konzilszeit soll zu weiterer begrifflicher Konturierung beitragen. Die Tauglichkeit des Versöhnungsbegriffes wird dabei nicht bezweifelt, wohl aber wird zu fragen sein, ob er ohne ein Feld weiterer ethischer Begriffe im Stande ist, eine hinreichend tiefe theoretische Durchdringung der anstehenden Aufgaben im Umgang mit belasteter Vergangenheit zu leisten.

Einer Thematisierung des kirchlichen Selbstverständnisses kann das Nachdenken über Versöhnung nicht ausweichen, bezieht die Kirche doch ihre Identität von der im Chris-

¹⁸ Ebd., 9.

¹⁹ Zur Zusammenfassung der Kritikpunkte vgl. ebd., 15.

²⁰ Ebd., 23; auf die damit angesprochene Problematik weist auch Jan Peters hin, vgl. ders., Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen, in: *Concilium* 22 (1986), 83-88; hier 85.

²¹ Ebd., 28.

tusgeschehen ausgesagten Versöhnungsbotschaft.²² Es spricht einiges dafür, daß eine Auffassung darüber, was Versöhnung ist und wie sie bewirkt wird, von ekklesiologischen Vorstellungen - hinsichtlich der kirchlichen Aufgaben, aber auch hinsichtlich des Status der Kirche in der Geschichte - tangiert wird. Hier kommt es darauf an, nicht vorschnell einen starren, exklusiven Versöhnungsbegriff aufzubauen, der unterschiedliche pragmatische Akzentuierungen gegeneinander ausspielt.

2. Versöhnung als Heilung personaler Beziehungen

2.1 Die Ausrichtung des Schulddenkens am Paradigma des Handlungssubjekts

Bewegung und Vielfalt im Versöhnungdenken setzen auf der Grundlage einer seit den sechziger Jahren ausdifferenzierten Thematisierung von Schuld ein, die ihrerseits eine Befreiung des Nachdenkens über Schuldphänomene aus der neuscholastischen Begrifflichkeit und Disziplin erforderte. Die Neueinstellungen hinsichtlich der Schuldthematik, die im Zuge der vor allem mit dem Namen Karl Rahners verbundenen „anthropologischen Wende“ vorgenommen wurden, lassen sich am Werk des niederländischen Dogmatikers und Exegeten Piet Schoonenberg exemplarisch nachzeichnen.

Die starke Beachtung, die seine Äußerungen hierzulande gefunden haben, verdankt sich nicht zuletzt außertheologischen Faktoren wie dem gesellschaftlichen Wandel in der Bundesrepublik, mit dem ein krisenhafter „Umbruch“²³ in der Kirchlichkeit der katholischen Bevölkerung verbunden war, sowie speziell der Krise der Beichte,²⁴ die

²² Vgl. K. Jacobi, *Versöhnung*, 14.

²³ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg u.a. 1992 (QD 141), 27.

²⁴ Vgl. dazu D. Borobio, *Die sakramentale Vergebung der Sünde*, in: *Concilium* 22 (1986), 145-156; B. Fischer, *Zum neuen römischen Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973*, in: *Theologische Fakultät Trier* (Hg.), *Dienst an der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte - Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis*, Trier 1974, 109-120; ferner: H. Weber, *Überlegungen zum theologischen Schuldverständnis*, in: ebd., 121-136; A. Ziegenaus, *Umkehr - Versöhnung - Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte*, Freiburg u.a. 1975, 310 II. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Der Priester im Dienst der Versöhnung*, Bonn 1977 (Die Deutschen Bischöfe; 14); resümierend bereits H. Kramer, *Problemstand der moraltheologischen Diskussion um Schuld und Sünde*, in: G. Kaufmann (Hg.), *Schulderfahrung und Schuld-*

auf eine Entfremdung der kirchlichen Praxis und Lehre von der lebensweltlichen Wirklichkeit ihrer Gläubigen hinwies.²⁵ Zugleich mußte eine wachsende Entfremdung gegenüber den modernen Wissenschaften und der Philosophie bewältigt werden,²⁶ um einen Anschluß an die bis dahin weitgehend abgelehnte Welt der Moderne zu finden. Kirche und Theologie in Deutschland reagierten auf den unübersehbar gewordenen Umstand, daß sie in den Sog der Modernisierung geraten waren, auf den schon das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen ekklesiologischen und anthropologischen Neuorientierungen eingegangen war.²⁷

Anhand von Schoonenbergs *Theologie der Sünde*²⁸ lassen sich vor allem drei wirkmächtige Neueinstellungen namhaft machen, die von anderen Theologen mit- bzw. nachvollzogen wurden. Was den disziplinären Rahmen betrifft, so ist ein Aufweichen der neuscholastischen Disziplingrenzen zu verzeichnen, wobei für die Debatten um Schuld und Versöhnung die Verschmelzung von dogmatischen Traktaten mit der Moraltheologie entscheidend ist.²⁹ Die - von ihrem traditionellen Interesse an der Beichtpraxis her erklärbare - legalistisch-kasuistische Verengung der letzteren³⁰ konnte durch anthropologische und soteriologische Einflüsse aufgebrochen werden. Andererseits

bewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982, 35-72; hier 45 f.; B. Sill, Das komplexe Phänomen ‚Schuld‘. Blickpunkte auf die ‚Zeichen der Zeit‘, in: Lebendiges Zeugnis 50 (1995), 165-178; hier 170 f.

²⁵ Seit den 60er Jahren „[a]ufgeschreckt“ (vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 52 ft., das Zitat 54), stehen Kirche und Theologie unter dem Eindruck der Entfremdungssorge, im vorliegenden Kontext vgl. u.a. B. A. Willems, Erlösung in der Welt, dt. v. J. u. T. Knust, Freiburg u.a. 1968 (QD 35), 9 f.; M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1982 (Frankfurter Theologische Studien; 29), 15 ff.; T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 139.

²⁶ Vgl. u.a. K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: Ders./P. Overhage, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg 1965 (QD 12/1 3), 13-90; K.-H. Weger, Theologie der Erbsünde, Freiburg u.a. 1970 (QD 44), 43 ff.; K. Demmer, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie, Paderborn 1976, 9. — Dem gegenüber spricht das Grundsatzdokument der Würzburger Synode *Unsere Hoffnung* (UH) von Anpassungsschwierigkeiten gegenüber der christlichen Hoffnung, nicht gegenüber der Moderne, vgl. *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: L. Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg-Basel-Wien 1976, 85-111; hier 101.

²⁷ Vgl. etwa die programmatische Einführung der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (GS) Nrn. 4-10, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁵1994, 449-552; hier 451-458.

²⁸ P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, dt. v. H. Zulauf, Einsiedeln u.a. 1966.

²⁹ Vgl. W. Beinert, Dogmatik und christliche Ethik am Beispiel der Problematik von Schuld und Vergebung, in: G. Beester-möller (Hg.), Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart 1996, 53-66.

³⁰ Vgl. ebd., 55; M. Sievernich, Schuld und Sünde, 16 f. - Zur Kasuistik at work vgl. etwa J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln 1921, 72 und 81 ff.

bedeutet dies, daß das Versöhnungsthema über den kosmologischen Rahmen der traditionellen Soteriologie hinaus aufgenommen wird, Im Ergebnis hat der Fortgang der Diskussionen über Schuld und Versöhnung moraltheologische, anthropologische, soteriologische, eschatologische sowie pastoral- und sakramententheologische Prägungen miteinander verbunden, die sowohl zu vielschichtigen und fruchtbaren Begriffsbildungen, als auch zu unübersichtlichen Diskussionsverläufen geführt haben.

Die Überwindung legalistischer Schuldvorstellungen erreicht Schoonenberg durch einen grundlegenden Wechsel der Perspektive von der Handlung zur Person. „Nicht die äußerlich feststellbaren und meßbaren Eigenschaften und Folgen der menschlichen Handlungen machen den Menschen vor Gott, also in Wahrheit, gut oder schlecht, sondern die in diesen Taten verkörperte Antwort der freien Person.“³¹ Ausgehend vom Menschen und seiner Existenz als personaler Antwort auf den Anruf Gottes ist nach Schoonenberg eine Theorie der Sünde zu entwerfen, und nicht von einem geoffenbarten und autoritativ ausgelegten Gesetz her. Der Mensch in seiner freien Entscheidung wird als Rahmen für hamartiologische Analysen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und als Handlungssubjekt ernst genommen.

Um dabei den wirklichen Menschen zu erreichen und nicht an einer philosophischen Abstraktion haften zu bleiben, sucht Schoonenberg im Begriff der „Situation“³² denjenigen Erfahrungsbestand in die Theologie der Sünde hineinzuholen, den die Existenzphilosophie mit „Geworfenheit“ anspricht. „Es geht hier nur um ein Bestimmt-sein der Freiheit *in ihrem Spielraum*, ein Bestimmt-sein der Gegenstände, über die unsere Freiheit ihre Entscheidungen trifft, und der Einsichten und Einladungen, von denen eine solche Entscheidung ausgeht.“³³ Der entscheidende Mensch steht der Welt gegenüber, insofern er frei ist, und zugleich in der Welt, insofern seine Freiheit durch Grenzen eingeschränkt ist. Die Spielräume solcherart konkretisierter Freiheit werden insbesondere durch das Tun anderer Menschen bestimmt; sie geben gute oder schlechte Bei-

³¹ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 30.

³² Ebd., 121.

³³ Ebd., 123.

spiele, sie lassen ferner Milieus entstehen, in denen Opportunitätsgesichtspunkte und Blindheiten die Entscheidungsräume charakteristisch beeinträchtigen.³⁴

Die Verschränkung von individueller Schuld mit historischen und sozialen Bezügen ist nicht nur in der Theologie, sondern auch durch die Lehraussagen Zweiten Vatikanums³⁵ weithin anerkannt worden, wenngleich mit unterschiedlichen Akzentuierungen. In der Tat handelt es sich bei dieser Verknüpfung weder um eine verzichtbare Zutat noch um einen störenden Widerspruch oder um einen Entschuldigungstrick, sondern um eine folgerichtige Einsicht, die sich aufzwingt, sobald man sich wie Schoonenberg um einen existenziell belangvollen Schuldbegriff bemüht und daher die Schuldthematik phänomenologisch von der Schulterfahrung des Menschen her angeht.

Der Neueinsatz erzwingt und eröffnet ein ganzes Spektrum von Fragen, die sich mit der Beschreibung des Handlungssubjektes und seines Schuldbewußtseins befassen. Es erweist sich nun als notwendig und zugleich möglich, Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften für theologische Analysen fruchtbar zu machen, wobei sich insbesondere die Moralpsychologie empfiehlt, aber auch eine philosophisch-anthropologische Erhellung des menschlichen Daseins läßt sich nun mit einer theologischen Hermeneutik der Schulterfahrung verbinden.

Bereits Schoonenberg hat mit dem von der Handlung sich abwendenden Perspektivenwechsel die theoretische Zurückstufung der Einzelhandlung vorgenommen und die Aufmerksamkeit auf die Haltung des Menschen, biblisch: auf das Herz als personale Mitte des Menschen gelenkt. In der „Antwort des Herzens (...) spricht sich die Person als solche aus“³⁶, so Schoonenberg, womit zugleich angedeutet ist, daß Schuld, die derart an den Kern der Person heranreicht, unbedingt relevant für die Identität des Menschen ist. Daß eine Beurteilung der (eigenen) Haltung nicht mehr als Abgleich mit

³⁴ Vgl. ebd., 130-136.

³⁵ Vgl. GS Nr. 25.

³⁶ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 30. vgl. H. Weber, *Überlegungen zum theologischen Schuldverständnis*, 128; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg u.a. 1985, 101 f.

einem in objektiver Gegebenheit vorliegenden Gesetz erfolgen kann, ist nach diesen Umstellungen deutlich. Anstatt sich im Gewissen vor eine positive, kategorisch gültige Weltordnung gestellt zu sehen, erfährt das Handlungssubjekt sich als sich selbst aufgegeben. „Der Mensch ist nicht nur in eine Wirklichkeit gestellt, der er sich selbst konformieren muß, er ist selbst die Spitze der Wirklichkeit und trägt in sich den Auftrag (...)‘ sich selbst aufzubauen und sich selbst Gestalt zu geben.“³⁷ Damit erreicht Schoonenberg die moderne Dialektik von Normfindung und Normbefolgung, die das moderne, durch die rationale Moralkritik hindurchgegangene moralische Empfinden und sein Schuldbewußtsein prägen und die ihren Niederschlag in den Debatten um den sittlichen Stellenwert des Gewissens und um die Begründung einer autonomen Moral gefunden haben.³⁸

Sprachlich und der theoretischen Konzeption nach läßt Piet Schoonenberg erkennen, daß er die Nähe zu einer existenzphilosophischen Phänomenologie der Schuld sucht, eine Wahl, die nicht wenige zeitgenössische Theologen getroffen haben³⁹ und die einen Einfluß der vor allem in den fünfziger Jahren populären Existenzphilosophie anzeigt; vor allem Søren Kierkegaard hat bleibenden Einfluß entfaltet. Gleichwohl sind auf dem Boden der Personzentrierung Weiterentwicklungen und - an andere philosophische Strömungen anschließende - alternative Theorieformen entfaltet worden.

Zu nennen ist hier Eugen Drewermanns Werk *Strukturen des Bösen*⁴⁰, in dem über eine Deutung der biblischen Sündenfallergeschichte das existenztheologische Modell

³⁷ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 33 f.; vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* Mainz 1973 (Tübinger Theologische Studien; 1), 113ff. und 169, wo er von der „kreatürlichen Selbstmächtigkeit menschlicher Freiheit“ spricht.

³⁸ Vgl. zum Thema Gewissen GS Nr. 16; bereits resümiert: J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?* Düsseldorf 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 135); zur Diskussion um die autonome Moral zwischen Heteronomie- und Beliebigkeitsverdacht vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 11 und 29 f.; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 80; auf den vorliegenden Kontext bezogen: K. Demmer, *Der Dienst der Versöhnung als Berufung des Christen im Kontext autonomer Sittlichkeit*, in: W. Beinert/P. Hünermann (Hg.), *Theorie der Sprechhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Freiburg- Basel-Wien 1987 (OD 109), 150-174.

³⁹ Vgl. K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis*, 14; ders., *Die Lebensgeschichte als Versöhnungsgeschichte. Eine paradigmatische Thematik spiritueller Moraltheologie*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), 375-393; hier 376; existenzphänomenologische Referenzen auch in K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 46 ff. und 102 11.; J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990.

⁴⁰ E. Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, Teil III: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborn u.a. 1978 (Paderborner Theologische Studien; 6).

eines den Menschen aus seiner innerweltlichen Ausweglosigkeit von Schuldzusammenhängen herausrufenden Gottes mit Hilfe psychoanalytischer Theorien detailliert plausibilisiert wird. „Unausweichlich entdeckt der Mensch, wenn er zu sich selber erwacht, seine verheerende Nicht-Notwendigkeit, die seine Freiheit ausmacht, die aber zugleich seine Ohnmacht (...) darstellt.“⁴¹ Aus notvoller Erfahrung der eigenen Kontingenz wendet der Mensch sich von Gott ab und sucht seinen Halt in sich selbst. Seine existenziale, abgründige Angst vor seiner Freiheit wird er dadurch jedoch nicht los, statt dessen zieht ihn die notwendige fortwährende Selbstbestätigung in einen Kreislauf der Angst und der selbstüberhebenden Schuld. „Die Angst ist es, die böse macht, und das Böse ist es, das Angst macht.“⁴² Dieser Zirkel ist die grundlegende „Struktur des Bösen“.

Eine Alternative stellt der in kantischer Tradition und im konkreten Anschluß an Hermann Krings unternommene Versuch von Thomas Pröpper dar, Schuld Erfahrungen mittels transzendentaler Analysen der endlichen Freiheit zu erfassen und zu deuten.⁴³ Der begründungstheoretische Vorteil gegenüber einer rein phänomenologisch vorgehenden Theorie der Schuld liegt vor allem im Aufzeigen der immanenten Möglichkeit des göttlichen Anrufes aus der Struktur der Freiheitserfahrung, so daß auf weitgehende ontologische Annahmen über das Wesen des Menschen als „Hörer des Wortes“⁴⁴ verzichtet werden kann. In Gottes frei geschenkter Liebe wird das adäquate Gegenüber der strukturell unbedingten Freiheit des Menschen ausgemacht, das jedoch nur in symbolischen Verweisen menschlicher Anerkennung und Liebe erfahrbar gemacht werden kann. Die gegenseitige, liebende Annahme im zwischenmenschlichen Bereich weist über sich hinaus auf das Christusgeschehen hin. Indem das neuzeitliche Verständnis die menschliche Freiheit dagegen als nicht nur strukturell, sondern *real* absolut veranschlagt, unterschlägt es diese Verweisung und setzt eine „Dialektik der Emanzipati-

⁴¹ Ebd., XXV.

⁴² Ebd., XVI.

⁴³ Vgl. T. Pröpper, Erlösungsliebe und Freiheitsgeschehen.

⁴⁴ „Vgl. neben dem gleichnamigen Werk von K. Rahner auch ders., Grundkurs des Glaubens, 35 ff. - Der Mensch ist nach Pröpper nurmehr als *möglicher* Hörer des geschichtlich ergangenen Wortes Gottes auszuweisen, nicht mehr als tatsächlicher, vgl. ders., Erlösungsliebe und Freiheitsgeschehen, 123ff.“

onsgeschichte⁴⁵ in Gang, die den Menschen in Angst und in die erfahrene Notwendigkeit „verbissenen Seinmüssen[s]“⁴⁶ stürzt.

Eine weitere Möglichkeit, den Ursprung des Schuldigwerdens aus der Logik der Selbsterfahrung zu erschließen, liegt darin, im Anschluß an Dieter Henrich die grundlegende Möglichkeit der Selbstverfehlung des Menschen aus der internen Struktur seines ihm unverfügbaren „Grundverhältnisses“⁴⁷, der elementaren Weise des Sichvorfindens, abzuleiten. Die miteinander konfligierenden Selbstwahrnehmungen als eine Person unter vielen und als gegenüber der Welt situiertes Subjekt garantieren eben keinen gelungenen Selbstvollzug, sondern lassen die Möglichkeit offen, sich in übertriebenen Anstrengungen zur Selbsterhaltung zu verlieren.⁴⁸

Im Anschluß an die Alteritätsphilosophie von Emanuel Levinas entfaltet schließlich Manfred Deselaers⁴⁹ eine Theologie der Schuld, die ebenfalls das Handlungssubjekt methodisch im Zentrum beläßt, es aber sachlich in eine Abhängigkeit vom Anderen rückt. Die Not der Selbstfindung steht auch hier am Anfang der Schuld, sie wird ebenfalls beschrieben als Differenz zwischen der unendlichen Bejahung des Menschen in der Liebe Gottes, auf die der Mensch angewiesen ist, und der bloß symbolischen Verwirklichung dieser Liebe. Die Aufhebung der Not sieht Deselaers hingegen nicht in der Erfüllung des an seinem Mangel leidenden Ich, sondern in seinem Sich-verlieren an den Anderen. Das Ich wird dadurch gewissermaßen prädikativ: „Wer ich bin, entscheidet sich nicht mehr durch mein SEIN, sondern durch die Beziehung zum Anderen. Aus dem Ich meiner Identität wird ein Sich, eine Identität im Akkusativ, vom Anderen her, der mich ruft.“⁵⁰ Wo diese sich zurücknehmende Grundhaltung verlassen

⁴⁵ T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen, 156.

⁴⁶ Ebd., 203.

⁴⁷ D. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Deutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: Ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt/M. 1982, 99-124; hier 99.

⁴⁸ Auf diese Möglichkeit macht Raimund Litz aufmerksam, dem ich für detaillierte Auskunft in dieser Sache danke. vgl. dazu R. Litz, „... und verstehe die Schuld“. Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität (Diss. Univ. Münster 2001; im Erscheinen), ferner: K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt/M. 1994 (Regensburger Studien zur Theologie; 46), 457 ff.

⁴⁹ Vgl. M. 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.

⁵⁰ Ebd., 321.

wird, fängt Deselaers zufolge die Schuld an. Folgerichtig werden in diesem Konzept die Autorität der Kirche und ihre Mahnungen im Dienste einer „Zivilisation der Liebe“⁵¹ gegenüber der Authentizität des individuellen Glaubenserlebens hinsichtlich von Schuld und dem Umgang mit ihr erheblich aufgewertet. Die Autonomie des Gewissens wird hier wensschon nicht bestritten, so doch mit einem deutlichen Mißtrauen belegt.

So unterschiedlich die genannten Theorieansätze hinsichtlich der Beurteilung der Verhältnisse zwischen Person bzw. menschlichem Individuum, Gott, Kirche und moderner Gesellschaft sind, so kommen sie allgemein darin überein, die Herkunft der Schuld in der *ängstlichen* Selbstverfehlung des modernen Menschen mit der Folge einer „ungeordnete[n] Hinwendung zum Geschöpf“⁵² zu suchen. Die Auffassung, nach der die Schuld des Menschen als Folge seines Stolzes anzusehen sei, dürfte daher als Mindermeinung einzustufen sein.⁵³ Wie bereits Schoonenberg bei seinem Versuch, die traditionelle Erbsündenlehre mit Hilfe des Begriffsinstrumentars von „Situation“ und „Sünde der Welt“⁵⁴ zu reformulieren, auf die Vorstellung einer Sündenmacht gestoßen war, so wurde dieser Befund in unterschiedlicher Weise - vorwiegend psychologisch bei Drewermann und anderen, transzendentallogisch bei Pröpfer - bestätigt.

Für das Verständnis des am Handlungssubjekt orientierten Paradigmas ist daher entscheidend, daß es sich mit einer nicht-optimistischen Anthropologie verbindet,⁵⁵ die nicht nur die Verführbarkeit des Menschen, sondern auch seine Selbstentzogenheit anerkennt. Dies auszuhalten und nicht zu resignativen, heroischen, verzweifelten oder auch ironischen Verabschiedungen des Schuldthemas im Sinne einer Universalabsolution überzugehen, macht ein Charakteristikum theologischen Schulddenkens aus, das an dieser Stelle auf die biblische Erlösungshoffnung zurückgreift. Diese Konstellation

⁵¹ Ebd., 347.

⁵² P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 31.

⁵³ Diese wird etwa vertreten von A. Ziegenaus, *Der Dienst der Versöhnung des Priesters in Verkündigung und Sakrament*, in: *Lebendiges Zeugnis* 39 (1984), 47-60; hier 53; angedeutet findet sich dieser Gedanke auch bei Deselaers, vgl. ders., *Und Sie hatten nie Gewissensbisse*, 319; ausdrücklich dagegen E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, XXX f.

⁵⁴ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 143.

⁵⁵ Vgl. H. J. Pottmeyer, *Heutige Schuldverfälschung und das christliche Sprechen von Schuld und Sünde*, in: G. Kaufmann (Hg.), *Schuldverfälschungen und Schuldbewältigung*, 93-114; hier 101 f. - Pottmeyer strengt hier im Vergleich zum herkömmlich aufgerufenen existenziellen Kontext einen eher politischen Verweis an, namentlich auf Leszek Koakowski.

eröffnet ferner den Raum, um differenziert über Schuldphänomene nachzudenken und die Möglichkeiten von Vergebung und Versöhnung zu erörtern.

2.2 Die differenzierte Erfassung von Schuld Erfahrungen

Die Entdeckung der Situiertheit der Person und ihrer Handlungen führte schon bei Schoonenberg zum Begriff der „Sünde der Welt“⁵⁶ und einer grundlegenden Dichotomie bezüglich des Handlungsverstehens und -beurteilens, wonach eine Tat oder Haltung unter Berücksichtigung sowohl der persönlichen Entscheidung als auch der Verhältnisse, von denen der Handelnde geprägt ist, zu verstehen und zu beurteilen ist. Die Gewichtung dieser beiden Faktoren und deren Beziehung zueinander, ist ausgiebig unter Stichworten wie „strukturelle Sünde“, „soziale Sünde“ und dergleichen thematisiert worden.⁵⁷

Nachhaltigen Einfluß hat dabei das Grundsatzdokument der Würzburger Synode *Unsere Hoffnung* von 1975 ausgeübt, in dem der gegenwärtigen Gesellschaft ein „heimliche[r] Unschuldswahn“ und ein „unheimlicher Entschuldigungsmechanismus“⁵⁸ bescheinigt wird. Diese Stichwortvorgabe hat faktisch teilweise die Debatte über die soziale Sünde auf die über das Bestehen und gegebenenfalls der Beurteilung eines solchen Unschuldswahns verengt und dazu beigetragen, die handlungstheoretische Frage nach sündigen Strukturen mit dem moralischen Vorwurf der generellen Ablehnung von Schuld oder gar der Verbrüderung mit dem Marxismus sowie mit der metaphysischen Frage nach der Freiheit des Menschen zu verquicken. Zudem erwies sich der Topos vom Unschuldswahn als dazu geeignet, den durch die „anthropologische Wende“ begonnenen Anschluß an das moderne Denken erneut zu problematisieren.

⁵⁶ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 143.

⁵⁷ Vgl. dazu M. Sievernich, *Soziale Sünde und soziale Bekehrung*, in: *Theologie der Gegenwart* 36 (1993), 30-44.

⁵⁸ UH, 93.

Die Auseinandersetzung um den Unschuldswahn kann grob durch drei Positionen markiert werden: Auf der einen Seite steht die Betonung der sündigen Strukturen und der Versuch, diese durch sozialwissenschaftliche Analysen - auch marxistischer Provenienz - zu durchschauen und schließlich zu überwinden.⁵⁹ Auf der Gegenseite wurde diese Einschränkung der menschlichen Freiheit durch Strukturen als Versuch angesehen, den Menschen allgemein zu exkulpiert und damit dem Unschuldswahn in die Hände zu spielen bzw. ihn zu spiegeln. Tatsächlich finden sich etwa bei Schoonenberg Ansatzpunkte, um einen solchen Vorwurf zu plazieren.⁶⁰ Sündige Strukturen seien dagegen, so diese Gegenposition, auf personale Fehlentscheidungen und -haltungen zurückzuführen und dem Menschen im Rahmen einer starken Anthropologie entsprechend zuzuschreiben.⁶¹ Doch es ist nicht so, daß der Verweis auf Strukturen per se zu einer moralischen Entlastung des Individuums führt, denn es ist auch eine tragische Variante denkbar. Diese Debattenlage legt sich über die Versuche, die handlungstheoretische Bewertung der sozialen Verhältnisse des Handelnden zu klären, und beeinträchtigt sie insofern, als sie ein Entweder-Oder unterstellt, das hinter die Entdeckung der Situation zurückfällt.

Als dritte Fraktion in der Unschuldswahn-Debatte ist im folgenden auf die vermittelnde Position derjenigen einzugehen, die in einer Analyse der Schuld Erfahrungen sowohl die persönliche Entscheidung des Menschen als auch seine Situiertheit in Strukturen gegen eine vorschnelle Option zugunsten ausschließlich eines der Momente zur Geltung bringen.⁶² Johannes Gründet ist ein prominenter Vertreter dieser Strömung. Die

⁵⁹ So vor allem in der Theologie der Befreiung, grundlegend G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, dt. v. H. Goldstein, München und Mainz 1973 (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge; 11).

⁶⁰ Vgl. in der *Theologie der Sünde* den Abschnitt „Die völlige Verdunkelung von Wert und Norm“, 133-136; das Zitat 133.

⁶¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Der Dienst der Versöhnung des Priesters*, 51 f.; T. Herr, *Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), 203-225; hier 214; die Exkulpationsthese auch bei W. Weber, *Wenn das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984, 137-144, bes. 138.

⁶² Als vierte Position wäre die z.B. von Hans Kramer vertretene zu nennen, der zufolge das Bestehen eines Unschuldswahnes überhaupt in Abrede gestellt wird, vgl. ders., *Problembestand der moraltheologischen Diskussion um Schuld und Sünde*, 43. Er sieht die Schuldthematik eher durch einen unernsten Heroismus der Schuldübernahme verdunkelt, vgl. ders., *Schuld tragen - Vergebung annehmen*, in: *Ebd.*, 115-140; hier 123 f.; vgl. auch H. Weber, *Überlegungen zum theologischen Schuldverständnis*, 127 f.

Anerkennung der „Dialektik des Bösen in der Welt“⁶³ eröffnet den Rahmen, innerhalb dessen die vielfältigen und verwirrenden Schuld Erfahrungen des modernen Menschen zur Sprache gebracht werden können. Das Vermeiden eines Entweder-Oder ist die Voraussetzung dafür, hier überhaupt die richtigen Fragen zu stellen und zu angemessenen Einsichten zu gelangen.

Anstatt direkt zu einer Option in dieser Dichotomie überzugehen, nimmt Gründel das mit „Unschuldswahn“ eher weniger klar Bezeichnete als Phänomenbestand wahr, der eine theologische, speziell mit moralpsychologischen Mitteln arbeitende Reflexion erfordert. Er fragt, ob sich bei der einzuräumenden zunehmenden Weigerung persönlicher Schuldannahme beim modernen Menschen, der zufolge Selbstzuschreibung von Schuld kaum, Fremdzuschreibung hingegen rasch erfolgt, nicht Ohnmacht und Ratlosigkeit Ausdruck verschaffen.⁶⁴ Kein schuld- oder krankhafter Wahn läßt dem Menschen demnach seine persönliche Schuld fragwürdig werden, sondern die unübersichtlichen Lebensverhältnisse, in denen das moderne Bewußtsein sich vorfindet - im Gegensatz zum vormodernen, das sich einem Gesetz und dessen Interpretieren gegenüber sieht. Das Nachdenken darüber, was man selbst getan hat, verbunden mit dem — nicht zuletzt wissenschaftlichen - Wissen darüber, was einen zu der Tat bestimmt hat, hinterläßt als charakteristisches Moment der Schuld Erfahrung eine grundlegende Ambivalenz. „Eine klare Abgrenzung dieser beiden Faktoren, persönlicher Schuld und transpersonaler Schuld, wird nur schwer möglich sein. Oft sind die Grenzen zwischen Schuld des einzelnen und gemeinschaftlicher Mitverschuldung fließend.“⁶⁵

Andere Autoren argumentieren ähnlich. Hermann Häring etwa spricht von der „Unentwirrbarkeit der menschlichen Situation“⁶⁶, wenngleich er im Unterschied zu Gründel die Ambivalenz der Schuldzuschreibung am Gegensatz abstrakt vs. konkret festmacht. Als Souffleure der Unschuldsvormutung treten daher nicht die an ihrer Un-

⁶³ J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung. Moralpsychologische und theologische Aspekte vom Umgang mit der Schuld, in: W. Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 209-226; hier 217; vgl. ders., Schuld und Versöhnung, Mainz 1985, 124-126.

⁶⁴ Vgl. J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung, 210 f.

⁶⁵ Ebd., 218.

⁶⁶ H. Häring, Täter und Opfer. Über die Unentwirrbarkeit der menschlichen Situation, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989), 53-63; hier 53.

schuld interessierten Individuen auf, sondern Wissenschaften wie Biologie und Psychologie.⁶⁷ Besondere Beachtung verdient, daß Häring ausdrücklich das Offenhalten von wissenschaftlichen und philosophischen Fragen⁶⁸ im Blick auf fruchtbares Nachdenken über Schuld für unabdingbar hält. Impliziert ist darin eine Vorrangstellung der lebensweltlichen Erfahrungen vor wissenschaftlichen Beschreibungsmodellen. Konrad Hilpert zeigt, daß in der Rede von struktureller Schuld die Ambivalenz der modernen Schuld erfahrung enthalten ist, die er für unerlässlich zur Klärung der Situation des Menschen hält. Unaufgebbar ist demnach das „Ineinander von Individualität und Sozialität“⁶⁹, und dies läßt sich erhellen durch die empirische Analyse des Begriffes struktureller Schuld. Alois Baumgartner schließlich gibt zu bedenken, daß einerseits die Außerachtlassung sozialer Schuldformen die Gefahr „zur Suche nach Sündenböcken“ in sich berge, es andererseits den Erfahrungen mit totalitären Systemen nicht gerecht würde, gäbe man die Kategorie der individuell zurechenbaren Mitschuld preis.⁷⁰

Welche charakteristischen Bestände der wirklichen Schuld erfahrung lassen sich von dieser Position aus benennen? Gründel geht den literarischen Verdichtungen der menschlichen Schuld erfahrungen nach und findet dort, daß im 20. Jahrhundert Schuld verstärkt als „Anpassung, als Mitläufertum und Gleichgültigkeit, als ‚gutes Gewissen aus Mangel an Gewissen“⁷¹ dargestellt wird. Es sind dies Erfahrungen eines in übermächtigen Strukturen verstrickten Individuums, dem, wird es sich seiner Situation erst einmal bewußt, vor allem seine Unterlassungen vor Augen stehen. Mitschuld prägt das Schuldbewußtsein, d.h. die Strukturen werden nicht als Entlastung von der persönlichen Schuld wahrgenommen, selbst dann nicht, wenn der einzelne gar nicht in der Lage ist, sich den Strukturen zu widersetzen. Zum gleichen Punkt gelangt auch Hilpert, wenn er von einer „Solidarität in (...) Schuld“⁷² spricht. Beide Autoren kommen ferner

⁶⁷ Vgl. ebd., 54. - Andere Autoren sehen eine verfehlte kirchliche Verkündigung als mitschuldig am „Unschuldswahn“ bzw. an dessen Anschein an, vgl. H. J. Pottmeyer, Heutige Schuld erfahrungen und das christliche Sprechen von Schuld und Sünde, 96-98; H. Kramer, Problembestand der moraltheologischen Diskussion um Schuld und Sünde, 45 ff.

⁶⁸ Vgl. H. Häring, Täter und Opfer, 55 f.

⁶⁹ K. Hilpert, Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989), 38-52; hier 46.

⁷⁰ A. Baumgartner, Aufarbeitung der Vergangenheit. Sozialethische Zugänge zum Problem fortwirkender Schuld, in: Münchener Theologische Zeitschrift 45 (1994), 533-541; hier 535 f., das Zitat 535.

⁷¹ J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung, 215.

⁷² K. Hilpert, Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform, 50.

darin überein, daß sie aus dieser Situation keinen Gedanken einer kollektiven Schuld ableiten, sondern den einer kollektiven Haftung.⁷³ Folgerichtig sieht Gründel angesichts der individuell zurechenbaren Schuld zugleich die Schuld der Gesellschaft auftauchen, die entsprechend mithaftet. Der traditionelle Topos, nach dem der Schuldige sich mit der Gemeinschaft, in der er lebt, zu versöhnen habe, wird hier in die Ambivalenz hineingezogen.

Anstatt als Entschuldigungsmechanismus in Anspruch genommen werden zu können, nötigen die Strukturen dem Individuum die Konsequenz des „Schuldigwerdenmüssen[s]“⁷⁴ auf. Dies zwar weniger hinsichtlich einer Grundhaltung, die für das Gute entschieden ist, sondern insbesondere auf der Ebene konkreter Handlungen. Um die Bedingungen wirklichen Handelns ist es, das erschließt die Rede von struktureller Schuld, zumeist nicht so bestellt, daß das in der Grundhaltung in Aussicht genommene Gute gänzlich realisiert werden könnte, statt dessen sind Kompromisse und eine auf das geringere Übel abzielende Güterabwägung alltäglich erforderlich. Auch bei verantwortlicher und einsichtiger Wahl kommt der Mensch aus solchen Situationen nicht unschuldig heraus. Mit Hilfe der von ihm so genannten transpersonalen Schuld deckt Gründel somit einen tragischen Zug an der menschlichen Situation auf, insbesondere der katholischen Theologie nicht selten verborgen geblieben ist.⁷⁵ Mit seiner Auffassung vom Schuldigwerdenmüssen, die einen weiteren und einen engeren Schuldbegriff unterscheidet,⁷⁶ steuert Gründel zwischen einer Depotenzierung, die nur eine analoge Rede von sozialer Schuld anerkennen will⁷⁷, einerseits und einer den Schuldgedanken gefährdenden Verschärfung andererseits hindurch und erschließt dadurch den Gedanken des Tragischen.⁷⁸

⁷³ Vgl. ebd., 51 f.; J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung, 220.

⁷⁴ J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung, 217.

⁷⁵ Vgl. ebd., 218 f. - Gänzlich außer acht bzw. hinter der theoretischen Figur der Wahl des geringeren Übels verborgen bleibt dieser Gedanke noch z.B. bei J. B. Hirschmann, Schuld und Versöhnung. Die richterliche Bewältigung politischer und historischer Schuld in theologischer Sicht, in: Ders., Ja zu Gott im Dienst an der Welt. Vorträge, Aufsätze und Predigten, Würzburg 1984, 372-382.

⁷⁶ Vgl. J. Gründel, Schuld und Versöhnung, 82 und 107.

⁷⁷ Vgl. M. Sievernich, Soziale Sünde und soziale Bekehrung, 39 f.

⁷⁸ Die Vorstellung eines apriori unausweichlichen Schuldigwerdenmüssens hat Wolfhart Pannenberg in seiner der protestantischen Rechtfertigungslehre verpflichteten Anthropologie in theologischer Perspektive nahegelegt. Hier wird der Mensch im Anschluß an Helmuth Plessner als spannungsvolle Einheit „zwischen Zentralität und Exzentrizität“ aufgefaßt. Insofern er zu sich komme, sei diese Spannung immer schon zugunsten der

Angesichts der Dekonturierung wirklicher Schuld erfahrung, die sich in der Rede von der sozialen Schuld spiegelt, betont Gründel das „Stehen zur persönlichen Schuld“⁷⁹ als das zentrale Problem im Umgang mit Schuld. Hier wird auch deutlich, daß eine Debatte um einen „Unschuldswahn“ nur *nach* der Analyse von Schuld erfahrungen begonnen werden kann und nicht geeignet ist, als Vorgabe eine Analyse zu steuern oder gar zu ersetzen. Erst jetzt läßt sich verstehen, warum die Neigung besteht, die eigene Schuld zu verdrängen, anstatt zu ihr zu stehen, und läßt sich aussichtsreich darüber nachdenken, wie einer solchen Tendenz zu begegnen ist.

Wie der existenzphilosophische bzw. -theologische Ansatz des Schulddenkens anzeigt, ist der Umgang mit Schuld von zentraler Relevanz für die Identität der Person.⁸⁰ Moralpsychologisch wird dies wie folgt konkretisiert: Nur in der Annahme seiner Schuld kann der Mensch sich selbst annehmen; unterbleibt dieses Eingeständnis, wird er sich in der Flucht vor sich selbst verlieren. Mit dem Stehen zur Schuld und einem darin involvierten, auf die Veränderung des Lebens sowie gegebenenfalls auf Wiedergutmachung gerichteten Vorsatz steht der Mensch in der Umkehr und am Anfang des Versöhnungsgeschehens. Dieser Prozeß ist schmerzlich, weil er die Identität empfindlich berührt, und setzt daher ein erhebliches „Maß an Ichstärke“⁸¹ auf seiten des seiner Schuld Bewußten voraus, der zudem der Hilfe bedarf, zu der die mithaftende Gesellschaft nach Gründel verpflichtet ist.

Diese Wiederherstellung der bedrohten menschlichen Identität tritt im personalen Schulddenken an die Stelle der Wiederherstellung der durch die Sünde beeinträchtigten Schöpfungsordnung und der symbolischen Eingliederung des Pönitenten in die Gemeinschaft. Auch wenn gewichtige Topoi der traditionellen Sündenlehre dadurch nicht aufgegeben werden, erfahren sie charakteristische Bedeutungsveränderungen

Zentralität aufgelöst und verfehle er seine „wahre, exzentrische Bestimmung“. - Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, die Zitate 102 und 103; vgl. dazu K. Müller, *Wenn ich ‚ich‘ sage*, 104-106; T. Pröpper, *Das Faktum der Sünde und die Konstitution der menschlichen Identität*, in: *Theologische Quartalsschrift* 170 (1990), 267-289.

⁷⁹ J. Gründel, *Schuld, Vergebung und Versöhnung*, 221.

⁸⁰ Vgl. H. J. Pottmeyer, *Heutige Schuld erfahrungen und das christliche Sprechen von Schuld und Sünde*, 104 ff.; E. Seidler, *Versöhnung*, 41-46; M. Deselaers, *Und Sie hatten nie Gewissensbisse*, 319 f.

⁸¹ Gründel, *Schuld, Vergebung und Versöhnung*, 221.

dahingehend, daß mit entsprechenden Umstellungen in der Soteriologie das Versöhnungsangebot des liebenden Gottes mit dem Ziel eines angstfreien Eingestehens von Schuld⁸² ins Zentrum der kirchlichen Verkündigung rückt. Neben dem Erfordernis, Schuld und Schuldbewußtsein als Freiheitsphänomene zu deuten, steht verstärkt an, das Bewußtsein für Schuld in der Verkündigung wachzuhalten,⁸³ pastoralen Beistand für schuldig Gewordene zu leisten und moralische Ermutigung im Sinne einer „Königs-Moral“⁸⁴ zu geben.

Die Einsicht in die soziale Dimension der Schuld konnte im personalen Paradigma für einen Zugang zum Schuldbewußtsein des modernen Menschen fruchtbar gemacht werden. Mit dieser Leistung ist zugleich eine Beschränkung methodischer Art hinsichtlich der Bedeutung des Ausdrucks „soziale Schuld“ verbunden. Anders als im Dokument *Unsere Hoffnung* kommen die Strukturen nur insofern in den Blick, als sie die Handlungen von Personen prägen. Die Dialektik ist in der Handlungstheorie angesiedelt und beschreibt eine Vielschichtigkeit im individuellen Bewußtsein. Im genannten Dokument wird von „strukturelle[r] Schuldverstrickung“⁸⁵ hingegen vorrangig sozialwissenschaftlich gesprochen, d.h. die Strukturen kommen als solche zur Sprache und nicht unter der Rücksicht ihrer personprägenden Seite. Wenn daher von sozialer Schuld oder Entsprechendem die Rede ist, so besteht zwar Übereinstimmung in der Referenz, doch sind damit Unterschiede in der Intension der Ausdrücke nicht ausgeschlossen. Durch die Beachtung der pragmatischen Hintergründe von Diskursen und der Tatsache, daß man Schuld und Versöhnung unterschiedlich thematisieren kann, hätte die Auseinandersetzung um den „Unschuldswahn“ entschärft werden können.

An dieser Stelle sei lediglich vermerkt, daß sich hier ein weiteres Paradigma im Schuld- und Versöhnungsdenken zu erkennen gibt. Klaus Demmer rechtfertigt aus

⁸² Vgl. ebd., 220.

⁸³ Vgl. ebd., 225.

⁸⁴ G. Bitter, Wohin umkehren? Religionspädagogische Überlegungen zum Umgang mit Schuld, in: G. Kaufmann (Hg.), *Schulderfahrung und Schuldbewältigung*, 167-183; hier 179.

⁸⁵ UH, 94.

individualethischer Sicht entschieden das Festhalten an personalen Kategorien,⁸⁶ während Angelika Walser die Notwendigkeit eines genuin sozialen Sündenbegriffs nachweist.⁸⁷ Offenbar sind beide Perspektiven nicht aufeinander reduzierbar, eine Option in dieser Sache ist mithin nicht von vornherein als Bekenntnis zu einer Ideologie zu werten, sondern zunächst als unterschiedlichen theoretischen Erfordernissen geschuldet. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist jedoch jeweils eine methodische Rechenschaft unerlässlich.⁸⁸

2.3 Der von Gott geschenkte Ausbruch aus der Schuldverstrickung

Eine theologische Theorie der Versöhnung, die sich mit dem personenzentrierten Schulddenken verbindet, hat Jürgen Werbick entworfen. Es handelt sich im Kern um eine Reformulierung der wesentlichen Bestände traditioneller Soteriologie, insbesondere der Anselmschen Satisfaktionslehre als dem wirkmächtigsten Versöhnungstopos im Rahmen der vormodernen Anschauungen über Schuld als Gesetzesübertretung. Methodisch nähert sich Werbick dem Komplex „Schuld und Versöhnung“ mit Hilfe von Metaphern, mit denen die zur Reflexion anstehenden Vorstellungen zum Ausdruck gebracht werden. Über ihre „Logik“⁸⁹ lassen sich Metaphern analysieren, d.h. es können ihre Plausibilitäten und Voraussetzungen freigelegt werden, so daß ersichtlich wird, warum sie gegebenenfalls nicht mehr überzeugen. Zugleich werden die Bahnen aufgedeckt, in denen diejenigen zu denken genötigt sind, die sich eine bestimmte Anschauung zu eigen gemacht haben. So gelingt es Werbick, die Ausdrucksformen einer in Schuld verstrickenden Wirklichkeit dahingehend zu akzentuieren, daß sie von einer

⁸⁶ Vgl. K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis*, 213. „Entscheidungen fallen in einer Tiefe, die von sozialen Prozessen niemals erreicht wird. An der Basis jeder strukturellen Reform (...) hat darum die Korrektur des eigenen Lebens zu stehen.“

⁸⁷ Vgl. A. Walser, *Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur*, Mainz 2000 (Theologie und Literatur; 12), 64ff., bes. 72 f.

⁸⁸ Dies ist auch für die Beurteilung des Weltkatechismus bzw. des Katholischen Erwachsenen-Katechismus zu berücksichtigen, vgl. J. Gründel, *Schuld und Vergebung im christlichen Verständnis*, in: G. Haeffner (Hg.), *Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*, Düsseldorf 1993, 127- 147; hier 128 und 144; A. Walser, *Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur*, 70-72. - Eine hier zielführende Frage, ob nämlich der Katechismus zur Gewissensbildung der Glaubenden hinreichend geeignet sei, wirft Josef Sayer auf, vgl. ders., *Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt*, in: *Katechetische Blätter* 113 (1988), 735-745; hier 742.

⁸⁹ J. Werbick, *Soteriologie*, 135; zur Methode vgl. ebd., 135-137.

begrenzten Rationalität getragen sind. Nicht nur soziale Zwänge, Triebe und Fahrlässigkeit binden demnach den Menschen an Schuldzusammenhänge, sondern auch ein in sprachlichen Formen gefangener, seine Beschränktheit jedoch nicht gewärtigender Verstand.⁹⁰

Nach Werbick erweist sich die Anselmsche Satisfaktionslehre in hergebrachter Auslegung, und mit ihr das traditionelle Schuld- und Versöhnungsverständnis, als einer „Logik des Bezahlenmüssens“⁹¹ verpflichtet. Der allmächtige Gott tritt in ihr als der durch die Sünde des Menschen Beleidigte auf und fordert Wiedergutmachung, um die durch die Sünde beeinträchtigte Schöpfungsordnung wiederherzustellen. Weil der Mensch Gott nichts geben kann, was diesem nicht ohnehin zusteht, kann er von sich aus seine Schuld nicht tilgen. Gott selbst muß daher die Begleichung übernehmen, gibt seinen Sohn stellvertretend als Sühne, d.h. als Ersatzleistung, für die Sünden der Menschen hin und heilt dadurch die Beziehung zwischen ihm und den Menschen. Doch weil „[d]ie Ersatzleistung (...) zu dem angerichteten Übel in keinem anderen sachlichen Verhältnis als dem der *quantitativen Äquivalenz* [steht]“⁹², ist das Unrecht nicht aus der Welt. Die Satisfaktion beläßt alles beim Alten, sie bringt Täter und Opfer nicht wieder in eine Beziehung zueinander.

Aus verschiedenen Gründen⁹³ vermag dieses Modell keine Antwort mehr auf die Schuld Erfahrungen des modernen Menschen zu geben, zentral ist aber, daß die „Logik des Bezahlenmüssens“ keine Alternative zum Realitätsprinzip der unheilvollen Welt, das etwa als „Logik der Selbstbehauptung“ angesprochen werden kann, darstellt.⁹⁴ Werbick bemüht sich daher um eine angemessene Deutung der soteriologischen

⁹⁰ So spricht Werbick u.a. von einer „Logik sich steigernder Widersprüche“ (ebd., 196), einer „Logik der Kapitalverwertung“ (ebd.) und von einer „Logik des Kampfes und des Besiegens“ (ebd., 215).

⁹¹ Ebd., 252; vgl. J. Werbick, Versöhnung durch Sühne? In: Ders./J. Blank (Hg.), Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986 (Theologie zur Zeit; 1), 92-117; hier 92.

⁹² J. Werbick, Versöhnung durch Sühne, 99.

⁹³ Werbick führt als Argumente gegen den Satisfaktionsgedanken auf, dieser sei ein Ausdruck von archaischem Vergeltungsbedürfnis (ebd., 94), der die Frage danach, was der Schuldige „verdient“, offenläßt (ebd., 93) und einer obsoleten juristischen Vorstellung von Sünde verhaftet ist (ebd., 94; ders., Sünde - Umkehr - Versöhnung, in: Zur Debatte März/April 2000, 19 f.; hier 20).

⁹⁴ Vgl. J. Werbick, Versöhnung durch Sühne, 106.

Grundaussage, daß Christus „für uns“⁹⁵ gestorben ist. Darin hat zwar der Sühnegedanke noch einen Ort, er tritt aber in der Theorie, die Erlösung von und Umgang mit Schuld in einem Angang thematisiert, gegenüber Vergebung und Versöhnung zurück. Dem Neuansatz liegt ein diametraler Gegensatz zugrunde zwischen der in der Welt herrschenden „Dynamik der Verneinung“⁹⁶ und einer unbedingten Bejahung des Menschen durch Gott, wie sie in seiner Selbstmitteilung in Christi Leben und Sterben wirklich wurde; zwischen der Beziehungslosigkeit, die die gegenseitige Verneinung und das gegenseitige Mißtrauen nach sich ziehen und die in der totalen Isolation im Tod ihr Ziel findet, und dem Angebot des „grenzenlos Beziehungsmächtige[n] und Beziehungswillige[n], dessen Beziehungsmächtigkeit auch dort nicht versagt, wo menschliche Beziehungen unwiderruflich zerbrechen: im Tod“⁹⁷ kurz: zwischen der Logik der Selbstbehauptung und der „Logik der Versöhnung“⁹⁸

Die Versöhnungsinitiative Gottes besteht in der Aufforderung, von einem unheilbringenden Selbstverständnis abzulassen und aus Unheilszusammenhängen auszusteigen. Es liegt nahe, daß sich hier weitere Fragen anschließen, wurde doch bei all dem die Macht der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht nur eingeräumt, sondern ausdrücklich betont. Durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung demaskiert Jesus nicht nur die mörderischen Potentiale der Verneinung und der Beziehungsverweigerung und bringt deren Kontrast zu seiner eigenen „ProExistenz“⁹⁹ ans Licht. Er zeigt auch, daß sein Ja, in dem sich Gottes Beziehungswille offenbart, auch nach aller Negation nicht gebrochen ist und er sich zu Recht auf Gottes Liebe verläßt. Gleichwohl ist dadurch lediglich ein alternativer, auf die Bejahung Gottes setzender Lebensentwurf aufgezeigt und als reale Möglichkeit dadurch ausgewiesen, daß der Beziehungswille Gottes rückhaltlos verlässlich ist; Versöhnung ist deshalb nicht schon realisiert. Es bedarf weiterhin der „Versöhnungsarbeit des Menschen“¹⁰⁰. Sie lebt - man muß hinzufügen: als christliche - insofern von der Initiative Gottes, als nur diese

⁹⁵ Vgl. J. Werbick, Soteriologie, 226 ff.

⁹⁶ Ebd., 198.

⁹⁷ Ebd., 209.

⁹⁸ Ebd., 211.

⁹⁹ Ebd., 206.

¹⁰⁰ J. Werbick, Versöhnung durch Sühne, 115.

dazu befreit, aus der Logik der Selbstbehauptung auszusteigen, sowie aufgrund ihrer Verlässlichkeit durch Widerstände hindurch für Sinn und Chance menschlicher Versöhnungsinitiativen bürgt. Versöhnungsarbeit ist daher immer zweierlei: die „Darstellung der jedem einzelnen Menschen gerecht werdenden Gottesherrschaft“¹⁰¹ und das wirkliche Geschehen der Liebe Gottes.

„Erster ‚Adressat‘ der Selbstmitteilung Gottes - des Vaters - im Heiligen Geist ist (...) der Sohn; ihm gilt sie in unvergleichlicher Weise, da sie ihm das göttliche Wesen mitteilt. Aber sie gilt ihm, damit er der ‚zweite Adam‘, damit er seinen Menschenschwestern und Menschenbrüdern das ihnen zugute kommende Ereignis des göttlichen Gemeinschaftswillens sei.“¹⁰² Die Versöhnung hat ihren primären Ort zwischen Gott und Jesus, um dann ihr Ziel zu finden in der Versöhnung zwischen Gott und dem sich von ihm abwendenden Menschen. Was weiter an Versöhnung in und zwischen den Menschen geschieht, wird zwar von diesem Ereignis inspiriert und getragen, ist aber abhängig davon, daß Menschen auf die Selbstmitteilung des rückhaltlos Beziehungswilligen und -mächtigen vertrauen. Nachdem die gelungene und daher verlässliche Versöhnung zwischen Gott und Jesus aufgezeigt ist, endet die Theorie mit dem Verweis auf eben dies Gelingen als Grund der Versöhnung des Menschen mit sich und zwischen den Menschen. Über Gelingen oder Mißlingen von Versöhnung hier und jetzt schweigt sich die Theorie aus. Es ist zwar einzuräumen, daß Glaubende letztlich sich „mit weniger als Versöhnung nicht zufrieden geben“¹⁰³ werden, dennoch wüßte man gern mehr darüber, *wie* sich die heilende Inspiration des Versöhnungsgeschehens um Jesus Christus in den Versöhnungsprozessen der Welt näherhin ausnimmt und welche Hindernisse hier zu meistern sind, wo die Beteiligten zumeist weder rückhaltlos beziehenswillig, noch beziehensmächtig sind.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² J. Werbick, *Soteriologie*, 205.

¹⁰³ Ebd., 221.

¹⁰⁴ Die begrenzte Beziehungsfähigkeit des erlösungsbedürftigen Menschen gehört zu den Voraussetzungen einer Soteriologie (vgl. ebd., 212). Gerade deshalb erfähre man gern Näheres über die Wirkweise der Logik der Versöhnung.

Zur Auskunft aufgefordert ist dabei nicht nur die Versöhnungstheorie von Jürgen Werbick, sondern das ganze am Handlungssubjekt orientierte Paradigma. Dieses verpflichtet darauf, Schuld und Versöhnung als Störung und Heilung von personalen Beziehungen zu deuten, wobei vorwiegend räumliche Metaphern verwendet werden: Personen wenden sich voneinander ab oder einander zu, sie finden zu sich oder zueinander, sie verlassen einander oder gehen aufeinander zu, sie stehen sich nahe oder entfernen sich voneinander.¹⁰⁵ In diesem Grundansatz liegen zwei theoretische Gefälle beschlossen, die zu charakteristischen Stärken, aber auch zu Schwächen des personalen Paradigmas führen.

Als eine Stärke ist zu verbuchen, daß innerhalb dieses Ansatzes die „Dialektik“ von Struktur und individueller (Fehl-)Entscheidung¹⁰⁶ entdeckt wird. Sie wird allerdings von der Entscheidungssituation des situierten Handlungssubjektes her erschlossen, und dieser Entdeckungszusammenhang bleibt prägend für die weiteren Erhellungsversuche - mit Folgen für den konzeptionellen Rahmen des Versöhnungsdenkens: Wie Schuld letztlich als Qualifizierung eines der Person immanenten Vorkommnisses, namentlich einer Lebenshaltung, verstanden wird, so setzt auch das Versöhnungsdenken am Personkern an und beläßt dabei strukturelle Aspekte wirklichen Versöhnungsgeschehens systematisch unterbelichtet. Während aber der personale Zugang zu Schuldphänomenen intuitiv durch Schulterfahrungen gerechtfertigt erscheint, gilt das nicht in gleicher Weise für die Versöhnung, die sich letztlich nicht im Inneren einer Person abspielt, sondern zwischen Personen.

Als eine weitere Stärke des personalen Ansatzes kann die differenzierte Analyse von Schulterfahrungen nebst deren soteriologischer Einbettung angesprochen werden, insofern sie dazu anleiten, das eigene Schuldigwerden aus dem Glauben zu verstehen und anzunehmen mit dem Ziel, dadurch die Möglichkeit eines verantwortlichen Umgangs mit ihr zu eröffnen sowie die christliche Hoffnung auf Erlösung zu begrün-

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 175 und 198 f.

¹⁰⁶ J. Werbick, Versöhnung durch Sühne, 113.

den.¹⁰⁷ Dabei hat das theologische Versöhnungsdenken vor allem die Umkehrbereitschaft des Sünders im Blick. Die entschiedene Verabschiedung sowohl des Gesetzesdenkens im Kontext von Schuld und Versöhnung¹⁰⁸ als auch der stellvertretenden Sühne als Bezahlung an Sünders Statt räumt mit dem Mißverständnis auf, die Versöhnung schaffe die Konflikte aus der Welt, mache eine Umkehr obsolet und leiste dadurch einer Verdrängung der Schuld Vorschub.¹⁰⁹ Entscheidend am Versöhnungswillen Gottes ist zweierlei: Er eröffnet die Möglichkeit „Schuld und Sünde angstfrei aufzudecken und einzugestehen“¹¹⁰, d.h. Gott lädt den Menschen ein, zu seiner Schuld zu stehen; dies ist, zweitens, ausdrücklich ein Engagement, das den Menschen in seiner unververtretbaren Subjektivität fordert.¹¹¹

Es handelt sich bei diesen theoretischen Vorstößen durchaus nicht per se um kirchliche Binnendiskurse, unbeschadet der Tatsache, daß sie sich in pastoraler oder liturgischer Absicht als außerordentlich fruchtbar erweisen können. Die versöhnungstheoretische Reformulierung des traditionellen Sühnedenkens überwindet den Gedanken der Vergeltung im Sinne des Zurückzahlens einer Schädigung. Konkret ist er geeignet, die Modernisierung des strafrechtlichen Sühnebegriffs zu befördern. Jürgen Werbick: „Wenn die Strafe sühnen soll, dann muß sie dem Bestraften zugute kommen, dann muß sie ihm helfen, seine unheilvolle Lebenseinstellung zu überwinden und eine neue Basis des Zusammenlebens zu finden (...). Sühne verpflichtet zu gemeinsamer Versöhnungsarbeit und kann eben deshalb nicht gegen Resozialisierung ausgespielt werden.“¹¹² Entsprechend wird der lebenslängliche Freiheitsentzug als Sühnestrafe von Johannes Gründel als paradox qualifiziert.¹¹³

¹⁰⁷ Vgl. dazu ausführlich J.-H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: Theologie und Glaube 89 (1999), 364-381.

¹⁰⁸ Vgl. J. Werbick, Sünde - Umkehr - Versöhnung, 20.

¹⁰⁹ Vgl. J. Werbick, Soteriologie, 213; ders., Versöhnung durch Sühne, 101.

¹¹⁰ J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung, 220; vgl. ders., Schuld - Strafe - Versöhnung. Aus theologischer Sicht, in: A. Köppke-Duttler (Hg.), Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch, Mainz 1990, 93-116; hier 101.

¹¹¹ Vgl. V. Eid, Sühne als Schuldbewältigung. Eine moraltheologische Skizze, in: J. Blank/J. Werbick (Hg.), Sühne und Versöhnung, 157-172; hier 166.

¹¹² Werbick, Versöhnung durch Sühne, 117; vgl. J. Gründel, Schuld, Vergebung und Versöhnung, 223 f.

¹¹³ J. Gründel, Schuld - Strafe - Versöhnung, 113.

Der Preis dafür, den Ausgangspunkt bei der Person des Sünders zu wählen, ist eine Tendenz zur Täterorientierung: Weil als der Beleidigte primär Gott im Blick ist und von vornherein von seinem unbedingten Versöhnungswillen ausgegangen wird, bleiben mögliche Asymmetrien im Versöhnungsgeschehen, namentlich unterschiedliche Widerstände auf der Täter- und der Opferseite, außerhalb des Blickfeldes. Zu einer echten Analyse, beinhaltend die Unterscheidung und Beurteilung bzw. Gewichtung von Momenten eines Versöhnungsprozesses von beiden Seiten, kommt es daher im Rahmen dieses Paradigmas lange Zeit nicht.

Diese Lücke wurde erst jüngst durch den Beitrag von Jan-Heiner Tück geschlossen,¹¹⁴ in dem die unterschiedlichen Versöhnungserfordernisse gegenüber Tätern und Opfern voneinander abgegrenzt werden; die grundlegende Einsicht dabei: „Eine den Opfern entsprechende Theologie muss versuchen, die Leidenden *in ihrem Leid* wahrzunehmen und die Rede von Heil und Erlösung in diesem Kontext plausibel zu machen.“¹¹⁵ Will der christliche Erlösungsglaube seine Relevanz auch für die Opfer von Verbrechen ausweisen, muß er auf deren entwürdigende Verletzungen und spezifische Formen der Unversöhntheit einzugehen wissen. Neben der Befreiung des Täters zu Schuldeingeständnis und Umkehr wird hier auch thematisiert, wie Gott denjenigen nachgeht, die als Geschädigte auch noch in die Isolierung des Nichtverzeihenkönnens getrieben wurden. Tück deutet als Grund der Erlösungshoffnung seitens der Opfer an: „Durch die rückhaltlose Identifikation Christi aber kann den Opfern ein neues Selbstverständnis geschenkt werden, das sie mit ihrer Geschichte aussöhnt und dazu befähigt, ihr Leid ihrerseits im Sinne Christi anzunehmen.“¹¹⁶ Dieser Schritt fügt sich nahtlos in den Typ theologischer Versöhnungstheorie ein, wie er vorgestellt wurde, und kann daher als konsequente Entfaltung des Versöhnungsdenkens in diesem Paradigma angesehen werden.

¹¹⁴ Vgl. J.-H. Tück, Versöhnung zwischen den Tätern und Opfern. - Die Zuordnung der von Tück vorgetragenen Gedanken zum personalen Paradigma ist nicht eindeutig, denn sie zeigen sich deutlich vom zweiten, unten erläuterten sozialen Paradigma inspiriert, vgl. ebd., 364-366.

¹¹⁵ Ebd., 366.

¹¹⁶ Ebd., 379.

Wie eine *theologische* Versöhnungstheorie erwarten läßt, halten die Analysen des Versöhnungsgeschehens wie die der Schuld erfahrung einen engen Bezug zum christlichen Glauben. Im Glauben an Gott und im Vertrauen auf seine Vergebungszusage kann der Mensch seine Schuld angstfrei eingestehen und sich der Versöhnung öffnen. Innerhalb des so abgesteckten Rahmens lassen sich stark abweichende Rollenzuschreibungen für die Kirche vornehmen, worin sich nicht zuletzt unterschiedliche praktische Interessen und ekklesiologische Vorentscheidungen spiegeln können.

Im fundamentaltheologisch interessierten Konzept von Jürgen Werbick steht der existenziell befreiende Glaube an die Vergebung im Vordergrund, wohingegen die Kirche als Verkünderin eben dieses Glaubens eine nachgeordnete Rolle zugewiesen bekommt. Die Kirche tritt als Sakrament vor das autonome Handlungssubjekt und lädt es zur Versöhnung ein. Andere Autoren haben im Rahmen dieser Option Versöhnung als Beurteilungskriterium kirchlichen Handelns und kirchlicher Kompetenz zur Geltung zu bringen und die Kirche dadurch z.B. ökumenisch in die Pflicht zu nehmen versucht.¹¹⁷

Derselbe Sachverhalt, jedoch von einem stärker kirchlich geprägten Ausgangspunkt aus betrachtet, wird positiv - und nicht selten exklusiv - als kirchlicher „Dienst an der Versöhnung“ formuliert. „Die Kirche“, so Klaus Demmer, „ist der Ort gemeinsamer Gottesertahrung, die sich in eine neue Weise menschlicher Begegnung umsetzt, ohne die der lösende Abstand von der eigenen schulddurchsetzten Vergangenheit nicht gelingen kann. (...) Die Versöhnungsbereitschaft der Kirche macht gesellschaftlich offenkundig, daß aller Umkehr das freie und geschenkhaftes Angebot göttlicher Vergebung vorausliegt.“¹¹⁸ Die Kirche, nicht der Glaube, wird hier als der Ort der Umkehr angesprochen, der nicht nur den Mut zum selbstdistanzierenden Schuldeingeständnis schenkt, sondern auch in „solidarische[r] Heilssorge für den Umkehrenden“¹¹⁹ aus

¹¹⁷ Vgl. W. Beinert, Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche, in: Ders./P. Hünermann (Hg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, 130-149; hier 139-142; G. Voß, Lernprozeß Versöhnung im Nachkriegs-Deutschland, 192-195; O. H. Pesch, Versöhnung in der Kirche; J. Garstecki, Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung. Überlegungen zum Arbeitsauftrag der Grazer Versammlung, in: Diakonia 28 (1997), 21-32; hier 22 f.; A. Falconer, Erinnerungen zur Versöhnung führen, 477 f.

¹¹⁸ K. Demmer, Entscheidung und Verhängnis, 213.

¹¹⁹ Ebd., 215.

menschlicher Isolierung löst. Die hier vorgenommenen Betonungen weisen der Kirche im Versöhnungsgeschehen die Rolle einer unerläßlichen Begleitung und Stützung des als stärker hilfsbedürftig angesetzten individuellen Menschen.¹²⁰

Läßt diese Variante die Autonomie des Handlungssubjektes unangetastet, so finden sich etwa bei Anton Ziegenaus Anschauungen, die, offenbar unter dem Eindruck der These vom modernen Unschuldswahn, an einem inhaltlich-präskriptiven Primat der Kirche und ihrer Priester gegenüber dem Handlungssubjekt festhalten. Der „Versöhnungsvorgang“ vollziehe sich durch „autoritatives Mahnen und Versöhnen“¹²¹ des Priesters. Er hat an Christi Statt ausdrücklich gegen den Widerstand der vorherrschenden, die eigene Schuld ableugnenden „Anklagementalität“¹²² zugleich die Sünde und die Vergebung der Sünden zu verkünden. Die differenzierten Einsichten in die Schuld-erfahrungen des Menschen in der modernen Gesellschaft werden hier zurückgestellt, die Kirche als versöhnungsmächtige Vergegenwärtigung Gottes angesehen und einem von sich aus unschuldswilligen Individuum gegenübergestellt.

Die Rolle der Kirche im Versöhnungsgedenken spiegelt sich ferner im Wandel der Bußpraxis wider, der sprachlich darin einen Ausdruck findet, daß man vom „Sakrament der Versöhnung“¹²³ zu sprechen beginnt. Wesentlicher Punkt ist dabei die Belebung von gemeinschaftlichen Bußliturgien, die auf die soziale Dimension der Sünde und die diffusen Schuld-erfahrungen des Menschen eingehen.¹²⁴ Von hier erhofft sich etwa Johannes Gründel auch eine Beförderung der persönlichen Beichte, die nach wie vor ihren unerläßlichen Ort in der kirchlichen Bußpraxis hat. „Eine gut gestaltete Bußfeier wird die persönliche Verantwortung des einzelnen fördern, die Erkenntnis unseres Versagens und Sünderseins - auch im transpersonalen Sinn - vertiefen und den Voll-

¹²⁰ So auch K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, 143.

¹²¹ A. Ziegenaus, *Der Dienst der Versöhnung des Priesters in Verkündigung und Sakrament*, beide Zitate 58. - Ähnlich M. Deselaers, *Und Sie hatten nie Gewissensbisse*, 331.

¹²² A. Ziegenaus, *Der Dienst der Versöhnung des Priesters in Verkündigung und Sakrament*, 52 u.ö.

¹²³ J. Gründel, *Schuld und Versöhnung*, 167.

¹²⁴ Vgl. die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Nrn. 27,72 und 109, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 51-90; hier 61 und 74; vgl. B. Fischer, *Zum neuen Ordo Paenitentiae* vom 2. Dezember 1973, wo dem Ordo eine Tendenz zur „Entindividualisierung“ des Sakramentes“ (ebd., 110) bescheinigt wird. - Neben diesen lehramtlichen Initiativen darf nicht übersehen werden, daß der Wandel der Bußformen auch von den Gemeinden ausgeht, vgl. J. Sayer, *Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt*, 744 f.

zug der Umkehr und Buße fördern. Davon dürfte dann auch eine persönliche Beichte profitieren¹²⁵ Ergänzend fordert Josef Sayer dazu auf, in Pastoral und Katechese „eine angemessene Sprache zu entwickeln als Voraussetzung für ein schärferes Problembewußtsein“¹²⁶ hinsichtlich sozialer Sünden.

Gottfried Bitter zieht religionspädagogische Folgerungen aus einem an Versöhnung statt an Sühne orientierten Verständnis von Umgang mit Schuld. In deren Zentrum steht das biblische Verständnis gottgewollten Lebens, als dessen Negation menschliches Fehlverhalten aufzufassen sei.¹²⁷ Bußerziehung erhält so den Charakter der Reflexion auf das „Schuldigbleiben von Lebensmöglichkeiten für andere“¹²⁸ und der auf das Interesse Gottes am Menschen sich stützenden Ermutigung dazu, die eigenen Verfehlungen anzunehmen und die Erneuerung des eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Lebens zu versuchen. Die Erziehung betont dabei nicht die Negativität der Schuld, sondern zielt positiv auf kreative und risikobereite Friedensbereitschaft, wobei sie die traditionellen Lernorte hinter sich lassen und Bußerziehung zum Beginn einer lebenslangen sittlichen Reifung werden lassen will.¹²⁹

2.4 Die Erweiterung des Paradigmas auf soziale Belange

Den weltpolitischen Umbruch um 1989 hat Theodor Herr als Herausforderung zu einer sozialetisch operierenden „Theologie der Versöhnung“¹³⁰ begriffen, da nunmehr, nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, Konflikttheorien deutlich ihre bereits im Abbröckeln befindliche Aktualität eingebüßt hätten und Versöhnung das Gebot der Stunde für Theologie und Kirche darstelle.¹³¹ Schon vor 1989 haben päpstliche Äußerungen und, durch diese inspiriert, theologische Konferenzen in Lateinamerika damit

¹²⁵ J. Gründel, *Schuld und Versöhnung*, 170.

¹²⁶ J. Sayer, *Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt*, 742.

¹²⁷ Vgl. G. Bitter, *Wohin umkehren*, 169 f.

¹²⁸ Ebd., 176.

¹²⁹ Vgl. ebd., 180f.; vgl. K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis*, 217 f.

¹³⁰ T. Herr, *Versöhnung statt Konflikt*, 7; ders., *Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre*, 203.

¹³¹ Vgl. T. Herr, *Versöhnung statt Konflikt*, 7; ders., *Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre*, 211- 213.

begonnen, sich im Blick auf die - Herrs Auffassung zufolge - konflikttheoretisch arbeitende Theologie der Befreiung¹³² um eine „Fortführung oder eine die Befreiungstheologie übergreifende theologische Konzeption“¹³³ zu bemühen. Befreiung und die Schaffung von gerechteren Strukturen, so Herr, reichten nicht aus, um einen dauerhaften Frieden herbeizuführen und zu gewährleisten. Es müsse ein versöhnendes Element hinzutreten, das er mit einer päpstlichen Losung als „Zivilisation der Liebe“¹³⁴ anspricht.

Eine Fortführung der Befreiungstheologie kann die Theologie der Versöhnung nur insofern sein, als sie gerechte Strukturen voraussetzt - dies mit dem Umbruchprozeß für gegeben zu halten, bedeutete allerdings eine entschiedene Fehlinterpretation.¹³⁵ Solange dies nicht der Fall ist, treten die beiden Ansätze in ein vornehmlich antagonistisches Verhältnis zueinander, denn Versöhnung spielt im Befreiungskampf lediglich insofern eine Rolle, als das Vorgehen nicht eine spätere Aussöhnung unmöglich machen soll.

Wie ist die Theologie der Versöhnung Theodor Herrs konzipiert? Im Zentrum sieht er den „Versöhnungsauftrag der Kirche“¹³⁶ stehen, dessen Erfüllung in diversen Engagements und Appellen von kirchlichen Stellen er ausführlich beschreibt. Hier tritt erneut das personalistische Modell zutage, verbunden mit einer hohen Bewertung der kirchlichen Rolle im Versöhnungsgeschehen: Die Versöhnung beginnt im Personkern des Individuums und strahlt von hier als Versöhnungswille aus. Die paulinische Einladung an den Einzelnen „Laßt euch mit Gott versöhnen“ wird auch in der sozialetischen Erweiterung des personalistischen Versöhnungsgedankens nicht überschrit-

¹³² Vgl. T. Herr, Versöhnung statt Konflikt, 16.

¹³³ T. Herr, Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre, 206.

¹³⁴ Ebd., 204; vgl. T. Herr, Versöhnung statt Konflikt, 45. - Bei seiner Problemanzeige hat Herr möglicherweise etwas wie den von H. Häring beschriebenen „Rollentausch zwischen Tätern und Opfern“ (H. Häring, Täter und Opfer, 59) im Sinn, d.i. die Vorstellung, daß die Befreiung nichts anderes als die Umkehrung der Unterdrückungsverhältnisse sei. Die Frage, inwieweit damit die Theologie der Befreiung zutreffend gewürdigt ist, kann hier nicht weiterverfolgt werden.

¹³⁵ Ein Hinweis auf solch eine allzu einfache und optimistische Interpretation: „Die Nachkriegsgeschichte war beherrscht von der Konfrontation zwischen Ost- und Westblock. Nun gehen die Völker Europas aufeinander zu und suchen nach gemeinsamen wegen für eine friedliche Zukunft.“ (T. Herr, Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre, 212) - Vgl. dagegen M. Heimbach-Steins, Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, 203.

¹³⁶ T. Herr, Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre, 213.

ten.¹³⁷ Die soziale Dimension, die Herr inhaltlich im biblischen Versöhnungsappell ausmacht, ändert daran nichts und macht den Versöhnungsbegriff auch nicht ohne weiteres zu einer „sozialwissenschaftliche[n] Kategorie“¹³⁸. Seine Analyse ist methodisch einer Orientierung lediglich am Individuum verhaftet, die zwar Einsichten in existenzielle und psychologische Bedingungen und Barrieren der Versöhnung (mit sich, mit dem Nächsten, mit Gott) vermitteln kann, der der Versöhnungsprozeß in der sozialen Dimension aber verschlossen bleibt. Typen, Strukturen und Folgen sozialer Konflikte, die Voraussetzungen aussichtsreicher Versöhnungsarbeit bzw. Konfliktbearbeitung und konkrete Zieloptionen geraten dabei nicht in den Blick; der Ansatz entwirft statt dessen eine Vision von Liebe und versöhnten Gesellschaften.

Es ist augenfällig, daß sich das personale Paradigma bei der Auseinandersetzung mit Problemen der Versöhnung im sozialen Kontext als wenig ergiebig erweist, weil eine zu reduktive Ausweitung des Untersuchungsgegenstandes vorliegt, die durch die methodische Option nicht gedeckt ist. Für fast alle Autoren entsteht hieraus kein Problem, weil sie mit ihren personbezogenen Analyseabsichten im ursprünglichen Feld verbleiben, in dem das Paradigma entdeckt, entwickelt und bestätigt wurde. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist daher zu beachten, daß die Rede von der strukturellen Sünde in diesem Kontext lediglich ein *link* zu einem anderen Reflexionsmodus ist und nicht schon der Zugang zu gesellschaftlichen und politischen Arbeitsfeldern.

3. Versöhnung als soziale Verständigung

3.1 Voreinstellungen aus einem gesellschaftlichen Paradigma

Sogleich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges setzte auch im deutschen Katholizismus die Diskussion um die Schuld am und im Nationalsozialismus ein, sowohl auf

¹³⁷ Vgl. J. Werbick, Soteriologie, 176; das Zitat: 2 Kor 5, 20.

¹³⁸ T. Herr, Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre, 215.

kirchenamtlicher wie auf publizistischer und theologischer Seite.¹³⁹ Für eine kurze Zeit schien sich eine neue Reflexionsform anzukündigen, die die Schuldthematik auf der sozialen Ebene aufgreift, doch blieben Anstöße wie die von Max Pribilla in der Folgezeit bis auf sporadische Anknüpfungen weitgehend wirkungslos.¹⁴⁰ Deutlicheren Niederschlag hat das Thema des Sozialen der Schuld im Kontext deutscher Geschichte in den Reaktionen auf den Zusammenbruch des DDR-Regimes gefunden; dies ist vor allem daraus erklärbar, daß die theologische Theoriebildung zwischenzeitlich entscheidende Einsichten in den Zusammenhang von Politik und Schuld gewonnen und verarbeitet hatte.

Maßgeblich an diesen Fortschritten war Johann B. Metz beteiligt, der seit 1966 eine „politische Theologie“ als Korrektiv zur einer Theologie vertreten hat, die an einem seiner Auffassung nach abstrakten, weil ungeschichtlichen Personbegriff Maß nimmt.¹⁴¹ Es war dies die späte, nachholende Reflexion auf den Riß in der menschlichen Selbstwahrnehmung, der durch den Nationalsozialismus in die Welt gekommen ist und seitdem als unhintergebar veranschlagt werden muß. Dieses historische Apriori wird, auch daran ist Metz wesentlich beteiligt, mit dem sprachlichen Topos „nach Auschwitz“ markiert.¹⁴²

Der durch Auschwitz angedeutete Problembestand läßt sich nicht, so macht Metz deutlich, in ausschließlich personalen Kategorien aufarbeiten. Denn ein solches Vorgehen ist genötigt, die Geschichte wie die christliche Botschaft auf die „weltlose Entschei-

¹³⁹ Vgl. dazu V. Bückler, Die Schuld Diskussion im deutschen Katholizismus nach 1945, Bochum 1989 (Sozialwissenschaftliche Studien; 44).

¹⁴⁰ Vgl. M. Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes, in: Stimmen der Zeit 139 (1946/47), 15-33; ders., Wie war es möglich? In: Stimmen der Zeit 139 (1946/47), 81-101. - Eine thematische Anknüpfung bei J. B. Hirschmann, Schuld und Versöhnung.

¹⁴¹ Vgl. J. B. Metz, Kirche und Welt im Lichte einer ‚politischen Theologie‘, in: Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1973, 99-116; eine vergleichbare, wenngleich weniger einflußreiche Neuorientierung dieser Art hat Dietrich Wiederkehr vollzogen, vgl. etwa ders., Perspektiven der Eschatologie, Zürich u.a. 1974, 274 f. und 289 f.; ders., Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg u.a. 1976, 92-108.

¹⁴² Vgl. zu diesem Topos G. B. Ginzler (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980 (Tachless: Zur Sache; 1); J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992, 12.

derung des einzelnen“¹⁴³ zu reduzieren und sich den Blick auf spezifisch gesellschaftliche Konstellationen und Mechanismen zu verstellen, ohne den die Gesellschaft letztlich unverstanden bleibt. Gegen eine solche, aus der Gesellschaft und der Geschichte sich systematisch zurückziehende Theologie bringt Metz die gesellschaftlichen und politischen Strukturen als solche ausdrücklich zur Geltung: „Diese Entprivatisierung ist die primäre theologiekritische Aufgabe der Politischen Theologie.“¹⁴⁴ Damit ist eine Ergänzung der Perspektive auf den in Schuld verstrickten Menschen gefordert, die nicht mehr allein - und damit, wie Metz zeigt, einseitig - von der Person her denken darf, sondern auch von der Gesellschaft her die Situation des Menschen zu beschreiben hat. Nur so lassen sich die zur bloßen Geschichtlichkeit als anthropologisches Datum faktisch in den unreflektierten Hintergrund tretenden Verflechtungen menschlichen Handelns selbst zum theologischen Untersuchungsgegenstand machen. Diese Wendung tangiert die zugrundegelegte Anthropologie im Kern nicht und macht aus der freien Entscheidung des Menschen kein Oberflächenphänomen gesellschaftlicher Kräfte, wie geargwöhnt wurde.¹⁴⁵ Metz geht es nicht um eine Korrektur des Menschenbildes, sondern um eine im Wesentlichen praktische Konsequenz, namentlich auf die Freilegung der gesellschaftskritischen Potentiale der christlichen Botschaft.

Mit dem Hinweis auf die uneingeschränkte Notwendigkeit, theologisch auf Auschwitz zu reagieren, hat Metz einen folgenreichen Gedanken verbunden, an dem vorbeizugehen fortan der Rechtfertigung bedarf: Die Theologie *ist* ein politisches Unterfangen, ob sie es anerkennt oder ableugnet. Auch eine aus der Gesellschaft zurückgezogene Theologie hat letztlich, wenn auch möglicherweise unbeabsichtigt, politische Relevanz mindestens darin, durch ihre „privatistische Isolierung zur ideologischen Überhöhung oder zur symbolischen Paraphrase *jedes* geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesses der

¹⁴³ J. B. Metz, Das Problem einer ‚Politischen Theologie‘, in: Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 9-22; hier 10.

¹⁴⁴ Ebd., 11.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 15: „Die Existenz selbst ist ja (...) zu einem ‚politischen Thema geworden. Darum bedeutet auch die These von der Entprivatisierung der theologischen Orientierung nicht etwa eine Entpersonalisierung.“ - Die Gefahr einer Entpersonalisierung ist Thema von Wilhelm Webers *Wenn das Salz schal wird*. Dort heißt es im Blick auf das sozialwissenschaftliche Konzept der strukturellen Sünde: „[D]ie Sünde erscheint hier unter der Figur einer subjektlosen Struktur (...)‘ als Ergebnis eines subjektlosen Prozesses (...)‘ der fortzeugend nur Böses gebären kann“ (ebd., 138).

Welt werden zu können¹⁴⁶. Nach Auschwitz hat die Theologie, so die Entdeckung, ihre politische Unschuld verloren, demnach trägt die eingebrachte korrektive Forderung, die soziale Wirklichkeit als sie selbst zu thematisieren, den Charakter des Notwendigen.

Die christliche Botschaft im gesellschaftlichen Kontext zur Geltung zu bringen, führt sofort über die bloße Kenntnisnahme des Sozialen hinaus und hat Metz zufolge unmittelbar den Charakter von Gesellschaftskritik. Diese wird geführt im Zeichen der „gefährliche[n] Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern“¹⁴⁷. Gemeint ist die Erinnerung an das von Menschen erlittene Leid, das im Licht der christlichen Erlösungsverheißungen zur Anklage gegen die gewalttätige Wirklichkeit wird. Diese Erinnerung der Leidensgeschichte im Namen der Verlierer und Unterdrückten wachzuhalten und zur Sprache zu bringen, sieht Metz als unerläßliche Arbeit für eine humane Gesellschaft an. Mit der Leidensgeschichte ist die Schuldgeschichte, mithin das Vergessenwollen, aufs Engste verknüpft.¹⁴⁸ Doch die Gesellschaft bleibt notwendig an ihre Geschichte gebunden, aus der Erinnerung erneuert sie sich und bringt sie sich selbst hervor. Nach Metz gibt sich eine Gesellschaft ausweislich ihrer erinnerten Geschichte zu erkennen, ob sie entweder nur eine „Sieggeschichte“¹⁴⁹ kennt oder die humanisierenden Potentiale einer „*memoria passionis*“¹⁵⁰ nutzt.

Metz‘ Theologie bewegt sich weitgehend im Grundlegenden und ist bestrebt, die zentrale theoretische Option für ein politisches Selbstverständnis zu rechtfertigen und den Rahmen für das daraus sich ableitende Denken freizuhalten. Sie ist daher vornehmlich „apologetisch“¹⁵¹ angelegt und richtet sich darin gegen „kulturelle Amnesie“ und

¹⁴⁶ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 40.

¹⁴⁷ J.B. Metz, „Politische Theologie in der Diskussion, in: Ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 33- 61; hier 49.

¹⁴⁸ vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 125-129.

¹⁴⁹ Ebd., 79.

¹⁵⁰ Ebd., 111.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 23.

„Apathie“ bzw. gegen jede Form von - politisch verstandenem - Unschuldswahn.¹⁵² Das Nähere, etwa wie mit erinnerter belasteter Vergangenheit im einzelnen umzugehen ist, bleibt bei ihm in vereinzelt Hinweisen nur angedeutet.¹⁵³ Das soziale Paradigma hat in der Folgezeit, insbesondere seit 1989, seine erschließende Kraft in den Fragen nach sozialer Schuld und Versöhnungsmöglichkeit gezeigt, und es zeichnen sich deutlich die Elemente einer Theorie der Versöhnung ab.

3.2 Methodische Elemente des verständigungsorientierten Paradigmas

Die von Johann B. Metz und anderen auf den Weg gebrachte Reflexionsform hat im Kontext des Schuld- und Versöhnungsdenkens spezifische Konkretisierungen erfahren, die zur Profilierung eines neuen Paradigmas im Schuld- und Versöhnungsdanken geführt haben, das hier als verständigungsorientiert angesprochen wird. Nachfolgend werden zwei methodische Aspekte beleuchtet, die als Explikation des zentralen Erinnerungsgedankens angesehen werden können und eine Identifizierung des Paradigmas erlauben.

3.2.1 Der Ausgang bei der sozialen Wirklichkeit

Es handelt sich zum einen um die Konkretisierung des Perspektivenwechsels gegenüber dem personalen Paradigma, der nunmehr den Ausgang bei sozialen Strukturen sucht. In diesem von der politischen bzw. gesellschaftlichen Wirklichkeit her ansetzenden Denken lassen sich Fragen bezüglich des Sozialen aufwerten, das im personalen Paradigma lediglich als Datum geführt und eher allgemein als Einflußfaktor auf individuelle Entscheidungen hingenommen werden kann. Sachverhalte wie Verstrickung oder Mitläufertum stehen bei der sozialen Betrachtungsweise hingegen der Analyse offen. Der Umbruch in Mittel- und Osteuropa, speziell in der DDR, bot Anlaß und

¹⁵² Die Zitate: J. B. Metz, Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie, in: Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 149-155; hier 149; ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 23. - Zum primär politischen Verständnis der Rede vom Unschuldswahn vgl. UH, 93.

¹⁵³ Vgl. J. B. Metz, Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm, in: Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 197-206; hier 201.

Hintergrund für die Belebung dieses Fragens, nicht nur im Rahmen theologischer Theoriebildung, sondern auch auf praktischem Gebiet: Versöhnung in sozialer Dimension wurde beispielsweise zum beherrschenden Thema der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt 1996 und in Graz 1997.

Michael Sievernich spricht im Zusammenhang mit dem Umbruch in der DDR von einem erneuten „Einbruch der Schuldfrage“¹⁵⁴ in die Politik, der eine Analyse der gesellschaftlichen Situation und Prozesse unerlässlich für das angemessene Vorbringen von Versöhnungsanliegen macht. Er selbst wählt den Zugang über eine soziologische Typologie, um sich einen Zugang zur speziellen Problematik sozialer Versöhnung zu verschaffen. Darin unterscheidet er mehrere Typen des Umgangs mit der DDR-Vergangenheit, wie sie sich in den öffentlichen Diskussionen abzeichneten.¹⁵⁵ Darauf aufbauend erschließt er einen Begriff von „Solidarität in Schuld und Haftung“¹⁵⁶ und lotet die Möglichkeiten, Schwierigkeiten und Aussichten von Vergebung im politischen Sinn aus. Vergebung tritt hier bezeichnenderweise als Begriff aus der politischen Philosophie auf, wie Hannah Arendt ihn zu entwickeln unternommen hat.¹⁵⁷

Auf die gleiche Quelle bezieht sich Geiko Müller-Fahrenholz¹⁵⁸ bei dem Versuch, christliche Versöhnung auf sozialer Ebene zu reformulieren. Bei seiner Überwindung der traditionellen, allein auf die Beziehung zwischen Individuum und Gott reflektierenden „vertikalistische[n] Reduktion von Sünde und Vergebung“¹⁵⁹ setzt er auf eine politikwissenschaftliche Explikation der Rede von Erinnerung, um von hier zu einem politisch relevanten Versöhnungsbegriff vorzustoßen. Diese Basis führt auch bei ihm zu einem Theorietyp, der von sozialwissenschaftlichen Fakten und Beschreibungen ausgeht, um allererst die anstehenden Problemlagen zu erfassen, auf die dann der Versöhnungsgedanke antworten soll. Die Stärke eines solchen Ansatzes macht MüllerFah-

¹⁵⁴ M. Sievernich, Die neue Schuldfrage. Reflexionen anlässlich des Umbruchs in der DDR, in: Stimmen der Zeit 208 (1990), 676-686; hier 679.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 677-679.

¹⁵⁶ Ebd., 682.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 684.

¹⁵⁸ G. Müller-Fahrenholz, Vergebung macht frei, 42 f.

¹⁵⁹ Ebd., 25.

renholz‘ Aufsatz *Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen?*¹⁶⁰ deutlich, in dem die zwiespältigen Erfahrungen mit der südafrikanischen *Kommission für Wahrheit und Versöhnung* über den Begriff der Erinnerung zu Empfehlungen für eine „Politik der Versöhnung“¹⁶¹ verdichtet werden.

Ein typologisches Verfahren wird auch von Thomas Hoppe verwendet, im Unterschied zu Sievernichs Vorgehen jedoch auf einer makropolitischen Ebene und in der Absicht, durch den Vergleich verschiedener postautoritärer Gesellschaften hinsichtlich ihrer Aufarbeitungsversuche „gemeinsame Strukturmerkmale“¹⁶² zu ermitteln. „Solche Gemeinsamkeiten betreffen sowohl die Typologie der Ausgangssituation wie charakteristische Schwierigkeiten, auf die der Versuch eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit regelmäßig stößt.“¹⁶³ Vor allem mit Hilfe soziologischer und sozialpsychologischer Mittel werden die aufgedeckten Aktionsmuster zu einer sozialemischen Problemanzeige verdichtet.

Diese Autoren, weitere ließen sich hinzufügen,¹⁶⁴ bringen einen politischen, bzw. sozialpsychologischen Erinnerungs- bzw. Versöhnungsbegriff zur Geltung, der von vornherein primär andere Humanwissenschaften als Gesprächspartner auf den Plan ruft als der personalistische Ansatz, der überwiegend individualpsychologisch informiert ist. Die Befindlichkeiten einer Gesellschaft, deren politische Kultur und die in ihr verbreiteten Fragmente und Stereotypen eines Geschichtsbewußtseins sind mit sozial- und geschichtswissenschaftlichen Mitteln zu erheben. Sie bilden den Boden, auf dem ein

¹⁶⁰ G. Müller-Fahrenholz, *Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen? Erfahrungen in Südafrika*, in: *Ökumenische Rundschau* 46 (1997), 160-179.

¹⁶¹ Ebd., 171.

¹⁶² T. Hoppe, *Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit und ihre Bedeutung für das deutsch-deutsche Gespräch*, in: D. Grande (Hg.), *Der deutsch-deutsche Umgang mit der SED-Vergangenheit. Perspektiven kirchlichen Handelns*, Bonn 2000 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Dokumentation 42), 9-22; hier 9; vgl. ders., *„Leben trotz Geschichte“? Über Prozesse politischer und sozialer Transformation in postautoritären Gesellschaften*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 39 (1998), 83-102; hier 87.

¹⁶³ T. Hoppe, *Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit*, 9.

¹⁶⁴ Vgl. u.a. H. Dickow, *Katharsis oder Therapie? Der Versöhnungsprozeß in Südafrika ist schmerzhaft*, in: *Herder Korrespondenz* 52 (1998), 500-505; J. Garstecki, *Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung*; G. Beestermöller, *(Vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft*; A. Baumgartner, *Aufarbeitung der Vergangenheit*.

Versöhnungsgedanke formuliert werden kann, und decken die Bedingungen auf, die Versöhnungsarbeit prägen und über deren Erfolgsaussichten entscheiden.

Gleichwohl lassen sich unterschiedliche Gewichtungen feststellen, vor allem was die zur Bewältigung anstehenden Problembestände betrifft. Während Sievernich hervorhebt, die schuldhaften Verwerfungen der Vergangenheit würden „als Hypothek auf der zu gestaltenden Zukunft lasten“¹⁶⁵, insistiert Müller-Fahrenholz eindringlich auf die Überwindung der theologischen und politischen „Täterorientierung“¹⁶⁶ um der Würde der Opfer willen. Diese Momente stehen jedoch in engen Verweisungszusammenhängen zueinander und lassen sich deshalb nicht gegeneinander ausspielen, sondern ergänzen sich gegenseitig.¹⁶⁷ Auch der naheliegende Einwand, es ließen sich wegen vielfacher Verstrickungen keine klaren Grenzen zwischen Tätern und Opfern ziehen, weist, anstatt zu verfangen, auf die Flexibilität und Fruchtbarkeit dieses Paradigmas hin, mit dem viele Fragen zum Umgang mit belasteter Vergangenheit überhaupt erst operationalisierbar gestellt werden können. Die Herausbildung dieses Paradigmas befindet sich derweil in einem Stadium, in dem systematische Ordnung und Geschlossenheit sowie die Beantwortung aller anstehenden Fragen aus einem Entwurf weniger Stärke als vielmehr Oberflächlichkeit zu erkennen geben würde. Eine solche Erwartung verkennt zudem den empirischen Zugang dieses Theorietyps, der sich durch die soziale Wirklichkeit immer wieder irritieren lassen muß.

3.2.2 Die Einsicht in die sprachliche Konstitution der sozialen Wirklichkeit

Metz stellt fest, „daß jene Welt, deren wir uns (...) vergewissern wollen und die wir üblicherweise unsere Erfahrungswelt nennen, selbst schon eine ‚sekundäre Welt ist, gewissermaßen eine Meta-Welt, d.h. eine Welt, die in ihrem Ansich, in ihrer Realität selbst schon von Theorien und Systemen durchprägt ist und die deshalb auch nur in

¹⁶⁵ M. Sievernich, *Die neue Schuldfrage*, 677.

¹⁶⁶ G. Müller-Fahrenholz, *Vergebung macht frei*, 26; vgl. ders., *Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen*, 173; vgl. L. Weckel, *Menschenrechtsverletzungen und Versöhnung*, 129.

¹⁶⁷ Darum finden bei beiden Autoren jeweils beide Aspekte Beachtung, vgl. zum Gedanken der Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft bei G. Müller-Fahrenholz: ders., *Vergebung macht frei*, 43; ders., *Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen*, 172. - Zur Absage an die Täterorientierung bei M. Sievernich vgl. ders., *Die neue Schuldfrage*, 683.

und durch diese Theorien bzw. Weltsysteme erfahren und womöglich geändert werden kann¹⁶⁸. Metz begibt sich, um die Praxis der Erinnerung aufschlußreich zu erfassen, zunächst auf eine anthropologische Ebene und hebt die sprachliche Verfassung der menschlichen Existenz hervor. Ähnlich geht Gerd Haeffner vor,¹⁶⁹ übrigens mit Verweis auf denselben Gewährsmann, den auch Metz beiläufig herbeizieht: Wilhelm Schapp.¹⁷⁰ Dieser sieht in seiner phänomenologischen Anthropologie den Menschen nicht nur „in Geschichten verstrickt“, sondern in der Verstrickung aus Geschichten erst „auftauchen“¹⁷¹. Der Mensch wird hier gefaßt als das Geflecht aus den Geschichten, in die er verstrickt ist, ohne freilich einer konstruktivistischen Überhöhung zu verfallen, der zufolge der Mensch sich in Geschichten verlöre. Schapps Entdeckungszusammenhang ist der aus Aussagen zu rekonstruierende Fall vor Gericht, aber auch in anderen sozialen Kontexten trifft diese Anschauung auf Plausibilität.¹⁷²

Für die vorliegende Untersuchung ist bedeutsam, daß auch kollektive Erinnerung derart sprachlich verfaßt ist. Ohne selbst sprachlich zu sein, taucht die soziale Vergangenheit nur in sprachlicher Form auf, ist erzählte bzw. dargestellte Geschichte. Nicht behauptet wird damit freilich, daß jedwede Erinnerung vollständig sprachlich einzuholen sei; gerade die traumatischen, im Kontext von schwerwiegender Schuld und Unrecht gemachten Erfahrungen lassen sich nur sehr schwer oder überhaupt nicht zur Sprache bringen.¹⁷³

Mit der sprachlichen Umsetzung der Erinnerung gehen charakteristische Verfälschungsgefahren einher, die für den Umgang mit belasteter Vergangenheit entscheidend sind. So ist zunächst an einem allgemeinen Mißtrauen gegenüber groß angelegten Erzählungen festzuhalten, die die Geschichten der Menschen selektiv in eine universa-

¹⁶⁸ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 21.

¹⁶⁹ Vgl. G. Haeffner, Schuld. Anthropologische Überlegungen zu einem ebenso problematischen wie unverzichtbaren Begriff, in: Ders. (Hg.), Schuld und Schuldbewältigung, 10-28; hier 14ff. und 22ff.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 22; J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 189.

¹⁷¹ Beide Zitate in W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt/M. 1985, 1 und 4.

¹⁷² Vgl. J. Searle, Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, dt. v. M. Suhr, Reinbek 1997.

¹⁷³ Vgl. T. Hoppe, Leben trotz Geschichte, 89 f. - Dazu, daß diese Grenze des Sprechens den verständigungsorientierten Ansatz nicht beeinträchtigt, sondern mit seiner Hilfe die Grenze des Nachdenkens über und die Arbeit an Versöhnung überhaupt aufgedeckt wird, vgl. ebd., 90-92.

le Geschichte hineinpressen wollen. Metz plädiert aus diesem Grund für „schwache Kategorien“¹⁷⁴ im Blick auf den Vergangenheitsbezug. Das Mißtrauen legt sich umso entschiedener nahe, als diese Universalgeschichten zumeist aus der Perspektive der Sieger entworfen werden, denn als „Siegergeschichte[n]“¹⁷⁵ übergehen sie notorisch die Unterlegenen und Leidenden und vertuschen die Schuld der Sieger. Damit passen sie sich in ein „Reich der Lüge“¹⁷⁶ ein, dem Unrechtsregime ihr Überdauern verdanken. In den Sieergeschichten setzt sich die Lüge auch über das Ende eines solchen Regimes hinaus fort, behindert damit den Einblick in die belastete Vergangenheit und vereitelt jegliche Versöhnungsanstrengungen.

Die Einsicht in die Sprachlichkeit der Erinnerung führt zu den Debatten, in denen über Versöhnungsmöglichkeiten entschieden wird. Es sind die Auseinandersetzungen um die semantische Pflege historischer und politischer Begriffe, die Deutung der Vergangenheit, um die Identität von Gesellschaften und einzelnen Gruppen in ihnen. Hier werden Rahmenbedingungen geschaffen, die die Fragen nach verübtem Unrecht sozialen Ausmaßes erst stellen lassen oder unterbinden. Darin wirkt sich die grundlegende Einsicht aus, daß die Erinnerung ein politisches Streitobjekt ist, bzw. um der Opfer willen zu einem solchen gemacht werden muß, und insofern den jeweils etablierten Machtverhältnissen ausgesetzt ist.

Der sozial-empirische Ausgangspunkt und die sprachliche Bezugsebene zusammengekommen sind zur Bestimmung des verständigungsorientierten Paradigmas im Versöhnungsdanken geeignet. Theorien, die unter formalen Gesichtspunkten die sprachlichen Akte als solche thematisieren, wie sie im Anschluß an Jürgen Habermas' Diskurstheorie seitens der Theologie vorgelegt worden sind,¹⁷⁷ befinden sich auf einer abstrakteren Untersuchungsebene. Sie explizieren die im Diskurs involvierten normativen Ansprü-

¹⁷⁴ Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 203-206; das Zitat: Johann Baptist Metz, in: E. Schuster/R. Boschert-Kimmig, Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Ehe Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 9- 58; hier 17.

¹⁷⁵ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 79; G. Müller-Fahrenholz, Vergebung macht frei, 51.

¹⁷⁶ G. Haeffner, Schuld, 16.

¹⁷⁷ Vgl. R. Siebert, Kommunikatives Handeln und Transzendenz. Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung; P. Eicher, Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns; beide in E. Arens (Hg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 65-95 und 199-223.

che allgemein auf ihren versöhnenden Charakter hin oder fragen nach der Beurteilung des diskursiven Prozesses im Zusammenhang einer kosmischer Versöhnung zwischen Gott und Welt. Von einer solchen Metatheorie des Versöhnungsdenkens aus lassen sich zwar durch den Hinweis auf die notwendige gegenseitige Anerkennung der Diskursteilnehmer normativ defizitäre Verständigungsversuche reklamieren; auf konkrete Gestaltungsfragen sind derlei an ethischen Begründungsfragen interessierte Ansätze hingegen nicht vorbereitet, denn hier nehmen sie lediglich die im Diskursprinzip vorgängig gegebene Antwort in Anspruch. Weder ist die Anerkennung der Teilnehmer gesichert, ja gerade um sie dreht sich die Auseinandersetzung um die Erinnerung, noch ist sichergestellt, daß sich die Verletzungen, die den Anlaß zum Diskurs geben, in einer diskursgemäßen Form zur Darstellung bzw. Geltung bringen lassen. Versöhnungsdanken kann daher wohl nicht als Anwendungsfall der Diskurstheorie konzipiert werden.

3.3 Versöhnung als Lebenkönnen in einer gemeinsamen Welt

3.3.1 Der Bruch zwischen Lebenswelten in einer Gesellschaft

In einer Reihe von Beiträgen hat Thomas Hoppe die Situation in der Folge erlittenen Unrechts und Entwürdigung in modernen Diktaturen als „Zerbrechen() gemeinsamer Lebenswelten“¹⁷⁸ beschrieben. Um den dadurch eröffneten Zugang zu Fragen des Umgangs mit belasteter Vergangenheit hinreichend zu würdigen, ist es unerlässlich, auf zwei - freilich intim aufeinander bezogene - Bedeutungsaspekte des Lebensweltbegriffs hinzuweisen. Dieser führt zum einen, insofern er nämlich phänomenologisch als der „Ort“ aufgefaßt wird, an dem wir uns vorfinden und in den wir uns als ursprünglich eingebettet erfahren, zu psychologischen und existenziellen Analysen des Weltverlustes im Falle einer Erschütterung. Zum anderen wird in der Lebenswelt, nun als sprachliches Feld der Selbst- und Weltbeschreibung verstanden, die soziale und, darin

¹⁷⁸ T. Hoppe, *Leben trotz Geschichte*, 84.

verflochten, die je individuelle Selbstverständigung geleistet.¹⁷⁹ Die Lebenswelt in diesem Sinn trägt jedoch nicht den Charakter eines Diskursgeflechtes, sondern beinhaltet auch andere, z.B. narrative und darstellende Ausdrucks- und Handlungsmöglichkeiten. Das Auseinanderbrechen gemeinsam geteilter Lebenswelten in voreinander fremde und unzugängliche Wahrnehmungen macht sich hier als Sprach- oder Verständnislosigkeit bemerkbar.

Den Ausgangspunkt der von Hoppe durchgeführten Analysen bildet die Beschreibung der voneinander getrennten Welten, wobei die Welt der Opfer von Gewalt und Unrecht aus beschreibungsstrategischen und vor allem aus ethischen Gründen an erster Stelle steht. „Situationen extremer Ohnmacht und völligen Ausgeliefertseins bringen eine Weltwahrnehmung mit sich, der nichts mehr als verlässlich gilt - insbesondere nicht das, was landläufig für ein Kennzeichen zivilisatorischer Normalität gehalten wird.“¹⁸⁰ Charakteristisch für diese Welt ist eine durch Kränkung und Verletzung hervorgerufene, existenzielle Verunsicherung und ein „Verlust des ‚Weltvertrauens‘“¹⁸¹ auf der internen Wahrnehmungsseite, wie sie von Betroffenen immer wieder zur Sprache zu bringen versucht wird.¹⁸² Es kommt eine systematische Unterlegenheit hinzu, nicht nur in der Ohnmacht der Unrechtserfahrung selbst, sondern auch in objektiver Betrachtung. Nie ist die Lebenswelt der Opfer die „herrschende“, sondern stets ist sie eine der mit Definitionsmacht ausgestatteten Normalität gegenüber fremde, oft nur schwer vermittelbare Welt.

¹⁷⁹ Die von A. Baumgartner und G. Beestermöller vorgeschlagene Rede vom „Ethos einer Gesellschaft“ (A. Baumgartner, *Aufarbeitung der Vergangenheit*, 537; vgl. G. Beestermöller, *(Vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft*, 211) büßt gegenüber dem Lebensweltbegriff durch weitere semantische Befrachtung, namentlich durch die Einbeziehung von kollektiven Handlungsmustern und -orientierungen, Präzision ein. Zur Konkretisierung ethischen Sprechens wären eher kleinformatigere Begriffe wünschenswert. Es bietet sich eine Spezifizierung über den Begriff der kollektiven Identität an, vgl. im vorliegenden Kontext dazu T. Hoppe, *Leben trotz Geschichte*, 91 f.; A. Falconer, *Erinnerungen zur Versöhnung führen*, 469 f.; P. Hünermann, *Konflikte und gemeinsame Zukunft. Zur Frage von Schuld und Versöhnung in unserer Zeit*, in: H. Weber (Hg.), *Konflikte und gemeinsame Zukunft. Zur Frage von Schuld und Erlösung in unserer Zeit*, Bonn 2000, 8-1 1; hier 9.

¹⁸⁰ T. Hoppe, *Von der Würde der Opfer*, 139. - Zur Beschreibung der Opferwelt vgl. ders., *Leben trotz Geschichte*, 84-86.

¹⁸¹ T. Hoppe, *Von der Würde der Opfer*, 139.

¹⁸² Erwähnt seien die Werke von Imre Kertész und Eke Wiesel. Zu den Schwierigkeiten des zur Sprache bringens vgl. I. Kertész, *Wem gehört Auschwitz?* In: *Die Zeit* vom 19.11.1998, 55f.; R. Rürup, *Umkämpfte Erinnerung. Zum Umgang mit dem Holocaust in den Vereinigten Staaten*, in: *Die Zeit* vom 8.2.2001, 43 f.

Die Lebenswelt der Täter gewinnt bei Hoppe kaum eigenes Profil¹⁸³ - aus vier guten Gründen: Zum einen hält die Tätererfahrung den Menschen allgemein nicht in vergleichbarer Weise gefangen wie das Opfersein. Eine soziale Eingliederung ist aussichtsreicher, zumal, dies ist der zweite Grund, in modernen Diktaturen, in denen Mitläufer und Zuschauer nur vermeintlich unbeteiligt sind, die Grenzen zur Normalität fließend sind. Der wichtigste Grund liegt jedoch in den oft schleichenden Methoden der Machtausübung in modernen Diktaturen. „Die Verstrickung von Tätern kann Momente der Versuchung, wenn nicht der moralischen Erpressung aufweisen, so daß sich fragen läßt, ob bestimmte Formen der Verstrickung nicht die klare Unterscheidung in Täter und Opfer problematisch werden lassen.“¹⁸⁴ Diese anhand von Praktiken des MfS eindrücklich ausgewiesene¹⁸⁵ Zurückhaltung darf jedoch nicht übersehen lassen, daß zumindest an der Spitze der Systeme nicht erpresste Verantwortliche agieren und deshalb an der Kategorie der Täter ausdrücklich festgehalten wird.¹⁸⁶ Schließlich ist als Grund für diese Asymmetrie die ethische Voreinstellung zu nennen, nach der das unverschuldete Leiden die Reflexion anstößt und leitet, und das wird von den Opfern getragen.

Versöhnung ist als Heilung dieses Bruches zwischen den Lebenswelten anzusehen, doch in Hoppes Ansatz wird diese Aussicht von vornherein mit deutlicher Zurückhaltung geführt. Nicht nur ist der Weg der Opfer in die Normalität durch Mißtrauen auf der einen und Entfremdung auf der anderen Seite behindert sowie von den Gefahren der erneuten Verletzung und Retraumatisierung gefährdet; auch fördert die Normalitätsnähe der Täter die scheinbare Glaubwürdigkeit ihrer Ausflüchte und retten sich die Lügen der Diktatur — wie etwa der Verweis auf eine „Ausnahmesituation“¹⁸⁷ - nicht selten in die postdiktatorische Normalität hinüber. „Wo derartige ideologische Konstrukte auch nach Ende einer Phase politischer Repression die Deutung der eigenen

¹⁸³ Anders H.-J. Tück, der in *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern* eine symmetrisch konstruierte Analyse der jeweiligen Situationen vornimmt, freilich nicht unter einer ethischen, sondern unter einer soteriologischen Perspektive.

¹⁸⁴ T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 140.

¹⁸⁵ Vgl. T. Hoppe, Von der Last der Erinnerung. Zum Umgang mit jüngster Vergangenheit im geeinten Deutschland, in: W. Schreier/G. Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten, Herausforderungen, Wandlungen*, München 1999 (FS Josef Homeyer), 320-336.

¹⁸⁶ Vgl. T. Hoppe, *Leben trotz Geschichte*, 88 f.; ders., Von der Würde der Opfer, 140.

¹⁸⁷ T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 140.

Geschichte bestimmen, scheint die Zäsur in die getrennten Welten der Opfer und Täter unaufhebbar.¹⁸⁸ Versöhnung ist daher nicht allein vom Guten Willen Versöhnungswilliger abhängig, sondern erfordert einen Kampf gegen benennbare Widerstände¹⁸⁹ um „einen authentischen Begriff von Erinnerung“¹⁹⁰, der Einseitigkeiten und Bequemlichkeiten vermeidet und die Perspektive der Opfer hinreichend zur Geltung bringt. Der Bruch zwischen den Lebenswelten könnte als geheilt gelten, d.h. in einem eingeschränkten, aber sozialetisch belangvollen Sinn könnte von Versöhnung gesprochen werden, wenn „die auszusöhnende Situation als gemeinsame erinnert wird“¹⁹¹.

3.3.2 Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit und Wahrheit

Hätte man das Unrecht benannt und anerkannt sowie die Mechanismen und eindeutig Verantwortlichen des Unrechtssystems aufgedeckt, wäre erst eine Voraussetzung erreicht, um darauf die Versöhnungsarbeit in einem unspezifischen Sinn zu gründen. Um eine authentische Lebenswelt, in der Opfern Gerechtigkeit widerfährt und Täter als Täter benannt werden, im gesellschaftlichen Leben einzulösen, ist in einem Rechtsstaat zunächst der Weg der strafrechtlichen Verfolgung vorgezeichnet. Diese sieht sich jedoch im Falle systemisch verübten, menschenverachtenden Unrechts charakteristischen Schwierigkeiten und Infragestellungen ausgesetzt, die Zweifel an der Einlösung der Gerechtigkeitsforderung auf strafrechtlichem Weg aufkommen lassen. Neben der oft hervorgehobenen Menge der zu verfolgenden Straftaten¹⁹² und dem Problem des Rückwirkungsverbotes¹⁹³ hebt Thomas Hoppe weitere Beeinträchtigungen hervor, die sich für die juristische Verfolgung speziell in modernen Diktaturen begangenen Unrechts ergeben. Die Zersetzungsstrategie des MfS etwa zerstäubt die Verursachung der erheblichen Zerstörungen, die in den Opfern angerichtet werden, auf der Täterseite zu einem Mosaik von kaum verfolgbaren Einzeltaten; die gleiche Strategie verwischt, wie

¹⁸⁸ T. Hoppe, Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit, 12.

¹⁸⁹ Vgl. Ausdrücke wie „Ringeln“ (ebd., 14), „entreißen“ (vgl. ebd., 15) „Arbeit“ (ebd., 13; Leben trotz Geschichte, 98), „überwinden“ (Leben trotz Geschichte, 90).

¹⁹⁰ T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 141. - „Authentisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang vor allem, daß die Erinnerung von Mythenbildung und Instrumentalisierung in politischem Interesse frei bleibt.

¹⁹¹ T. Hoppe, Leben trotz Geschichte, 91.

¹⁹² Vgl. ebd., 95; M. Sievernich, Die neue Schuldfrage, 681, hier der Hinweis, daß es sich um ein sehr altes, bis ins 5. Jahrhundert zurückreichendes Problem handelt.

¹⁹³ Vgl. T. Hoppe, Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit, 17.

erwähnt, die Täter-Opfer-Unterscheidung und läßt als benennbare Straftäter schließlich vor allem diejenigen erscheinen, die an den ausführenden Enden eines unübersichtlichen Handlungsnetzes auftraten.¹⁹⁴ Auf höheren Ebenen wird die Verantwortung hingegen eher als politische, nicht als juristische fassbar. Aber die Probleme der strafrechtlichen Verfolgung spiegeln nicht nur die Handlungsstrukturen der Diktatur als neue Ungerechtigkeit, sondern auch die Grenzen des eigenen Vorgehens. So stellen mangelhafte Rehabilitierungsmöglichkeiten der Verurteilten und das Davonkommen derjenigen, die ihre Verbrechen zu vertuschen verstehen, weitere Quellen der Ungerechtigkeit dar.¹⁹⁵

Trotz dieser Grenzen kommt für Hoppe eine generelle Amnestie nicht in Frage, weil sie, abgesehen von den politischen Folgen,¹⁹⁶ den Opfern die Gerechtigkeit offen verweigern und von diesen „als eine Verhöhnung empfunden“¹⁹⁷ würde. Die moralische Forderung nach Gerechtigkeit bleibt daher auch bei den begrenzten Möglichkeiten juristischer Verfolgung dieser Straftatkomplexe, die oftmals einer faktischen Amnestie nahekommt, bestehen. Den Opfern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und ihre Würde, so weit es geht, wieder aufzurichten, ist auch eine Motivation der ansonsten eigenständigen, im Begriff der authentischen Erinnerung implizierten Wahrheitsforderung. Wenn und soweit Unrecht nicht juristisch geahndet werden kann, so ist es wenigstens in moralischen Kategorien zu benennen.

Die Authentizität der Erinnerung wird zum einen auf eine „[w]issenschaftliche Aufklärung über die historische Wahrheit“¹⁹⁸ hin spezifiziert, d.h. durch die Deutung der Vergangenheit aus einer distanzierten und objektivierenden Perspektive sind die erinnerten Welten in einer „Erinnerungsgemeinschaft“¹⁹⁹ zusammenzuführen. Im Vordergrund steht dabei die sprachliche Verständigung über die Vergangenheit auf politischer Ebene, so daß die persönlichen Ausflüchte von Tätern ihren vereitelnden Cha-

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 18.

¹⁹⁵ Vgl. T. Hoppe, *Leben trotz Geschichte*, 95.

¹⁹⁶ Das sind: der Erhalt der alten Hierarchien, deren Verbrechen ohne Folgen bleiben, sowie die Begünstigung der erneuten Etablierung des diktatorischen Systems, vgl. ebd., 93 f.

¹⁹⁷ Ebd., 94.

¹⁹⁸ Ebd., 97.

¹⁹⁹ T. Hoppe, *Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit*, 15.

rakter einbüßen und als Widerstände vor allem die Mythenbildungen der Siegeregeschichten zu bewältigen sind. Ein weiterer Vorteil ist die Präzision, mit der die Deutung der Vergangenheit in den Sozial- und Geschichtswissenschaften betrieben wird, die als solche zwar nicht die wirklichen Lebenswelten regeln wird, aber die politische Instrumentalisierung der Geschichte unter Kontrolle zu halten hilft. Daneben gehören nichtdiskursive Formen der Erinnerung unabweisbar zur Lebenswelt. Mithin darf die künstlerische Darstellung als Arbeit an Authentizität und Wahrheit über belastete Vergangenheit nicht übergangen werden, will man nicht einer rationalistischen Fehldeutung des Sozialen und der kollektiven Erinnerung aufsitzen.

Zum anderen wird versucht, die Wahrheitsforderung mit Hilfe von Wahrheitskommissionen einzulösen, in deren Anhörungen Opfer wie Täter zu Wort kommen. Damit verbunden sind öffentliche Auseinandersetzungen um die Vergangenheit, womit das Erinnern auf eine im Vergleich zur wissenschaftlichen Aufklärung breitere Basis gestellt und unmittelbarer in die Lebenswelt eingefügt wird. Die Erfahrungen mit dieser Einrichtung ernüchtern jedoch, denn sie wird von den für das Unrecht Verantwortlichen nicht selten strategisch zum Erwerb von Straffreiheit genutzt. Als Ergebnis stellt sich dann leicht „Wahrheit ohne Gerechtigkeit - und ohne Reue“²⁰⁰ ein. Für die Opfer besteht zugleich die Gefahr, durch die Konfrontation mit ihren Folterknechten in der Wahrheitskommission erneut ihre Unterlegenheit demonstriert zu bekommen und ihre Leiden - bis hin zur Retraumatisierung - neu durchleben zu müssen. Zur Minderung der Mängel beider Vorgehensweisen, Gerechtigkeit für die Opfer anzustreben, macht Hoppe auf einen Vorschlag über deren Kombination aufmerksam: „Die Kooperationsbereitschaft mit der Kommission solle dann nicht strafbefreiend, wohl aber strafmindernd wirken.“²⁰¹

²⁰⁰ T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 142.

²⁰¹ T. Hoppe, Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit, 18, unter Verweis auf S. Ulrich (Schmerzvolle Wahrheiten, in: SZ 7.1.1999. 4).

3.3.3 Über die engen Grenzen der Versöhnungsarbeit

Der soziale Ansatz im Versöhnungsdenken ist auf zwei letzte Ziele ausgerichtet: die Restitution der Würde derjenigen, die mittelbar oder unmittelbar Opfer von Gewalt und Unrecht geworden sind, und die Etablierung einer Gesellschaft, die für die Zukunft nach Möglichkeit keine weiteren derartigen Belastungen mehr erwarten läßt. In beiden Hinsichten, vor allem aber im Blick auf die Wiederaufrichtung der Würde der Opfer, muß jedoch Nüchternheit angemahnt und vor Vorstellungen wie „Wiedergutmachung“ gewarnt werden. „Ein beschädigtes Leben bleibt beschädigt; niemand kann die zu Tode Gequälten ins Leben zurückholen; es gibt Formen der Zerstörung sozialer Beziehungen und Lebenswelten, die irreversibel sind, so daß alle Anstrengungen zur ‚Bewältigung‘ dessen, was erfahren wurde, an der Endgültigkeit der angerichteten Zerstörung scheitern.“²⁰² Insbesondere bei schwerwiegenden Beschädigungen sind die Aussichten auf Versöhnung eher gering, und es kann kaum mehr geleistet werden, als den Opfern finanzielle und therapeutische Hilfe bei der Trauerarbeit anzubieten und sie mit ihren Erinnerungen nicht isoliert zu lassen. Echte Versöhnung involviert Täter und Opfer unvertretbar, und ein solcher Prozeß der Vergebungsbitte und -annahme läßt sich von außen schwerlich einleiten.

Lediglich die Rahmenbedingungen für solche Prozesse stehen der Versöhnungsarbeit offen, sei es durch die Bereitstellung „geschützter Räume“²⁰³, in denen Opfer weitgehend risikofrei aus ihrer Isolation heraustreten sowie Täter und Opfer aufeinander zugehen können, oder - und hier kommt ein präventiver Aspekt ins Spiel - durch die Einflußnahme auf die sprachliche Lebenswelt. Man wird in diesen Anstrengungen auch dann einen Wert erkennen, wenn sie sich nicht in echter Versöhnung zwischen Opfern und Tätern vollenden, denn für die Opfer geht es primär darum, daß sie mit ihren Erfahrungen weiterleben können und die öffentliche Anerkennung des ihnen widerfahrenen Unrechts erwirkt wird. Dieses Ziel impliziert keinen ausgeglichenen und

²⁰² T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 143.

²⁰³ Ebd., 145.

versöhnten Weltzustand, den zu erwarten einen schwer nachvollziehbaren Optimismus bedeutete.

Auch im Kampf um die authentische Erinnerung wird die Versöhnungsarbeit sich eine empfindliche Begrenztheit eingestehen müssen. Denn abgesehen von der einzukalkulierenden Unmöglichkeit, die Verletzungen überhaupt angemessen zur Sprache zu bringen,²⁰⁴ wird man von der Pflege der sprachlichen Lebenswelt keinen harmonischen Fortgang der Geschichte erwarten dürfen. Authentische Erinnerung zieht weder Frieden noch überhaupt eine friedliche Selbstartikulation in der Lebenswelt nach sich, denn diese ist in sich pluralistisch und von unterschiedlichen, zumeist nicht an den Opfern von Menschenverachtung orientierten Interessen geprägt. Hier kann es vorderhand um nicht mehr gehen, als „gegen das allmähliche Vergessen anzuarbeiten, das über Zeit die Opfer ein zweites Mal zu Opfern werden läßt“²⁰⁵. Die Wahrheit kann die Würde der zu Opfern Gewordenen auch in einer nicht versöhnten Welt wieder aufrichten helfen, und gerade in dieser sind Erkenntnisse über die Mechanismen systemischen Unrechts zur Früherkennung unerlässlich.

Diese Einsichten in die engen Grenzen der Versöhnungsarbeit schützen nicht nur vor „unbedachter Versöhnungsrhetorik“²⁰⁶, sondern lassen darüber hinaus den Wert dieser Arbeit erkennen, auch wenn sie nicht in den Erfolg einer gelungenen Versöhnung mündet. Sie geben schließlich Aufschluß über den Charakter des eigenen Tuns als theologisches, d.h. hier findet ein Übergang von Sozialethik zur Rede von Gott statt.

Das menschliche Bemühen um Versöhnung ist, so Thomas Hoppe, massiv mit der Möglichkeit des Scheiterns und der Ahnung der Aussichtslosigkeit konfrontiert, konkret: „Ethik ist nicht imstande zu verhindern, daß ein Mensch an dem Leid zerbricht, das er zu tragen hat.“²⁰⁷ Zwischen Resignation und unbegründetem weltgeschichtli-

²⁰⁴ Vgl. dazu ebd., 143.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ T. Hoppe, Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit, 10. - Hierher gehören neben einer zu freizügigen und undifferenzierten Verwendung von „Versöhnung“ in öffentlichen Diskussionen auch Ausdrücke wie „Wiedergutmachung“, „Bewältigung“ und „Aufarbeitung“.

²⁰⁷ T. Hoppe, Leben trotz Geschichte, 100.

chem Optimismus richtet sich die Hoffnung, von der die theologische Sozialethik lebt, auf den Gott, der nicht nur Heil und Gnade zugesagt hat, sondern dem auch das Leiden nicht fremd ist. Sie sieht sich daher gerechtfertigt, „am Sinn auch desjenigen Handelns festhalten zu können, das vor den Augen der Welt scheinbar vergeblich war“²⁰⁸. Während der Umgang mit belasteter Vergangenheit dort stillgestellt bleibt, wo man weltimmanent verbleibt und sich in anästhetisierende (Sieger-)Geschichten einspinnt, kann die theologische Sozialethik die Frage nach der Versöhnung offenhalten und dadurch die Lebenswelt bleibend irritieren, ohne selbst für Versöhnung aufkommen zu können. Im Feld zwischen dem schon beginnenden und dem noch ausstehenden Reich Gottes können die Erfolge sozialer Verständigung als Gnadengeschehen gedeutet werden und brauchen nicht als glückliche Zufälle in der geschichtlichen Erinnerung depotenziert zu werden. Zugleich kann das unabgeoltene Leiden vor Gott, der nun als der mit den Leidenden Solidarische aufgerufen wird, zur Anklage gebracht werden.

Versöhnung bleibt durch die Arbeit der Theologie zumindest als formuliertes Desiderat und begründete Möglichkeit im Prozeß der individuellen wie kollektiven Selbstverständigung des Menschen dadurch virulent, daß man die Opfer nicht vergißt und im Verweis auf Gott die unabweisbare Frage nach dem Sinn ihres Leidens wach- und ihrerseits für sinnvoll hält. Als die bei allem Scheitern in der Versöhnungsarbeit bleibende Funktion der Reflexion auf Schuld und Versöhnung ist daher die Sensibilisierung der Lebenswelt für die Theodizee zu nennen.²⁰⁹

3.4 Zur Bestimmung der kirchlichen Rolle im Versöhnungsgeschehen

Was folgt für die kirchliche Versöhnungsarbeit aus diesen Einsichten in die spezifischen Umstände und Folgen sozialer Brüche? Titus Neufeld ruft zum Ausgang aus

²⁰⁸ Ebd., 101.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 100. - Zur Theodizee als die offenzuhaltende Klage der Leidenden vor Gott vgl. J. B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102; G. Neuhaus, Zwischen Protestatheismus und Erlösungsgewißheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee, in: K. Müller (Hg., in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher), Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 101-118; hier 114 ff.; H. Häring, Täter und Opfer, 58.

einer zurückgezogenen und selbstbezüglichen Religiosität und zur konsequenten Nachfolge Jesu Christi im Dienst an der Versöhnung auf: „Was hätten unsere Kirchen, was hätten wir Menschen und Welt, und damit letztendlich Gott, Besseres, Schöneres, Zukunftsträchtigeres anzubieten und zu geben! Versöhnte sind Sauerteig in ihrer Umwelt. (...) *Anstecken durch Versöhnung, anstecken zur Versöhnung*: Das ist unzweifelhaft ein alle Christen in Pflicht nehmender Grundauftrag für eine umfassende *Versöhnungs-Kultur*.“²¹⁰ Abgesehen davon, daß hier einmal mehr die soziale Dimension der Versöhnung in personale Kategorien eingespannt wird, wird man diesen Appell für konkretisierungsoffen halten müssen. Das Einfordern einer Versöhnungskultur führt zudem von konkreten, sozialen Vorkommnissen und Kontexten fort, indem es die Aufmerksamkeit nicht auf die wirklichen Unversöhntheiten richtet, sondern auf die Grundhaltung derjenigen, die sich für Versöhnung einsetzen.²¹¹

Michael Sievernich empfiehlt als Folgerung aus seiner Analyse systemisch verübter Gewalt eine „Diakonie der Versöhnung“²¹². Neben den Erfordernissen der authentischen Erinnerung, die auch vor der Kirche nicht Halt machen dürfe, beinhaltet diese Empfehlung zunächst die Aufforderungen, den Menschen seelsorglich beizustehen, die anstehenden Konflikte anzusprechen und zu lösen, ethische Orientierungen zu geben und Grundwerte erzieherisch zu vermitteln, sodann die Forderung nach einer „religiöse[n] Unterweisung, die den christlichen Umgang mit Schuld und die Möglichkeit der Vergebung und der Umkehr vom bösen Tun ins Spiel bringt“²¹³. Diese an sich wünschenswerten Zielvorstellungen erweisen sich angesichts der im vorigen Abschnitt angesprochenen Erfahrungen und erörterten Problemlagen als außerordentlich ambitioniert. Sievernichs Beitrag macht zudem deutlich, daß zwischen der Ist-Feststellung,

²¹⁰ T. Neufeld, Dienst der Versöhnung. Anmerkungen zu einem pastoralen Grundauftrag, in: T. Eggenberger u.a. (Hg.), *Versöhnung*, 232-246; hier 246.

²¹¹ Selbiges läßt sich zu Weckel und Beestermöller sagen, deren Empfehlungen auf eine langanhaltende „praktische Solidarität“ (L. Weckel, *Menschenrechtsverletzungen und Versöhnung*, 133) bzw. auf ein „gelebte[s] Ethos der Versöhnung“ (G. Beestermöller, (vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft, 213) lauten. Beestermöllers Vorschlag ist ferner durch eine sehr optimistische Einschätzung der kirchlichen Einflußmöglichkeiten in der Gesellschaft gekennzeichnet.

²¹² M. Sievernich, *Historische Schuldverfälschung und Seelsorge*, in: *Lebendige Seelsorge* 42 (1991), 233-238; hier 237.

²¹³ Vgl. ebd., 238; das Zitat ebd.

den „Deformationen der Seele“²¹⁴, und den Soll-Vorstellungen einer erfolgreichen Versöhnungsarbeit eine Lücke hinsichtlich konkreter Handlungsanweisungen klafft.

Nicht zufällig geht schließlich Jan-Heiner Tück von einem endzeitlichen Erlösungs-szenario aus, um das Thema Versöhnung zu thematisieren und „die Relevanz von Kreuz und Auferstehung für alle Menschen aller Zeiten“²¹⁵ herauszustellen. Auch hier wirkt die christliche Antwort angesichts der realen Erfahrungen bleibender Unversöhntheit auf selten der Täter und Opfer²¹⁶ eher wie die Formulierung einer Hoffnung denn wie eine konkrete Antwort auf soziale Verwerfungen. Die definitive Unmöglichkeit einer Versöhnung der Toten verweist ihn in die eschatologische Perspektive und auf die Inanspruchnahme von Gottes unbedingtem Versöhnungswillen, um an der christlichen Versöhnungshoffnung festzuhalten zu können. Diese soteriologischen Überlegungen bringen Gottes Versöhnungszusage antizipatorisch ins Spiel und stehen daher im Modus eines von Johann B. Metz so genannten „Vermissungswissens“²¹⁷. Eine nähere Spezifizierung des aus diesem Wissen inspirierten Handelns fehlt auch hier.²¹⁸

Vorkehrungen dieser Art dürfen nicht als unzulässige Weltentrückung gedeutet werden, sondern sie bringen mit Hilfe der Formulierung eines Aktions- bzw. eines Versöhnungsideals zum Ausdruck, was bei Thomas Hoppe direkt ausgesprochen wird, daß nämlich im Blick auf Versöhnung „nur wenig (..) im Sinn planbarer Schritte möglich zu sein [scheint]“²¹⁹. Weit davon entfernt, Sachwalterin der von Gott geschenkten Versöhnung zu sein, muß die Kirche sich damit begnügen, ausdauernd eine Hoffnung zu verkünden und womöglich Hilfestellungen zu leisten: Wenn die Versöhnung selbst nicht in der Hand der Kirche liegt, so kann sie offenbar kaum mehr tun, als Zeichen der Versöhnung zu sein sowie deren Möglichkeitsbedingungen zu fördern und zu begleiten. Eine von der sozialen Wirklichkeit ausgehende Theorieform weist hier notge-

²¹⁴ Ebd., 235.

²¹⁵ J.-H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern, 364.

²¹⁶ Vgl. die bündige Zusammenfassung ebd., 381.

²¹⁷ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 11.

²¹⁸ Zum Verhältnis von Eschatologie und Ethik vgl. T. R. Peters, Über Nähe und Ferne Gottes, in: T. Eggenberger u.a. (Hg.), Versöhnung, 136-149.

²¹⁹ T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 144.

drungen eine Leerstelle auf, die von der Praxis, speziell von der kirchlichen Praxis her aufzufüllen ist.

Die Kirche ist daher, wo es um Versöhnung in sozialer Dimension geht, in erster Linie als soziale Institution herausgefordert. Hier hat sie nicht primär den Versöhnungswillen Gottes wirksam zu verkündigen oder gar Heilung zuzusagen, sondern aus eben diesem zugesagten Geist in der Gesellschaft zu handeln und sich zu bewähren. Dies gilt um so mehr, als die Kirche als soziale Institution ihrerseits nicht außerhalb belasteter Vergangenheit steht, sondern auf vielfache Weise in sie hineinverstrickt ist und sich auf ihre Glaubwürdigkeit hin befragen lassen muß.²²⁰ Der im August 2000 eingerichtete *Versöhnungsfonds der katholischen Kirche in Deutschland* wird beispielsweise einer derart beschriebenen Rollendefinition gerecht, weil sein Konzept an den Erfahrungen erlittenen Systemunrechts Maß nimmt und sie nicht mit einer abstrakten Versöhnungsbotschaft stillstellen will. Statt dessen werden durch ihn die Engagements gefördert, die aus der konkreten Versöhnungsarbeit mit den Betroffenen erwachsen und an deren Bedürfnissen ausgerichtet sind.²²¹ Ebenfalls eine hinsichtlich der Brüche zwischen den Lebenswelten indirekte Form der Auseinandersetzung ist die Herstellung von Öffentlichkeit „[d]urch öffentliche Ehrungen der Opfer, Gedenkstättenarbeit, historisch wie didaktisch mit Sorgfalt konzipierte Publikationen, Medienarbeit und überhaupt die Thematisierung dieser Problematik im Bereich von Erziehung und Bildung“²²², ferner durch Lobbyarbeit und Eingriffe in öffentliche Debatten. Dabei geht es nicht allein um eine authentische Erinnerung angesichts belasteter Vergangenheit, sondern auch um wichtige Beiträge zur Pflege der lebensweltlichen Atmosphäre,²²³ in

²²⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede*, Bonn 2000 (Die Deutschen Bischöfe; 66), Nrn. 168 f.; zur DDR vgl. E. Neubert, *Vergebung oder Weißwäscherei. zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen*, Freiburg 1993, 151; zu Südafrika vgl. G. Müller-Fahrenholz, *Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen*, 166-168; zu Irland vgl. A. Falconer, *Erinnerungen zur Versöhnung führen*, 470 f.; zur Frage nach der Glaubwürdigkeit in der Katechese vgl. J. Sayer, *Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt*, 740.

²²¹ Vgl. G. Albert, *Der Versöhnungsfonds der Katholischen Kirche in Deutschland - Strukturen und Arbeitsweise*, Rede beim Tagungskongress *„Gegen Unrecht und Gewalt - Erfahrungen und Perspektiven kirchlicher Versöhnungsarbeit am 30.1.2001 in Mainz (Ms.)*; der angezeigten Zurückhaltung folgen auch die Vorschläge in T. Hoppe, *Von der Würde der Opfer*, 143-145, und A. Walsler, *Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur*, 269: finanzielle Unterstützung, therapeutische Betreuung, geschützte Räume zu Selbstfindung, Trauerarbeit und Begegnung.

²²² T. Hoppe, *Von der Würde der Opfer*, 141.

²²³ vgl. ebd., 144.

der auch die Opfer menschenverachtenden Unrechts leben können. Damit sind nicht nur Ton und Stil der alltäglichen Normalität angesprochen, sondern auch die geltenden Plausibilitäten, die in öffentlichen Debatten die Beweislasten verteilen.

4. Ausblick

Die Durchsicht neuerer theologischer Äußerungen zum Thema Versöhnung hat ergeben, daß sich hier zwei Modelle abzeichnen, von denen das eine auf gestörte und wiederherzustellende Beziehungen zwischen Personen Bezug nimmt, während das zweite Versöhnung primär auf der sozialen Ebene als eine Frage der Gerechtigkeit zu erfassen sucht. Unbeschadet einer Möglichkeit, beide Modelle in einer allgemeinen Theorie der Versöhnung miteinander zu verbinden, ist einstweilen festzustellen, daß hier zwei unterschiedliche Versöhnungsbegriffe eingesetzt werden, die mit den Ausdrücken „Heilung“ bzw. „Verständigung“ einer Analyse näherzubringen versucht wurde. Behauptet wurde ferner, daß die beiden Begriffe nicht gegeneinander ausgespielt werden können, d.h. daß sie einer pragmatischen, von der jeweiligen theologischen Untersuchungsabsicht abhängigen Entscheidung offenstehen. Eine erfolgreiche - keine Bedeutungsverarmung nach sich ziehende - Reduktion etwa des sozialen auf den personalen Begriff ist bislang weder geleistet noch zu erwarten. Es ist daher zur Vermeidung von Mißverständnissen unerlässlich, den jeweiligen Diskurs zu benennen, in dessen Rahmen über Versöhnung nachgedacht wird.

Gleichwohl zeichnet sich ab, daß der personale Versöhnungsbegriff der ursprünglichere ist, weil Versöhntsein ein Zustand ist, der Personen bzw. personalen Beziehungen zugesprochen wird, während von einer „versöhnten Gesellschaft“ nur in einem abgeleiteten Sinn gesprochen werden kann. Die Vertreter des sozialen Paradigmas sind sich dessen bewußt und zeigen sich überdies regelmäßig letztlich am menschlichen Individuum, am „Subjektsein aller“²²⁴ interessiert. Insofern ist das soziale Paradigma in den oben vorgestellten integrativen Ansätzen nicht als Alternative, sondern als Ergänzung

²²⁴ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 80.

zum personalen zu verstehen, dessen Einsichten und Anliegen nicht preisgegeben, sondern in einer erweiterten Perspektive eingeholt werden.²²⁵ Ein Verzicht auf eine psychologische oder philosophische Beschreibung der menschlichen Person und ihrer durch Entwürdigung erlittenen Beschädigungen als Element einer sozialwissenschaftlichen Reflexion liefe Gefahr, die persönlichen Hemmnisse auf dem Weg der Versöhnung auf dem Wege der Abstraktion auszublenden. Als Folge kann die bleibende Unversöhntheit der Opfer unverstanden bleiben und auf sie ein öffentlicher Versöhnungsdruck ausgeübt werden - es sei in diesem Zusammenhang noch einmal an die Unmöglichkeit stellvertretender Vergebung erinnert.²²⁶

Ferner gilt es, die Rede über Versöhnung pragmatisch zu kennzeichnen. Dient sie dazu, eine soziale Wirklichkeit zu beschreiben, wird man zurückhaltender hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit sein müssen, als im Falle ihrer Verwendung zur Artikulation der christlichen Hoffnung und einer daraus sich rechtfertigenden Praxis. Umgekehrt lassen sich Unterschiede in der Beurteilung von Versöhnungsaussichten mitunter auf verschiedene Zugriffe zurückführen. So schließt Elisabeth Seidler im Rahmen ihrer philosophischen Entfaltung des Versöhnungsbegriffs dort, wo Schuld „Identität oder den Lebensentwurf eines anderen nicht nur störte, sondern zerstörte“²²⁷, Versöhnung als unmöglich aus. Gerade um solche Fälle gravierender Schuld kreisen hingegen die theologischen Versuche, Versöhnung zu denken, d.h. die behauptete Unmöglichkeit wird theologisch im Namen der christlichen Hoffnung problematisiert. Zugleich stellt Seidler im Blick auf reale Versöhnungsprozesse ethische Kategorien zugunsten einer psychologischen Betrachtungsweise zurück. Ihr zufolge greift „jede kognitiv-moralische Perspektive zu kurz“²²⁸ und führt die Rede von Schuld und Vergebung auf

²²⁵ Diese Einschätzung läßt sich ebenfalls bis zu Metz zurückverfolgen, der ausdrücklich von einem „Korrektiv“ für die Theologie spricht, deren Kontinuität ansonsten gewahrt wird, vgl. ebd., 27.

²²⁶ Vgl. T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 144; vgl. dazu J. Peters, Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen, 84 f. - Der Beitrag Raymond Studzinskis (Erinnere dich und vergib: Die psychologischen Dimensionen der Vergebung, in: Concilium 22 (1986), 89-95) belegt die Gefahr eines fast unmerklich aus psychologischer Analyse erwachsenden Versöhnungsdrucks, vgl. ebd., 93 f.; auch eine Festlegung in der Frage, wer den ersten Schritt zur Versöhnung zu tun habe, ist geeignet, Druck auszuüben, vgl. A. Baumgartner, Aufarbeitung der Vergangenheit, 540; G. Beestermöller, (vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft, 207; dagegen T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 144 f.

²²⁷ E. Seidler, Versöhnung, 46.

²²⁸ Ebd., 39.

das Paradox der Vergebung zurück.²²⁹ Die meisten theologischen Ansätze verzichten im Gegensatz dazu nicht auf ein ethisches Instrumentar. Und auch Seidler selbst schließt mit der Feststellung, daß eine Preisgabe des Ethischen in der Philosophie angesichts realer Unversöhnlichkeiten als empfindliches Defizit wahrgenommen werden muß: „Es gibt eindeutige Schuldzusammenhänge und zerstörende Konfliktauswirkungen, angesichts derer es unmoralisch wäre, die moralische Perspektive aufzugeben - es sind jene, angesichts derer auch keine Hoffnung auf Versöhnung besteht, bzw. die Rede von Versöhnung Hohn, nicht Hoffnung bedeutet.“²³⁰

Der Vergleich zwischen Seidlers Ausführungen und denjenigen Ansätzen, die einen theologischen Versöhnungsbegriff beanspruchen und explizieren, macht deutlich, daß mit der Suspendierung der Glaubensperspektive in der wissenschaftlichen Reflexion auf - seitens der Betroffenen durchaus als moralisch aufgefaßte - schwerwiegende soziale Konflikte zwei miteinander verwobene Schwierigkeiten auftreten: betroffen sind zum einen die Möglichkeiten, Versöhnungshoffnung angemessen zu artikulieren und diskursiv auszuweisen, zum anderen die Plausibilität eines ethisch verstandenen Versöhnungsgeschehens als Bearbeitungsmuster, unbeschadet der Forderung nach einer moralisch annehmbaren Konfliktregelung außerhalb des Bemühens um Versöhnung.²³¹ Aus der Wahrnehmung unterschiedlicher Typen des Nachdenkens über Versöhnung läßt sich nun auch der genuine Beitrag des Glaubens und der Theologie in drei Punkten kenntlich machen. Theologie läßt sich erstens angesichts der Leidensgeschichten der Menschen weder ihre Hoffnung, noch die Frage nach Gott ausreden; selbst dann nicht, wenn sie weniger Antworten findet, als Fragen aufwirft. Auch nach Auschwitz kann von Versöhnung gesprochen werden. Zweitens ist die Theologie dabei weder gezwungen noch gerechtfertigt, ethische Ansprüche aufzugeben.²³² Das theodi-

²²⁹ Vgl. ebd., 23. - G. Beestermöller beschreibt eine dem Paradox der Versöhnung verwandte Struktur, indem er der Forderung nach Schuldeingeständnis ein heimliches „Vergeltungsstreben“ (ders., (Vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft, 206) unterstellt. Sein Versuch, sie theologisch zu unterlaufen scheint zu übersehen, daß Vergebung Schuld *impliziert*, unabhängig von einem vorgängigen Schuldeingeständnis.

²³⁰ Ebd., 48.

²³¹ In Übereinstimmung dazu lokalisiert Rudolf Siebert den Umschlag der Kritischen Theorie ins Theologische an der Frage nach der Versöhnung, vgl. ders., Kommunikatives Handeln und Transzendenz, bes. 79 f.; denselben Zusammenhang weist Angelika Walser für die charakteristische Selbstbegrenzung der Wendeliteratur auf, vgl. dies., Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur, 268 f.

²³² Vgl. G. Haeffner, Schuld, 16 und 24; T. Hoppe, Leben trotz Geschichte, 89.

zeeempfindliche Denken stellt eine Form bereit, moralische Fragen im Modus der Unabgeholtenheit zu thematisieren und sie dadurch vor übereilten Lösungen und Beruhigungen zu schützen. Versöhnung kann und muß demnach in ethischen Kategorien zur Sprache gebracht werden. Hinsichtlich einer Beurteilung von Versöhnungsaussichten, so drittens, ist damit eine gänzliche Resignation ausgeschlossen. Auf der anderen Seite verriete hier ein ungetrübter Optimismus das Verfahren einer bloßen Übertragung der christlichen Hoffnung in einen weltimmanenten Rahmen, denn die human- und sozialwissenschaftlichen Wissensbestände, von denen auch das theologische Versöhnungdenken ausgehen muß, legt hier unabweislich große Zurückhaltung nahe. Folglich ist im Umgang mit dem Ausdruck „Versöhnung“, der hohe sachliche Ansprüche und sprachliche Fixierungen wie die auf Opfer und Täter mit sich führt, Sparsamkeit anzuraten, ohne ihn jedoch fallenzulassen. Die ethische Einbettung legt es nahe, zur Thematisierung des Versöhnungsdenkens verstärkt auf bereits erarbeitete begriffliche Rahmen zurückzugreifen. Die Ansätze von Thomas Hoppe und Elisabeth Seidler z.B. treffen sich unter anderem in dem Punkt, daß bei der Bearbeitung des mit „Versöhnung“ angesprochenen ethischen Problembestandes der Anschluß an die Idee der Gerechtigkeit gesucht wird.²³³

²³³ Vgl. v.a. M. Heimbach-Steins, Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, 205 f.; ferner E. Seidler, Versöhnung, 12-15; T. Hoppe, Von der Würde der Opfer, 142 f.; G. Müller-Fahrenholz, Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen, 174 f.; J. H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern, 376; K. Hilpert, Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform, 51 f.; J. Garstecki, Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung, 28.

Zusammenfassung

Der politische Umbruch in Europa und die tiefgreifenden Veränderungen der weltpolitischen Lage seit den späten 80er Jahren haben das Thema „Versöhnung“ verstärkt auf die Agenda der kirchlichen Friedensarbeit wie ebenso der theologischen Ethik gesetzt. Die Akzentverschiebung der kirchlichen Friedenslehre hin zu der Leitvorstellung vom gerechten Frieden soll diesem politischen Wandel entsprechen, zugleich bestätigt sie die Aktualität des Anliegens der Versöhnung. Dringlich wird damit eine Präzisierung des Versöhnungsbegriffes, um der Gefahr einer inflationären und folglich aussage-schwachen Verwendung zu begegnen.

Dabei kann auf mehrere Elemente theologischen Versöhnungsdenkens zurückgegriffen werden, die vor allem nach dem Zweiten Vatikanum entwickelt wurden. Zunehmend verstand die Moraltheologie Schuld nicht lediglich als Verletzung eines bis in Einzelforderungen vorliegenden, überzeitlichen Normensystems, sondern öffnete ihre systematische Reflexion den Schulterfahrungen des modernen Menschen. Im Ausgang von einer Phänomenologie der existentiellen Erfahrungen persönlicher Schuld tritt die die Einzelhandlungen integrierende Existenz als ganze in den Blick und wird Schuld als Verfehlung des Menschen erfaßt, die letztlich auf dessen Angst um sich selbst beruht.

Diese moderne Rede von Schuld ist jedoch verunsichert durch die Erfahrung eines oft ohnmächtigen Einbezogenseins des Menschen in vielfältige, undurchschaubare soziale Zusammenhänge, die das Schuldigwerden als unausweichlich erscheinen lassen. Dadurch wird zum einen die Selbstzuschreibung von Schuld erschwert, zum anderen schieben sich spezifische Schulterfahrungen wie Mitläufertum, Verführbarkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der klar und deutlich benennbaren Einzelverfehlung in den Vordergrund.

Das theologische Schulddenken ist auf derartige Befunde mit dem Konzept der sozialen oder strukturellen Schuld eingegangen, das sowohl die Möglichkeit personaler

Schuld gegen pauschale oder gar deterministische Unschuldsvermutungen zu schützen vermag, als auch den Blick auf spezifisch soziale, in politischen und gesellschaftlichen Strukturen nistende Schuldpotentiale freilegt. Als Konsequenz aus diesem Konzept erhält das Versöhnungsd Denken seinerseits einen komplexen, ebenfalls die personalen und die sozialen Aspekte differenziert berücksichtigenden Charakter.

Auf der personalen Ebene kann Versöhnung als Heilung personaler Beziehungen und Wiederherstellung der Beziehungsfähigkeit zunächst zwischen Gott und dem Menschen erläutert werden. Als Folge der in diesem Geschehen neu eröffneten Lebensperspektiven eröffnet sich dann auch die Versöhnungsmöglichkeit der Menschen untereinander. Hier tritt der soteriologische Aspekt durch die Vorstellung von Erlösung als Versöhnung in den Vordergrund. Gott schenkt Versöhnung, indem er den Menschen durch seine unbedingte Vergebungszusage dazu ermuntert, zu seiner Schuld zu stehen, die Befangenheit in ihr produktiv zu überwinden und sich zur Umkehr zu bewegen, d.h. sich selbst neu zu sehen und sein Leben neu einzurichten. Die Zusage Gottes läßt ihn aus der scheinbar zwingenden Verstrickung in Schuldzusammenhänge ausbrechen und macht ihn frei für eine existenzielle Neuorientierung. Die diesem theologischen Ansatz entsprechende Analyse von Schuld Erfahrungen und Versöhnungsprozessen greift vorwiegend auf Einsichten der primär auf das Individuum bezogenen empirischen Moralpsychologie zurück, in der die realen Erfahrungen des Schuldigwerdens, die belastenden Folgen von Schuld wie Isolation, Kommunikationsbarrieren und Identitätserschütterung sowie die Bedingungen gelingender Versöhnung mit sich selbst und anderen erörtert werden. Ferner wird in diesem Ansatz im Vergleich zur traditionellen Opfersoteriologie deutlicher herausgearbeitet, daß die Konflikte mit der Versöhnung nicht aus der Welt geschafft sind und daß die Umkehr ihrerseits stets eine gefährdete bleibt. Diese Form theologischer Reflexion sieht sich zudem prinzipiell - insbesondere in Fällen z.B. wegen der Gravität der Schuld erheblich erschwerter oder durch den Tod des Opfers gar ausgeschlossener Versöhnung - an eine eschatologische Perspektive verwiesen, die Gott als den involviert, der bedingungslos zur heilenden Beziehung mit dem schuldig Gewordenen bereit ist und dabei die Initiative übernimmt. An diesen

Fällen wird deutlich, was für jeden Versuch der persönlichen Umkehr gilt: Versöhnung ist als Geschenk Gottes anzunehmen.

Der personale Ansatz im Versöhnungdenken erlaubt unterschiedliche, von Untersuchungsabsichten und ekklesiologischen Vorgaben abhängige Akzentuierungen der kirchlichen Rolle im Versöhnungsgeschehen. Pastorale Vorstellungen stellen die seelsorgliche und psychologische Begleitung schuldig Gewordener, verbunden mit dem Angebot eines von gemeinsamer Gotteserfahrung geprägten menschlichen Beziehungsraumes in der Kirche, in den Vordergrund. Im liturgischen Kontext, in dem sich die Auffassung vom Bußsakrament als Sakrament der Versöhnung durchsetzte, wird ergänzend der autoritative Zuspruch von Gottes Versöhnungsgeschenk betont, der auf zeichenhafter Ebene Befreiung und Umkehr erfahrbar macht. Im Zentrum des Bemühens liegt stets die Möglichkeit eines angstfreien Schuldeingeständnisses und eines Neuanfangs aus einem befreiten Selbstverständnis heraus. Geeint sind die mit der praktischen Ausgestaltung des Bußsakramentes befaßten und die nach einer Explikation soteriologischer Grundkategorien suchenden Autoren in der Forderung nach einer Aktualisierung der sprachlichen Ausdrucksformen hinsichtlich des Verständnisses und der Verkündigung von Versöhnung.

Auf der sozialen Ebene läßt sich Versöhnung als das Lebenkönnen in einer gemeinsamen Lebenswelt beschreiben, wobei die Folgen der zur Bearbeitung anstehenden Schuld als Zerschneiden einer gemeinsamen Welt aufgefaßt werden. Die zugrunde liegende Folie dieser Strömung im theologischen Versöhnungdenken bezieht sich auf historische Schuldzusammenhänge, deren unausweichliche Nachwirkungen für die soziale Welt der Gegenwart zunehmend deutlicher eingesehen werden. Die hier arbeitenden Autoren kommen darin überein, daß sie die gesellschaftliche Einbettung von Theologie und Kirche hervorheben, wie es durch den Topos einer „Theologie nach Auschwitz“ markiert wird. Danach ist zu beachten, daß Kirche und Theologie in sozialen Kontexten operieren und daher nicht politisch neutral sind, sondern immer - ob sie es wollen oder nicht - eine politische Option zur Geltung bringen. Ist diese Sensibilität einmal hinreichend erhellt, verpflichtet sie darauf, sich *ausdrücklich* zum Anwalt und

zur Stimme der Opfer und Verlierer sozialer Prozesse und Schuldzusammenhänge zu machen und dort kritische Einreden zu führen, wo die Opfer verdrängt und erneut erniedrigt zu werden drohen. Von hier kann auch selbstkritisch auf die Tendenz des personalen Versöhnungsdenkens in Richtung einer Täterorientierung hingewiesen werden.

Übereinstimmend setzen die dem sozialen Versöhnungsdenken folgenden Autoren ihre Untersuchungen unter Rückgriff auf die empirischen Sozialwissenschaften an der sozialen Wirklichkeit an und bringen die Kategorie der kritischen Erinnerung gegen jede Vereinnahmung der Vergangenheit durch „Siegergeschichten“ (J.B. Metz), in denen sich Macht- und Unterdrückungsverhältnisse spiegeln und fortzeugen, zur Geltung. Leitend wirkt hier unter anderem die Einsicht in die Konstituierung der sozialen Lebenswirklichkeit durch sprachliches Kommunizieren und Handeln.

Das Ziel der Versöhnung wird hier durch die Verpflichtung der kollektiven Erinnerung auf Gerechtigkeit und - nicht zuletzt in deren Dienst stehend - auf Wahrheit hin konkretisiert. Die in sozialer Dimension aufgeladene Schuld darf um der Opfer willen nicht beschwiegen werden, sondern muß, anders als die Siegergeschichten es wollen, wahrheitsgemäß benannt werden. Nur so kann den Opfern im öffentlichen Sprechen Gerechtigkeit widerfahren und eine Lebenswelt erzeugt werden, in der ihnen Anerkennung zukommt und in der sie ihre Würde - so weit das möglich ist - wieder hergestellt sehen.

Auch die juristische Aufarbeitung belasteter Vergangenheit, das vorrangige Instrument zur Herstellung von Gerechtigkeit, erweist sich oft durch spezifische Schwierigkeiten beeinträchtigt. So verflüchtigt sich beispielsweise häufig angesichts systemisch verübter Gewalt die persönlich zurechenbare Verantwortung und bleiben Machtkonstellationen, z.B. in politischen Zugeständnissen an ehemalige Machthaber, über die Zeit des überwundenen Gewaltregimes hinaus erhalten.

Vor dem Hintergrund solcher geschichtlicher und gegenwärtiger Erfahrungen legt sich hinsichtlich von Versöhnungserwartungen Zurückhaltung nahe. Doch wenn auch der Erfolg einer echten Versöhnung - als Lebenkönnen in einer den Tätern und Opfern *gemeinsamen* Lebenswelt - ausbleiben sollte, stellen Wahrheit und Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang eigenständige Werte dar, die für ein Lebenkönnen der Opfer auch ohne letztlisches Versöhntsein aufkommen können.

Auf der Ebene sozialer Schuld lassen sich ebenfalls unterschiedliche Einschätzungen der kirchlichen Rolle im Versöhnungsgeschehen nachweisen. Von einigen Autoren wird die Kirche als Förderin und Begleiterin von Versöhnungsprozessen gesehen, die von solchen Initiativen angestoßen werden, die im Umgang mit den Opfern entwickelt werden und von deren Bedürfnissen ausgehen. Andere stellen sich eine Kirche als Avantgarde der sozialen Versöhnung vor, die die christliche Friedensbotschaft in soziale Handlungsrezepte umzusetzen und auf diese Weise nicht nur Konflikte versöhnend zu bearbeiten imstande ist, sondern auch als Vorbild und Beispiel Einfluß auf nichtkirchliche Initiativen der Konfliktbearbeitung nehmen kann. Um jedoch Überforderungen der Kirche als sozialer Institution und Unvorsichtigkeiten bei der Vermittlung in sensiblen Versöhnungsprozessen zu vermeiden, empfiehlt es sich, zurückhaltend daran zu erinnern, daß Versöhnung nicht machbar ist, sondern auch im Sozialen als Geschenk anzusehen, daher zu fördern und ansonsten zu erhoffen ist.

Die beiden genannten Paradigmen lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sondern zeigen in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Befruchtung an, daß das theologische Versöhnungdenken in sich komplex ist und auf eine vielgestaltige wissenschaftliche Basis zurückgreift. Für soziale Belange ist das zweite Paradigma unverzichtbar, doch ersetzt es nicht das erste, sondern baut integrierend darauf auf. Durchgehend bleibt auch die Einsicht, daß Versöhnung als Geschenk anzunehmen ist, woraus sich einerseits methodische Zurückhaltung und Behutsamkeit im Engagement für Versöhnung ableiten und zugleich die unbeirrte, auf Gott gerichtete Hoffnung auf Versöhnung begründet.

Literaturverzeichnis

Accattoli, Luigi: Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle ‚mea culpa‘ Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend, dt. v. Peter-Felix Ruelius, Innsbruck-Wien 1999.

Albert, Gerhard: Der Versöhnungsfons der Katholischen Kirche in Deutschland - Strukturen und Arbeitsweise. Rede beim Tagungskongress ‚Gegen Unrecht und Gewalt - Erfahrungen und Perspektiven kirchlicher Versöhnungsarbeit‘ am 30.1.2001 in Mainz (Ms.).

Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989.

Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

Bachmann, Klaus: Von der Euphorie zum Mißtrauen. Deutsch-polnische Beziehungen nach der Wende, in: Osteuropa 50 (2000), 853-871.

Baumgartner, Alois: Aufarbeitung der Vergangenheit. Sozialethische Zugänge zum Problem fortwirkender Schuld, in: Münchener Theologische Zeitschrift 45 (1994), 533-541.

Baumgartner, Konrad: Versöhnung als Gabe und Auftrag der Kirche, in: Theologische Quartalsschrift 132 (1984), 5-11.

Beestermöller, Gerhard (Hg.): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart 1996.

- (Vor)Gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft. Der konziliare Prozeß und das Ethos der Vergebungsbereitschaft, in: Catholica 49 (1995), 203-213.

Beinert, Wolfgang: Dogmatik und christliche Ethik am Beispiel der Problematik von Schuld und Vergebung, in: Beestermöller, Gerhard (Hg.): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart 1996, 53-66.

- Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche, in: Beinert, Wolfgang/Hünemann, Peter (Hg.): Theologie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg-Basel-Wien 1987 (Quaestiones Disputatae; 109), 130-149.

- Der Versöhnungsdienst der Kirche, in: Catholica 22 (1968), 161-178.

Beinert, Wolfgang/Hünemann, Peter (Hg.): Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg-Basel-Wien 1987 (Quaestiones Disputatae; 109).

Bertsch, Ludwig u.a. (Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz): Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Ausgabe 1: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg-Basel-Wien 1976.

Bitter, Gottfried: Wohin umkehren? Religionspädagogische Überlegungen zum Umgang mit Schuld, in: Kaufmann, Gisbert (Hg.): Schuldenerfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982, 167-183.

Blank, Josef/Werbick, Jürgen (Hg.): Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986 (Theologie zur Zeit; 1).

Böckle, Franz: Fundamentalmoral, München 1977.

Bondolfi, Alberto/Münk, Hans J. (Hg.): Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999 (ES Hans Halter).

Borobio, Dionisio: Die sakramentale Vergebung der Sünde, in: Concilium 22 (1986), 145-156.

Breuning, Wilhelm: Dogmatik im Dienst an der Versöhnung, hg. v. Erwin Dirscherl, Würzburg 1995.

- Das christliche Verhältnis zu den Juden. Wie von Schuld reden — was tun, um wiedergutzumachen? In: Ders., Dogmatik im Dienst an der Versöhnung, hg. v. E. Dirscherl, Würzburg 1995 (Bonner Dogmatische Studien; 21), 196-200.

Bücker, Vera: Die Schulddiskussion im deutschen Katholizismus nach 1945, Bochum 1989 (Sozialwissenschaftliche Studien; 44).

CCEE/KEK (Hg.): Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz, Graz-Wien-Köln 1998.

Collet, Giancarlo/Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): Strafflosigkeit - Gerechtigkeit - Vergebung. Christliche Wege zur Versöhnung, St. Ottilien 1996.

Demmer, Klaus: Die Lebensgeschichte als Versöhnungsgeschichte. Eine paradigmatische Thematik spiritueller Moraltheologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 36 (1989), 375-393.

- Der Dienst der Versöhnung als Berufung des Christen im Kontext autonomer Sittlichkeit, in: Beinert, Wolfgang/Hünemann, Peter (Hg.): Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg-Basel-Wien 1987 (Quaestiones Disputatae; 109), 150-174.
- Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie, Paderborn 1976.

Deselaers, Manfred: ‚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.

Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.): Versöhnung zwischen Ost und West? Möglichkeiten und Bedingungen christlichen Versöhnungshandelns, Bonn 1997 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Arbeitspapier 86).

- (Hg.): Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Texte und Materialien zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Arbeitspapier 83).
- (Hg.): Versöhnung suchen - Leben gewinnen. Texte und Materialien zu den Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz, Bonn 1996 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Arbeitspapier 73).

Dickow, Helga: Katharsis oder Therapie? Der Versöhnungsprozeß in Südafrika ist schmerzhaft, in: Herder Korrespondenz 52 (1998), 500-505.

- Versöhnung und Armutsbekämpfung. Die Aufgaben der Kirchen im neuen Südafrika, in: Herder Korrespondenz 51(1997), 355-357.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Paderborn u.a. 1978 (Paderborner Theologische Studien; 6).

Duquoc, Christian/Floristän, Casiano: Vergebung in einer unversöhnten Welt, in: Concilium 22 (1986), 81-82.

- Die Vergebung Gottes, in: Concilium 22 (1986), 104-110.

Eggensperger, Thomas u.a. (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991.

Eggensperger, Thomas u.a.: Vorwort der Herausgeber, in: Dies. (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991, 7-8.

Eicher, Peter: Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns, in: Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 1 99-223.

Eid, Volker: Sühne als Schuldbewältigung. Eine moraltheologische Skizze, in: Blank, Josef/Werbick, Jürgen (Hg.): Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986 (Theologie zur Zeit; 1), 157-172.

Elizondo, Virgil: Ich vergebe, vergesse aber nicht, in: Concilium 22 (1986), 127-134.

Elsässer, Antonellus: Sünde und Schuld - Umkehr und Versöhnung, in: Gründel, Johannes (Hg.): Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. Bd. 1: Grundlagen, Düsseldorf 1991 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 141), 162-1 85.

Ernst, Wilhelm (Hg.): Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989.

Exeler, Adolf/Hünemann, Peter: Entzweien, befreien, versöhnen, Kevelaer 1975.

Faconer, Alan: Erinnerungen zur Versöhnung führen, in: Ökumenische Rundschau 45 (1996), 468-478.

Fischer, Balthasar: Zum neuen römischen Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973, in: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Dienst an der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis, Trier 1974, 109-120.

Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien 1992 (Quaestiones Disputatae; 141).

Garhammer, Erich (Hg.): ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990.

Garstecki, Joachim: Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung. Überlegungen zum Arbeitsauftrag der Grazer Versammlung, in: Diakonia 28 (1997), 21-31.

Gentiloni, Filippo/Regidor, Jos Ramos: Die politische Dimension der Versöhnung. Eine Erfahrung, die neuerdings in Italien gemacht wurde, in: Concilium 22 (1986), 96-103.

Ginzel, Günther Bernd (Hg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980 (Tachless: Zur Sache; 1).

Gnanadason, Aruna: Das Gegenüber von Frauen und Männern: Die Wahrheit als Voraussetzung für Versöhnung, in: Ökumenische Rundschau 47 (1998), 337-347.

Golser, Karl: Soziale Sünden, die zum Himmel schreien. Eine vergessene, aber anscheinend wieder aktuelle Kategorie, in: Bondolfi, Alberto/Münk, Hans J. (Hg.): Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999 (ES Hans Halter), 173-188.

Görres, Albert/Rahner, Karl: Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg-Basel-Wien 1982.

Grande, Dieter (Hg.): Der deutsch-deutsche Umgang mit der SED-Vergangenheit. Perspektiven kirchlichen Handelns, Bonn 2001 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Dokumentation 42).

- (Hg.): Ohne Erinnerung keine Versöhnung. Ansätze und Überlegungen zu einer Charta Memoriae, Bonn 1999 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Dokumentation 41).

Gründel, Johannes: Schuld und Vergebung im christlichen Verständnis, in: Haeffner, Gerd (Hg.): Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Düsseldorf 1993, 127-147.

- (Hg.): Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. Bd. 1: Grundlagen, Düsseldorf 1991 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 141).

- Schuld - Strafe - Versöhnung. Aus theologischer Sicht, in: Köppcke-Duttler, Arnold (Hg.): Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch, Mainz 1990, 93-116.

- (Hg.): Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 135).

- Schuld, Vergebung und Versöhnung. Moralpsychologische und theologische Aspekte vom Umgang mit der Schuld, in: Ernst, Wilhelm (Hg.): Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 209-226.

- Schuld und Versöhnung, Mainz 1985 (Topos Taschenbücher; 129).

Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, dt. v. Horst Goldstein, München und Mainz 1973 (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge; 11).

Haeffner, Gerd (Hg.): Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Düsseldorf 1993.

- Schuld. Anthropologische Überlegungen zu einem ebenso problematischen wie unverzichtbaren Begriff, in: Haeffner, Gerd (Hg.): Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Düsseldorf 1993, 10-28.
- Die Schuld der Unschuldigen. Überlegungen zur Vergangenheitsbewältigung, in: Wissenschaft und Glaube. Vierteljahrsschrift der Wiener Katholischen Akademie 2 (1989), 42-50.

Häring, Bernhard: Sünde im Zeitalter der Säkularisation. Eine Orientierungshilfe, Graz-Wien-Köln 1974.

- Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes, Salzburg 1970.

Häring, Hermann: Täter und Opfer. Über die Unentwirrbarkeit der menschlichen Situation, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989), 53-63.

Heimbach-Steins, Marianne: Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, in: Una Sancta 51 (1996), 202-208.

Heinz, Hanspeter u.a. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 1990 (Quaestiones Disputatae; 124).

Henrich, Dieter: Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt/M. 1982.

Herbst, Stefan: Versöhnung fordert Umkehr der Täter. Menschenrechtsexperten treffen sich, in: Orientierung 56 (1992), 46-47.

Herr, Theodor: Theologie der Versöhnung im Kontext lateinamerikanischer Befreiungskämpfe, in: Theologie und Glaube 86 (1996), 9-26.

- Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 32 (1991), 203-225.
- Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung, Paderborn 1991.
- Ein neuer Weg: Theologie der Versöhnung, in: Lebendiges Zeugnis 43 (1988), 32-42.

Hilpert, Konrad: Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989), 38-52.

Hirschmann, Johannes Baptist: Ja zu Gott im Dienst an der Welt. Vorträge, Aufsätze und Predigten, Würzburg 1984.

- Schuld und Versöhnung. Die richterliche Bewältigung politischer und historischer Schuld in theologischer Sicht, in: Ders.: Ja zu Gott im Dienst an der Welt. Vorträge, Aufsätze und Predigten, Würzburg 1984, 372-382.

Hödl, Ludwig: Geistliches Leben im Schuldbewußtsein des Christen, in: Kaufmann, Gisbert (Hg.): Schuldenerfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982, 141-165.

Hoppe, Thomas: Die internationale Diskussion über den Umgang mit belasteter Vergangenheit und ihre Bedeutung für das deutsch-deutsche Gespräch, in: Grande, Dieter (Hg.): Der deutsch-deutsche Umgang mit der SED-Vergangenheit. Perspektiven kirchlichen Handelns, Bonn 2001 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden; Dokumentation 42), 9-22.

- Von der Würde der Opfer. Zur internationalen Auseinandersetzung mit der Last jüngster Geschichte, in: Herder Korrespondenz 53 (1999), 139-145.
- Von der Last der Erinnerung. Zum Umgang mit jüngster Vergangenheit im geeinten Deutschland, in: Schreier, Werner/Steins, Georg (Hg.): Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten, Herausforderungen, Wandlungen, München 1999 (FS Josef Homeyer), 320-336.
- ‚Leben trotz Geschichte‘? Über Prozesse politischer und sozialer Transformation in post-autoritären Gesellschaften, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 39 (1998), 83-102.
- Aufarbeitung belasteter Vergangenheit - Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung? In: Una Sancta 52 (1997), 211-224.

Hünemann, Peter: Konflikte und gemeinsame Zukunft. Zur Frage von Schuld und Versöhnung in unserer Zeit, in: Weber, Hermann (Hg.): Konflikte und gemeinsame Zukunft. Zur Frage von Schuld und Erlösung in unserer Zeit, Bonn 2000, 8-11.

- Zur Theologie der Versöhnung. Perspektiven aus dogmatischer Sicht, in: Geist und Leben 70 (1997), 426-435.
- Erlöse uns von dem Bösen. Theologische Reflexionen auf das Böse und die Erlösung vom Bösen, in: Theologische Quartalsschrift 162 (1982), 317-329.

Imbach, Josef: Vergib uns unsere Schuld. Sünde, Umkehr und Versöhnung, Mainz 1978.

Internationale Theologenkommission: Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, dt. u. hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2000.

Jacobi, Klaus: Versöhnung - Wo sie not tut und wo nicht, in: Eggenberger, Thomas u.a. (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991, 9-16.

Jung, Wolf (Hg.): Grenzen der Versöhnung. Handreichung zur Friedensdekade, Göttingen 1995.

Kaufmann, Gisbert (Hg.): Schuld erfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982.

Kertsz, Imre: Wem gehört Auschwitz? In: Die Zeit vom 19.11.1998, 55-56.

Köppcke-Duttler, Arnold (Hg.): Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch, Mainz 1990.

Korff, Wilhelm: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973 (Tübinger Theologische Studien; 1).

Kramer, Hans: Problemstand der moraltheologischen Diskussion um Schuld und Sünde, in: Kaufmann, Gisbert (Hg.): Schuld erfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982, 35-72.

- Schuld tragen - Vergebung annehmen, in: Kaufmann, Gisbert (Hg.): Schuld erfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982, 115-140.

Lehmann, Karl: Unrecht der Geschichte - Perspektiven der Versöhnung. Rede beim Tagungskongreß ‚Gegen Unrecht und Gewalt - Erfahrungen und Perspektiven kirchlicher Versöhnungsarbeit‘ am 30.1.2001 in Mainz (Ms.).

Litz, Raimund: „... und verstehe die Schuld“. Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität (Diss. Univ. Münster 2001; im Erscheinen).

Lübbe, Hermann: Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual, Berlin 2000.

Mausbach, Joseph: Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln i 921.

Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997.

- Das Problem einer ‚Politischen Theologie‘, in: Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 9-22.
- ‚Politische Theologie‘ in der Diskussion, in: Ders.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 33-61.
- Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm, in: Ders.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 197-206.
- Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie, in: Ders.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 149-155.
- (Hg.): Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.
- Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.): Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102.
- Johann Baptist Metz, in: Schuster, Ekkehard/Boschert-Kimmig, Reinhold: Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elle Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 9-58.
- Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992.
- Zur Theologie der Welt, Mainz 1973.
- Kirche und Welt im Lichte einer ‚politischen Theologie‘, in: Ders.: Zur Theologie der Welt, Mainz 1973, 99-116.

Müller, Klaus (Hg. in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher): Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998.

- Wenn ich ‚ich‘ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt/M. u.a. 1994 (Regensburger Studien zur Theologie; 46).

Müller-Fahrenholz, Geiko: Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen? Erfahrungen in Südafrika, in: Ökumenische Rundschau 46(1997), 160-179.

- Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung, Frankfurt/M. 1996.

Neubert, Erhart: Vergebung oder Weißwäscherei. Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen, Freiburg 1993.

Neufeld, Titus: Dienst der Versöhnung. Anmerkungen zu einem pastoralen Grundauftrag, in: Eggenesperger, Thomas u.a. (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991, 232-246.

Neuhaus, Gerd: Zwischen Protestantismus und Erlösungsgewißheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee, in: Müller, Klaus (Hg. in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher): Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 101-118.

Overhage, Paul/Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg 1965 (Quaestiones Disputatae; 12/13).

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

Pesch, Otto Hermann: Versöhnung in der Kirche. Eine theologiegeschichtliche Hypothese - und einige Faustregeln des Verhaltens, in: Eggenberger, Thomas u.a. (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991, 189-213.

Peters, Jan: Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen, in: Concilium 22 (1986), 83-88.

Peters, Tiemo Rainer: Über Nähe und Ferne Gottes, in: Eggenberger, Thomas u.a. (Hg.): Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz 1991, 136-149.

Petzel, Paul: Gotteserkenntnis in Zeiten radikaler Schuld, in: Lebendiges Zeugnis 50 (1995), 206-218.

Pfister, Hermann (Hg.): Polen und Deutsche. Der lange Weg zu Frieden und Versöhnung, Waldkirch 1972 (Pädagogische Informationen - Monographien; 1).

Pottmeyer, Hermann J.: Heutige Schuldenerfahrung und das christliche Sprechen von Schuld und Sünde, in: Kaufmann, Gisbert (Hg.): Schuldenerfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Paderborn u.a. 1982, 93-114.

Pribilla, Max: Das Schweigen des deutschen Volkes, in: Stimmen der Zeit 139 (1946/47), 15-33

- Wie war es möglich? In: Stimmen der Zeit 139 (1946/47), 81-101.

Pröpfer, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991.

- Das Faktum der Sünde und die Konstitution der menschlichen Identität, in: Theologische Quartalsschrift 170 (1990), 267-289.

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1984.

- Versöhnung und Stellvertretung. Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen, in: Geist und Leben 56 (1983), 98-100.

- Die Hominisation als theologische Frage, in: Overhage, Paul/Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg i 1965 (Quaestiones Disputatae; 12/13), 13-90.

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg-Basel-Wien ²⁵1994.

Rauchfleisch, Udo: Mit der Vergangenheit ‚fertig‘ werden, in: Lebendige Seelsorge 44 (1993), 26-28.

Rubio, Miguel: Die christliche Tugend der Vergebung, in: Concilium 22 (1986), 135-144.

Rürup, Reinhard: Umkämpfte Erinnerung. Zum Umgang mit dem Holocaust in den Vereinigten Staaten, in: Die Zeit 8.2.2001, 43-44.

Sayer, Josef: Schritte der Versöhnung in einer unversöhnten Welt, in: Katechetische Blätter 113 (1988), 735-745.

Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt M. 1985.

Schmölz, Franz-Martin (Hg.): Christlicher Friedensbegriff und europäische Friedensordnung, München und Mainz 1977.

Schoonenberg, Piet: Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, dt. v. Hugo Zulauf, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966.

Schreer, Werner/Steins, Georg (Hg.): Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten, Herausforderungen, Wandlungen, München 1999 (FS Josef Homeyer).

Schuster, Ekkehard/Boschert-Kimming, Reinhold: Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Eke Wiesel im Gespräch, Mainz 1993.

Schwan, Gesine: Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens, Frankfurt/M. 1997.

Searle, John: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, dt. v. Martin Suhr, Reinbek 1997.

Seidler, Elisabeth: Versöhnung. Prolegomena einer künftigen Soteriologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 42 (1995), 5-48.

Seigfried, Adam: Die christliche Reaktion: Versöhnung. Christliche Perspektiven der Lösung von Konflikten, in: Theologie der Gegenwart 18 (1975), 171-177.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Gerechter Friede, Bonn 2000 (Die Deutschen Bischöfe; 66).

- Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche, Bonn 1997 (Die Deutschen Bischöfe; 58).
- Der Priester im Dienst der Versöhnung, Bonn 1977 (Die Deutschen Bischöfe; 14).

Siebert, Rudolf: Kommunikatives Handeln und Transzendenz. Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung, in: Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 65-95.

Sievernich, Michael: Soziale Sünde und soziale Bekehrung, in: Theologie der Gegenwart 36 (1993), 30-44.

- Historische Schuld Erfahrungen und Seelsorge, in: Lebendiges Zeugnis 42 (1991), 233-238.
- Die neue Schuldfrage. Reflexionen anlässlich des Umbruchs in der DDR, in: Stimmen der Zeit 208 (1990), 676-686.
- Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1982 (Frankfurter Theologische Studien; 29).

Sill, Bernhard: Das komplexe Phänomen ‚Schuld‘. Blickpunkte auf die ‚Zeichen der Zeit‘, in: Lebendiges Zeugnis 50 (1995), 165-178.

- Schuld und Schuldgefühle. Christliche Ethik im Gespräch mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds, in: Lebendige Seelsorge 44(1993), 12-18.

Soares-Prabhu, George: ‚Wie auch wir vergeben‘: zwischenmenschliche Vergebung in der Lehre Jesu, in: Concilium 22 (1986), 120-126.

Sobrinho, Jon: Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: Concilium 22 (1986), 111-119.

Studzinski, Raymond: Erinnere dich und vergib: Die psychologischen Dimensionen der Vergebung, in: Concilium 22 (1986), 89-95.

Theologische Fakultät Trier (Hg.): Dienst an der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte - Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis, Trier 1974.

Tück, Jan-Heiner: Versöhnung zwischen Täter und Opfer? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: Theologie der Gegenwart 89 (1999), 364-381.

Ulrich, Stefan: Schmerzvolle Wahrheiten, in: Süddeutsche Zeitung vom 7.1.1999, 4.

Virt, Günter: Versöhnung. Eine moraltheologische Nachlese zur europäisch-ökumenischen Versammlung in Graz 1997, in: Bondolfi, Alberto/Münk, Hans J. (Hg.): Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999 (ES Hans Halter), 453-468.

Voss, Gerhard: Lernprozeß Versöhnung im Nachkriegs-Deutschland, in: Una Sancta 51 (1996), 191-201.

Walser, Angelika: Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur, Mainz 2000 (Theologie und Literatur; 12).

Wanke, Joachim: Versöhnen - in der Kraft des Bejaht-Seins. Der ACK-Vorsitzende, Bischof Dr. Joachim Wanke zum Ergebnis der Ökumenischen Versammlung in Erfurt (Interview), in: Ökumenische Rundschau 45 (1996), 350-354.

Weber, Hermann (Hg.): Konflikte und gemeinsame Zukunft. Zur Frage von Schuld und Erlösung in unserer Zeit, Bonn 2000.

- Überlegungen zum theologischen Schuldverständnis, in: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Dienst an der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte - Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis, Trier 1974, 121-136.

Weber, Wilhelm: Wenn das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984.

Weckel, Ludger: Menschenrechtsverletzungen und Versöhnung. Zum Gebrauch des Versöhnungsbegriffs in Kirche und Theologie, in: Collet, Giancarlo/Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): Strafflosigkeit - Gerechtigkeit - Vergebung. Christliche Wege zur Versöhnung, St. Ottilien 1996, 128-135.

Weger, Karl-Heinz: Theologie der Erbsünde, Freiburg-Basel-Wien 1970 (Quaestiones Disputatae; 44).

Werbick, Jürgen: Sünde - Umkehr - Versöhnung, in: Zur Debatte, März/April 2000, 19-20.

- Soteriologie, Düsseldorf 1990 (Leitfaden Theologie; 16).
- Versöhnung durch Sühne? In: Blank, Josef/Werbick, Jürgen (Hg.): Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986 (Theologie zur Zeit; 1), 92-117.

Wiederkehr, Dietrich: Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg-Basel-Wien 1976.

- Perspektiven der Eschatologie, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.

Willems, Bonifac A.: Erlösung in der Welt, dt. v. Jutta und Theodor Knust, Freiburg-Basel-Wien 1968 (Quaestiones Disputatae; 35).

Ziegenaus, Anton: Der Dienst der Versöhnung des Priesters in Verkündigung und Sakrament, in: Lebendiges Zeugnis 39 (1984), 47-60.

- Umkehr - Versöhnung - Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg u.a. 1975.

Zulehner, Paul: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung am Beispiel der Beichte, Frankfurt/M. 1979.